

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
КИТАЙЦЕВ

М.В.КРЮКОВ, В.В.МАЛЯВИЧ,
М.В.СОФРОНОВ, Н.Н.ЧЕВОКСАРОВ

М.В.КРЮКОВ, В.В.МАЛЯВИЧ,
М.В.СОФРОНОВ, Н.Н.ЧЕВОКСАРОВ

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
КИТАЙЦЕВ
в XIX — начале XX века



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА
ИНСТИТУТ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛЯЯ

М.В.КРЮКОВ, В.В.МАЛЯВИН,
М.В.СОФРОНОВ, Н.Н.ЧЕБОКСАРОВ

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ КИТАЙЦЕВ в XIX—начале XX века



Москва
«НАУКА»
Издательская фирма «Восточная литература»
1993

ББК 63.5 (5Кит)
К85

Ответственные редакторы
З. Г. ЛАПИНА, М. Л. ТИТАРЕНКО

Редактор издательства
Л. Г. ГУБАРЕВА

К 0503000000-116 156-93
013(02)-93

ISBN 5-02-017277-4

ББК 63.5(5Кит)

© М. В. Крюков,
В. В. Малявин,
М. В. Софронов,
Н. Н. Чебоксаров, 1993 :

ВВЕДЕНИЕ

В октябре 1911 г. в Китае произошло событие, которое на первый взгляд может показаться малозначительным историческим эпизодом, однако в действительности исполнено глубокого символического смысла. Вместо желтого, с изображением дракона, полотнища, официально введенного в 1889 г. цинским двором в качестве государственного флага, в небе Китая взвился пятицветный республиканский флаг, явивший собой зримое воплощение идеи «пяти наций», среди которых китайцам принадлежит свое место наряду с другими народами страны. Сам факт появления такого государственного флага знаменовал качественные сдвиги в представлениях китайцев о своей этнической общности, происшедшие в процессе длительного предшествующего развития китайского этноса.

Предлагаемая читателю книга повествует о том, как происходило это развитие с середины XIX в. вплоть до победы китайской революции в 1949 г.

В то же время эта книга завершает серию исследований в шести томах, посвященную этнической истории китайцев с древнейших времен до XX в., и тем самым подводит общие итоги написанного. Это, разумеется, не означает, что с созданием Китайской Народной Республики китайский этнос остановился в своем развитии. Но изучение современности требует иных методов, должно основываться на других видах источников и по своей структуре будет отличаться от публикаций данной серии.

Сказанное выше объясняет, почему мы приглашаем читателя подойти к прочтению всего изложенного в этой книге, имея в виду историю китайского этноса в целом.

О ТОМ, ПОЧЕМУ ИМЕЕТ СМЫСЛ ИЗУЧАТЬ ЭТНИЧЕСКУЮ ИСТОРИЮ КИТАЙЦЕВ

Если конечная цель любого исторического исследования — поиски общих закономерностей, связывающих прошлое и настоящее, то изучение истории китайского этноса может представляться весьма перспективным по ряду объективных причин. Объясняется это двумя обстоятельствами.

Во-первых, китайцы — одна из немногих ныне существующих этнических общностей, история которой не прерывалась на протяжении очень длительного периода. Мы можем составить некоторое представление о древнеегипетском или шумерском этносах, однако современное население Египта и Ирака непосредственно не связано с ними генетически. Иное дело — Китай. Несмотря на сложнейшие перипетии политической истории, многочисленные завоевания и нарушение в течение длительного времени государственного единства китайского этноса, он, впитывая в себя многочисленные иноэтнические включения, не утратил своей специфики, развитие его не прерывалось. Бесследно исчезли с этнической карты мира многие народы, в разное время соперничавшие с китайцами за обладание экологической нишей: сюнну, сяньбийцы, кидане, чжурчжени, тангуты и многие другие, в разной мере внесшие свой уникальный вклад в культурную сокровищницу человечества, в силу исторических причин прекратили свое существование, и о них нам известно сегодня лишь из древних письменных источников. Китайцы не последовали за ними в Лету небытия, но и не повторили путь древнеримского этноса, сошедшего с исторической арены, положив начало пришедшим ему на смену различным романским народам.

Во-вторых, чем длиннее историческая дистанция, тем больше у историка шансов уловить происходившие на ней изменения. Но реализация этой возможности зависит от того, располагает ли исследователь свидетельствами пройденного пути. Не все современные народы в равной мере обладают исходным потенциалом для такого исследования. Неравномерно распределены на карте результаты антропологического анализа различных популяций. Остаются недостаточно изученными с археологической точки зрения обширные пространства, некогда населенные людьми. В неравной мере обеспечены исторические исследования прошлого и письменными памятниками. Это определяется в первую очередь тем, что многие народы до сравнительно недавнего времени вообще не имели собственной письменности и об их истории приходится подчас судить по фрагментарным свидетельствам иноязычных источников. Письменная традиция, позволяющая делать гораздо более адекватные выводы о событиях истории, у разных народов мира неодинакова по своей протяженности. В этом отношении китайцы также находятся в несравненно более выгодном положении, чем, например, эллины: древнекитайская эпиграфика дает нам большое количество фактов о жизни общества во II тыс. до н. э., т. е. о том времени, которое в греческих письменных источниках вообще не отражено.

К тому же письменные памятники истории китайского этноса отличаются одной немаловажной особенностью. Они хорошо датированы, а это необходимое предварительное условие для привлечения данных исторического источника с целью рекон-

струкции событий прошлого, так как, не будучи локализовано во времени, свидетельство полностью утрачивает свое значение.

Все это вместе взятое и определяет особое значение исследований в области этнической истории китайцев, позволяющей выявить закономерности трансформации этноса. Именно эти соображения и побудили авторов настоящего исследования около пятнадцати лет тому назад начать изыскания в этой области, тогда еще крайне слабо разработанной.

КАКИЕ ВОПРОСЫ МЫ НАМЕРЕВАЛИСЬ ЗАДАТЬ ИМЕЮЩИМСЯ ИСТОЧНИКАМ

Общеизвестно изречение, в котором факты уподобляются воздуху ученого. Вряд ли можно возражать против этого. И тем не менее полезно вспомнить слова известного французского историка М. Блока, предостерегавшего от наивно упрощенного понимания роли фактов в процессе исторического исследования. «Вначале, мол, есть источники,— писал он.— Историк их собирает, читает, старается оценить их подлинность и правдивость. После этого, и только после этого он пускает их в дело. Но беда в том, что ни один историк так не действует. Даже когда воображает ненароком, что действует именно так... Ибо тексты или археологические находки, внешне даже самые ясные и податливые, говорят лишь тогда, когда умеешь их спрашивать» [Блок, 1986, с. 38].

Историческое исследование не только не отвергает, но, напротив, предполагает существование у ученого некой исходной гипотезы или набора вопросов, которые он собирается задать источникам. Без этого систематизация обширной совокупности эмпирических данных в сущности обречена на неудачу. Если же «всякое историческое изыскание с первых шагов предполагает, что опрос ведется в определенном направлении» [там же, с. 39], то результаты исследования во многом зависят от того, насколько корректны те вопросы, которыми историк задается, работая с источниками.

Можно привести немало примеров того, как неудача исследователя бывала предопределена неадекватностью исходной гипотезы. Следуя широко распространенной в нашей исторической науке точке зрения, согласно которой народы мира в новое время переживают переход от состояния, именуемого «народностью», к «нации», советские ученые потратили немало усилий в поисках следов этой трансформации в истории многих современных народов. Задача осложнялась еще и тем, что в современном мире, как полагают, и народности и нации могут быть либо буржуазными, либо социалистическими. Соответственно возникает набор вариантов, в котором исследуемый народ на том или ином этапе своего развития может быть охарактеризован как буржуазная народность, буржуазная нация, социа-

листическая народность или социалистическая нация. Если же учесть, что критерии подобной типологии так никогда и не были в достаточной мере прояснены и обоснованы (об этом речь пойдет ниже), то результаты исследования мало что добавляют к нашему пониманию сути дела. Поэтому, хотя в монографии о мордовском этносе (имеется в виду одна из наиболее фундаментальных разработок такого рода) сказано, что мордва в XIX в. превратилась из феодальной народности в народность буржуазную, но не стала буржуазной нацией [Мокшин, 1989, с. 89], этот вывод, строго говоря, нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть.

К счастью, в теоретических штудиях в области теории этноса сделан за последние годы значительный шаг вперед. Это относится прежде всего к гораздо более полному и адекватному пониманию сущности этнических общностей.

Приступая к исследованию этнической истории китайцев, мы исходили из получившего в середине 70-х годов признание подхода к характерным свойствам этноса как к сложной многоуровневой системе. В отличие от известного сталинского определения нации, в котором такие признаки, как язык, территория, экономическая общность и психологический склад, рассматриваются как таксономически равнозначные и потому перечисляются через запятую, советские этнографы пришли к противопоставлению этнообразующих факторов, обуславливающих само зарождение этнической общности (общая территория, экономические и брачные связи), и собственно этнических признаков. Кроме того, выяснилось, что объективно фиксируемые особенности этноса (язык, специфика материальной и духовной культуры) целесообразно отличать от такого производного, вторичного явления, каким выступает этническое самосознание — своего рода «результанта действия всех основных факторов, формирующих этническую общность» [Чебоксаров, 1967, с. 99]. Логическим следствием такого подхода к структуре характеристик этноса стал вывод о том, что завершение процесса формирования этнической общности совпадает с оформлением ее самосознания, проявляющимся в появлении самоназвания [Крюков, 1976, с. 63; Бромлей, 1983, с. 281; Арутюнов, 1989, с. 9].

Другой важный круг вопросов, обсуждавшихся за последние годы советскими этнографами, связан с иерархичностью этнических общностей. Народы — это основные единицы этнической классификации, наряду с ними можно выделить общности таксономически более высокого и низкого ранга [Чебоксаров, 1967, с. 96]. Что касается последних, то, представляя подразделения этноса, они в процессе исторического развития могут подняться до основного уровня и тем самым превратиться в самостоятельные народы. Даже при сохранении целостности первоначального этноса его подразделения с течением времени перегруппировываются, соотношение между ними изменяется, в чем также находит выражение поступательное развитие дан-

ного этноса. За последнее время внимание этнографов привлек вопрос о формальных критериях, позволяющих разграничивать этнические общности различных уровней [Крюков, 1988].

Наконец, немаловажное значение имело обсуждение проблемы исторических типов этнических общностей. Эта тема, впрочем, заслуживает несколько более подробного изложения.

МЕРТВОРОЖДЕННАЯ ТРИАДА И ПОПЫТКИ ЕЕ РЕАНИМАЦИИ

Со школьной скамьи мы твердо усвоили тезис, согласно которому народы мира (или «исторические общности людей», как принято было раньше говорить) прошли в своем развитии три стадии, которым соответствуют три типа общностей — племя, народность, нация. Это положение, основывающееся на михоходом произнесенной И. В. Сталиным фразе, явно находилось в противоречии с более ранним утверждением того же автора о том, что нация представляет собой «историческую общность», племя же является общностью «этнографической». Так или иначе, с начала 50-х годов триада «племя — народность — нация» настолько прочно вошла в наш научный обиход, что превратилась в своего рода аксиому.

Когда цитирование произведений четвертого классика марксизма вышло из моды, тезис о троичном делении этнических общностей постигла судьба некоторых других аналогичных построений: имя Сталина исчезло со страниц исторических исследований, но идеи его продолжали существовать. В полном соответствии с претензиями Сталина на историческую роль единственного толкователя и продолжателя ленинских положений цепочка «племя — народность — нация» без каких-либо на то оснований стала приписываться В. И. Ленину.

В частности, стали утверждать, что именно Ленину принадлежит мысль о формировании наций в эпоху поднимающегося капитализма. Упорно повторяя это, историки не обременяли себя необходимостью объяснять, почему же в таком случае Ленин употреблял понятие «нация» применительно и к капиталистическому, и к докапиталистическому обществу. Так, в 1916 г. Ленин писал: «Мы требуем свободы отделения для монголов, египтян и всех без исключения угнетенных и неполноправных наций» [Ленин, 1977, с. 120]; «даже для тех колониальных стран, где нет рабочих, где есть только рабовладельцы и рабы и т. д., не только не нелепо, а обязательно для всякого марксиста выставлять „самоопределение“...» [там же, с. 117]. Читая труды Ленина, нетрудно убедиться в том, что он употреблял термины «народ», «нация», «народность» как синонимы, не вкладывая в них какого-либо специфического стадияльного смысла (подробно см. [Крюков, 1989]).

Наряду с апелляцией к ленинскому авторитету в 70-х годах

некоторые советские ученые предприняли попытки задним числом вложить какое-то конкретное содержание в крайне расплывчатые и лишённые категориальной определенности понятия «племя», «народность», «нация».

В частности, была выдвинута гипотеза, согласно которой этнические общности на разных этапах своего развития обнаруживают различный уровень цементирующих их информационных связей. По мнению сторонников этой точки зрения, в истории человечества было два периода, когда инфосвязи резко интенсифицировались: первый — эпоха возникновения письменности, соответствующая появлению древних государств; второй — распространение в новое время грамотности в более или менее широких массах населения, зарождение прессы и общенационального литературного языка. Соответственно к этим двум порогам скачкообразного возрастания плотности инфосвязей приурочено формирование трех типов этнических общностей [Арутюнов, 1989, с. 24—26].

Что касается последнего из этих типов — нации, то введенное Сталиным противопоставление буржуазных и социалистических наций также якобы находит подтверждение в подходе к типологии этносов с точки зрения теории инфосвязей. Дело, оказывается, в том, что в отличие от буржуазных наций, для которых характерен высокий уровень плотности синхронных инфосвязей, социалистическая нация обладает большей интенсивностью связей диахронных: «К последним относятся в данном случае пропаганда революционных традиций, постоянно культивируемая и в общественной жизни, и в художественных образах память об обстоятельствах перехода к социализму и социалистическом строительстве, об их героях, о событиях гражданских, национально-освободительных, отечественных войн» [там же, с. 33].

Эта концепция, уже получившая довольно широкое распространение в среде советских этнографов, тем не менее не может быть признана удовлетворительной.

Прежде всего у нас нет серьезных оснований для утверждения, будто бы в истории человечества было два скачка в повышении уровня плотности информационных связей.

Если согласиться с тем, что мы пока вообще не располагаем надежным методом измерения инфосвязей, наши оценки уровня их плотности могут быть в значительной мере субъективными. Индикатором формирования наций С. А. Арутюнов считает распространение «хотя бы начатков грамотности в более или менее широких массах населения» (там же, с. 26). Но находки берестяных новгородских грамот доказали, что в Новгороде уже в XI—XIV вв. «было множество грамотных людей» [Арциховский, Борковский, 1958, с. 8]. В связи с этим возникает вопрос о том, было ли в Новгороде больше грамотных, чем в городах средневековой Западной Европы? Как с этой точки зрения следует оценивать факт открытия архива древнекитай-

ских документов II—I вв. до н. э. в пограничных крепостях района Цзюйянь, в котором помимо официальной корреспонденции содержится большое количество частных писем, своего рода «бамбуковых грамот»?

С другой стороны, вряд ли уместно в угоду теории трех типов этноса настаивать на двух скачках в повышении уровня инфосвязей, делая вид, что нам ничего неизвестно о масштабах и последствиях научно-технической революции, происшедшей в передовых странах мира в середине XX в. Мы являемся свидетелями лавинообразного увеличения общего объема информации, обусловленного применением все более совершенных компьютеров, видеозаписи, ксероксов, фотонаборной типографской техники, спутниковых средств связи. Не означает ли это, если следовать логике данной теории, что в наше время должно происходить формирование какого-то нового типа этнических общностей, отличного от «нации»? И не будет ли радикальная перестройка общества, которая должна устранить глубинные причины нашего хронического отставания в сфере научно-технического прогресса, стимулом преодоления дефицита синхронных инфосвязей, который мы на протяжении десятилетий без видимого успеха пытались компенсировать пропагандой революционных традиций и культивируемой в художественных образах памятью об обстоятельствах перехода к социализму?

Приходится констатировать, что попытки реанимации сталинской триады «племя—народность—нация» до сих пор не дали желаемого результата. Это объясняет читателю, почему в данной книге, равно как и в наших предшествующих исследованиях по этнической истории китайцев, он не найдет ответа на вопрос о том, когда и при каких обстоятельствах китайская «народность» превратилась в китайскую «нацию».

НЕСКОЛЬКО НОВЫХ КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ КИТАЙСКОГО ЭТНОСА

При рассмотрении истории этнической общности китайцев мы отказываемся догматически следовать не получившей серьезного обоснования схеме «племя—народность—нация», но это не означает, конечно, что мы вообще против типологического подхода к процессу трансформации этнических общностей. Напротив, изучение изменения характеристик китайского этноса на длительном этапе позволяет не только выделить в его истории несколько качественно отличных друг от друга этапов, но и предположить, что прослеживаемые в них различия имеют характер некой общей закономерности. Это заставляет скрупулезно учитывать и опыт выявления такого рода закономерностей, накопленный за последние годы.

Одна из попыток взглянуть на историю китайского этноса как на единый процесс была недавно предпринята Сюй Цзе-

шунем. Этот исследователь, много работающий в области изучения этнической истории народов Китая, предложил свою схему периодизации формирования и развития китайского этноса. Он выделяет три основных этапа сложения этой общности. Первый из них — возникновение протокитайских этносов ся, шан и чжоу, создавших свои государственные образования на Среднекитайской равнине во II—I тыс. до н. э. Второй этап — сложение общности хуася (VII—V вв. до н. э.), в состав которой вошли ся, шан, чжоу, а также частично другие древние общности чу, юэ и др. Наконец, третий этап — консолидация этноса хуася под влиянием централизованного государства (III в. до н. э.— III в. н. э.) и превращение его в устойчивую общность с самоназванием хань. Дальнейшее развитие китайского этноса автор рассматривает в двух аспектах: увеличение его численности и укрепление этнического самосознания.

Анализ этнических процессов под углом зрения трансформации этнического самосознания — новое явление в китайской этнографической литературе, отчасти обязанное своим появлением достижениям в области разработки теории этноса советскими учеными в 70—80-х годах. Вместе с тем нельзя полностью согласиться с общей оценкой специфики развития этнического самосознания китайцев, предложенной Сюй Цзешунем и сводящейся к признанию непрерывного укрепления этого самосознания. По мнению автора, деятельность Юэ Фэя, возглавившего в XII в. борьбу китайского народа против чжурчженей, была «символом роста самосознания китайцев», а направленный против монгольского владычества призыв Чжу Юаньчжана «изгнать варваров, восстановить чжунхуа» может рассматриваться как проявление «нового подъема этнического самосознания китайцев» [Сюй Цзешунь, 1989, с. 71—73].

С этой точки зрения остается неясным, почему вслед за эпохами Хань («детство» китайского этноса), Суй — Тан (его «молодость») и Мин — Цин («зрелость») этническая общность китайцев после XVI в. одряхлела (там же, с. 88). Разве ожесточенная борьба китайцев против завоевателей-маньчжуров и их политики ассимиляции завоеванного населения в XVII в., или вооруженное сопротивление жителей приморских районов Китая иностранному вторжению в середине XIX в., или, наконец, восстание ихэтуаней с его ярко выраженной антииностранной направленностью не являлись выражением самосознания этнической общности китайцев? Что же касается первой половины XX в., то ниже мы постараемся показать, что это был период не только подъема этнического самосознания китайцев, но и качественных изменений в нем. Представляется, что тезис о возрождении одряхлевшего китайского этноса под руководством компартии Китая и о его последующем превращении в «социалистическую нацию» нельзя оценивать иначе как дань концепциям, господствовавшим раньше не только в советской, но и в китайской науке.

С иных позиций подошел к периодизации истории этнической общности китайцев Чэнь Кэвэй. Справедливо полагая, что при изучении процесса формирования и развития китайского этноса (как и любого другого народа) следует освободиться от шор, каковыми являются идеи Сталина о сущности и времени появления наций, он обращает внимание на характер межэтнического взаимодействия как на показатель сущностных изменений внутри исследуемой этнической общности.

Становление китайского этноса Чэнь Кэвэй датирует временем правления династии Хань и рассматривает его как результат ассимиляции разнородных этнических групп с общностью хуася. Следующий этап растворения иноэтнических компонентов внутри китайского этноса завершился, по мнению Чэнь Кэвэя, в VII в. (династия Тан). За ним последовало время существования централизованных империй Ляо, Цзинь, Сун, Юань — это был второй после завершения этногенеза китайцев период активного взаимодействия их этнической общности с соседями. Наконец, третий период ассимиляции этнических меньшинств с численно преобладающей общностью китайцев приходится на династии Мин и Цин [Чэнь Кэвэй, 1982, с. 28—36].

В сущности, схема Чэнь Кэвэя обнаруживает значительное сходство с концепцией Ван Тушлина, к оценке которой нам уже не раз приходилось обращаться [Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978, с. 9—10; Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 6—7]. Наблюдения этих авторов во многом способствуют выявлению «критических точек» в развитии китайского этноса, и результаты проделанного ими анализа мы стремились учитывать в предшествующих книгах данной серии. К этой проблеме мы еще вернемся ниже, при подведении общих итогов исследования.

КОРОТКО ОБ ИСТОЧНИКАХ

Как неизменно подчеркивают специалисты, изучение этнической истории народа может быть успешным лишь при условии комплексного подхода к источникам. Мы далеки от мысли, что в этом отношении нам удалось исчерпать все потенциальные возможности. Скорее всего, именно здесь будущие исследователи сделают качественно новый шаг вперед по сравнению с достигнутым. Однако мы стремились к труднодостижимому, но теоретически вполне обоснованному идеалу, который заключается в понимании этнической истории как целостного, а не составного процесса [Алексеев, 1986, с. 34].

При изучении отдельных этапов этнической истории соотношение отдельных категорий источников не остается неизменным. Чем дальше в глубь истории, тем большее значение приобретает анализ археологических памятников. Они еще играют известную роль для характеристики этнической культуры позднего средневековья, но в новое время оказываются практически

за пределами круга используемых источников. Напротив, значение письменных памятников непрерывно возрастает с постепенным приближением к современности. Это связано еще и с тем, что увеличивается их количество и разнообразие жанров и видов, открывающее все новые возможности для выявления фактических данных. Но к сожалению, диалектика бытия такова, что увеличение массы исторических свидетельств зачастую ограничивает уровень их углубленной проработки. Это наглядно прослеживается и в данной книге: если материалы, привлекавшиеся для реконструкции ранних этапов истории китайского этноса, были в подавляющем большинстве извлечены непосредственно из первоисточников, то по мере продвижения вперед нам все чаще приходилось полагаться на результаты труда наших коллег, посвятивших свою деятельность специальному анализу источников. Поэтому, в частности, авторы настоящей книги нередко приводят данные китайских письменных источников в опубликованных ранее переводах. Исключение составляют те случаи, когда переводчик, не будучи специалистом в области этнической истории, допускал неточности, возможно не очень существенные с общенсторической точки зрения, но нежелательные при обсуждении конкретных проблем.

Другой особенностью источников, использованных при написании этой книги, является наличие в них результатов обследования современного населения, позволяющих экстраполировать некоторые выводы на недавнее прошлое. Так, мы обратились к материалам, полученным В. Эберхардом в процессе социологического обследования предстателей китайских студентов на Тайване о бытующих в настоящее время этнических стереотипах. То же самое может быть сказано и об антропологических исследованиях Н. Н. Чебоксарова. Они проводились среди китайцев, проживавших в 30-х годах в СССР, а также среди населения различных провинций КНР в 1958—1960 гг.

Здесь мы должны напомнить читателю, что выдающийся советский антрополог и этнограф Н. Н. Чебоксаров был одним из инициаторов завершаемого ныне исследования по этнической истории китайцев и его первым руководителем. Свойственная ему широта научного кругозора, умение выделить основное звено в цепи взаимосвязанных проблем, глубокое проникновение в механизм этногенетических процессов позволили создать общую концепцию многоотомной истории китайского этноса и во многом предопределили ее результаты. К сожалению, Н. Н. Чебоксарову не довелось увидеть этот труд завершенным. Его перу принадлежит значительная часть этой книги: главы 3 («Население: антропологический состав») и 4 («Хозяйство и материальная культура»). «Введение», глава 9 («Этническое самосознание») и «Заключение» написаны М. В. Крюковым; главы 1 («Государство»), 2 («Общество»), 5 («Религиозные верования») и 6 («Традиционная обрядность») — В. В. Малявиным; главы 7 («Язык») и 8 («Письменность») — М. В. Софроновым.

В качестве заставок к главам использованы гравюры китайских художников 30-х годов: «Брат на брата» Ли Хуа (глава 1), «Вопросы» Цэн Цзинчу (глава 2), «Объявление» Линь Юэ (глава 3), «Дома у реки» И Цюна (глава 4), «Мольба» И Чжи (глава 5), «Отдых» Чжан Ишаня (глава 6), «Новость» Гэ Юаня (глава 7), «Старый профессор» Кэ Яна (глава 8), «Портрет Вэнь Идо» Ся Цзыи (глава 9). На переплете — гравюра Чэнь Иньцяо «Мщение».

Авторы пользуются возможностью выразить благодарность коллегам, помогавшим в подготовке данной монографии, а также художнику Е. В. Орловой, выполнившей иллюстрации к книге.



ГИБЕЛЬ ЦИНСКОЙ ИМПЕРИИ

Насильственное «открытие» Китая колониальными державами Запада в середине XIX в. положило начало новой эпохе в истории этой древней страны: отныне Китай был вовлечен в мировой исторический процесс и его история стала частью всемирной истории. Как следствие, вторая половина XIX в. ознаменовалась радикальными переменами во всех сферах жизни китайского общества. Политически эти перемены выразились во все более настойчивых посягательствах империалистических держав на суверенитет Китая и быстром распаде традиционной для китайской цивилизации государственности, наследницей которой являлась цинская империя. К рубежу XIX—XX вв. Китай превратился фактически в полуколонию империалистических государств, династия Цин была свергнута в результате Синьхайской революции 1911 г., навсегда покончившей с монархическим правлением в Китае. Стержнем политической истории Китая в данный период стала реакция различных слоев китайского общества на два взаимосвязанных процесса — иностранную экспансию и разложение традиционного уклада.

«Открытие» Китая и антицинские восстания в середине XIX в.

С середины XVII в. Китай находился под властью маньчжурской династии Цин — последней в ряду более чем двух десятков династий, существовавших в китайской истории. Маньчжуры позаботились о том, чтобы обеспечить себе господствующие позиции в государственном аппарате и армии, но восприняли китайские политические традиции и в целом весьма удачно вписались в традиционный для Китая общественный и государственный уклад. Более того, маньчжурские императоры с особенной

настойчивостью выставляли себя восприимчивыми и защитниками официальных норм и ценностей китайской культуры, представленных прежде всего конфуцианской ортодоксией, что, однако, имело следствием и известное отчуждение власти от общества, рост оппозиционных идеологических движений.

В начале XIX в., несмотря на внешнее благополучие, в цинской империи обозначились признаки кризиса, вызванного главным образом противоречием между потребностями социально-экономического развития страны и насаждавшимся правящей верхушкой феодально-бюрократическим режимом. Этот кризис, усугублявшийся высоким демографическим давлением и запущенностью финансов, совпал с резким усилением экспансии колониальных держав Запада, среди которых наибольшей активностью отличалась Англия. Еще в XVIII в. Англия неоднократно пыталась дипломатическим путем добиться открытия Китая для внешней торговли, но каждый раз наталкивалась на решительный отказ цинского двора. Со своей стороны цинские власти рассматривали контакты с европейскими государствами лишь как часть традиционной для внешнеполитической доктрины китайской империи системы «даннических отношений», ставившей иностранные государства на положение вассалов и «данников» китайского императора.

Стремясь любой ценой открыть для себя богатейший китайский рынок, английские колониальные власти искали лишь повод для вооруженной интервенции в Китае. Таким поводом стало уничтожение в 1839 г. наместником пекинского двора в Гуанчжоу Линь Цзэсюем крупной партии опиума, принадлежавшего английским купцам. Незаконный сбыт опиума был тогда одной из главных статей дохода англичан в их китайской торговле. На принятые Линь Цзэсюем меры по пресечению ввоза опиума в Китай английское правительство ответило посылкой военной экспедиции к китайским берегам. Началась так называемая первая опиумная война, ставшая переломным моментом китайской истории. Военные действия велись в течение двух лет и показали полную неспособность цинских войск оказать эффективное сопротивление английским вооруженным силам. Они завершились подписанием в 1842 г. Нанкинского мирного договора, по которому пять портов Китая — Гуанчжоу, Амой, Фучжоу, Нинбо и Шанхай — открывались для иностранной торговли, а часть нынешней территории Гонконга была навечно передана цинским двором во владение Англии. Китай обязывался уплатить в качестве контрибуции 21 миллион мексиканских долларов английским колониальным властям. Таможенная пошлина на иностранные товары была снижена до 5%, что составляло примерно третью часть ранее принятых тарифов. В следующем году англичане добились от цинского правительства права экстерриториальности, создания своих поселений в договорных портах, свободного захода в эти порты иностранных военных кораблей и некоторых других привилегий. Еще

через год к этим неравноправным договорам присоединились по праву наибольшего благоприятствования Франция, США, а затем и другие западные державы.

Полтора десятилетия спустя Англия и Франция вновь развязали агрессивную войну против Китая. Военные действия велись с перерывами в течение 1858—1860 гг. и закончились подписанием Пекинских соглашений, в соответствии с которыми иностранные державы получили право иметь свои представительства в Пекине, ряд новых портов, в том числе Тяньцзинь и Ханькоу, открывались для иностранной торговли, европейским миссионерам и торговцам было предоставлено право свободного передвижения по стране и покупки земли, Янцзы и некоторые другие реки Китая были открыты для иностранных судов; были узаконены вывоз китайских кули за границу и торговля опиумом, иностранцы окончательно установили свой контроль над таможенной службой Китая.

Так опиумные войны создали условия для постепенного закабаления Китая капиталистическими государствами Запада. Одним из важнейших последствий этого процесса явилось возникновение в договорных портах многочисленных общин европейцев. Эти общины, имевшие свои клубы, различные общественные ассоциации, типографии, газеты, стали проводниками западного влияния в Китае и играли заметную роль в жизни китайского общества. Как посредник между Китаем и Западом наибольшее значение приобрел Шанхай, который за короткий срок превратился в крупнейший порт и промышленный центр Китая.

Начало проникновения колониальных держав в Китай отнюдь не случайно совпало с мощными антицинскими выступлениями народных масс. Эти выступления были реакцией низов китайского общества и этнических меньшинств империи на кризис цинского режима, обострившийся вследствие экспансии европейских государств. Не случайно крупнейшее восстание того времени — тайпинское движение — зародилось в Южном Китае, где разрушительные для китайской экономики последствия иностранной экспансии ощущались особенно сильно, а большинство предводителей тайпинов принадлежали к хакка — этнической группе южных китайцев, подвергавшейся дискриминации. Вождь тайпинов Хун Сюцюань встречался в Гуанчжоу с христианскими миссионерами и в своей проповеди многое заимствовал из христианского учения. Тайпины объявили войну традиционным китайским религиям и даже многим обычаям своего времени, включая культ предков, ношение косы мужчинами, бинтование ног женщинами и пр. Тайпинам было присуще сознание принадлежности к «избранному народу», они считали своей миссией борьбу против мировых «сил Сатаны», олицетворяемых цинской династией, и были готовы видеть собратьев скорее среди европейцев-христиан, чем среди китайцев, покорных Цинам. Движение тайпинов, открыто порвавшее с тради-



Тайпинское восстание

сионными формами этнического и культурного самосознания китайцев, обнажило помимо прочего и глубокий кризис китайской культурной традиции.

Восстание тайпинов началось в 1851 г. в пров. Гуанси, где Хун Сюцюань провозгласил создание собственного государства Тайпин тяньго (букв. Небесное государство небесного равенства). Затем тайпины двинулись на север и дошли до Нанкина, где и учредили свою столицу. На протяжении десяти лет тайпины успешно отражали натиск цинских армий и их союзников, удерживая под своим контролем значительные территории в

нижнем и среднем течении Янцзы. Лишь в 1864 г. правительственным войскам удалось — не в последнюю очередь благодаря поддержке западных держав — ворваться в Нанкин и разгромить тайпинское государство.

Поражение тайпинов не привело к спаду антицинской борьбы. До конца 60-х годов XIX в. на равнине Хуанхэ вели вооруженную борьбу с цинской администрацией отряды няньцзюней (так называемых факельщиков), хотя это движение в сравнении с тайпинским было гораздо менее организованным и носило сугубо локальный характер. В 1853 г. вспыхнуло восстание китайских мусульман в Юньнани, основавших собственное государство — султанат Дали. Глава султаната, молодой ученый Ду Вэньсю, правивший под именем султана Сулеймана, призвал своих сторонников «изгнать маньчжуров и объединиться с китайцами» [Хуэйминь цзи, 1952, с. 127]. В 1863 г. восстали китайские мусульмане северо-западных провинций. Оба восстания были с необычайной жестокостью подавлены к 1873 г., причем значительная часть мусульман Северо-Западного Китая, спасаясь от преследований, переселилась в Среднюю Азию и приняла русское подданство. В 50—60-х годах активную вооруженную борьбу против Цинов вели и некитайские народности, обитавшие в пров. Гуйчжоу. В тот же период во многих районах Китая, главным образом Центрального и Восточного, зафиксированы многочисленные выступления тайных обществ, борющихся за свержение цинской династии.

Народные восстания в середине XIX в. не прошли бесследно для исторической судьбы цинской империи. Они обнаружили неэффективность цинской администрации и небоеспособность традиционного цинского войска, во многих районах разрушили традиционную социально-политическую структуру на местах, подорвали финансовую и социальную основу цинского режима. Примечательно, что решающую роль в подавлении тайпинского восстания сыграли нерегулярные региональные армии, сформированные на базе помещичьих ополчений в ряде провинций Центрального и Восточного Китая. Наибольшую известность приобрела так называемая Хунаньская армия под командованием Цзэн Гофаня (1811—1872). Хорошо вооруженные и обученные региональные армии получили признание нуждавшегося в военной мощи цинского двора, но те же армии представляли потенциальную угрозу строго централизованному правлению Цинов, тем более что в них большое значение придавалось личным и, в частности, земляческим связям. Несмотря на кажущуюся реставрацию цинского режима на всей территории Китая к началу 70-х годов XIX в., цинский двор неуклонно терял почву под ногами.

Политика «самоусиления» и иностранная экспансия

Опиумные войны и народные восстания в середине XIX в. обнаружили полную неэффективность цинского правления. В последующие десятилетия цинский двор осуществлял политику «самоусиления», призванную укрепить позиции Цинов. Цель этой политики состояла в том, чтобы, используя технические достижения Запада, прежде всего в области вооружений, возродить военное могущество династии и дать отпор притязаниям западных держав. Сторонники «самоусиления» стремились превратить неравноправные договоры Китая с западными государствами в средство сдерживания иностранной экспансии, требуя от западных держав, в частности, верности букве этих договоров. Они перенимали европейское военное производство и другие технические новинки Запада, но боялись развития капитализма в Китае и даже препятствовали ввозу в пределы империи европейских машин и оборудования. Глубокая внутренняя противоречивость политики «самоусиления» в конечном счете обусловила ее провал.

Первые шаги политики «самоусиления» относятся к началу 60-х годов XIX в. Инициаторами их были предводители новых региональных армий, представлявших, по существу, самостоятельное военно-политическое образование в государственной администрации Цинов. В 1861 г. Цзэн Гофань учредил первый в Китае арсенал европейского образца, производивший пули и снаряды для Хунаньской армии. Чуть позже такие арсеналы основали Ли Хунчжан, предводитель действовавшей в пров. Аньхой Хуайской армии, наместник Фуцзяни Цзо Цзунтан, руководивший впоследствии подавлением мусульманских восстаний на Северо-Западе, и другие региональные военные лидеры. С 1861 по 1872 г. в империи было создано в общей сложности 11 военных заводов и арсеналов. При этих предприятиях учреждались и школы, в которых преподавались технические знания и иностранные языки [Непомнин, 1974, с. 178]. Из стен этих школ вышли первые популяризаторы европейской науки в Китае.

Сторонники технического переоснащения армии и, шире, всей государственной машины Цинов получили прозвище «прозападной группировки». Наиболее влиятельной фигурой среди них был Ли Хунчжан (1823—1901). Занимая с 1870 г. стратегически важный пост наместника столичной провинции Чжили, Ли Хунчжан стал одним из богатейших людей империи и создал собственную региональную администрацию и мощную армию, практически не подчинявшиеся центральному правительству. На протяжении трех последних десятилетий XIX в. Ли Хунчжан играл ключевую роль в сношениях цинского Китая с иностранными державами. В аппарате Ли Хунчжана служило немало иностранных советников и инструкторов.

Основные усилия деятелей «прозападной группировки» были направлены на создание под своим началом модернизированной армии. Большое внимание уделялось развитию военно-морских сил. Сам Ли Хунчжан стоял во главе Северного флота — крупнейшего из вновь созданных военно-морских формирований империи. Сторонники «самоусиления» из числа высших сановников поощряли также развитие горнодобывающей промышленности, транспорта, коммуникаций. В 1875 г. в районе Шанхая иностранной компанией была построена первая в Китае железная дорога, что вызвало резкие протесты местного китайского населения. Дорога была выкуплена властями и разрушена. Тем не менее уже через несколько лет началось строительство железной дороги в районе Тяньцзиня. В 1881 г. в Китае появилась и первая телеграфная линия. В 80-х годах были основаны первые текстильные предприятия.

Стремясь ограничить влияние лидеров «прозападной» фракции, цинский двор всячески разжигал противоречия среди региональных лидеров и искал поддержку в рядах регулярной администрации. В 70-х годах в цинской бюрократии сложилась группировка, получившая традиционное и весьма расплывчатое наименование «движение чистых». Представители этой группировки ратовали за сохранение традиционных культурных ценностей китайцев, за нравственную «чистоту» бюрократии и призывали к более решительному отпору посягательствам иностранцев, что, впрочем, не мешало им признавать пользу заимствования технических достижений Запада. Вождем «чистых» был сановник и известный ученый Чжан Чжидун (1837—1909), занимавший с 1883 г. пост наместника южных провинций, а позднее — пост наместника пров. Хугуан. Несмотря на свои консервативные убеждения, Чжан Чжидун внес значительный вклад в модернизацию военного производства и транспорта.

Модернизация военного производства и связанных с ним отраслей промышленности подвигалась, однако, крайне медленно и притом не давала желаемых результатов. Продукция созданных цинскими властями арсеналов и военных заводов отличалась высокой себестоимостью и низким качеством. Многие военные предприятия были закрыты вследствие их нерентабельности. Промышленность в цинском Китае развивалась под жестким государственным контролем, что обусловило сращивание капитала и бюрократической власти, тормозившее вызревание собственно капиталистического уклада.

Между тем западные державы неуклонно усиливали нажим на Китай. В течение 70-х годов они добились открытия ряда новых портов. Притязания Франции на Вьетнам послужили причиной военного конфликта между Францией и Китаем, вспыхнувшего в 1884 г. Франко-китайская война, в ходе которой был уничтожен недавно созданный цинской администрацией Южный флот, завершилась подписанием в 1885 г. Тяньцзиньского договора, по которому Вьетнам признавался протектора-

том Франции, а юго-западные области Китая открывались для французской торговли. С 70-х годов территориальные притязания на Китай предъявила и Япония. В 1875 г. Япония аннексировала острова Рюкю, правители которых прежде признавали себя вассалами цинской империи. В 1885 г. японское правительство навязало цинскому двору соглашение, по которому оно разделяло с Китаем контроль над Кореей. Франко-китайский и японо-китайский договоры 1885 г. фактически положили конец традиционной системе даннических отношений.

Наряду с дипломатическим и военным давлением западных держав непрерывно усиливалась и их экономическая экспансия. Наибольшую активность проявлял английский капитал. На Англию и ее колонии приходилось более половины экспорта и около 80% импорта цинской империи, причем до конца 80-х годов главной статьей английского экспорта в Китай был опиум [Непомнин, 1974, с. 212]. Быстрыми темпами росла численность иностранных фирм, действовавших в открытых портах Китая: к 1895 г. их насчитывалось 451, причем 229 из них были основаны английскими предпринимателями [там же, с. 213]. К тому времени в Китае имелось 101 иностранное предприятие (из них 68 английских), преимущественно пищевых, химических, механосборочных [Непомнин, 1974, с. 225]. Иностранцы почти полностью захватили в свои руки пароходное сообщение. В открытых портах были созданы десятки отделений европейских, американских и японских банков, часто предоставлявших кредиты и цинским властям. С 80-х годов, несмотря на сопротивление цинской администрации, в Китае появились и крупные фабричные предприятия. Приток иностранных товаров повлек за собой упадок ряда отраслей китайской промышленности, разорение значительных масс китайских ремесленников.

В период «самоусиления» Цинов все большие масштабы приобретала и культурная экспансия стран Запада. Прибывавшие в Китай европейцы, главным образом христианские миссионеры, учреждали в открытых портах и даже во внутренних районах европейские школы, больницы, детские приюты. Уже с середины XIX в. в открытых портах издавались газеты и журналы на китайском языке, популяризировавшие европейские знания; появились общества, занимавшиеся переводом на китайский язык европейской литературы.

В конечном счете политика «самоусиления» принесла результаты, прямо противоположные ожидаемым. Она не только не стала помехой иностранной экспансии, но, напротив, даже способствовала усилению западного влияния в Китае. Она не только не укрепила единство цинской империи, но лишь усугубила неравномерность развития ее отдельных областей, углубив различия между Югом и Севером, приморскими и внутренними районами. Одним из важных последствий политической эволюции цинской империи в тот период явилось заметное усиление регионалистских тенденций.

Крах политики «самоусиления» стал очевиден в ходе японо-китайской войны, вспыхнувшей в 1894 г. вследствие конфликта между Японией и Китаем по вопросу об их правах на Корею. За короткий срок японский экспедиционный корпус в Корее разгромил цинские войска, включая главную ударную силу Цинов на море — Северный флот. По мирному договору, подписанному в 1895 г. в г. Симоносэки, Китай обязывался выплатить Японии большую контрибуцию и уступал ей острова Тайвань и Пэнху-ледао, а также Ляодунский полуостров (под давлением России и Франции Япония вскоре отказалась от притязаний на Ляодун). Симоносэцкий мирный договор предусматривал также открытие для японской торговли ряда портов и городов во внутренних районах. Кроме того, японцы добились права строить на китайской территории промышленные предприятия. В соответствии с принципом наибольшего благоприятствования предоставленные Японии привилегии распространялись и на другие иностранные державы.

Международный империализм и общественные движения в Китае в конце XIX в.

Поражение Цинов в войне с Японией положило начало новому этапу закабаления Китая международным империализмом. Рухнули последние преграды на пути проникновения иностранного капитала в Китай. В последующие годы резко возросли иностранные капиталовложения в Китае, активизировалась деятельность иностранных предпринимателей. Согласно официальным данным, численность иностранных фирм и иностранных подданных в цинской империи с 1894 по 1900 г. увеличилась примерно вдвое, так что к рубежу XIX—XX вв. в Китае насчитывалось чуть более тысячи иностранных фирм и около 17 тыс. иностранцев [Янь Чжунпин, 1955, с. 155]. Действительная же численность иностранной общины в Китае достигала 50 тыс. человек. Только в течение 1895—1896 гг. в Шанхае открылось пять крупных ткацких фабрик. Одно за другим в Китае появлялись принадлежавшие иностранцам предприятия горнорудной, пищевой, легкой промышленности. Китай все больше превращался в сырьевой придаток империалистических государств. Новым орудием порабощения Китая стали займы, предоставлявшиеся цинскому правительству иностранными банками для уплаты контрибуций, содержания армии и чиновничьего аппарата. Эти займы выдавались на грабительских условиях и на многие годы обрекали Китай на тяжелую финансовую кабалу. После японо-китайской войны в Китае развернулось строительство железных дорог, которое тоже велось иностранным капиталом. С 1886 г. Россия начала постройку железной дороги через маньчжурскую равнину. Право на строи-

тельство железной дороги Пекин—Ханькоу было передано бельгийскому капиталу, Англия и Франция добились права на строительство ряда железных дорог в Восточном и Южном Китае, Германия—в Шаньдуне, а строительство линии Гуанчжоу—Ханькоу велось американским синдикатом. В 1896—1898 г. цинское правительство подписало соглашения на постройку в общей сложности 19 железнодорожных линий протяженностью 10 тыс. км. [Hsu, 1915, с. 39].

В последние годы XIX в. расширялось и присутствие иностранных держав в Китае. К 1899 г. в цинской империи имелось уже 45 открытых портов, число иностранных концессий за период с 1885 по 1899 г. увеличилось вдвое, достигнув 25. В новых условиях империалистические государства перешли к открытому разделу Китая на свои «сферы влияния». Англия объявила зоной своих преимущественных интересов бассейн Янцзы и побережье Гуандуна, Франция—Юго-Западный Китай, Германия—Шаньдун, Япония—Южную Маньчжурию и Фуцзянь, Россия—Маньчжурию. Убийство в Шаньдуне двух немецких миссионеров в 1897 г. послужило предлогом для оккупации Германией области Цзяочжоу на юге Шаньдунского полуострова, Германия также добилась сдачи ей в долгосрочную аренду порта Циндао. Агрессивные действия Германии вызвали новую волну территориальных захватов в Китае. Россия в 1898 г. получила в аренду часть Ляодунского полуострова, а Франция—участок побережья Гуандуна. Тогда же Англия добилась значительного расширения территории Гонконга и сдачи ей в аренду порта Вэйхайвэй на Шаньдунском полуострове. Европейские державы заключили между собой ряд соглашений о взаимном соблюдении их интересов в Китае. Из крупных империалистических держав лишь США не успели захватить своей доли в дележе «китайского пирога». В сентябре 1899 г. американское правительство обратилось к другим державам с нотой, в которой предлагалось соблюдать равенство возможностей в торговле с Китаем, что получило название доктрины «открытых дверей». Правительства европейских государств и Японии согласились с американским предложением. Политика «открытых дверей», не ставившая под сомнение законность ни неравноправных договоров западных держав с Китаем, ни даже раздела Китая на «сферы влияния», стала основой для коллективно-го ограбления и закабаления Китая империалистическими государствами.

Экспансия колониальных держав с самого начала наталкивалась на решительное противодействие китайского населения. Более того, в китайской империи, традиционно третировавшей все иностранное как «варварское», господство иностранцев переживалось особенно болезненно. Каждое новое поражение Цинов в их противоборстве с западными державами и Японией, каждая новая уступка цинских властей силам колониализма и империализма порождали в Китае волну ксенофобии и мас-



Рис. 1. Кан Ювэй

совых антииностранных выступлений. Организация народного ополчения для отпора иностранцам, бойкот иностранных судов и товаров, распространение антииностранных прокламаций имели место уже в годы опиумных войн и в дальнейшем приобретали все больший размах. Начиная с 60-х годов XIX в. присутствие иностранцев, особенно христианских миссионеров, в Китае постоянно служило причиной разного рода инцидентов, подчас перераставших в крупные вооруженные столкновения. В этой борьбе против иностранной экспансии низы и верхи китайского общества обычно выступали как союзники.

Что же касается цинской администрации, то она занимала двойственную позицию, стараясь одновременно и заручиться поддержкой иностранцев, и играть на антииностранных настроениях своих китайских подданных. Поэтому в одних случаях участники антииностранных выступлений выражали лояльность цинскому режиму, в других — выдвигали антицинские, антиманьчжурские лозунги.

Таким образом, характер сопротивления иностранной экспансии был крайне неоднозначным. Маньчжурская знать и ее китайское окружение мечтали о «добрых старых временах», когда Китай был закрыт для иностранцев. Однако по мере вызревания китайской буржуазии в наиболее развитых районах цинской империи все громче звучало требование проведения реформ, которые сделали бы Китай равноправным партнером западных держав. Так, уже в 1886 г. китайские предприниматели Шанхая вели кампанию за то, чтобы в парк на территории иностранных концессий допускались «по крайней мере хорошо одетые китайцы». В 1895 г. в обстановке всеобщего возмущения, вызванного поражением Цин в войне с Японией, свыше тысячи конфуцианских ученых направили императору Гуансюю меморандум с требованием проведения широких реформ в области администрации, финансов, организации армии, образования и пр. Главным автором меморандума и признанным вождем реформаторского движения был Кан Ювэй (1858—1927). Приемлемое для образованных верхов тогдашнего китайского общества обоснование реформ Кан Ювэй сформулировал еще в конце 80-х годов, когда подверг решительной переоценке конфуцианскую традицию и объявил Конфуция великим реформатором своего времени. Тогда же Кан Ювэй нарисовал проект идеального общества «Великого единения», в котором

не будет государства и неравенства. Как практический политик Кан Ювэй ратовал за учреждение в Китае конституционной монархии. Одним из самых радикальных деятелей реформаторского движения был уроженец пров. Хунань Тань Сытун, который в отличие от Кан Ювэя призывал к свержению маньчжурской династии. Политические разногласия в стане реформаторов объяснялись незрелостью китайской буржуазии.

В 1898 г. сторонникам реформ благодаря покровительству императора Гуансюя удалось на некоторое время прийти к власти. За этот период, получивший название «ста дней реформ», было издано большое число указов, направленных на реорганизацию всех сторон государственной жизни. Но в сентябре 1898 г. вдовствующая императрица Цыси отстранила Гуансюя от власти, отменила большинство эдиктов, обнародованных в течение «ста дней реформ», и начала гонения на реформаторов. Тань Сытун и некоторые вожди реформаторского движения были казнены, Кан Ювэй бежал за границу.

Наряду с движением за реформы среди передовой части китайской интеллигенции распространилась и идея революционного свержения власти Цинов. В 1894 г. выдающийся китайский революционер Сунь Ятсен (1866—1925) создал на Гавайских островах первую революционную организацию Союз возрождения Китая (Синчжунхуэй), ставившую своей задачей уничтожение цинской монархии вооруженным путем. В 1895 г. члены Союза возрождения Китая подготовили восстание в Гуандуне, однако их планы стали известны властям, и Сунь Ятсену пришлось бежать за границу.

Народные массы отвечали на иностранную экспансию главным образом бунтами — как стихийными, так и организованными — и созданием различных тайных обществ. Крупнейшее антиимпериалистическое восстание вспыхнуло в самом конце XIX в. в Шаньдуне и Хэбэе. Ядро восставших составили члены религиозных обществ «Ихэтуань» (Отряд справедливости и мира), в западной же литературе их движение получило наименование «боксерского». На первых порах многие ихэтуани выступали не только против иностранцев, но и против цинской династии, но к 1900 г. цинские власти сумели придать восстанию целиком антииностранную и процинскую направленность. В июне 1900 г. цинский двор объявил войну державам, а ихэтуани начали осаду иностранных концессий в Пекине и Тяньцзине. Два месяца спустя интервенционистский корпус восьми держав занял Пекин, предав разграблению этот древний город. Цинский двор, бежавший в г. Сиань, отрекся от ихэтуаней и пошел на новые уступки державам. В сентябре 1901 г. в Пекине был подписан Заключительный протокол, обязывавший цинское правительство выплатить державам огромную контрибуцию и предоставлявший державам право держать свои войска в Тяньцзине и Пекине. Восстание ихэтуаней было потоплено в крови иностранными карателями.

Крах цинской монархии

Пекинский протокол 1901 г. закрепил полуколониальное положение Китая. В последующие годы экономическая экспансия международного империализма в Китае заметно усилилась, что способствовало становлению капиталистического уклада, хотя капиталистическое производство в Китае было тесно переплетено с бюрократической властью и патриархальными отношениями. Объем иностранных капиталовложений в Китае увеличился с 788 млн. долл. в 1902 г. до 1,6 млрд. долл. в 1913 г. Особенно быстрыми темпами развивались транспорт и обрабатывающая промышленность. Значительно возрос объем внешней торговли при тенденции к опережающему росту импорта. Теперь главной статьей импорта в Китай стал хлопок-сырец, предназначенный для ткацких фабрик в открытых портах. Укрепились позиции и национального капитала. За первое десятилетие XX в. в Китае открылось почти 400 фабрик и шахт, принадлежавших китайским предпринимателям. Однако развитие китайской промышленности сдерживалось консервативным цинским режимом, а наплыв иностранных товаров представлял серьезную угрозу ряду отраслей традиционного ремесленного производства в Китае. Конкуренцию с иностранными фирмами могла выдержать по существу лишь та часть китайской буржуазии, которая пользовалась защитой и покровительством государственной администрации. В то же время углубилось различие между экономикой открытых портов, связанных с мировым рынком, и хозяйственным укладом в глубинных районах страны. Все это осложняло политическую обстановку в империи, делало весьма расплывчатым и неопределенным лицо основных классов китайского общества.

После разгрома ихэтуаней цинский двор перешел к осуществлению так называемого Нового курса, призванного наконец превратить цинскую империю в могущественную державу. Смысл Нового курса заключался в модернизации государственного управления по образцу западных стран и Японии. Эдикт, обнародованный в 1901 г. от имени императора Гуансюя, вменял в обязанность цинским чиновникам перенимать не «поверхностное» в западной цивилизации, а ее «существо», которыми объявлялись «симпатия и понимание между властью и мущинами и народом» [Самегон, 1931, с. 57]. В последующие годы правительство осуществило коренную реформу системы образования: были отменены традиционные экзамены на ученое звание и учреждены школы нового типа; программа обучения в основном копировала японские образцы. Тысячи молодых людей, в том числе девушек, были направлены на учебу в Японию и страны Запада. Одновременно были проведены важные военные реформы: традиционные воинские формирования были большей частью распущены и взамен созданы армии по западному образцу. Главной ударной силой цинского войска стала



Рис. 2. Пленные ихэтуани

Северная (Бэйянская) армия, имевшая японских инструкторов и находившаяся под командованием сановника Юань Шикая. Правительство предприняло также серию административных реформ: в течение 1901—1906 гг. прежние центральные ведомства были преобразованы в десять министерств, почти полторы тысячи чиновников уволены в отставку, были упорядочены государственные финансы. В 1906 г. появился эдикт о подготовке конституции, а спустя два года были обнародованы принципы конституционного правления. Предполагалось, что будущий парламент империи будет выполнять главным образом функции консультативного органа.

После смерти Цыси в 1908 г. при дворе одержала верх фракция консерваторов, попытавшаяся приостановить проведение реформ. Действия консерваторов, однако, лишь обострили противоречия между центральным правительством и верхушкой провинциального общества. К тому времени конституционалистское движение, вождем которого был ближайший сподвижник Кан Ювэя Лян Цичао, пустило прочные корни среди буржуаз-

но-помещичьих кругов империи. В 1909 г. двор был вынужден учредить в провинциях совещательные комитеты для подготовки конституционного правления. В скором времени эти комитеты превратились в органы либеральной оппозиции цинскому режиму. Значительно окрепло и революционное движение, руководимое Сунь Ятсеном. В 1905 г. Сунь Ятсен создал в Токио Китайский революционный объединенный союз (Чжунго гэмин тунхуэй), насчитывавший более 10 тыс. членов. В последующие годы сторонники Объединенного союза организовали несколько вооруженных восстаний против власти Цинов. В 1909 г. брожение охватило и народные массы, по стране прокатилась волна крестьянских бунтов, достигших в отдельных случаях большого размаха.

В октябре 1911 г. — в год синьхай по традиционному китайскому летоисчислению — верные Объединенному союзу воинские части подняли восстание в Учане, где было объявлено о создании Хубэйского революционного правительства. Вслед за тем 18 из 21 провинции империи провозгласили свою независимость от пекинского правительства. В районе Ухани завязались ожесточенные сражения между цинскими войсками и отрядами революционной армии. 29 декабря 1911 г. в Нанкине делегаты революционных комитетов провинций избрали Сунь Ятсена временным президентом Китайской республики. Руководимое Сунь Ятсеном Временное республиканское правительство приняло буржуазно-демократическую конституцию, провозгласившую основные демократические права и свободы народа. В частности, было введено всеобщее избирательное право, запрещено рабовладение, бинтование ног женщинами, курение опиума. Генерал Юань Шикай, назначенный главнокомандующим вооруженными силами Цинов, с ведома иностранных держав пошел на соглашение с революционным правительством. По его настоянию малолетний император Пу И 12 февраля 1912 г. отрекся от престола. С монархией в Китае — древнейшей монархией мира — было покончено навсегда.

БУРЖУАЗНАЯ РЕСПУБЛИКА В КИТАЕ

Победа Синьхайской революции, завершившейся провозглашением республики и основных демократических прав и свобод, не устранила главных причин затяжного политического, социального, экономического кризиса в стране. Вплоть до образования Китайской Народной Республики в 1949 г. политическая обстановка в Китае оставалась крайне неустойчивой и подверженной резким изменениям. Не существовало и прочной центральной власти. После неудачной попытки первого президента Китайской республики Юань Шикай стать единоличным диктатором в стране начался период раздробленности и войн между региональными военно-политическими группиров-

ками. Лишь в конце 20-х годов крупнейшей буржуазной партии Китая — гоминьдану — удалось объединить под своей властью основную часть китайской территории. В то же время в Центральном, а затем в Северо-Западном Китае существовали районы, находившиеся под контролем КПК. В Маньчжурии возникло прояпонское марионеточное государство Маньчжоуго. В результате начавшейся в 1937 г. военной агрессии Японии против Китая почти вся восточная часть страны на несколько лет была оккупирована японскими войсками. После капитуляции Японии в 1945 г. в Китае вновь вспыхнула гражданская война между гоминьданом и КПК, завершившаяся победой китайских коммунистов и демократических сил.

Правление Юань Шикая

Синьхайская революция покончила с реакционным цинским режимом и создала условия для существования в стране демократической республики. Однако вследствие отсталости, полукOLONиального характера общества и экономики Китая первые успехи революции оказались непрочными. Законодательные собрания провинций, располагавшие после Учанского восстания реальной властью на местах, повсюду представляли интересы буржуазно-помещичьих кругов, решительно отмежеввавшихся от народных масс; немногие революционеры, которые попытались найти поддержку среди крестьян или городских низов, были отстранены от власти или даже убиты. Добившись падения цинской монархии, либеральное крыло господствующего класса поспешило пойти на компромисс с консерваторами, еще вчера усердно служившими цинскому двору. Готовность революционного правительства в Нанкине заключить мир с наследниками цинского режима объяснялась также страхом перед вооруженной интервенцией империалистических держав, военное присутствие которых в период революции заметно расширилось. Следует заметить, что силы международного империализма оказывали и открытую и тайную поддержку противникам революции.

Результатом соглашательской политики революционных органов власти стало признание ими бывшего цинского сановника, главнокомандующего Бэйянской армией Юань Шикая временным президентом республики, причем последний настоял на переносе столицы республики в Пекин — оплот реакционных сил. Юань Шикай принял и отречение последнего цинского императора, позаботившись о сохранении за ним ряда льгот и привилегий: отрекшийся монарх по-прежнему жил в пекинском дворце, ему выплачивалась большая пенсия.

Хотя Юань Шикаю удалось назначить своих ставленников на ключевые посты в правительстве, его власть на первых порах была весьма ограниченной. Положение на местах пол-



Рис. 3. Вдовствующая императрица Цыси

ностью контролировалось законодательными собраниями или военными губернаторами провинций, а иногда, как это имело место в Гуандуне, и революционными организациями. Большинство революционеров ратовали за расширение местного и провинциального самоуправления, полагая, что чрезмерная централизация в цинской империи стала причиной слабости Китая. Пекинское правительство не могло назначать или смещать чиновников провинциальной администрации, а также контролировать финансы провинций. Финансовая устойчивость режима Юань Шикая обеспечивалась главным образом займами, предоставленными державами на кабальных условиях.

После Синьхайской революции оформились основные буржуазные партии Китая. В августе 1912 г. на основе слияния Объединенного союза с несколькими организациями либеральной буржуазии была создана Национальная партия — гоминь-

дан. Программа и организационная структура новой партии в значительной мере утратили черты боевой революционной партии, которые были присущи Объединенному союзу. Бывшие сторонники конституционной монархии объединились в Демократическую партию (миньчжудан), возглавлявшуюся видным деятелем реформаторского движения Лян Цичао. Даже после отречения цинского императора Лян Цичао продолжал считать наилучшей формой государственности для Китая «республику с номинальным монархом». В том же, 1912 г. появились и менее влиятельные партии: Народная ассоциация (Миньшэ) во главе с вице-президентом республики Ли Юаньхуном и Партия Единства (тунъидан), основанная бывшим влиятельным деятелем Объединенного союза Чжан Тайянем. На состоявшихся в конце 1912 г. парламентских выборах гоминьдан получил почти две трети мест в обеих палатах парламента (в выборах участвовало лишь около 5% населения страны).

Однако Юань Шикай не собирался расставаться с властью. Он организовал убийство лидера гоминьдана Сун Цзяожэня и в дальнейшем управлял, не обращаясь к парламенту. Попытки гоминьдановцев с помощью ряда армейских частей, расквартированных в Центральном Китае, свергнуть Юань Шикая (так называемая вторая революция) потерпели неудачу. Под предлогом борьбы с мятежниками Юань Шикай ввел свои войска в Центральный Китай и установил контроль над провинциальными органами власти по всей стране. Он даже восстановил традиционный для китайской империи запрет занимать высокие посты в родной провинции. С 1914 г. вновь были введены в реформированном виде экзамены на чин. В январе 1914 г. Юань Шикай издал указы о роспуске парламента, всех провинциальных собраний и органов местного самоуправления, были ужесточены цензура и полицейский надзор. Наконец, в мае того же года Юань Шикай обнародовал новую конституцию, согласно которой вся законодательная, исполнительная и судебная власть оказывалась в руках президента республики.

Диктатура и сама личность Юань Шикая являли причудливое смешение традиционного и нового. В быту он следовал традиционному укладу, но для торжественных церемоний надевал мундир европейского образца. Он восхвалял конфуцианскую мудрость и в то же время уповал на достижения западной науки. Выставляя себя защитником национальной чести Китая, он делал одну уступку за другой иностранным державам. В мае 1915 г. Юань Шикай принял большую часть новых требований, предъявленных Японией китайскому правительству, и эти требования, в частности, предполагали установление японского контроля над Маньчжурией и Шаньдунским полуостровом.

В августе 1915 г. Юань Шикай развернул кампанию за реставрацию монархии и начал открыто готовиться к принятию императорского титула. Однако монархические амбиции диктатора не были поддержаны державами и, кроме того, натолкну-

лись на энергичное противодействие в самом Китае. В конце 1915 г. бывший сподвижник Юань Шикая, генерал Цай Э, провозгласил независимость пров. Юньнань. В скором времени от Пекина отложился весь Юго-Западный Китай, а затем и некоторые другие провинции Юга. Юань Шикай был вынужден отказаться от планов реставрации монархического строя, но его диктатура уже была безнадежно дискредитирована. В июне 1916 г. Юань Шикай внезапно умер, и созданный им режим немедленно рассыпался.

Милитаризм в республиканском Китае

Крах диктатуры Юань Шикая обозначил важный рубеж в политической эволюции республиканского Китая. Если возвышение Юань Шикая обнажило слабость либерального движения в Китае, то неудачная попытка диктатора провозгласить себя императором, по существу, исключила возможность реставрации монархического строя. Дискредитация как либерализма, так и монархизма усугубила политический кризис в стране. В последующие годы правящие верхи Китая не имели сколько-нибудь отчетливой политической программы, что не могло не сказаться на моральных качествах власть имущих: насилие, коррупция, лицемерие, беспринципность стали нормой политики. Буржуазно-помещичьи круги по-прежнему уповали на конституцию, в которой они видели лучшее средство национального сплочения Китая и возрождения его могущества. Однако они всеми силами старались исключить из политики народные массы и рассматривали конституционное правление лишь как орудие укрепления своего господства. Конституция была для них не столько гарантией индивидуальных прав и свобод, сколько санкцией диктатуры. На практике же институты конституционного правления оказывались прикрытием военной диктатуры отдельных враждующих между собой клик.

В истории Китая десятилетие 1916—1926 гг. принято называть периодом господства милитаристов — по-китайски «цзюньфа». Милитаризм — характерный продукт переходного, кризисного периода, можно сказать, политического межвременья, наступившего в Китае после незавершенной буржуазной революции. Он стал наиболее полным выражением неразрывной связи политической власти и военного могущества, характерного для всей эпохи существования буржуазной республики в Китае. Его главной силой являлись региональные военно-политические группировки, частично объединявшиеся в межрегиональные блоки. Основным источником пополнения милитаристских армий были деревенские и городские пауперы, численность которых заметно возросла в этот период глубокой ломки традиционного уклада. По некоторым оценкам, вооруженные формирования милитаристов насчитывали около 500 тыс. человек в 1916 г.

и свыше 2 млн. к 1928 г. [Ch'i Han-sheng, 1976, с. 78]. Впрочем, численность разного рода нерегулярных воинских отрядов была не менее внушительной. Так, в Шаньдуне в 1930 г. она составляла более 300 тыс. человек против 192 тыс. солдат регулярных войск [Myers, 1970, с. 278].

Милитаристские режимы были одним из проявлений регионализма в китайском обществе первой четверти XX в. и в этом качестве — следствием экономической обособленности и культурного своеобразия отдельных регионов Китая. Соперничество милитаристских клик отобразило и противостояние Юга и Севера страны, а также не менее важное различие между приморскими и внутренними районами Китая. В целом политическая позиция милитаристов была принципиально двойственной и непоследовательной. Охотно спекулируя на провинциальном патриотизме, поддерживая (как имело место, в частности, на Юге) идею создания федеративного государства и конституций отдельных провинций, милитаристы в то же время выступали под лозунгами восстановления политического единства и национальной сплоченности Китая. Весьма неоднозначна была и экономическая политика милитаристов, добывавших средства на содержание армии всеми возможными способами: от открытого насилия и сбора традиционного земельного налога (иногда за много лет вперед) до поощрения торговли и капиталистического предпринимательства. Неодинаковым было также происхождение милитаристов: большинство из них являлись выходцами из традиционной элиты, но среди милитаристской верхушки были и такие, которые пробились наверх из низов.

Несмотря на обстановку раздробленности и почти непрерывных войн между различными милитаристскими кликами, Пекин сохранял свое значение политического центра Китая, символа его национального единства. Только пекинское правительство пользовалось официальным признанием иностранных держав, дававшим возможность получать иностранные займы. Крупнейшие милитаристские группировки, особенно реакционные клики Севера, получали щедрую финансовую и военную помощь империалистических держав даже в обход введенного в 1919 г. эмбарго на поставки оружия в Китай. За годы господства милитаристов позиции иностранного капитала в стране еще более упрочились. Тем не менее именно в этот период впервые наметилась тенденция к восстановлению суверенитета Китая. Вступление Китая в I мировую войну на стороне Антанты и участие китайской делегации в Парижской мирной конференции впервые сделало Китай равноправным союзником крупнейших империалистических государств. В 1917 г. китайское правительство аннулировало право экстерриториальности подданных Германии и Австро-Венгрии, в 1921 г. добилось эвакуации японских войск из оккупированных Японией германских владений в Шаньдуне и возвращения Китаю порта Вэйхайвэй, а также повышения таможенного тарифа до 5%. В 1924 г. по советско-китайскому

соглашению СССР отказался от права экстерриториальности, от русской доли боксерской контрибуции и возвратил Китаю территории русских концессий в Тяньцзине и Ханькоу.

Внутри военно-политических клик большое значение имели разного рода личные связи — родственные, земляческие и даже возникшие на основе отношений учителя и ученика. Контроль над большей частью Северного Китая находился в руках милитаристов, начавших свою карьеру в Бэйянской армии. Юань Шикая и впоследствии разделившихся на две группировки. Одна из них, так называемая аньхойская, возглавлялась генералом Дуань Цижуюем, уроженцем провинции Аньхой. Внешняя политика Дуань Цижюя отличалась прояпонской ориентацией. Лидерами другой могущественной клики Севера — чжилийской — были генералы Фэн Гочжан, первоначально контролировавший район нижнего течения Янцзы, а затем Цао Кунь и У Пэйфу. Чжилийская клика финансировалась английскими и американскими банками. Маньчжурия стала вотчиной фэнтяньской клики во главе с генералом Чжан Цзолинем, являвшимся ставленником Японии. В пров. Шаньси укрепился генерал Ян Сишань. На Юге не сложились крупные милитаристские блоки. Наибольшим влиянием среди южных милитаристов пользовались генералы Тан Цзияо и Лу Жунтин, контролировавшие соответственно Юньнань и Гуанси.

После смерти Юань Шикая политическая ситуация в Китае стала еще более неустойчивой. Пост президента занял Ли Юаньхун, ставленник юго-западных милитаристов, пост премьер-министра — предводитель аньхойской клики Дуань Цижуй. Парламент был созван в старом составе. Весной 1917 г. между Ли Юаньхуном и Дуань Цижуюем вспыхнул конфликт по вопросу о вступлении Китая в мировую войну, и парламент был распущен. Разногласиями в правительстве воспользовался генерал-монархист Чжан Сюнь, чья верность цинской династии доходила до того, что он заставлял своих солдат носить косы. Чжан Сюнь ввел свою армию в Пекин и объявил о реставрации цинской монархии. Однако монархический путч Чжан Сюня был быстро подавлен, и к власти вернулся Дуань Цижуй, заставивший уйти в отставку Ли Юаньхуна и обеспечивший своей фракции большинство мест в парламенте нового созыва. Усиление аньхойской клики вызвало противодействие остальных милитаристских группировок. В 1920 г. вожди чжилийской клики Цао Кунь и У Пэйфу в союзе с Чжан Цзолинем начали военные действия против армий Дуань Цижюя и одержали быструю победу. Спустя два года чжилийские милитаристы нанесли поражение войскам своего бывшего союзника Чжан Цзолия и установили полный контроль над пекинским правительством. Между тем за годы политических интриг, унижительных уступок державам и полицейских репрессий милитаристские клики Севера навсегда скомпрометировали себя. В Китае уже зрели силы, способные свергнуть диктатуру милитаристов.

НАРАСТАНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ И РЕВОЛЮЦИЯ 1925—1927 гг.

Второе десятилетие XX в. и в особенности годы I мировой войны ознаменовались ускоренным развитием капитализма в Китае. Если в 1913 г. в Китае насчитывалось 698 предприятий, принадлежавших национальному капиталу, и на них было занято чуть более 270 тыс. рабочих, то семь лет спустя китайские предприниматели владели уже 1759 фабриками с 558 тыс. рабочих. Суммарный капитал предприятий национальной промышленности за это время возрос с 331 млн. китайских долларов до 500 млн. [Чжунго цзиньдай (2), 1957, с. 56]. Особенно быстрыми темпами развивались текстильная, пищевая, машиностроительная отрасли. Значительно возрос объем внешней торговли Китая, улучшилась ее структура. Бурный подъем переживало и банковское дело: только в течение 1918—1919 гг. было основано 96 банков. Стремительно росли промышленные города в прибрежной зоне, в первую очередь открытые порты. Так, население Шанхая с 1910 по 1920 г. утроилось и достигло 2,5 млн. Для сравнения отметим, что численность жителей Пекина за этот период увеличилась лишь на 140 тыс. человек и к 1921 г. составляла немногим более 863 тыс. [Perkins, 1969, с. 290]. Быстро возрастало и количество иностранных предприятий в Китае, прежде всего японских.

Экономический бум сопровождался важными изменениями в структуре китайского общества, особенно городского. Из традиционной чиновничье-торговой элиты выделилась буржуазия современного типа и интеллигенция, не связанная с традиционным укладом; появился промышленный пролетариат. С конца второго десятилетия XX в. буржуазия и рабочий класс Китая заявили о себе как самостоятельная политическая сила. Позиция национальной буржуазии отличалась антифеодальной и антиимпериалистической направленностью, что нашло выражение в выдвинутых ею требованиях демократизации политической жизни, отмены неравноправных договоров, бойкотах иностранных товаров и даже попытках торговых палат ряда крупнейших городов добиться независимости от милитаристов. Молодость национальной буржуазии, патриотический характер ее лозунгов, незрелость пролетариата обусловили популярность в Китае того времени идей сотрудничества предпринимателей и рабочих, веру новой интеллигенции во всемогущество, говоря языком китайской публицистики тех лет, «госпожи науки» и «госпожи демократии». Большое влияние на развитие национально-освободительного движения в Китае оказала Октябрьская революция в России.

Назревание революционной ситуации в Китае выразилось в широком патриотическом движении, получившем название «движения 4 мая». Начало этому движению положила состоявшаяся 4 мая 1919 г. демонстрация пекинских студентов, кото-



Рис. 4. Съезд представителей провинций

рые протестовали против решения Парижской мирной конференции передать Японии контроль над бывшими германскими владениями в Шаньдуне. Демонстрация была разогнана войсками и полицией. Некоторые ее участники были арестованы. В ответ студенты Пекина, а затем и других городов объявили забастовку. Вслед за учащимися забастовали рабочие и торговцы, огромный размах приобрел бойкот японских товаров. «Движение 4 мая» породило кампанию за обновление всей китайской культуры и, в частности, реформу литературного языка. Одновременно среди прогрессивной интеллигенции распространились идеи марксизма-ленинизма. В 1920 г. в Китае появились первые кружки китайских марксистов, а в июле 1921 г. в Шанхае состоялся первый съезд Китайской коммунистической партии.

В последующие годы революционное движение в Китае постепенно нарастало. Значительно возросла политическая активность и сплоченность рабочего класса: уже к началу 1922 г. в Китае появилось более 100 профсоюзов, частым явлением стали забастовки и демонстрации рабочих. Оплотом революционного движения были приморские промышленные города, особенно в Центральном и Южном Китае. В начале 1923 г. Сунь Ятсен при поддержке ряда милитаристов Юго-Запада сумел создать революционное правительство в Гуанчжоу, провозгласившее своей целью восстановление независимости Китая и демократических свобод. В новых условиях Сунь Ятсен взял

курс на союз с коммунистами и СССР. В 1924 г. был образован единый фронт КПК и гоминьдана, гуанчжоуское правительство приступило к созданию новой революционной армии. Деятельность революционного правительства в Гуандуне нашла отклик и на Севере. В октябре 1924 г. один из генералов чжилийской клики, Фэн Юйсян, поднял мятеж и объявил себя сторонником Сунь Ятсена. Войска Фэн Юйсяна заняли Пекин, где было сформировано новое правительство из политиков, симпатизировавших гоминьдану, и генералов фэнтяньской клики — союзников Фэн Юйсяна. Однако вскоре власть в Пекине перешла в руки Дуань Цижюя, выдвинувшего план мирного объединения Юга и Севера. Сунь Ятсен выехал для переговоров с правительством Дуань Цижюя в Пекин, где и умер в марте 1925 г.

В мае—июне 1925 г. по Китаю прокатилась новая волна антиимпериалистических выступлений, вызванная репрессиями иностранных предпринимателей и властей против китайских трудящихся в Шанхае. В июле 1925 г. гуандунское правительство, провозгласившее себя Национальным правительством, объявило войну северным милитаристам. К концу 1926 г. войска Национального правительства установили контроль над большинством провинций Южного и Центрального Китая, нанеся ряд поражений главарю чжилийской клики У Пэйфу. В освобожденных районах создавались органы революционной власти, профсоюзы и крестьянские союзы, формировались революционные воинские части. Национальное правительство аннулировало английские концессии в Ханькоу и Цзюцзяне. Для подавления революции северные милитаристы объединили свои войска в так называемую Армию умиротворения государства, во главе которой встал Чжан Цзолинь. Однако остановить продвижение революционной армии им не удалось. В марте 1927 г. были освобождены Шанхай и Нанкин, позднее вооруженные силы Национального правительства в союзе с войсками Фэн Юйсяна нанесли поражение северным милитаристам в Хэнани.

Тем временем классовые антагонизмы между буржуазно-помещичьей верхушкой и трудящимися массами привели к распаду единого фронта. В апреле 1927 г. один из лидеров правого крыла гоминьдана и главнокомандующий армиями Национального правительства — Чан Кайши совершил контрреволюционный переворот и создал в Нанкине свое правительство. Одновременно сторонники Чан Кайши пришли к власти в большинстве южных провинций. Чан Кайши объявил о разрыве с КПК и, используя верные ему войска, развернул жестокие репрессии против революционных рабочих и коммунистов. В ответ китайские коммунисты осенью 1927 г. организовали ряд восстаний в городах Центрального и Южного Китая. Хотя эти восстания потерпели поражение, они привели к созданию Красной армии, установившей контроль над некоторыми сельскими районами. Начался новый этап революционного движения в Китае.

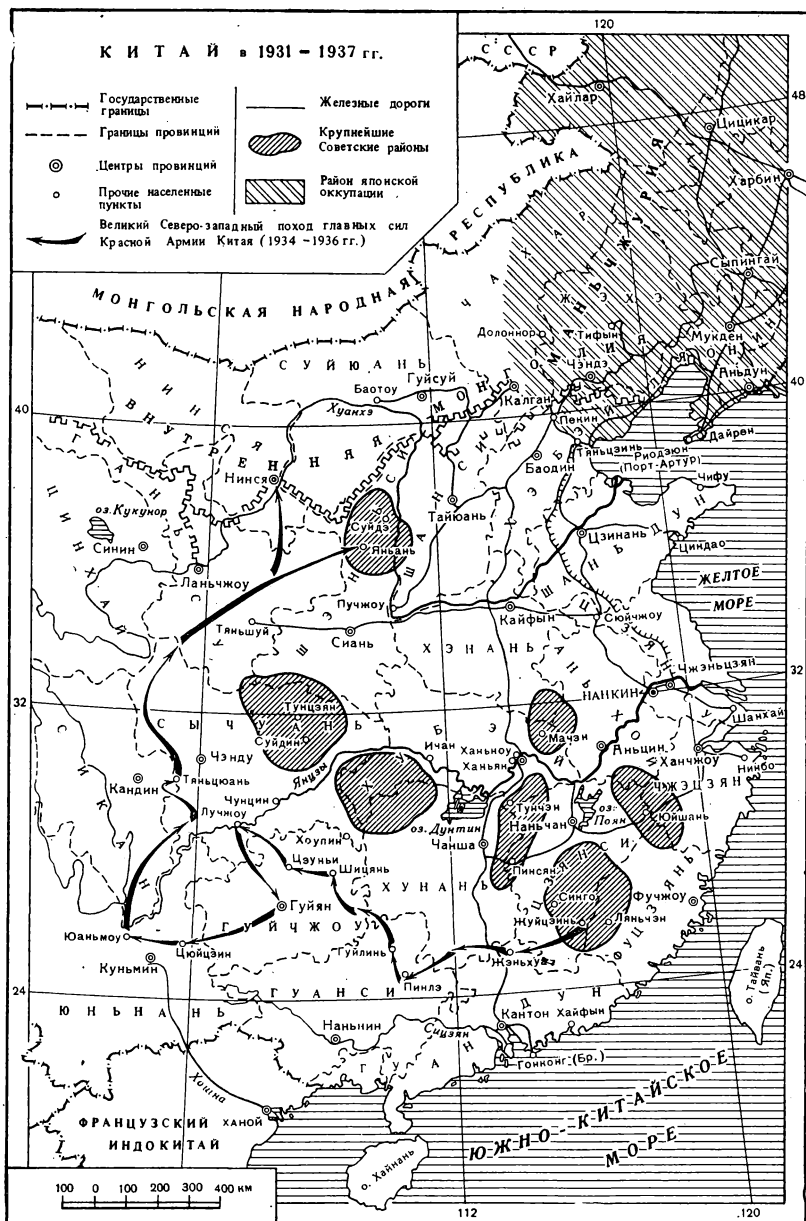
Вооруженным силам гоминьдана удалось сломить сопротив-

ление северных милитаристов. В июне 1928 г. войска шаньсийского милитариста Ян Сишаня заняли Пекин, чжилийская и аньхойская группировки милитаристов были разгромлены, а новый предводитель фэнтяньской клики, Чжан Сюэлян, признал нанкинское правительство. В 1929 г. нанкинский режим признала и южная группировка милитаристов. Таким образом, к рубежу 20—30-х годов под властью правительства Чан Кайши уже находился почти весь внутренний Китай. Столицей Национального правительства остался Нанкин, Пекин же, утративший статус столицы, был переименован в Бэйпин.

«Нанкинское десятилетие»

«Нанкинским десятилетием» принято называть период 1927—1937 гг., когда основная часть Китая находилась под контролем гоминьдановского правительства, размещавшегося в Нанкине. Несмотря на восстановление политического единства Китая, хотя и в значительно урезанных по сравнению с цинской империей границах, объединение страны в действительности не было завершено. Одним из главных препятствий на пути создания прочного централизованного государства была неравномерность экономического развития отдельных регионов, а также Юга и Севера, приморских и внутренних районов страны. Достаточно сказать, что на начало 30-х годов более 80% промышленного производства в Китае было сосредоточено в прибрежной зоне и в Маньчжурии, причем из 2,5 тыс. предприятий, принадлежавших китайскому капиталу, почти 1,2 тыс. находилось в Шанхае. Однако в целом Китай оставался аграрной страной: крестьяне составляли 79% трудового населения [Feiwewker, 1983, с. 42, 63]. Обострились и социальные конфликты: наряду с усилением классовой борьбы как в городе, так и в деревне углубились противоречия между отдельными группировками китайской буржуазии.

Выход из раздиравших китайское общество противоречий гоминьдановские лидеры попытались найти не в конституции и парламентарном правлении, а в диктатуре своей партии. Политическое устройство гоминьдановского Китая было определено в опубликованных в 1928 г. «Программе политической опеки» и «Органическом законе Китайской республики». Согласно этим документам, Китай на шесть лет вступал в период «политической опеки», что давало верхушке гоминьдана высшую законодательную и исполнительную власть. Основные демократические свободы оставались на бумаге, все политические и общественные организации были поставлены под жесткий контроль гоминьдановских властей, а всякие оппозиционные силы, в первую очередь КПК, беспощадно подавлялись. Главным орудием осуществления гоминьдановской диктатуры была ар-



Китай в 1931—1937 гг.

мия. В 1933 г. при общей численности гоминьдана в 1071 тыс. членов в нем состояло 784 тыс. военнослужащих, военным принадлежала власть в 20 из 22 провинций Китая. В шанхайской организации гоминьдана, например, в конце 20-х годов 40% составляли полицейские, 35 — чиновники и военные, 14 — интеллигенты, 7 — торговцы, 4% — рабочие [Китай, 1936, с. 703]. В целом гоминьдановское государство, представлявшее интересы прежде всего национальной буржуазии, характеризовалось сращиванием партийной, военной и административной бюрократии.

Гоминьдановское правление открыло простор для капиталистического развития Китая, которое, впрочем, было по-прежнему отягощено множеством пережитков традиционного уклада. «Нанкинское десятилетие» ознаменовалось довольно устойчивым ростом промышленного производства — в среднем на 6,5% в год, а объем капиталовложений в национальную промышленность только в течение 1933—1936 гг. увеличился на одну треть [Меликсетов, 1977, с. 84]. Значительную роль в экономике страны играл государственный сектор. Рабочее законодательство гоминьдана устанавливало продолжительность рабочего дня и минимальный уровень заработной платы, предоставляло рабочим крупных предприятий право создавать профсоюзы, но ставило их под надзор властей. В деревне гоминьдановское правительство попыталось осуществить программу «аграрной реконструкции», которая свелась главным образом к частичной технической модернизации сельского хозяйства, созданию кредитных и потребительских кооперативов, а также системы круговой поруки. Была проведена перестройка среднего и высшего образования. В середине 30-х годов в Китае насчитывалось уже более 70 университетов и колледжей и 3,5 тыс. средних школ, в которых обучалось около полумиллиона человек [Hsü, 1970, с. 667].

Во внешней политике нанкинский режим добивался поддержки империалистических держав и в то же время некоторых уступок от них. С 1930 г. Национальное правительство в одностороннем порядке объявило об отмене права экстерриториальности иностранцев. К концу «нанкинского десятилетия» из 33 иностранных концессий, существовавших в Китае к середине 20-х годов, осталось лишь 13. Правительство Чан Кайши получило право на таможенную автономию и значительно повысило импортные пошлины. Оно поощряло иностранные инвестиции в китайскую экономику, особенно в тяжелую промышленность, но приняло меры для обеспечения государственного контроля над иностранным капиталом.

Официальной идеологией нанкинского режима стало учение Сунь Ятсена, истолкованное в духе националистических, антикоммунистических взглядов Чан Кайши. Реакционная сущность гоминьдановского правления проявилась особенно отчетливо в так называемом «движении за новую жизнь», начатом в



Рис. 5. Чан Кайши выходит с заседания правительства

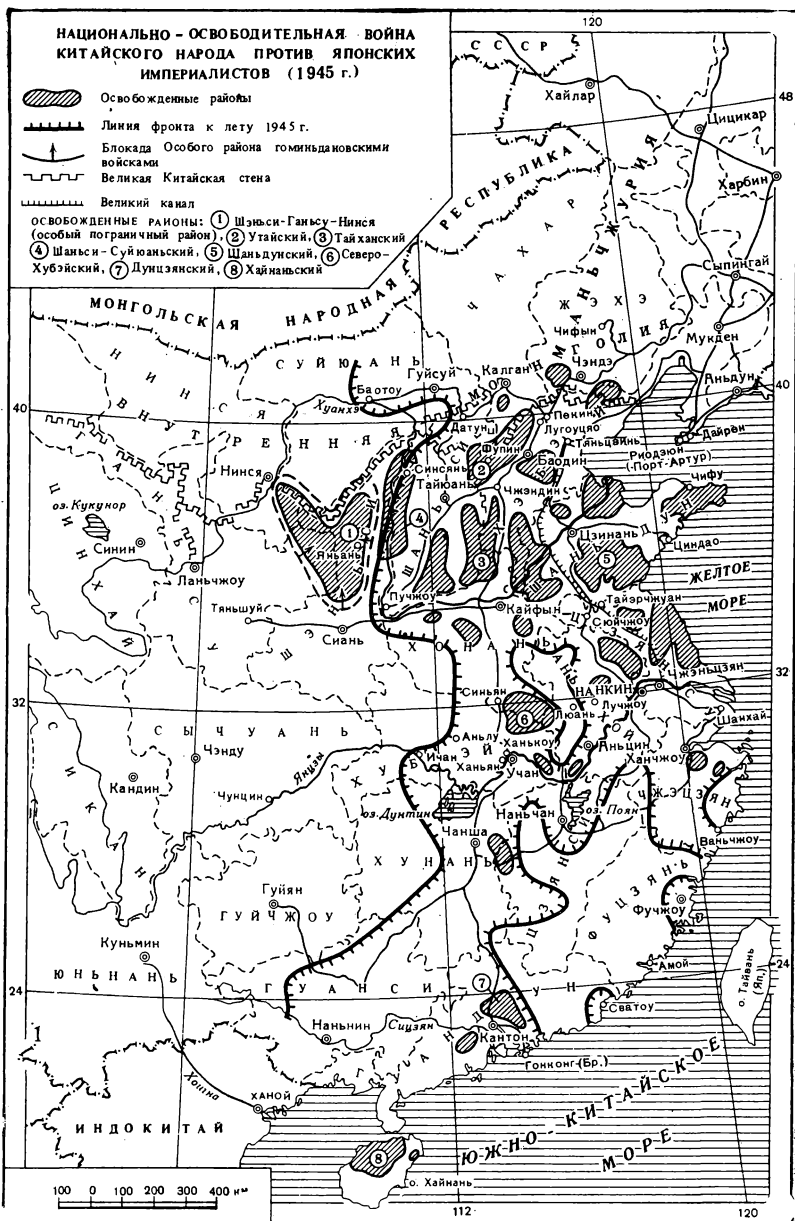
1934 г. по инициативе Чан Кайши. Это движение преследовало цель восстановления традиционных «китайских добродетелей», и прежде всего нравственных заповедей конфуцианства. Идеологи движения объявили основой морали беспрекословное повиновение старшим, властям и лично Чан Кайши. Несоблюдение требований движения каралось штрафами и административными наказаниями. В 1936 г. в Китае имелось около 1100 отделений местных пропагандистов движения «за новую жизнь». В аппарате гоминьдана была создана организация фашистского типа, так называемое «общество синерубашечников», провозгласившее высшим принципом повиновение Чан Кайши как «вождю китайской нации».

Несмотря на успехи в деле объединения Китая, Чан Кайши не удалось создать стабильный политический режим. Верхушка гоминьдана была разделена на несколько соперничавших между собой группировок. Нанкинское правительство практически не имело возможности контролировать положение в Юго-Западном и Северо-Западном Китае, где по-прежнему хозяйничали местные милитаристы. Большим ударом для него явилась потеря Маньчжурии, оккупированной японскими войсками в 1931 г. В 1932 г. Япония создала там свое марионеточное государство Маньчжоуго. Главой его стал последний цинский император Пу И, перевезенный в Маньчжурию из Китая японской разведкой. В Маньчжоуго были восстановлены многие архаические институты китайской империи. В то же время с конца 20-х годов в Центральном Китае, как уже говорилось, имелись районы, контролировавшиеся Красной армией. В этих районах создавались органы советской власти, проводилась аграрная реформа, крестьянские массы активно вовлекались в революционное движение. В 1934 г. Чан Кайши удалось вытеснить войска КПК из Центрального советского района, находившегося на стыке провинций Хунань, Хубэй и Цзянси. Красная армия Китая с боями вышла в Северо-Западный Китай, где в 1937 г. на территории провинций Шэньси, Ганьсу и Нинся был создан новый советский район.

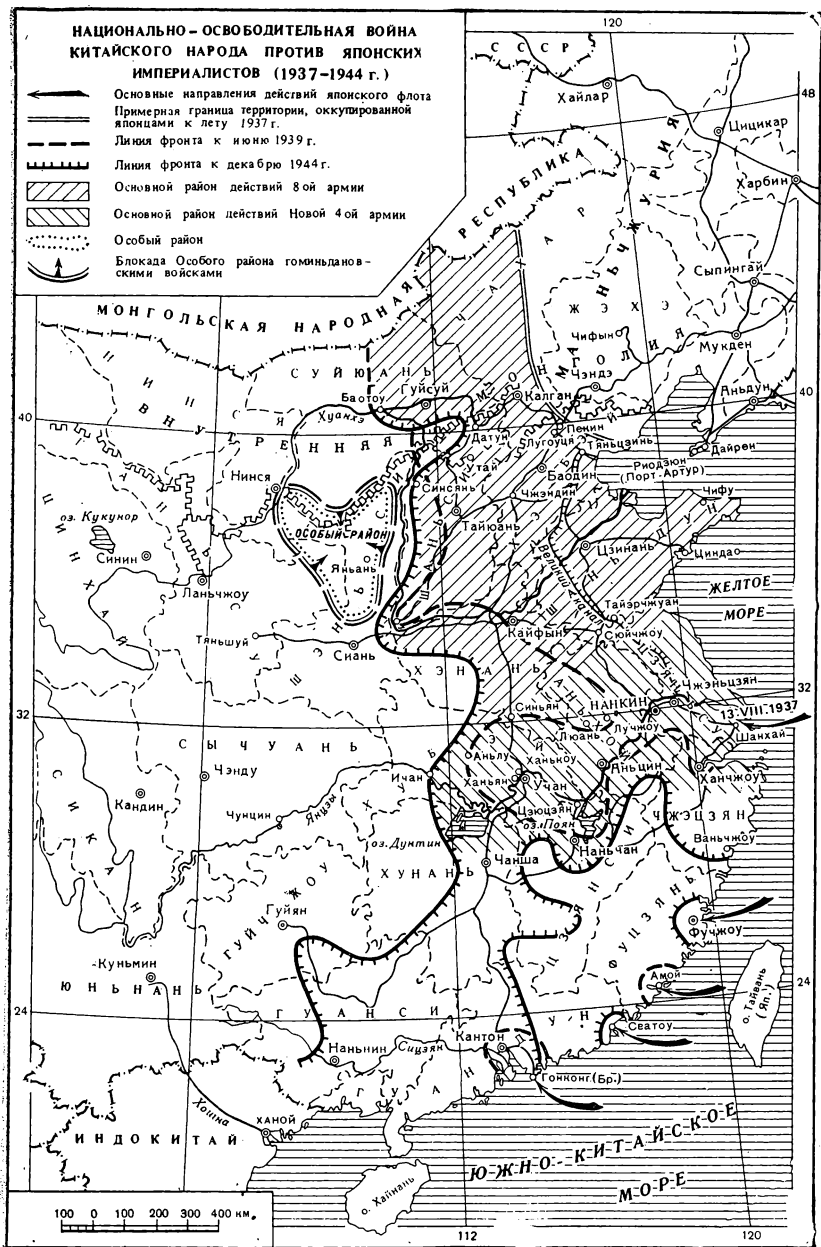
Агрессия Японии и крах гоминьдановского режима

С начала 30-х годов усилилась экспансия японского империализма в Китае. В 1931 г. Япония добилась контроля над Маньчжурией и в последующие годы предприняла ряд агрессивных вылазок против Китая. Занятый войной против китайских коммунистов Чан Кайши не предпринимал никаких мер для пресечения японской агрессии. В июле 1937 г. Япония начала войну против Китая. Несмотря на мужественное сопротивление отдельных частей гоминьдановской армии, японские войска за год с небольшим наступательных боев захватили почти весь Восточный и Северный Китай, а также важнейшие порты на побережье Южного Китая. Правительство Чан Кайши эвакуировалось вначале в Ханькоу, а после падения Уханя в октябре 1938 г.— в Чунцин. Японские войска перерезали основные железнодорожные линии страны и оккупировали наиболее развитые районы; Китай лишился выхода к морю. К концу 1938 г. линия фронта стабилизировалась в провинциях Хубэй и Хунань.

Несмотря на крупные успехи в войне с Китаем, японской военщине не удалось склонить правительство Чан Кайши к капитуляции. Вскоре после нападения Японии на Китай Чан Кайши согласился прекратить военные действия против коммунистов и создать с ними единый антияпонский фронт. Объединение



Национально-освободительная война китайского народа против японских империалистов (1931—1937 гг.)



Национально-освободительная война китайского народа против японских империалистов в 1945 году.

вооруженных сил гоминьдана и КПК имело большое военно-стратегическое значение. Сразу после начала войны значительную помощь Китаю оказал Советский Союз, предоставивший китайскому правительству крупный заем для закупки вооружения. В рядах китайских вооруженных сил сражались советские добровольцы. Позднее Китай получал экономическую и военную помощь также от США.

Поскольку война в Китае приняла затяжной характер, правящие круги Японии прибегли к политическим маневрам с целью расколоть национальное единство Китая. Японское правительство выдвинуло демагогический и откровенно расистский лозунг «панasiatского сотрудничества», широко пропагандировало идею расовой и культурной общности китайцев и японцев и неоднократно предлагало гоминьдановскому правительству выступить единым фронтом против КПК и других сил демократической оппозиции в Китае. Японским оккупантам удалось привлечь на свою сторону ряд известных деятелей гоминьдана и некоторую часть буржуазной интеллигенции. В марте 1940 г. в Нанкине было создано так называемое центральное национальное правительство во главе с одним из бывших лидеров гоминьдана Ван Цзинвэем. Правительство Ван Цзинвэя стало послушным орудием осуществления колониальной политики Японии в Китае. Со временем оно сформировало внушительную армию численностью свыше 800 тыс. человек.

В годы войны эвакуация многих промышленных предприятий и отток населения в глубинные районы страны способствовали ускоренному развитию территории, оставшейся под контролем гоминьдановского правительства; существовавшая прежде в юго-западных провинциях милитаристская структура власти была разрушена. Однако гоминьдановская армия так и не смогла оказать эффективного сопротивления японской агрессии. Вплоть до лета 1945 г. инициатива на фронтах принадлежала японской армии. Лишь освобождение Маньчжурии советскими войсками в августе 1945 г. и капитуляция Японии избавили Китай от угрозы порабощения.

Сразу после окончания II мировой войны гоминьдановское правительство восстановило свой контроль над большинством районов внутреннего Китая. Вместе с тем значительная часть Северо-Западного Китая, а также Маньчжурия контролировались Красной армией, переименованной в Народно-освободительную армию Китая. Несмотря на большую военную и финансовую помощь, оказанную Чан Кайши США, социальная база гоминьдановского режима резко сузилась. Брожение охватило не только рабочий класс и крестьянство, но и мелкую буржуазию города — традиционную опору гоминьдана. В Синьцзяне и на Тайване, возвращенном Китаю, вспыхнули восстания против гоминьдановской администрации.

Осенью 1945 г. начались переговоры между КПК и гоминьданом по вопросу о создании коалиционного правительства.

Однако правительство Чан Кайши вновь пошло по пути создания в стране однопартийной диктатуры, что привело к военному конфликту между гоминьданом и КПК. Незначительные успехи гоминьдановских войск на первом этапе войны побудили Чан Кайши окончательно отвергнуть лозунг создания коалиционного правительства и в одностороннем порядке созвать осенью 1946 г. Национальное собрание. Выборы в Национальное собрание бойкотировались не только КПК, но и другими демократическими организациями, в том числе третьей по величине партией страны — Демократической лигой и крупнейшим объединением профсоюзов — Китайской ассоциацией труда. В середине 1947 г. КПК добилась решительного перелома в ходе гражданской войны: части Народно-освободительной армии Китая перешли в наступление и к концу 1949 г. освободили весь континентальный Китай. В руках чанкайшистов остался лишь остров Тайвань. 1 октября 1949 г. в Пекине было провозглашено создание Китайской Народной Республики. Это событие открыло новую эпоху в истории Китая.

ОБЩЕСТВО

КЛАССЫ
И СОЦИАЛЬНЫЕ СЛОИ

В Китае конца XIX — первой половины XX в. мы наблюдаем общество, находящееся в переходном состоянии и совмещающее разные хозяйственные уклады, причем экономическая многоукладность и деформированность социальных институтов усугублялась неравномерностью развития отдельных регионов страны. В сельской местности большинства областей Северного и Центрального Китая еще и во второй четверти XX в. преобладали традиционные феодально-патриархальные отношения, тогда как на побережье к тому времени уже вырос целый ряд крупных промышленных центров, являвшихся форпостами капитализма. Вследствие переходного характера китайского общества в тот период не только основные классы, но и различные мелкие слои этого общества отличались чрезвычайной расплывчатостью и неоднородностью состава. Вместе с тем сложные, зачастую противоречивые процессы классообразования в Китае XIX—XX вв. самым непосредственным образом определяли пути этнического и культурного развития Китая в этот переломный момент его истории.

Крестьянство

В Китае — стране почти исключительно аграрной, где еще в середине XX в. 89% населения проживало в деревне, а сельское хозяйство давало около 70% валовой продукции, крестьянство было не только самым многочисленным классом общества, но и оказывало огромное, во многих случаях решающее влияние на традиционную культуру, социальную психологию, этническое самосознание китайцев.

Вследствие господства натурального и полунатурального хозяйства, застойности производительных сил, чрезвычайно низ-

кого жизненного уровня крестьян и других факторов в китайской деревне вплоть до образования КНР сохранялись многие существенные черты патриархального быта, в том числе характерная для феодального строя раздробленность крестьянства на множество замкнутых узколокальных групп, что затушевывало действительные социальные антагонизмы в деревенском обществе и тормозило формирование классов, присущих капиталистическому укладу. Повсюду в крестьянской среде существовали разного рода архаичные перегородки, освящавшиеся обычаями и консервировавшиеся застойным характером производства. Традиционное законодательство также игнорировало классовые различия в деревне, объединяя всех деревенских жителей, включая и тех, кто лишь номинально владел землей, в категорию «земледельцев» и различая среди них лишь «богатых» и «бедных», «хозяев земли» и «арендаторов».

Имущественное, правовое, социальное положение крестьянства имело свои особенности в различных районах Китая. На Севере преобладало мелкое крестьянское землевладение, в южных провинциях были широко распространены аренда и субаренда. По некоторым данным, на 1887 г. в Центральном и Южном Китае около 40% крестьянских дворов не имели своей земли [Непомнин, 1981, с. 119]. К середине XX в. свыше 70% китайских крестьян относились к категории бедняков и батраков [Гельбрас, 1973, с. 314]. В те же годы в семи провинциях Центрального и Южного Китая земледельцы-арендодатели («помещики» и «кулаки») составляли около 7% деревенских жителей [там же, с. 315]. Аренда обычно имела вид издольщины, т. е. арендатор отдавал землевладельцу половину урожая; в Южном Китае она нередко была наследственной.

С конца XIX в. быстрыми темпами растет зависимость китайского крестьянства от рынка. Так, в середине 20-х годов в Северном Китае на рынке сбывалось уже 43% урожая, а в Восточном Китае — до двух третей [Мугрузин, 1984, с. 60]. Проникновение в деревенскую экономику товарно-денежных отношений повлекло за собой обнищание крестьянских масс и резкое обострение аграрного кризиса. С начала XX в. в китайской деревне появились так называемые «новые помещики» — крупные землевладельцы, которые отказывались от традиционных форм эксплуатации и заставляли арендаторов возделывать культуры, пользовавшиеся наибольшим спросом на рынке. Однако процесс формирования сельской буржуазии и сельского пролетариата в Китае так и не получил завершения. В условиях китайской деревни он принял вид все более углублявшегося размежевания между массами пауперизированных крестьян и кучкой богатееров, наживавшихся за счет ростовщичества и торговых спекуляций. Значительный урон сельской экономике наносил тяжелый налоговый гнет и прямой грабеж со стороны местных милитаристов и различных бандитских формирований.

Городская промышленность Китая не могла поглотить даже малой части разорвавшихся крестьян. Последние, как правило, пополняли многочисленный отряд сельского люмпен-пролетариата. В Сычуани, например, к 1950 г. люмпенские элементы составляли в среднем около 18% деревенского населения [Мугрузин, 1970, с. 167]. Именно люмпен-пауперская масса служила в Китае основным источником пополнения всевозможных вооруженных отрядов, в том числе и Красной армии. Что же касается батраков, то они в китайской деревне фактически сливались либо с кабально-зависимым крестьянством, либо с пауперами [Мугрузин, 1970, с. 29].

Глубокий аграрный кризис в Китае в первой половине XX в. повлек за собой, несмотря на рост численности населения и распашку новых земель, неуклонное сокращение площади обрабатываемых земель и падение урожайности. Продовольственная проблема усугублялась постоянными войнами, неразвитостью транспорта, зависимостью пищевой промышленности Китая от внешнего рынка. Так, с 1936 по 1949 г. посевная площадь уменьшилась на 15%, сбор продовольственных культур сократился на 22%, поголовье крупного рогатого скота снизилось на 8% [Сельское хозяйство КНР, 1978, с. 23]. В стране постоянно голодали десятки миллионов человек.

Буржуазия

Процесс формирования китайской буржуазии наблюдается с конца XIX в., однако в силу особенностей исторического развития Китая в новое время этот процесс был крайне замедленным, сложным и в конце концов остался незавершенным. Слабость китайской буржуазии объяснялась в первую очередь тем, что она складывалась из весьма неоднородных по своему происхождению и политическим интересам групп. Одна часть китайской буржуазии выступала в качестве придатка иностранного капитала, другая сохраняла тесные связи с традиционным укладом, третья была порождением военно-бюрократических режимов. Экономическому и политическому оформлению национальной буржуазии Китая как класса препятствовали засилье империалистических держав, живучесть традиционных форм хозяйствования, отсутствие единого национального рынка и даже унифицированной денежной системы, плохая связь крупных промышленных городов на побережье с внутренними районами.

Среди различных групп китайской буржуазии ранее других отчетливо выделилась, пожалуй, компрадорская буржуазия. Действуя в качестве посредников между иностранными и китайскими торговцами и пользуясь привилегиями, дарованными иностранным предпринимателям и коммерсантам по неравноправным договорам Китая с западными державами и Японией, компрადоры в Китае обладали необычайно большой свободой

для предпринимательской деятельности. Подавляющее большинство компрадоров были уроженцами Гуанчжоу, а также портовых городов Чжэцзяна и низовьев Янцзы. К 1894 г. накопления компрадоров превышали 530 млн. лянов, тогда как иностранные инвестиции в китайскую экономику на 1902 г. составляли 584 млн. лянов [Remeg, 1933, с. 69]. В Шанхае за период с 1890 по 1910 г. компрадорам принадлежали почти четверть капиталовложений в китайские ткацкие предприятия и 30% капиталовложений в машиностроение [Bastid, 1979, с. 33]. С конца XIX в. происходило сращивание компрадорской буржуазии с высшими кругами цинской бюрократии, что укрепляло позиции обеих группировок, но препятствовало консолидации китайской буржуазии как целостного класса. Надо отметить, что компрадоры охотно перенимали многие черты материальной и духовной культуры Запада и выступали в роли популяризаторов западной цивилизации в Китае.

Важным источником формирования китайской буржуазии была традиционная чиновничья верхушка Китая. С рубежа XIX—XX вв. немалое влияние приобретает прослойка предпринимателей из чиновников и ученой элиты, получившая название «шэнь шан», т. е. «шэньши-торговцы». Этот слой, впрочем, не отличался однородностью. Он включал в себя и купцов традиционного типа, и финансистов, и владельцев промышленных предприятий. Его представителей объединял не столько характер их экономической деятельности, сколько их привилегии как обладателей ученого звания. Оттого и их классовая природа была весьма расплывчатой и неоднозначной. Например, влиятельный предприниматель Северного Китая Чжоу Сюэси имел ученое звание, служил инспектором соляных промыслов, был крупным землевладельцем и фабрикантом. Один из лидеров буржуазно-шэньшиских кругов пров. Цзянсу Чжан Цзянь был одновременно крупным предпринимателем и землевладельцем, советником министерств и членом академии Ханьлинь — высшего ученого учреждения цинской империи [Непомнин, 1980, с. 239]. Союз капиталистического предпринимательства и бюрократии был характерен и для республиканского периода китайской истории — достаточно указать на появление в 30-х годах XX в. гоминьдановской олигархии.

Следует отметить наличие значительного разрыва между привилегированной элитой нарождавшейся буржуазии и массой мелких предпринимателей, испытывавших гнет как бюрократии, так и иностранного капитала. В отличие от крупных промышленников и финансистов мелкие буржуа были все еще тесно привязаны к традиционным формам торговли, ростовщичества, мануфактурного производства [там же, с. 243—244]. Отсутствие сколько-нибудь прочных связей между высшими и низовыми слоями китайской буржуазии во многом предопределило ее историческую слабость, противоречивость ее политической позиции. Не получил завершения и процесс обуржуазивания де-

ревенских богатеев — живучесть патриархального быта и раздробленность земельной собственности не позволили первоначальному накоплению в китайской деревне принять ощутимый размах.

Решающий момент формирования национальной буржуазии Китая пришелся на последние годы существования цинской империи. В то время стремительно возрастало экономическое могущество буржуазии — капитал китайских предприятий с 1905 по 1911 г. утроился. Быстро увеличивалась численность торговых палат: в 1912 г. их насчитывалось 794, а в 1915 г. — уже 1262, объединявших более 245 тыс. членов [Шэно, 1969, с. 40]. Тогда же, в последние годы правления Цинов, сформировалась идеология и основные политические партии китайской буржуазии. Важным фактором консолидации национальной буржуазии Китая стала борьба против обветшавшей цинской монархии и отпор притязаниям империалистических держав.

В последующие десятилетия экономическая и политическая роль буржуазии неуклонно возрастала. К началу 30-х годов XX в. капитал китайской буржуазии достиг 7 млрд. юаней, доля же крупной и средней буржуазии в городском населении на конец 30-х годов составляла около 10% [Меликсетов, 1977, с. 29]. За время правления гоминьдана были подорваны позиции иностранного предпринимательства, значительно ослабла зависимость Китая от империалистических государств в кредитно-банковской сфере, в области транспорта, связи, внешней торговли, подготовке научно-технических кадров. Однако смычка крупной буржуазии с бюрократической верхушкой еще более упрочилась, в китайском обществе по-прежнему существовали многочисленные переходные и промежуточные, в том числе предбуржуазные, группы, отсутствовали общекитайские политические и экономические организации, способные отстаивать именно буржуазные интересы [Меликсетов, 1977, с. 30]. Противоречия между крупной буржуазией, сросшейся с политическим аппаратом гоминьдана, и мелкой и средней буржуазией стали одной из главных причин краха гоминьдановского режима.

Рабочий класс

Формирование рабочего класса, подобно прочим процессам классовообразования в Китае XIX—XX вв., протекало крайне замедленно. До начала XX в. в китайской экономике почти безраздельно господствовало традиционное ремесленно-кустарное производство, повсеместно преобладали примитивные формы организации мануфактур. Еще в 1933 г. на долю дофабричной промышленности приходилось 72% валового промышленного производства страны [там же, с. 15]. Мелкие мануфактуры продолжали играть значительную роль в экономике Китая.

вплоть до образования КНР. Так, в 1953 г. около 70% частных промышленных фирм имели меньше 10 работников и лишь 1,3% — более ста работников [Гельбрас, 1980, с. 41].

Фабрично-заводской пролетариат появился в Китае в начале XX в., однако его удельный вес в общей массе рабочих и кустарей долгое время оставался весьма невысоким. К 1919 г. численность промышленных рабочих, включая рабочих мануфактур, составляла около 2,5 млн. человек [Акатова, 1971, с. 102]. На 1936 г. численность рабочих фабрично-заводских предприятий достигла, по официальным данным, 1,3 млн., в мануфактурном производстве были заняты около 2 млн. человек, кустарей насчитывалось почти 8 млн. [Гельбрас, 1980, с. 38]. Существование исторически неоднородных категорий рабочих при численном преобладании занятых в простейших формах капиталистического производства было одной из характерных особенностей процесса формирования китайского пролетариата.

Незавершенность капиталистической перестройки китайского общества наложила глубокий отпечаток и на облик рабочего класса Китая. Основным источником пополнения рядов китайского пролетариата было беднейшее крестьянство, сохранявшее тесные связи с деревней и патриархальным бытом. В большинстве отраслей промышленности выходцы из городского населения составляли лишь несколько процентов занятых рабочих [там же, с. 39]. Среди трудящихся на фабриках и заводах значительную часть составляли женщины и дети — в среднем не менее половины, а в отдельных отраслях до 90% [Акатова, 1983, с. 63]. Наличие в стране массовой безработицы и аграрного перенаселения давало возможность предпринимателям поддерживать чрезвычайно высокий уровень эксплуатации, прибегая к систематическому «омолаживанию» рабочего класса. Так, в Шанхае 69% всех рабочих и 86% работниц были молодыми людьми в возрасте от 10 до 25 лет, повсеместно отмечалась большая текучесть кадров среди малоквалифицированных рабочих [Меликсетов, 1977, с. 4].

На формирование фабрично-заводского пролетариата немалое влияние оказывали различные черты традиционного докапиталистического уклада. Широко распространены были система кабального ученичества и наем рабочих через подрядчиков, что ставило рабочих в зависимость от их старшин (бао гунтоу). На многих предприятиях существовала резкая грань между постоянными рабочими и теми рабочими, главным образом неквалифицированными, которые были наняты по подряду. Значительную роль в жизни рабочих по-прежнему играли земляческие связи. Опросы, проведенные в 20—30-х годах, показали, что местные жители составляли большинство, порой подавляющее, рабочих в крупных промышленных центрах. Среди рабочих в больших городах повсюду существовали «земляческие группы, на Юге различавшиеся к тому же по языку и часто соперничавшие между собой» [Шэно, 1969, с. 112]. Складыва-

ние рабочего класса замедлялось экономической замкнутостью отдельных районов страны, а также тем обстоятельством, что почти весь промышленный пролетариат Китая был сосредоточен в 12 крупнейших городах побережья и нижнего течения Янцзы, причем в этих промышленных центрах очень высока была концентрация рабочих на отдельных предприятиях. С 20-х годов обычными стали заводы и фабрики с числом рабочих более 3 тыс. человек [Акатова, 1971, с. 109]. В результате наметились определенная географическая изолированность рабочего движения и оторванность фабрично-заводского пролетариата от остальных отрядов рабочего класса.

Формирование классового самосознания китайского рабочего тормозило и засилье в стране иностранного капитала, что делало различные группы рабочих союзниками национальной буржуазии в антиимпериалистической борьбе. Выступая как активнейшая политическая сила, как авангард в общенациональной борьбе, китайские рабочие в то же время не всегда были способны не только формулировать и отстаивать, но даже и осознавать свои чисто классовые требования [Акатова, 1978, с. 33]. Несмотря на появление с конца второго десятилетия XX в. профсоюзов, китайские рабочие не смогли добиться тех политических прав и свобод, которыми пользовались рабочие в большинстве капиталистических государств Запада.

Интеллигенция

Известно, что интеллигенции принадлежит ведущая роль в формировании общественного сознания и, в частности, этнического самосознания в эпоху нового времени. Эта роль была тем более велика в Китае, где образованная верхушка общества традиционно пользовалась огромным авторитетом и значительными привилегиями.

В старом Китае образованная элита общества была представлена обладателями официально установленных ученых званий, так называемыми шэньши. Будучи резервом имперской бюрократии и ее опорой на местах, шэньши имели ряд существенных фискальных и судебных льгот. Основным каналом пополнения рядов шэньши была трехступенчатая система конкурсных экзаменов на ученое звание (различались экзамены уездного, провинциального и столичного уровней), но в XIX в. около трети шэньши воспользовались правом покупки низшего ученого звания [Chang Chung-li, 1974, с. 137]. Как господствующее сословие феодального Китая, шэньши в целом были наиболее могущественной в экономическом отношении социальной группой. Достаточно сказать, что во второй половине XIX в. на долю шэньши, составлявших вместе с членами семей чуть менее 2% населения, приходилась почти четверть национально-го дохода страны [Chang Chung-li, 1962, с. 327].

Несмотря на тесную связь с крупным землевладением и торговым капиталом, шэньши не только не растворялись среди помещиков и купечества, но, напротив, успешно отстаивали свое исключительное положение хранителей и пропагандистов традиционных культурных ценностей Китая. Вместе с тем существовали глубокие различия в имущественном и социальном положении между отдельными группами шэньши. Таковы, в частности, различия между чиновниками и неслужилыми учеными людьми, а среди последних — различия между шэньши, жившими в городах, и «деревенскими» шэньши. Во второй половине XIX в. численность шэньши увеличилась более чем на 400 тыс. человек, достигнув к концу столетия почти 1,5 млн. [Chang Chung-li, 1974, с. 164]. Численный рост шэньши сделал социальное лицо этого слоя еще более расплывчатым и неоднозначным.

Начатая в 1902 г. реформа образования (осуществлявшаяся главным образом по японскому образцу), отмена традиционной системы экзаменов на ученое звание в 1905 г. и, наконец, свержение цинской монархии резко изменили характер и положение образованных слоев китайского общества. В республиканском Китае сложился новый, буржуазный по своей классовой природе тип интеллигенции, обладающей профессиональными знаниями и сосредоточенной в промышленных центрах. О географическом распределении высших учебных заведений в Китае за период с 1916 по 1947 г. можно судить из следующих данных (в скобках указана численность учащихся) [Wang, 1966, с. 367]:

	1916 г.	1932 г.	1947 г.
Пекин	17 (6.534)	17 (13.238)	13 (17.354)
Шанхай	12 (1.583)	25 (10.520)	34 (28.777)
Тяньцзинь	7 (1.374)	5 (1.467)	8 (4.046)
Нанкин	4 (433)	8 (3.365)	18 (14.141)
Остальной Китай	61 (10.655)	50 (14.585)	130 (89.792)
Итого	101 (20.579)	108 (43.528)	207 (155.036)

В 70-х годах XIX в. цинские власти направили на учебу в США и страны Западной Европы первые группы китайских студентов. С рубежа XIX—XX вв. учеба в иностранных университетах и колледжах стала одним из важных каналов формирования китайской интеллигенции. Наиболее многочисленные колонии китайских студентов имелись в Японии, Франции, США. Большинство китайских студентов, обучавшихся за границей (а также студентов миссионерских учебных заведений внутри Китая), были уроженцами крупных приморских городов; выходцы из деревни составляли среди них лишь пятую часть [Israel, 1966, с. 6].

Интеллигенция в полной мере отразила противоречия исторического развития Китая в XX в. В среде интеллигенции всег-

да существовали самые разные группы и идейные течения — революционные и ультраконсервативные, националистические и ориентирующиеся на Запад или даже Японию. Все же большинство интеллигенции начиная еще с первого десятилетия XX в. объединялось под лозунгом борьбы за национальное обновление, хотя содержание этого лозунга трактовалось по-разному различными политическими силами и менялось со временем. Интеллигенция и, в частности, студенчество играли самую активную роль в патриотических, антиимпериалистических выступлениях китайского народа, в том числе в движении 4 мая, в революции 1925—1927 гг., в движении 9 декабря 1935 г., направленном против японской агрессии, и др. В середине 30-х годов, по данным опросов, около трети китайских студентов придерживались «леворадикальных» взглядов [там же, с. 181]. Широкая поддержка интеллигенции и студентов во многом предопределила победу КПК над гоминьданом.

РОДСТВЕННЫЕ ГРУППЫ

Различные родственные группы, в первую очередь семья, а отчасти и объединения кланового типа играли настолько важную роль в обществе старого Китая, что их с полным правом можно назвать фундаментом традиционной китайской цивилизации. Достаточно сказать, что семья была не только экономической, но и самостоятельной культовой общностью, а семейные отношения служили моделью для государственной политики и считались основой всякой нравственности. Многочисленные исторические данные и, в частности, эволюция китайских терминов родства свидетельствуют о том, что уже со второй половины I тыс. до н. э. главной ячейкой китайского общества стала малая семья [Крюков, 1974]. Тем не менее патронимическая организация в различных своих формах продолжала оказывать значительное и с течением времени отнюдь не ослабевающее воздействие на быт и общественное сознание китайцев. Взаимоотношение семьи и превосходящих ее кровнородственных групп, весьма неодинаковое в разных районах Китая, определяло своеобразие, в том числе локальное, структуры китайского общества вплоть до середины XX в.

ХАРАКТЕР И ЭВОЛЮЦИЯ СЕМЬИ

Понятие семьи в китайском языке обозначается иероглифом цзя (1) *, который графически представляет собой сочетание знаков «крыша дома» и «свинья». Идеографическая этимология данного термина хорошо передает экономическое и ритуальное

* Цифры в круглых скобках обозначают порядковый номер иероглифов, помещенных в конце книги.



Рис. 6. За обеденным столом

значение семьи в Китае; редкий китайский крестьянин не держал в своем хозяйстве свиней, и та же свинья была у китайцев главным жертвенным животным, благодаря которому в дни семейных празднеств осуществлялось общение живых с умершими предками. Так в слове цзя отобразились важнейшие признаки семьи: родство по крови или браку, общность имущества, экономическая самостоятельность. Однако действительное социальное содержание этого термина было весьма расплывчатым и неоднозначным. Д. Калп, автор одного из первых исследований социальной организации в китайской деревне, предложил различать четыре главных аспекта семейной организации, представлявших, по его мнению, различные типы семьи. К их числу Д. Калп отнес «естественную семью», т. е. супружескую пару, «условную семью», основанную на кровных связях по мужской линии, «религиозную семью», включающую в себя тех, кто совместно поклоняется предкам, и «экономическую семью», т. е. семью как самостоятельную хозяйственную единицу [Кулр, 1925, с. 142—148]. Перечисленные аспекты семейного уклада, в сущности, отражают различные структурные типы семьи.

Материалы статистики свидетельствуют о том, что в Китае повсеместно преобладала малая семья. По данным обследования 1929 г., охватившего 38 256 крестьянских семей в 22 провинциях Китая, средняя численность семьи составляла 5,2 человека. Размеры семьи были несколько ниже этой цифры в районе нижнего течения Янцзы и на Юго-Западе и несколько выше в южных провинциях [Таеубег, 1970, с. 71]. По другим данным,

наименьшими размерами отличались семьи беднейших городских слоев (в среднем 3,7 чел.), наибольшими (11,8 чел.) — семьи богатых крестьян в Фуцзяни [Lang, 1946, с. 148]. Напомним, что и в императорском Китае семьи в среднем состояли из 5—6 человек. Большинство семей относились к типу нуклеарных, т. е. включали в себя родителей и их детей. Таковые, по данным обследования 1929 г., составляли 62,8% всех семей, а в наиболее урбанизированном районе нижнего течения Янцзы — до 70% [Taube, 1970, с. 81].

Показания семейной статистики заметно расходятся с традиционным и освященным авторитетом конфуцианской мудрости идеалом семьи, в которой представителям по меньшей мере трех поколений полагалось, как говорили в Китае, «жить под одной крышей» и даже «питаться из одного котла». Подобные расширенные семьи, включавшие в себя супружеские пары трех или даже четырех поколений, были чрезвычайно редки на практике, но считались образцовыми, что, надо полагать, не в последнюю очередь объяснялось именно трудностями достижения этого идеала. Исследователям современной китайской семьи на Тайване известны случаи, когда одно лишь сознание членами таких семей необычности их семейного уклада служило мощным фактором сохранения единства и сплоченности расширенной семьи. Это обстоятельство напоминает о том, что идеальный образ семьи в Китае был не просто отражением практики, но в известной мере даже противостоял ей. Одно следует четко отличать от другого.

Основными факторами, определявшими структуру и трансформацию китайской семьи, были, с одной стороны, требование экономической самостоятельности, отвечавшей интересам супружеской пары, и, с другой стороны, необходимость сохранения преемственности по мужской линии, обусловленная интересами патрилинейных агнативных групп. Традиционный семейный уклад в Китае, включая идеал расширенной семьи, можно рассматривать в целом как набор средств, призванных обеспечить примирение этих двух во многом противоречивших друг другу принципов семейной жизни. Двойственный характер семейной организации в Китае засвидетельствован, в частности, сосуществованием в каждой семье культа предков, в котором воплощалась общность происхождения ее членов по мужской линии, и культа Бога очага — Цзао-шэня, отражавшего хозяйственную автономность семьи (заметим, что Бог очага каждой отдельной семьи, согласно китайским верованиям, был непосредственно подчинен верховному божеству народного пантеона в Китае — Яшмовому императору). Надо отметить также, что, хотя поклонение предкам в дни больших праздников было прерогативой старшего мужчины в семье, рутинные подношения на домашнем алтаре — например, регулярные возжигания курительных палочек и свечей — были обычно делом женщин, что объяснялось, вероятно, нежелательностью слишком тесных кон-

тактов мужчин с душами их предков [Freedman, 1970, с. 174].

Бытование семьи в традиционном китайском обществе подчинялось определенному циклу ее эволюции, в котором можно выделить три основные фазы. Базовой формой семьи, как уже отмечалось, являлась двухпоколенная малая семья. Как самостоятельная экономическая единица такая семья могла совпадать с двором — ху (2). Впрочем, семья и двор — понятия в любом случае не тождественные: двор включал в себя слуг или наемных работников, которые не принадлежали к семье хозяина, а члены семьи могли жить на стороне, поддерживая родных материально. Женитьба одного из сыновей и появление у него потомства влекли за собой образование сложной семьи, объединявшей представителей трех поколений. Наконец, при благоприятных обстоятельствах сложная семья могла разрастись в расширенную семью, состоящую из родителей, их женатых сыновей и даже внуков вместе с их потомством. Отдельные малые семьи в рамках такой семьи занимали различные секции родительского дома — так называемые фан (3), отчего в просторечии подобные расширенные семьи нередко именовались «лаоцифан» (4). Как правило, старший сын, которому предстояло унаследовать функции ритуального главы семейства, оставался жить в одном здании с родителями. Удельный вес расширенных семей был сравнительно невысок, особенно в городах. Выборочные обследования в начале 30-х годов нынешнего столетия показали, что в деревнях Северного Китая расширенные семьи составляли около 21% семей, а среди жителей Шанхая — лишь около 5% [Lang, 1946, с. 136]. В деревнях Тайваня в середине XX в. удельный вес расширенных семей также не превышал 5% [Cohen, 1976, с. 235—236].

Раздел расширенной семьи приводил к появлению нескольких самостоятельных малых семей, как простых, так и сложных. Эти семьи, однако, по-прежнему были связаны многими зримыми знаками их единства. Их члены регулярно наносили друг другу визиты, оказывали материальную помощь, соблюдали траур по умершим родственникам. Празднование Нового года в особенности служило поводом для общего собрания этой группы семей, которая в Китае тоже относилась к категории семьи-цзя, в родительском доме. Даже в деревнях Севера, где, как правило, не было храмов предков и других символов единства кровнородственных объединений, на время церемониальной новогодней трапезы полагалось оставлять за столом свободные места для отсутствующих родственников [Lang, 1948, с. 78].

Таким образом, каждая китайская семья, охватывавшая три поколения, испытывала воздействие противоборствующих тенденций к распаду и к сохранению единства. Внутренние противоречия семейного уклада отразились в некоторых особенностях общественного сознания китайцев. Так, в литературе, пропагандировавшей конфуцианский идеал патриархальной семьи, невестки неизменно изображались разрушительницами

семейного единства. Напротив, в старых романах и особенно художественной литературе XX в., показывающих изнанку традиционного семейного быта, подчеркивается напряженность в отношениях между взрослыми сыновьями и их отцом, который по традиции обладал всей полнотой власти в пределах расширенной семьи. Вследствие существования в Китае обычая раздела семейного имущества поровну между всеми наследниками значительный элемент соперничества был присущ и отношениям между братьями, поэтому традиционная семейная мораль особенно подчеркивала необходимость быть «уступчивым» и «бескорыстным» в отношении с братьями. Предписываемая же старым китайским этикетом демонстративная холодность в отношениях между супругами на людях не в последнюю очередь преследовала цель сгладить противоречия между свекровью и невесткой. В XX в. совместное проживание взрослых сыновей с их родителями, сдержанность в проявлении чувств супругов и другие нормы традиционной семейной морали стали расцениваться многими китайцами как характернейшая черта китайской культуры, выгодно отличающая последнюю от нравов Запада.

БРАК И НАСЛЕДОВАНИЕ

Китайская система родства, основывавшаяся на принципе безусловного подчинения младших старшим и женщины — мужчине, кажется чрезвычайно жесткой. Однако она отличалась большой гибкостью в обеспечении самих условий осуществления этого принципа. Китайское обычное право не требовало, чтобы женщина обязательно жила с родителями мужа, а дети были непременно произведены на свет их официальным отцом. Соответственно оно допускало различные формы брака и наследования в семье, а также практику усыновления.

Нормативным в Китае считался патрилокальный брак, заключавшийся по соглашению между семьями жениха и невесты (последним даже не полагалось видеть друг друга вплоть до дня свадьбы). Замужество в Китае означало не просто переезд новобрачной в дом уготовленного ей мужа, но ее полный и бесповоротный разрыв с родной семьей. С этого момента женщина полностью принадлежала семье и роду мужа, была обязана беспрекословно повиноваться его родителям и могла навещать отчий дом лишь в качестве гостя. В любом случае девочка была для своей родной семьи «отрезанным ломтем». Если женщина умирала незамужней, ее поминальная табличка не могла стоять на семейном алтаре и в лучшем случае помещалась отдельно в отдаленном углу дома. Известно, что в деревнях Гуандуна существовали специальные «дома старых дев», где доживали свои дни одинокие женщины. Там же после их смерти находились их поминальные таблички [Lang, 1959,

с. 15, 85]. Нередко родители девушки, умершей в девичестве, выдавали ее замуж посмертно, после чего табличку с ее именем переносили в дом ее предполагаемого мужа, а дети последнего были обязаны почитать ее как покойную мать.

Поскольку семья невесты как бы предоставляла женщину в распоряжение семьи жениха, брак в старом Китае был, по существу, разновидностью сделки: за невесту непременно вносился большой выкуп. В то же время для невесты выделялось и немалое приданое, которое нередко было даже богаче выкупа. В данном случае решающую роль играли, по всей видимости, соображения престижа. Недаром обычай предписывал как можно торжественнее доставлять приданое к дому жениха, а брачные обряды подчеркивали превосходство семьи невесты над семьей жениха [Ahegn, 1974]. Какие-либо контакты между юношами и девушками до свадьбы считались недопустимыми, и женщины, уличенные в распутстве, навсегда теряли лицо. Брачный возраст для девушек на Юге составлял 15 лет, на Севере — 16—17 лет. В деревнях женщина, не вышедшая замуж до 27 лет, считалась старой девой и практически уже не могла рассчитывать на законное замужество. Впрочем, такова была судьба сравнительно немногих: по данным обследования 1929 г., 84,8% женщин в возрасте от 15 до 44 лет состояли в браке [Lang, 1946, с. 128].

Выбор брачного партнера определялся локальным обычаем. Нередки были случаи, когда два клана, обитавшие по соседству, из поколения в поколение обменивались невестами. В некоторых местностях были приняты кросс-кузенные браки. Территориально сфера брачных связей отдельных семей обычно составляла в радиусе несколько километров и зачастую соответствовала сфере местного рынка [Freedman, 1970, с. 101]. В окрестностях Гонконга, например, брачных партнеров подыскивали, как правило, в соседних деревнях с таким расчетом, чтобы дома жениха и невесты находились на известном удалении друг от друга [Pratt, 1960, с. 151]. Подобная тенденция отражает стремление сохранить сугубо формальный характер когнатных связей, которые в Китае соответствовали, по существу, отношениям хозяина и гостя. Впрочем, особая роль в этих связях отводилась брату матери, который нередко выполнял роль посредника между сыновьями своей сестры. Как незаинтересованное лицо он обычно улаживал конфликты, связанные с разделом семейного имущества среди его племянников. Недаром распространенная в Юго-Восточном Китае народная поговорка гласила: «На небесах небесный владыка, на земле дядя по матери» [Wolf, Huang, 1980, с. 80].

Прежде многие семьи в Китае брали в дом на воспитание малолетних девочек с тем, чтобы впоследствии выдать их замуж за кровных сыновей. Формально такая практика почти не отличалась от нормативного брака, но на деле она вела к появлению особого типа межличностных отношений в семье,

которые характеризовались наличием тесных контактов между невесткой и воспитавшей ее свекровью. Подобные браки были особенно широко распространены среди крестьян, далеко не всегда располагавших средствами для заключения нормативного брака. Данные, относящиеся к рубежу 20—30-х годов XX в., свидетельствуют о том, что эта форма брака была почти неизвестна на Северо-китайской равнине (в среднем 2—3% общего количества браков), но встречалась чаще в восточных провинциях: Аньхой (12,6% всех браков), Цзянсу (18,6%), Цзянси (29,7%), Фуцзянь (15,2%). В местечке Хайшань (центральный Тайвань) они составляли более 40% всех браков в конце XIX в., но лишь около 20% в 30-х годах XX в. [Wolf, Huang, 1980, с. 125, 330].

Принципиально противоречившими нормам семейного права были различные виды матриликального брака, бытовавшие в Китае. Они могли иметь как постоянный, так и временный характер. В первом случае муж брал фамилию тестя и получал специально оговоренную в брачном контракте долю семейного имущества. Во втором случае муж по истечении условленного срока мог покинуть вместе с женой ее дом, но не имел прав на имущество ее семьи. Обычно таких мужей называли «чужой сью» (5) — «заложивший себя зять» [Wolf, Huang, 1980, с. 97]. Разумеется, матриликальный брак, как бы ставивший мужчину в положение женщины, считался для него унижительным. Тем не менее он был распространен в Юго-Восточном Китае и некоторых других районах, например в Ганьсун. На Тайване в начале XX в. матриликальные браки составляли около 20% всех браков [Barclay, 1954, с. 229]. В некоторых местностях Юньнани удельный вес матриликальных браков достигал 40 и даже более процентов, причем удел «заложившего себя зятя» не считался там позорным [Hsü, 1967, с. 98].

Китайское обычное право признавало едва ли не все средства, которые могли обеспечить нормальное функционирование семьи. Если в семье не было мужского потомства, муж имел право взять наложницу и сделать наследниками рожденных от нее сыновей. Широко распространена была практика усыновления мальчиков из чужих семей, хотя формы ее были не совсем одинаковы в разных областях Китая. Так, в большинстве районов Северного Китая и на побережье Южного Китая обычай разрешал усыновлять только кровных родственников по мужской линии, тогда как в Восточном Китае допускалось усыновление детей сестер или даже мальчиков, купленных в младенческом возрасте. Значительные различия в практике усыновления наблюдаются даже в пределах одной провинции, например в Хубэе [Wolf, Huang, 1980, с. 203].

Наследование в китайской семье регулировалось принципом раздела семейного имущества поровну между всеми сыновьями, хотя старший сын как наследник домашнего алтаря обычно получал чуть больше остальных. Женщины были уравнены

в правах наследования с мужчинами лишь новым гражданским законодательством 1931 г. (тогда же отменены официальные признания института наложниц). Практика эквализации семейного состояния имела следствием распыление экономических ресурсов семьи и отчуждение между братьями. Полевые исследования китайской семьи на Тайване показывают, что на практике главы семейств нередко ограничивают число законных наследников до одного-двух человек [Diamond, 1969, с. 66; Watson, 1981].

КЛАНОВЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ

Как уже было отмечено выше, влияние институтов родства в традиционном китайском обществе не ограничивалось отдельными семьями. Нельзя понять особенностей функционирования китайской семьи, не принимая во внимание ее места в общей системе родственных связей, бытовавших в старом Китае. Ближайшее ее окружение составляла группа семей, охватывавшая, согласно традиционным китайским представлениям о родстве, всех кровных родственников по мужской линии до пятого колена. Данная агнатная категория носила название у фу (6) — «пять видов траура», поскольку степень родства в ее рамках выражалась в правилах ношения траура по умершим родственникам. Пять степеней родства, а также генеалогическое старшинство признавались традиционным уголовным правом и учитывались при определении меры наказания за то или иное преступление, совершенное в кругу родственников. В зависимости от статуса обидчика и состава преступления последнее каралось тяжелее или, напротив, легче обычного. В старом Китае действовал также закон о недоносительстве родственников друг на друга. Обычай во многих случаях признавал за родственниками право преимущественной покупки.

Родственники, связанные узами пяти степеней родства, представляли собой рассеянную и неустойчивую группу семей, игравшую лишь весьма ограниченную роль в общественной жизни китайцев. Значительно более влиятельной социальной силой были клановые организации — цзун цзу (7) или просто цзу. Последние представляли собой патрилинейные и патрилокальные агнатные общности, теоретически включавшие в себя всех мужчин, которые имели общего мужского предка. В отличие от категории «пяти видов траура» цзу имели организующее ядро, воплощавшееся в культе общих предков и связанных с ним социальных институтах, символах единства членов клана, а также географической локализации клана. Последнее обстоятельство имело настолько большое значение, что основатель клана обычно был известен под наименованием шицзянь цзу (8) — «впервые переселившийся [в данную местность] предок». Внутри кланов шел непрерывный процесс сегментации и появ-

ления все новых ветвей, обычно именовавшихся по порядку «дворов» (фан) в семье предка-основателя. Примером развитого клана может служить клан Дан, расселявшийся в окрестностях Гонконга. Этот клан, насчитывавший в середине XX в. около 3 тыс. членов, которые занимали восемь расположенных по соседству деревень, включал в себя восемь основных ветвей. Из них три ветви производили в прошлом чиновников и купцов, а остальные были целиком крестьянскими по составу. Наиболее могущественная ветвь разделялась на три подветви, одна из которых насчитывала в два раза больше человек, чем две другие подветви, вместе взятые. Эта подветвь, в свою очередь, включала в себя еще два уровня столь же ассиметрично организованных сегментов клана. Структура клана наглядно выражалась в храмах и алтарях предков каждого подразделения клановой иерархии [Potter, 1970, с. 123—126].

Клановые организации были повсеместно распространенной чертой традиционного социального уклада в Китае, однако формы их бытования, их роль и размеры их влияний в общественной жизни были далеко не одинаковы в различных областях страны. В целом кланы отличались большей сплоченностью на Юге, где они в большинстве случаев составляли отдельное поселение. Так, из 123 деревень, обследованных в 20-е годы XX в. в пров. Аньхой, 121 была заселена членами только одного клана, в уезде Гаоань (на западе пров. Цзянси) из 1291 деревни 1121 (86,9%) были заселены сплошь членами одного клана. В уезде Иньсянь (пров. Чжэцзян) 70% деревень были одноклановыми, в уездах Чаоань и Хуэйян (пров. Гуандун) — около половины [Тяпкина, 1979, с. 183—184]. Для Северного Китая были характерны деревни, насчитывавшие два-четыре клана, хотя и там наблюдались значительные локальные различия в типе поселений. Например, в начале XX в. в районе г. Вэйхайвэй на Шаньдунском полуострове большинство деревень были одноклановыми, а в остальных, как правило, доминирующие позиции занимал один клан [Johnston, 1910, с. 133]. Факт преобладания одноклановых деревень в Южном Китае, однако, не дает представления о действительном разнообразии типов деревенских поселений. Мы наблюдаем там скорее сочетание одноклановых деревень и поселений, образованных выходцами сразу нескольких кланов, причем ситуация могла резко изменяться даже в пределах одного уезда [Freedman, 1966, с. 32]. Как бы там ни было, деревни состояли из нескольких замкнутых кварталов, заселенных членами одного клана или сегмента клана.

Наиболее развитые формы клановой организации были присущи деревням Южного Китая, где повсюду существовали фонды клановых земель, имелись клановые храмы предков и прочие клановые институты. Так, в Гуандуне земельные фонды кланов составляли около половины пахотных земель [Тяпкина, 1979, с. 194]. В Северном Китае клановые земельные фонды были крайне

незначительным, весьма редки были и клановые храмы предков. Сравнительно прочные позиции кланов в деревнях Юга объяснялись целым рядом обстоятельств: высокой доходностью рисопроизводящего хозяйства, что позволяло создавать общинные накопления, процессом колонизации (примечательно, что большинство южнокитайских кланов вели отсчет своей истории с XI—XIII вв. — периода интенсивного заселения китайцами глубоких районов Юга), необходимостью кооперации при освоении новых земель, слабостью административного контроля, значительным размахом торговли. Кланы были типичным продуктом позднесредневекового деревенского общества — сравнительно открытого и текучего, тесно связанного с рынком, проникнутого настроениями соперничества. Исторически в Южном Китае, по-видимому, преобладала тенденция к совпадению клана с деревенской общиной. Возможно, мистифицированное выражение этой тенденции мы встречаем в поверье о том, что ландшафт той или иной местности способен оказывать благотворное влияние лишь на судьбу строго определенного клана [Freedman, 1966, с. 14].

Средоточием публичной жизни кланов были храмы предков, а действительной основой их могущества являлась различная собственность, прежде всего пахотная земля, находившаяся в коллективной собственности кланов. Широко распространены были добровольные и принудительные взносы членов клана в клановую казну. Доходы клана полагалось употреблять на содержание храма предков и кланового кладбища, оказание помощи нуждающимся и учащимся конфуцианских школ, создание запасов зерна и пр.

Во главе клана стоял цзу чжан (9), принадлежавший обычно к числу старейшин клана. Клановым хозяйством ведали управляющие, которые избирались поочередно на срок от одного до двух лет. В храме предков хранились генеалогические книги, а нередко и писанный устав клана. Как правило, клановые регламенты предостерегали от нарушений норм конфуцианской морали, неповиновения властям, посягательств на частную собственность. Зачастую они содержали весьма пространный свод жизненных правил. Так, в предписаниях клана Лю в пров. Цзянсу запрещалось буквально следующее: «сожительствовать с проститутками», «играть в азартные игры», «ссориться с родственниками из-за имущества», «позволять молодым людям искать удовольствий вне дома», «брать много наложниц и служанок, имея сыновей», «есть лучшую еду и носить лучшую одежду», «позволять женам и дочерям все возжигать благовоения в храмах», «входить в родство с семьями высокопоставленных чиновников и занимать деньги на свадьбу», «держат в доме певцов и искусных слуг», «покупать антикварные вещи», «пьянствовать и ввязываться в драки», «сооружать в саду искусственные горы и беседки», «ценить ландшафт до такой степени, что в течение долгого времени откладывать похороны

отца», «заниматься алхимией», «искать развлечений и не заниматься полезным делом», «упорствовать в осуществлении своих замыслов, не прислушиваясь к доброму совету» [Hu Hsi-en-Chin, 1948, с. 60]. Для нарушителей кланового устава предусматривались в основном воспитательные меры воздействия и штрафы, в крайнем случае — исключение из клана.

По существу, клановый уклад в Китае отражал дуализм сельской общины с характерным для нее сочетанием иерархического порядка и коммуналистского начала. Стратификация внутри цзу в известной мере воспроизводила структуру местного общества. Если бедные сегменты клана совпадали с деревней-общиной как низовой ячейкой этого общества, то привилегированные их ветви, имевшие в своих рядах крупных землевладельцев, обладателей ученого звания, купцов, тяготели к местному рыночному поселению, являвшемуся экономическим и политическим центром округа. Примечательно, что формирование локальной элиты в XVI—XVII вв. совпало с появлением крупных клановых союзов, которые предположительно охватывали всех однофамильцев в пределах целой волости или даже уезда. Данные конкретных исследований свидетельствуют о том, что так было, в частности, в провинциях Аньхой и Чжэцзян [Beattie, 1979; Уэда, 1984]. Подобные объединения были фактически орудием в руках элиты местного общества. Достаточно сказать, что право держать таблички своих предков в их главном храме было нередко привилегией немногих избранных, а верхушка клана зачастую использовала клановую собственность в целях личного обогащения. Но хотя клановые организации не были свободны от серьезных внутренних конфликтов, приводивших подчас к их распаду, они выступали как одно целое в сношениях с внешним миром. Борьба за контроль над угодьями, местной оросительной системой и рынком, а также за влияние на местную администрацию являлась источником непрекращающихся трений между кланами. Во многих районах, особенно в Гуандуне и Фуцзяни, межклановая рознь выливалась нередко в кровопролитные вооруженные столкновения [Freedman, 1958, с. 105; Hsü, 1967, с. 125].

Очевидно, что клановые организации, служившие в первую очередь интересам помещиков и шэньши, были в целом надежной опорой традиционной государственности. Власти большей частью поощряли клановые институты и пытались использовать их в своих политических и идеологических целях. Тем не менее чрезмерное усиление кланов объективно ущемляло prerogative чиновничьей администрации. Еще в XVII в. ученый Гу Янью заявлял, что бесконтрольное составление клановых генеалогий, которое позволяет объединить в рядах одного клана значительные массы людей, наносит вред государству. Впоследствии власти неоднократно выступали против попыток создания многочисленных клановых союзов [Hsiao, 1960, с. 352; Hsü, 1967, с. 506]. В первые десятилетия XX в. кланы стали одним из фак-

торов, препятствовавших политической централизации Китая. Традиционно сфера деятельности кланов ограничивалась во-лостью или уездом и практически не захватывала крупные города. В новое время интеграция местного общества в систему региональных и даже национальных экономических и политических связей привела к появлению и более крупных по своим масштабам клановых объединений. Уже в 70-х годах прошлого века, по сообщению иностранного наблюдателя, в Гуанчжоу имелись храмы, где за определенную мзду могли поместить таблички предков уроженцы разных районов провинции, носившие одну и ту же фамилию [Parke; 1879, с. 71]. В XX в. появились объединения однофамильцев, так называемые «цзунцзинь-хуэй» (10), имитировавшие клановые общности. На Тайване в наши дни существует целая сеть подобных ассоциаций, которые могут охватывать однофамильцев одного уезда, провинции или даже всего Китая. Ассоциации однофамильцев являются, по существу, чисто светскими союзами взаимопомощи и объединяют в своих рядах главным образом представителей буржуазии.

НЕРОДСТВЕННЫЕ ГРУППЫ

Родственные группы — семья, клан и имитировавшие его объединения — были важным, но отнюдь не единственным звеном в сложной и многогранной структуре традиционного китайского общества, прошедшего к XX в. длительный путь исторического развития. Рядом с ними существовали многие другие виды общностей, основанных на связях самого разного характера: соседских, земляческих, профессиональных, конфессиональных и даже псевдородственных. Разумеется, непроходимой пропасти между объединениями, создававшимися по разным признакам, не было. К примеру, кланы, как уже можно было заметить, на практике нередко охватывали лиц, не являвшихся в действительности агнатными родственниками, и выполняли функции общины. Напротив, многие виды неродственных организаций, в частности тайные общества, копировали семейный уклад. Сосуществование и взаимодействие традиционных форм социальной организации в Китае обнажает некую целостную систему социальных связей, определявшую и преемственность между отдельными аспектами общественной жизни китайцев, и своеобразие каждого из них. Историческое значение этих форм состоит в том, что они оказали непосредственное влияние на облик социальных и политических институтов современного Китая. Рассмотрим основные типы неродственных групп в старом Китае и попытаемся, насколько возможно, выявить, что было у них общего и что их разделяло.

В императорском Китае, где повсеместно господствовал мелкокрестьянский уклад, одним из важнейших социальных институтов была соседская община. Достаточно сказать, что замкнутость деревенской общины являлась одним из условий существования китайской империи в ее традиционном виде. В силу значительной имущественной и социальной дифференциации в деревенском обществе, вовлеченности деревни в рынок, влияния государства и города, а также других факторов соседская община в новой истории Китая предстает скорее в виде совокупности различных, подчас противоборствующих аспектов общинной организации. Тем не менее влияние последних в самых разных областях жизни китайского крестьянства оставалось весьма ощутимым еще и в первой половине XX в.

Жизненность общинного уклада проистекала из потребностей кооперации отдельных крестьянских семей при проведении различных полевых работ, а также для поддержания оросительной системы, охраны урожая, совместного использования жителями деревни угодий, отражения внешней опасности, ремонта дорог и мостов, организации общедеревенских празднеств и пр. Как особая территориальная общность соседская община в старом Китае была известна под названием сянь юэ (11) — «деревенский союз». Нормы обычного права в деревне, иногда фиксировавшиеся письменно, предусматривали, с одной стороны, коллективное пользование жителями деревни угодьями и, с другой стороны, неприкосновенность земельных участков и иной собственности индивидуальных семей. Нарушители правил общинной жизни должны были возместить нанесенный ими ущерб пострадавшему или всей общине в лице ответственных ее представителей, устроить угощение или выплатить символический штраф, например приобрести для деревенского храма курительные палочки [Niida, 1950, с. 340]. Власти признавали в известных пределах самоуправление деревень-общин и предоставляли им возможность самим разрешать свои внутренние конфликты.

Формы общинной организации во многом зависели от характера самого поселения. Там, где безусловно доминировал один клан, вожди последнего осуществляли руководство всей общиной. Преемственность между кланом и соседской общиной зафиксирована и системой локальных культов. Известно, что в эпоху средневековья божественный патрон наиболее могущественного в данной местности клана нередко почитался и как покровитель всей деревни или округа [Канаи, 1977]. Показателен пример современной тайваньской деревни Баоань, где три четверти жителей принадлежат к клану Го. Божественный покровитель клана Го, носивший прозвище Владыка Го, был там одновременно патроном целой деревни и не считался предком членов клана Го [Jordan, 1972, с. 42]. В других случаях

во главе общины могли стоять сменявшие друг друга представители разных кланов. Кроме того, в деревнях имелись и специально назначенные властями старосты, выполнявшие разного рода услуги для местной администрации. Традиционное для Китая сосуществование естественной территориальной и социальной общности и административной организации в рамках соседской общины было одним из самых откровенных проявлений разрыва между общественным укладом и нормами имперской политики, характерного для традиционной китайской цивилизации.

Внутри деревенского общества существовало резкое различие между рядовыми членами общины и общинной верхушкой: в лице помещиков и шэньши. Местная элита держала под контролем органы общинного правосудия и деревенские отряды самообороны, так называемые миньгуань (12) или туаньлянь (13), основные локальные культы и деревенские празднества. На побережье Гуандуна, например, могущественные кланы внимательно следили за тем, чтобы подчиненные им семьи участвовали в чествованиях божественных покровителей этих кланов [Britt, 1974]. Для отпора притязаниям местной верхушки крестьяне во многих районах создавали собственные отряды самообороны, которые с 20-х годов XX в. нередко перерастали в крестьянские союзы, преследовавшие политические цели. Большое значение в крестьянском быту имело также различие между крестьянами, имевшими хозяйство, и сельскими пауперами. Последние в народных верованиях китайцев выступали олицетворением злых духов, чужаков и не допускались к участию в общинных праздниках.

Разумеется, далеко не все формы соседской общины совпадали с отдельной деревней. Внутри деревни всегда существовали более мелкие объединения. Одни из них представляли собой союзы взаимопомощи, которые в Южном Китае нередко называли «фуму хуэй» — «объединения отца и матери», поскольку их члены помогали друг другу главным образом в организации похорон умерших родителей. Другие объединения носили культовый характер. Например, в упоминавшейся выше деревне Баоань на Тайване в середине нашего века имелось восемь культовых ассоциаций, созданных по признаку родства или соседства. Надо заметить, что совместное поклонение определенному божеству служило в Китае санкцией объединений самого разного характера, в том числе чисто экономических.

В некоторых своих формах территориальная община превосходила деревню и охватывала несколько деревень в сфере влияния местного рыночного поселения, каковых, по подсчетам Г. Скиннера, в Китае в конце XIX в. насчитывалось около 39 тыс. [Skinner, 1977 (2), с. 275]. Именно такие городки с рынком были местом жительства большей части местной элиты, там же находились храмы главных локальных богов, которые служили также местами проведения ярмарок. Стратификация

внутри местного общества выражалась в существовании двух уровней локальных культов: культов, междеревенских по своему масштабу и основных по своей публичной значимости, и второстепенных культов, ограничивавшихся одной деревней, а в городе — одной улицей или кварталом. Например, в Тайбэе в нынешнем столетии существовало 8 храмов, имевших общегородское значение, и 21 храм низшего уровня [Feuchtwang, 1974, с. 270]. В тайваньском городе Луган, насчитывавшем в середине XX в. около 30 тыс. жителей, в то время имелись 6 общегородских и 33 квартальных храма [Deglopper, 1974, с. 52]. А в Тайнани, насчитывавшем в конце XIX в. чуть менее сотни улиц, в тот период зафиксировано 73 территориальных культовых объединения [Schipper, 1977, с. 659].

ПРОФЕССИОНАЛЬНЫЕ КОРПОРАЦИИ

Среди торгово-ремесленного населения китайских городов в эпоху позднего средневековья широкое распространение получили разного рода профессиональные корпорации — ремесленные, торговые или, как особенно часто бывало в Китае, ведавшие одновременно и производством, и сбытом какого-либо вида продукции. В XIX в. мы застаем в китайских городах чрезвычайно сложную, дифференцированную корпоративную систему и сложившиеся традиции экономической и социальной организации ремесла и торговли. Объединения ремесленников и купцов фигурируют в китайских источниках под разными наименованиями. Старейшим из них был термин хан или хан хуэй (14), обозначавший первоначально торговый ряд на рынке, а с эпохи Сун (XI—XIII вв.) ставший общим названием собственно профессиональных корпораций. Широко употребителен был также термин бан (15), который часто, но не обязательно, обозначал объединения рабочих низкой квалификации или корпорации, основанные по земляческому признаку. Подворья иногородних ремесленников и торговцев, а также их корпорации получили с XVI—XVII вв. название хуэйгуань (16). С XVIII в. появился термин гунсо (17) (букв. «общее место»), который обозначал гильдии торговцев и предпринимателей и одновременно их общественное здание. Создавались гунсо по отраслевому признаку, нередко они выделялись из хуэйгуаня.

Расплывчатость традиционной номенклатуры торгово-ремесленных корпораций в значительной мере объяснялась политическим беспорядком городов, полной подчиненностью этих корпораций чиновничьей администрации, принадлежностью всех слоев городского общества к общей массе «простолюдинов». Создание разного рода профессиональных объединений было всецело делом самих горожан, хотя власти использовали цеховые и гильдийские организации для упрочения административного и фискального контроля над городским населением.

Цеховая замкнутость была одной из характернейших черт китайского феодального города. Корпоративные институты охватывали все группы горожан и все виды занятий, включая представителей самых низких и презираемых профессий — мусорщиков, кули, ассенизаторов, нищих и пр. Обычай устанавливал способы, а зачастую и размеры законного заработка подавляющего большинства горожан, что позволяло, например, предводителям нищих быть в действительности довольно зажиточными людьми. От периода правления цинской династии сохранилось большое число писаных цеховых уставов, дающих представление о структуре и функциях профессиональных корпораций в старом Китае.

Главной задачей китайских цехов и гильдий являлось обеспечение привилегий их членам в профессиональной сфере. Хотя традиционное китайское право не знало института цеховой монополии, корпорации располагали множеством эффективных средств для того, чтобы контролировать положение дел в своей узкой отрасли ремесленного производства или торговли. Они устанавливали цены на свои товары, а в случае необходимости искусно применяли бойкоты, хранили в строгой тайне секреты своего ремесла и добивались признания их мер и стандартов изделий в качестве нормативных. Уставы китайских цехов обычно не регламентировали процесс производства, но уделяли большое внимание институту ученичества. Каждый мастер или хозяин лавки мог иметь строго ограниченное число учеников и был обязан проследить за тем, чтобы каждый ученик, закончив обучение, вступил в члены цеха. Детально определялись сроки и этапы обучения, а также круг потенциальных учеников. Зачастую он ограничивался близкими родственниками или земляками мастера. В любом случае ученик должен был повиноваться мастеру как родному отцу и относиться к членам его семьи как родственникам [Golas, 1977, с. 566]. Одним словом, ученичество было средством не только обучения ремеслу, но и воспитания будущего члена цеха, преданного его традициям. О соотношении мастеров, учеников и рабочих в некоторых корпорациях Пекина можно судить по следующим данным, собранным в 1919 г. [Авенариус, 1928, с. 14]:

В новое время в наиболее крупных центрах ремесленного

	Хозяева	Рабочие	Ученики
Парикмахеры	380	2 270	820
Ломбарды	70	1 400	200
Портные	2500	13 300	5500
Ковроткацкий	68	2 500	2500
Меховщики	300	1 700	2500
Живописцы	40	100	360
Сапожники	1300	800	400
Чеканщики	15	100	50
Аптекари	180	3 370	1100
Похоронные бюро	240	1 240	320
Водоносы	300	2 200	—

производства наблюдается корпоративное деление внутри отдельных отраслей производства и сбыта продукции. Так, в Уси наряду с двумя объединениями мастеров по изготовлению глиняных игрушек с конца XIX в. возник союз пяти хозяев крупнейших художественных мастерских. Без санкции этого союза мастера не могли открыть новую мастерскую, взять ученика и даже сбывать продукцию [Стужина, 1984, с. 136]. В сучжоуском шелкоткачестве существовала система «саньшу», букв. «трех дядьев». В объединение «первых дядей» входили крупные предприниматели, а в объединение «вторых дядей» — собственники ткацких станков и подрядчики, нанимавшие рабочих. «Третьими дядями» называли нанимавшихся на работу мастеров без орудий производства [Стужина, 1984, с. 137]. Существование параллельных организаций хозяев мастерских и подрядчиков, с одной стороны, и рядовых ремесленников — с другой, отмечено во многих крупных городах Китая XIX—XX вв.

Текущими делами корпорации ведали выборные управляющие, численность которых колебалась от двух до нескольких десятков человек. Так, объединение пекинских мехоторговцев возглавляли 48 управляющих, в объединении ассенизаторов-мусорщиков имелось 60 старшин, сменявших друг друга ежедневно [Авенариус, 1928, с. 13]. Согласно распространенному в Китае принципу, принятому также в клановых и культовых объединениях, цеховые управляющие сменяли друг друга через регулярные промежутки времени, обычно через год. Впрочем, бывало и так, что должность управляющего закреплялась пожизненно или предназначалась для представителей строго ограниченного круга семей. Цеховая казна складывалась из вступительных взносов новых членов объединения, единовременных взносов за открытие новой лавки или мастерской, а также разного рода сборов со всех членов корпорации. Нарушителей цехового устава подвергали символическим наказаниям, денежным штрафам, а в крайнем случае исключали из объединения. Вместе с тем корпорации оказывали материальную помощь своим нуждающимся членам. Во многих городах, особенно там, где отсутствовала государственная администрация, наиболее богатые и влиятельные гильдии содержали пожарные команды и полицейские отряды, следили за состоянием городских улиц, занимались благотворительной деятельностью [Skinner, 1977 (II), с. 549]. Члены корпораций ежегодно собирались для чествования своего божественного патрона, приема новых членов и обсуждения текущих дел. Как правило, эти собрания сопровождалась пиршеством и театральными представлениями.

Общая тенденция в развитии городских корпоративных институтов в цинский период состояла, по-видимому, в их последовательной дифференциации и увеличении удельного веса собственно профессиональных корпораций. Об этом свидетельствуют, в частности, данные о критериях членства в 111 гильдиях Ханькоу, даты основания которых известны [Rowe, 1984, с. 277].

	Землячес- кий	Землячес- кий и про- фессиона- льный	Професси- ональный
1644—1856 гг.	18	10	13
1857—1920 гг.	4	15	51

Как можно видеть, после тайпинского восстания численность ханькоуских гильдий, основанных по профессиональному признаку, стала быстро возрастать. Та же тенденция прослеживается и в других областях Китая [Хэ Бинди, 1966, с. 104]. Во второй половине XX в. в Китае быстрыми темпами шел также процесс укрупнения корпораций, который привел в начале нашего века к появлению городских и провинциальных торговых палат. В 20—40-е годы XX в. многие традиционные объединения ремесленников и рабочих были преобразованы в профессиональные союзы нового типа.

ЗЕМЛЯЧЕСТВА

Специфическим институтом китайского города эпохи Цин были объединения уроженцев определенной местности, именовавшиеся обычно хуэйгуань, реже — гунсо. Появление подобных союзов было вызвано целым рядом социальных, политических и экономических факторов. В сфере политической, например, централизованный характер государственной администрации, оторванность чиновников от родных мест, система конкурсных экзаменов воспитывали в среде бюрократии острое сознание земляческой принадлежности. Именно в чиновничьих кругах появились первые зафиксированные в источниках земляческие объединения. Известно, что еще в XIII в. в столице Южносунского царства Ханчжоу чиновники — уроженцы Сычуани собирались для совместного поклонения одному из даосских божеств [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 113]. В столице минской империи Пекине выходцы из Цзянси среди столичного чиновничества регулярно собирались в храме, посвященном одному из героев антимоңгольского сопротивления в Китае, уроженцу их провинции [Лю Тун, 1957, с. 25]. Впоследствии землячества служилых людей прочно вошли в быт минской и цинской столиц. Они напоминали своеобразные клубы, служившие местом совместных церемоний и встреч их членов, предоставлявшие приют землякам, которые приезжали в столицы с намерением участвовать в сдаче экзаменов на ученое звание.

Наряду с клубами земляков-чиновников с XVI в. повсюду в Китае появляются земляческие объединения торговых и мастеровых людей, хотя на практике сколько-нибудь четкой грани между двумя этими типами землячеств не существовало. Сила

земляческих уз в цинском Китае определялась не только обычными для доиндустриального города цеховой замкнутостью и узостью рынка. Занятие торговлей или ремеслом было одним из важнейших способов повышения статуса отдельных семей и укрепления позиций местной элиты в целом. Оно за редким исключением не было делом личного выбора, и избравший карьеру купца или ремесленника неизменно опирался на поддержку родственников и земляков, которые в свою очередь ожидали, что их помощь будет вознаграждена. Специализация жителей отдельных местностей в определенной области ремесленного производства делала их положение более устойчивым. Кроме того, в Китае издавна считалось предосудительным заниматься торговлей у себя на родине. Одним словом, человек, переселившийся в город, оставался представителем своей семьи и родной округи и должен был рано или поздно вернуться домой. Достаточно вспомнить популярный народный лубок «Разбогатевший на стороне возвращается в родной дом». Таков был один из традиционных жизненных идеалов китайцев. Родственные и земляческие узы, подкрепленные экономическими выгодами, были настолько сильны в старом Китае, что потомки лиц, осевших в городах, в течение сотен лет продолжали считать себя уроженцами первоначального места обитания их семьи.

Характер и влияние земляческих объединений зависели от многих обстоятельств. В целом землячества играли наибольшую роль в центрах транзитной торговли и молодых, динамично развивавшихся городах, поглощавших значительную массу мигрантов. Так, бурный рост Шанхая во второй половине XIX в. сопровождался и резким расширением сети землячеств. В Ханчжоу, также переживавшем в конце XIX в. расцвет, в то время, по оценке иностранного наблюдателя, приезжие составляли $\frac{9}{10}$ населения, и большинство важнейших профессий находилось под контролем земляческих гильдий: почти все плотники и резчики по дереву были родом из Нинбо, торговцы чаем, тканями и солью были уроженцами Аньхой, торговцы фарфором — уроженцами Цзянси, торговцы вином — из Шаосина, большинство певичек и содержателей ресторанов — уроженцами Сучжоу [Cloud, 1906, с. 9]. В Южном Китае некоторые землячества или ассоциации землячеств были организованы по этническому признаку. Например, в Сватоу (Гуандун) существовали отдельные союзы землячеств местных уроженцев — хакка и выходцев из Гуанчжоу.

Членом землячества мог стать каждый уроженец соответствующей местности, но, как правило, лишь при посредничестве поручителя. Нередко земляческие организации объединяли только хозяев контор или мастерских. Главы землячеств выбирались из числа самых заслуженных и влиятельных в данном городе. Обычно в землячествах имелись и выборные советы управляющих, насчитывавшие от 3 до 12 человек, а также постоянный секретарь, обязанности которого исполнял отставной

чиновник или авторитетный ученый. Секретарь ведал сношениями землячества с властями [Morse, 1909, с. 37]. Доходы землячеств складывались из взносов их членов, причем с чиновников, входивших в землячества, обычно взыскивались более крупные суммы. Как везде в Китае, общность интересов членов земляческой организации освящалась общим культом. Уже в XIII в. фуцзяньские моряки в Нинбо имели свой храм богини-покровительницы мореплавания Ма-цзу [Shiba, 1977, с. 416]. Впоследствии у каждой провинции Китая появился свой божественный покровитель. Например, уроженцы Гуандуна чтили бога Гуань-ди, фуцзяньцы — богиню Ма-цзу, уроженцы Цзянси — Святого Сюя и т. д. [Нэгиси, 1932, с. 94]. Большое место в деятельности землячеств занимало оказание помощи нуждающимся членам организации и в особенности — отправки тел умерших земляков на родину. Недаром надпись, висевшая на воротах цзянсиюского землячества в Ханькоу, гласила: «Умереть в Цзянси!» [Rowe, 1984, с. 265].

В XIX в. многие землячества в крупных городах разрастались в целые ассоциации земляческих союзов. Например, фуцзяньское землячество в Нинбо включало в себя девять региональных отделений [Shiba, 1977, с. 417]. В других случаях землячество превращалось в объединение различных профессиональных корпораций. Так, сычуаньская гильдия в Ханькоу состояла из организаций фармацевтов и лодочников [Rowe, 1984, с. 264]. Нинбоское землячество в Шанхае к 20-м годам XX в. охватывало до полутора десятков профессиональных объединений — ремесленных, торговых, финансовых [Нэгиси, 1932, с. 145]. Землячества различались и по своим географическим рамкам. Большинство из них объединяли уроженцев одного уезда или волости. Так, среди 45 землячеств, основанных в Ханькоу за период 1644—1889 гг., было 14 волостных, 19 уездных и 55 провинциальных [Rowe, 1984, с. 263]. Следует учитывать, что членство в землячествах было помимо прочего результатом сознательного выбора горожан и являлось на практике гибким орудием регуляции общественной и экономической жизни городов. Многие землячества охватывали выходцев из близлежащей местности, которые по языку и обычаям практически не отличались от местных жителей, но по каким-либо причинам считали нужным подчеркнуть свою земляческую принадлежность. Бывало и так, что название землячества вообще было условностью. Например, в Пекине считалось, что гильдия банщиков состояла из уроженцев г. Ичжоу, в действительности же в нее входили и выходцы из нескольких соседних уездов [Niida, 1950, с. 200]. На протяжении XIX в. земляческие узы все более оказывались подчиненными экономическим интересам горожан. Во второй половине столетия все чаще отмечается появление землячеств, которые объединяли уроженцев сразу двух провинций или уездов, относящихся к разным провинциям, а также слияние нескольких землячеств в единую

профессиональную корпорацию. Например, в Сучжоу несколько земляческих гильдий торговцев тканями и книгоиздателей слились в единые объединения, в Ханькоу была создана чайная гильдия, объединявшая торговцев из восьми провинций [Golas, 1977, с. 565; Rowe, 1984, с. 277].

В целом землячества в старом Китае играли двоякую роль. Они отражали и в известной степени закрепляли традиционную корпоративную структуру, но вместе с тем служили средством социальной и политической интеграции. В деятельности землячеств проявились и разобщенность и единство китайского общества в период его коренной перестройки. Но в течение этого периода отразившаяся в институте землячеств локальная исключительность становилась все более фиктивной, а однородность китайского общества — все более реальной.

ТАЙНЫЕ ОБЩЕСТВА

Особое место в ряду традиционных корпоративных институтов Китая занимали тайные общества, деятельность которых достигла своего пика как раз во второй половине XIX и начале XX в. Своеобразие тайных обществ как социального института заключалось прежде всего в том, что они представляли некий альтернативный порядок, противостоявший существующему строю и в то же время копировавший его. По существу, тайные общества были формой институционализации потребности общества в самоопределении через образ «другого», противоположного. Их существование свидетельствует о возросшем уровне консолидации традиционной общественной структуры и вместе с тем сообщает о новых горизонтах культурного самосознания в Китае.

Появление тайных обществ было следствием усиления социальных антагонизмов и возросшего отчуждения официальной идеологии от идеалов и ценностей народных масс в цинский период. Не случайно почти все тайные общества ставили своей задачей свержение цинской династии. Во второй половине XIX в. деятельность тайных обществ приобрела массовый характер и охватила весь Китай. В южных провинциях наибольшей популярностью пользовалось общество Саньхэхой или Тяньдихой, именуемое в западной литературе «Триадой», в Шанхае действовало общество «Сяодаохой» — «Малых мечей», в Сычуани и Центральном Китае — «Гэлаохой» — «Общество старших братьев», в районе Императорского канала — общество «Цинбан» — «Зеленое братство», в Маньчжурии — общество «Хунхуцзы» — «Рыжебородых» (в русской литературе членов этой организации называли хунхузами), в Шаньдуне было распространено движение Ихэцюань, на Западе называемое «боксерским»; в Хэнани одно время активно действовала тайная организация «нянь» — «факельщики» и т. д.

В старом Китае тайные общества были сугубо локальными организациями и распадались на множество самостоятельных общин. Контрастное сочетание отвержения и имитации существующего общественного строя пронизывало все стороны их деятельности. Отрицая отношения господства и подчинения между людьми, вожди тайных обществ учреждали среди своих последователей сложную иерархию и копировали уклад патриархальной семьи. Так, рядовые члены «Зеленого братства» должны были называть своих руководителей «дядями» и «дедушками», а равных себе — «братьями» [Chesneaux, 1971, с. 49]. В «Обществе старших братьев», как показывает его название, сочетание принципов иерархии и равенства выражалось в форме отношений между старшими и младшими братьями. Занимаясь разного рода преступной, с точки зрения властей, деятельностью, тайные общества брали на себя функции охраны общественного порядка на контролируемой ими территории. Не признавая официальной обрядности и официальной символики, сами подчиняли свою жизнь ритуальному началу, начиная со сложных инициационных церемоний и кончая созданием собственных систем тайных опознавательных знаков. Например, обряд посвящения в обществе Триады символизировал путешествие в «Ивовый город», центр «вселенского покоя». Во время обряда вновь вступающий член общества пересекал мировой океан, совершал восхождение на священную мировую гору, проходил через «круг Неба и Земли» и т. д. В заключение он пил вино, смешанное с кровью, и давал клятву верности своему «учителю-отцу» и своим сподвижникам. Вследствие искусственного, абстрактного, в известном смысле даже игрового характера организации тайных обществ в их организационной структуре и обрядности значительную роль играла условная числовая символика, заимствованная из традиционных для китайской культуры классификационных схем.

Во многих тайных обществах коллективное начало, как обычно в Китае, выражалось и закреплялось в религиозном культе. Тем не менее тайные общества или, по-китайски, хуэй дан (18) следует отличать от собственно религиозных сект — цзяо мэнь (19), тем более что совместный культ был в Китае непременным атрибутом любой социальной группы. Два этих типа организаций объединяла претензия на создание альтернативы официальным нормам культуры, отчего в их практике и идеологии имелось немало существенных совпадений. Все же они заметно различались по истокам своего формирования: секты выросли из определенного религиозного кредо или выполнения религиозных служб, тайные общества — из потребностей крестьянской самообороны. Неодинаковы были и итоги исторической эволюции этих организаций: в XX в. секты стали претендовать на роль национальной и даже мировой религии, тайные же общества выродились в гангстерские группы.

Принципиальная неоднозначность социальной роли тайных

Общество предопределила отмечаемую в литературе пестроту их социального состава [Костяева, 1981, с. 254]. В целом наиболее благоприятной почвой для тайных обществ были разного рода маргинальные элементы как деревенского, так и городского общества: возчики и странствующие торговцы, потерявшие хозяйство крестьяне и ремесленники, бедные учителя и мелкие служащие в казенных управах и т. д. Некоторые из тайных обществ почти не отличались от профессиональных корпораций. Например, «Зеленое братство» первоначально было объединением лодочников на Императорском канале, а с конца XIX в. распространило свою деятельность и на транспортных рабочих в крупнейших пунктах транзитной торговли Восточного Китая. В окрестностях Чэнду, по некоторым оценкам, в начале XX в. до 70% взрослого мужского населения деревень состояло в «Обществе старших братьев», причём ложи общества находились в рыночных городках, что свидетельствует о связи руководства общества с местной элитой [Liao T'ai-ch'u, 1947, с. 170].

Необычайная активность тайных обществ на рубеже XIX—XX вв. объяснялась условиями глубокого социального и политического кризиса, поразившего Китай. Тайные общества были одним из самых действенных средств примирения традиционных форм китайской цивилизации с новым историческим состоянием китайского общества. Вместе с тем они сами за короткий срок претерпели значительную эволюцию. В цинской империи тайные общества способствовали национальному освобождению Китая, выступая против власти маньчжурской династии, а с конца XIX в. — против экспансии западных держав. Свержение цинской монархии и быстрая модернизация Китая лишили тайные общества их прежних функций политической оппозиции, эти функции перешли к партиям, профсоюзам, прогрессивным общественным организациям. Правда, в отдаленных сельских местностях тайные общества традиционного типа сохраняли свое значение отрядов крестьянской самообороны вплоть до 40-х годов XX в. В городах же тайные общества очень быстро скатились до положения преступных шаяк, связанных с реакционными политическими силами и сохранявших чисто номинальную связь с традицией тайных обществ старого Китая.

НАСЕЛЕНИЕ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СОСТАВ



РАСОВАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СОВРЕМЕННЫХ КИТАЙЦЕВ

XIII—XIX века были эпохой, когда завершилось формирование современного этнического состава населения Китая. Что же касается его расового состава, то вплоть до конца XIX в. он нам по существу неизвестен, так как в специальной антропологической литературе полностью отсутствует описание костяков и черепов китайцев этого огромного периода. Только сопоставляя материалы по этнической антропологии современного населения с данными о расовой принадлежности древних популяций, можно высказать некоторые соображения об истории расовой структуры народов Китая.

Краниологические данные

Для ответа на вопрос о расовом составе современных китайцев совершенно необходим анализ географической изменчивости важнейших разграничительных расовых признаков на территории Восточной Азии в целом: от Енисея и Тибета до берегов Аляски, от Ледовитого океана до Индонезии. Необходимым требованием такого анализа должно быть сопоставление только тех локальных групп, которые были исследованы по одной и той же методике или по крайней мере допускают непосредственное сравнение после внесения в измерительные данные простых и однородных поправок, проверенных на значительном материале. Исследования на живых для нашей цели непригодны или, во всяком случае, не могут служить исходными данными, так как методический разнобой различных авторов достигает здесь своего максимума. Базой анализа могут служить, очевидно, только краниологические материалы, по которым возможно (иногда после некоторых дополнительных вычислений) непосредственное сопоставление групп, исследованных различными учеными и в разное время [Чебоксаров, 1982, с. 21—22].

Одной из наиболее изученных в антропологическом отноше-

нии областей Восточной Азии является Северный Китай. В целом северокаитайские черепа отличаются овоидной или эллипсоидной формой при рассматривании сверху, среднелинней, довольно узкой, но очень высокой мозговой коробкой, по основным индексам мезо-, гипси- и акрокранной, прямым или слабо-наклонным, узким лбом, мало выраженным надбровьем, уплощенным, высоким, но сравнительно узким, лептенным лицом, слаборазвитой клыковой ямкой, умеренным альвеолярным прогнатизмом, высокими округлыми глазницами, слабо выступающим лепторинным носом с уплощенным, но узким переносьем. Наиболее ясно все перечисленные особенности выражены на черепах, происходящих из северных провинций Хэбэй и Шаньдун.

Краниологическая серия китайцев из Улан-Батора (МНР) по большинству расодиагностических признаков близка к собственно китайской. Из типологических различий между обеими подгруппами следует отметить меньшую абсолютную и относительную высоту китайских черепов из Монголии, несколько большее развитие у них надбровья, резче выраженный альвеолярный прогнатизм, пониженные дакриальный и симотический указатели, несколько меньшее выступание носовых костей.

Череп кульджинских (джунгарских) китайцев отличаются от обеих описанных серий по целому ряду существенных диагностических особенностей. У кульджинцев меньше абсолютные размеры мозговой коробки, выше головной указатель, прямее лоб, ослаблено надбровье, меньше высота и ширина лица, сильнее развита собачья ямка, абсолютно и относительно выше переносье, больше симотический указатель и угол наклона носовых костей к линии лицевого профиля. Несмотря на малое число исследованных черепов и небольшую величину отдельных различий, их согласованность по многим важным расовым признакам заставляет предполагать, что кульджинские китайцы имеют несколько иной антропологический состав, чем их соотечественники из Монголии, Хэбэя и Шаньдуна.

Хуэйские черепа отличаются от северокаитайских прежде всего относительно большой шириной мозговой коробки и соответственно более высоким черепным указателем. Кроме того, у хуэй, в сравнении со всеми остальными сериями, шире лицо, слабее развита собачья ямка, меньше угол наклона носовых костей к линии лицевого профиля, наименее выражен носовой шип. В то же время в хуэйской серии относительно велики индексы высоты переносья и носовых костей (симотический). Противоречивость различий по отдельным признакам может объясняться, с одной стороны, недостаточным числом черепов в каждой локальной серии, с другой же стороны, сложностью расового состава хуэй.

Из анализа географических вариаций основных расодиагностических признаков черепных серий Восточной Азии с полной очевидностью следует, что подавляющее большинство этих се-

рий обладает целым рядом общих особенностей высокой таксономической ценности. Такими особенностями являются крупные или средние абсолютные размеры лица, значительное уплощение его горизонтального профиля, относительно высокие глазницы округлых очертаний, слабое выступание носа, небольшая величина симотического указателя. Сочетание плоского лица, округлых глазниц и слабо выступающего носа позволяет диагностировать принадлежность к обширной совокупности азиатских популяций не только любой группы черепов, но и каждого отдельного изучаемого объекта. Особенно рельефно выступают общие морфологические черты популяций восточной половины Азии и Полярной Америки при их сопоставлении с группами южных и западных районов Евразии, в частности Индии и Средней Азии.

По скуловому диаметру, высоте лица, верхнему углу, горизонтальной профилировке и симотическому указателю индийские и среднеазиатские серии настолько резко отличаются от центральноазиатских, сибирских, дальневосточных и индонезийских, что существование одной из главнейших демаркационных линий расовой дифференциации человечества в области Гималайского горного узла, многократно отмечавшееся в антропологической литературе, не требует дальнейших доказательств. Не приходится сомневаться и в принадлежности главной массы населения Восточной Азии — от Ледовитого океана до Явы и от Синьцзяна до Берингова моря — к одной крупной группе рас, которая вполне заслуживает самостоятельного места в классификации основных разновидностей современного человечества в качестве систематической единицы высшего порядка. Таким образом, положительно решается вопрос о реальности «желтой», ксантодермной, азиатской, или монголоидной большой расы — в том понимании, которое вкладывали в этот термин Кювье, Штрац или Ярхо. В дальнейшем изложении слово «монголоиды» мы всегда будем употреблять для общего обозначения плосколицых популяций Азии, связанных единством географического ареала и основных морфологических особенностей. Вполне признавая реальное существование монголоидной большой расы, мы предпочитаем в настоящей работе пользоваться термином «монголоидные расы», который подчеркивает расовый полиморфизм азиатско-американских популяций и не предрешает ответа на вопрос о конкретных путях их формирования.

Задачи анализа антропологического состава населения Восточной Азии, конечно, далеко не исчерпываются выделением монголоидных рас.

Непосредственный таксономический переход от категории «большой расы» к «расам второго порядка» в понимании Ярхо невозможен, так как при этом выпадают из поля зрения разграничительные линии между основными историко-географическими комплексами диагностических признаков, включающими

несколько вторичных подразделений, но, в свою очередь, входящими в одну из главных групп монголоидных рас. Самый беглый взгляд на групповые вариации главных разграничительных особенностей народов Восточной Азии и Полярной Америки убеждает нас, что внутри монголоидов намечается несколько разновидностей, ясно локализованных географически и обособленных морфологически. Наиболее резок контраст между сериями Центральной Азии и Сибири, с одной стороны, Индокитай и Индонезии — с другой. Различия проявляются здесь почти по всем основным разграничительным признакам и достигают в большинстве случаев больших абсолютных величин. Нередко наблюдается полный разрыв между амплитудами межгрупповых вариаций, характерных для северных и южных серий. У центральноазиатских и сибирских вариантов монголоидов мозговая коробка крупная в горизонтальном сечении, но низкая, по высотным индексам хамэ-тапейнокранная. В Индокитае и Индонезии она в горизонтальном сечении небольшая, высокая, гипсиакрокранная. Лоб, на севере обычно сильно или умеренно наклонный, на юге — почти прямой. Лицо в первой группе серий очень плоское, ортогнатное, широкое и высокое, во второй группе — умеренно плоское, мезогнатное, довольно узкое и низкое. Вертикальный краниофациальный указатель в Центральной Азии и Сибири всегда превосходит 55, в Индокитае и Индонезии он нигде не достигает 53. По носовому указателю северные серии — лепто- или мезорины, южные — в огромном большинстве случаев хамэрины. Угол носовых костей у первых средний, у вторых — очень малый.

Зона преобладания северных типов простирается от степей Нижнего Поволжья до Амура и от Ледовитого океана до пустыни Гоби. К этой зоне относятся калмыки, киргизы, торгоуты, теленгеты, тувинцы, буряты, тунгусы, монголы, ульчи, орочи, негидальцы, нивхи, долганы и, наконец, юагиры, представляющие крайний восточный форпост распространения рассматриваемых форм. Область господства южных вариантов охватывает юг Тибета, Ассам, Бирму, Таиланд, Вьетнам и Индонезию. Сюда принадлежат юго-западные тибетцы, нага, бирманцы, тай, вьетнамцы, яванцы, даяки и другие «индонезийцы», тагалы и некоторые группы аборигенов Тайваня. Монголоидность всех перечисленных серий без труда констатируется характерной комбинацией плоского лица, округлых орбит и слабо выступающего носа с уплощенным горизонтальным профилем носовых костей. В то же время с точки зрения географии и морфологии не вызывает никаких сомнений разбивка этих серий на две большие группы, которые по локализации можно назвать «северными» и «южными» монголоидами. Таким образом, на основании краниологических материалов удастся выделить два основных направления дифференциации монголоидов, две группы азиатских форм, которые хотя и отличаются некоторыми общими особенностями высокой таксономической ценности,

но разнятся между собой настолько сильно, что принадлежность к той или иной из них может быть без особого труда определена не только на целых краниологических сериях, но и на отдельных черепах. Не боясь впасть в преувеличение, можно утверждать, что единичный монгольский череп почти так же легко отличить от индонезийского, как каждый из них от европейского или африканского.

Северные и южные монголоиды — главные, но не единственные. В Восточной Азии и Полярной Америке немало монголоидных популяций, которые нельзя отнести ни к одной из двух только что описанных групп. К таким популяциям принадлежат все китайцы, корейцы, хуэй, частично японцы и гаошань. Для них характерна небольшая в горизонтальном сечении, но высокая гипсикранная мозговая коробка, слабо наклонный лоб, умеренное плоское, мезогнатное, высокое, но довольно узкое лицо, мезо- или гипсиконхные глазницы, лепто- или мезориния, умеренно слабое выступание носовых костей. По одним признакам эти дальневосточные серии близки к северным монголоидам, по другим — к южным, по третьим — занимают промежуточное положение между обеими формами. Первый вывод справедлив для высоты лица и носового указателя, второй — для основных осей и индексов мозговой коробки, формы лба, скулового диаметра, углов горизонтального и вертикального профиля; третий — для вертикального краниофациального указателя и угла носовых костей. Итак, можно говорить еще об одной большой группе азиатских популяций — «восточных монголоидах», распространенных в Китае, Корее и Японии. Морфологически и географически восточные монголоиды бесспорно стоят ближе к южным, чем к северным вариантам азиатских рас, но все же отличаются от первых настолько, что заслуживают выделения в самостоятельную классификационную рубрику.

На крайнем северо-востоке азиатского материка и в соседних областях Полярной Америки — от Аляски до Лабрадора и Гренландии сосредоточен ряд чукотских и эскимосских краниологических серий, занимающих по многим расодиагностическим признакам переходные положения между северными и восточными монголоидами. Для всех этих серий характерно сочетание абсолютно длинной, узкой или среднеширокой, высокой мозговой коробки, большей частью наклонного лба, очень плоского мезогнатного высокого и широкого лица, гипсиконхных глазниц, относительно чрезвычайно узкого, слабо или средне выступающего носа. Господствующие здесь формы по их географической локализации удобнее всего назвать «северо-восточными монголоидными». По горизонтальным размерам черепа, строению лба, основным пропорциям лица, его резкой уплощенности, по углу носовых костей и симметрическому указателю формы эти мало отличаются от сибирских и центрально-азиатских вариантов монголоидов в составе азиатских рас, зато

по значительному развитию вертикальной оси головы и связанной с этим акрокрании, а также по крайней лепторинии и заметной тенденции к прогнатизму они обнаруживают сходство с восточноазиатскими группами. Не решая пока вопроса о генетических связях этих своеобразных «эскимOIDных» вариантов; можно рассматривать их в качестве особой систематической единицы в составе монголоидных рас.

С юга и отчасти с востока ареал расселения монголоидов окаймлен разорванной в настоящее время гирляндой немонголоидных популяций, по многим расовым признакам (в первую очередь по лицевому углу и носовому указателю) сходным с коренным населением Океании и Австралии. К таким популяциям, которые можно назвать «австралоидными», относятся мунда и соседние с ними дравиды Юго-Восточной Индии, ведды, андаманцы, аэта, айны, папуасы и, конечно, сами австралийцы. Группы эти морфологически очень разнообразны; среди них есть и гиперморфные (айны, папуасы, австралийцы), и гипоморфные (аэта, андаманцы, ведды, мунда), но всем им свойственны небольшие размеры лица, относительно широкий, средне выступающий нос, во многих случаях также тенденция к прогнатизму. Австралоидов — наряду с четырьмя монголоидными расами — следует считать еще одной (пятой) самостоятельной группой популяций Восточной Азии и соседних стран. Группа эта отличается, как известно, резко выраженным полиморфизмом. С монголоидами — особенно с южными — она связана рядом непрерывных географических и морфологических переходов.

На юго-западе и западе Азии ареал преобладания монголоидных рас соприкасается с зоной преимущественного распространения южных, относительно сильно пигментированных «европеоидов» меланохроев. Типичными представителями южных европеоидов, живущими в Средней Азии у самой китайской границы, являются узбеки и входящие в состав памирских таджиков ишканишцы. Краниологически для обеих этих популяций характерно сочетание абсолютно широкого, слабо наклонного лба, небольшого скулового диаметра, невысокого ортогнатного лица, сильно профилированного в горизонтальном сечении, сравнительно низких глазниц, сильно выступающего узкого носа. От всех монголоидов южные европеоиды отличаются более низким вертикальным краниофациальным указателем, меньшим верхним углом горизонтального лицевого профиля, большими величинами симотического индекса и угла носовых костей. Вместе с тем некоторые существенные расовые признаки (например, ортогнатность и лептомезориния) сближают узбеков и ишканишцев с соседними северными и восточными монголоидами, отделяя их от монголоидов южных.

Выделив по краниологическим данным основные расы Восточной Азии и соседних районов эйкумены, мы можем вернуться к вопросу о расовом составе населения Китая. Все

без исключения собственно китайские серии черепов принадлежат, как мы видели, к восточным монголоидам. Однако между южными и северными китайцами по многим важным разграничительным признакам наблюдаются существенные различия. У южных китайцев по сравнению с северными несколько уже и заметно более низкое лицо, чаще прослеживается тенденция к прогнатизму, немного острее углы горизонтальной профилировки, выше носовой указатель, меньше угол носовых костей. Совершенно очевидно, что различия эти соответствуют различиям между двумя группами тихоокеанских монголоидов — восточноазиатской и южноазиатской. Можно сказать, что южные китайцы занимают в расовом отношении промежуточное положение между их северными соотечественниками и народами Юго-Восточной Азии, принадлежащими в большинстве случаев к южным монголоидам, которые, в свою очередь, географически и морфологически связывают восточных монголоидов с австралоидами.

Краниологические материалы о некитайских народах Северного Китая чрезвычайно скудны. В нашем распоряжении имеются сведения только о двух монгольских сериях из КНР — торгоутской из Синьцзяна и шилинголской из Внутренней Монголии. Обе эти серии обладают всеми характерными признаками континентальных (северных) монголоидов и очень напоминают группу черепов монгольских народов МНР и СССР — монголов-халха из района Улан-Батора, бурят и калмыков. Краниологические данные о тюркоязычных народах Китая отсутствуют. Несомненно, однако, что узбеки, казахи и киргизы, живущие в КНР, антропологически близки к тем же народам Средней Азии и Казахстана, которые принадлежат к переходным расовым типам между северными монголоидами и европеоидами. Подобно этому краниологические данные по нанайцам Приамурья могут быть экстраполированы на их соплеменников из Маньчжурии — сунгарийских гольдов (хэчжэ). Из национальных меньшинств Южного Китая краниологически исследованы только тибетцы и аборигены Тайваня (гаошань). Юго-западные тибетцы относятся к южным монголоидам, а их восточные соплеменники из округа Чамдо (кэм) принадлежат к очень своеобразному восточнотибетскому расовому типу, занимающему промежуточное положение между тихоокеанскими и континентальными монголоидами. Гаошань обладают всеми характерными чертами южноазиатской расы, обнаруживая в некоторых случаях довольно сильно выраженные австралоидные черты (альвеолярный прогнатизм, хамэринию и др.).

Таким образом, анализ краниологических материалов по народам Восточной Азии подводит нас к выводу о том, что большинство населения Монголии, Китая, Кореи и Японии обладает в настоящее время всеми характерными особенностями монголоидного, или азиатского, ствола («большой расы»). Однако изучение географической изменчивости многих важных призна-

ков показывает, что азиатский ствол подразделяется на две ветви («расы») — континентальную (северо-западную) и тихоокеанскую (юго-восточную). Первая ветвь отличается от второй большей массивностью всего скелета, гораздо более крупными горизонтальными размерами мозговой коробки (при меньшей ее высоте), абсолютно более широким, как правило, ортогнатным лицом, относительной узконосостью. Различия между континентальными и тихоокеанскими монголоидами столь же значительны, как различия между северными и южными европеоидами или между африканскими и азиатско-океанскими негро-австралоидами. В пределах Центральной и Восточной Азии к континентальным монголоидам относятся преимущественно народы Монголии и отчасти Северного Китая, говорящие на алтайских языках,— монголы, тунгусские группы, в значительной степени тюркоязычные тувинцы, киргизы и казахи. Почти все остальные народы этой части эйкумены, говорящие на китайско-тибетских, мон-кхмерских и малайско-полинезийских языках, а также большинство корейцев и японцев принадлежат антропологически к тихоокеанским монголоидам.

Отчетливой границей между ареалами преобладания обеих ветвей азиатского расового ствола служит Хинган и юго-восточный край Монгольского плато. Население, живущее к северу и западу от этой границы в Маньчжурии, во Внутренней Монголии, Синьцзяне и МНР, обнаруживает расовую (так же как языковую и культурно-историческую) близость к соседним народам Сибири и Средней Азии, резко отличаясь в то же время от китайцев и других народов более восточных и южных районов Китая. Переходными между континентальными и тихоокеанскими монголоидами являются, по-видимому, некоторые группы восточных тибетцев (округ Чамдо), дауров, маньчжур, нанайцев. Различия между обеими ветвями азиатского ствола по некоторым признакам идут по линии известного приближения континентальных монголоидов к европеоидам, а тихоокеанских монголоидов к австралоидам. Поскольку речь идет здесь о групповых характеристиках комплекса важных диагностических особенностей, можно предположить, что в самом формировании континентальных монголоидов участвовали европеоиды, а в формировании тихоокеанских монголоидов — австралоиды. Аналогичное появление признаков одних больших рас в глубине ареалов других рас можно наблюдать и далеко за пределами Восточной Азии.

Вопрос о происхождении таких вариаций вряд ли может быть в настоящее время решен окончательно. Возможно, что они являются остатком «первобытной антропологической непрерывности», отражавшей незавершенность расовой дифференциации человечества в силу отсутствия полной изоляции. Но допустимо также, что эти вариации возникли в более поздние исторические периоды в процессе смешения уже сложившихся больших рас. В пользу первой гипотезы говорит очень частое

в Центральной и Восточной Азии несовпадение межгрупповых вариаций отдельных разграничительных признаков. Надо, впрочем, иметь в виду, что и при смешении между расами возможности появления новых, часто весьма своеобразных, сочетаний диагностических признаков очень велики. Оба эти явления — сохранение древних переходных форм и межрасовая метисация, — по существу не исключают, но скорее дополняют друг друга, играли, надо думать, существенную роль и в истории образования более мелких ареальных подразделений обеих основных ветвей азиатского ствола [Чебоксаров, 1982, с. 51—53].

Основные направления расовой дифференциации

Анализ краниологических материалов позволил нам определить место китайцев, а частично и других народов Китая в системе рас Восточной Азии и соседних областей эйкумены. Как уже было указано выше, большим преимуществом данных краниологии является то, что они допускают непосредственное сравнение измерений, произведенных разными исследователями и в разное время, однако данные эти обладают и многими существенными недостатками, главным из которых является ограниченность признаков, допускающих сравнение. Очевидно, что даже самое детальное изучение черепов не может дать представление о вариациях таких важнейших расодиагностических признаков, как форма волос, развитие третичного волосяного покрова, пигментации кожи, волос и радужины глаз, многих особенностей строения мягких частей лица, носа, глазной и ротовой области. Надо также подчеркнуть, что краниологические материалы по китайцам и особенно по другим народам Китая далеко не достаточны.

Очевидно, что для дальнейшего изучения вариаций разграничительных признаков в Китае и для выделения здесь локальных расовых типов необходимо обратиться к анализу данных, полученных на живых людях. К сожалению, в нашем распоряжении нет таких данных, собранных по единой методике. Волей-неволей приходится использовать материалы разных исследователей, собранные в разное время. Особую ценность среди них, естественно, представляют данные советских антропологов, по которым возможно сопоставление с аналогичными материалами, относящимися к народам СССР. Начать анализ расового состава современного населения Китая целесообразно со сравнения между собой серий, дающих представление об основных направлениях расовой дифференциации китайцев.

Место, занимаемое антропологическими типами, преобладающими среди китайцев, в системе азиатских рас определяется без особого труда. Подавляющее большинство китайцев, обследованных под руководством А. И. Ярхо, обладало в резко выраженной форме всеми признаками, характерными для мон-

голоидных рас, широко распространенных в различных областях Центральной, Северной и Восточной Азии [Чебоксаров, 1982, с. 59—60].

Без труда можно определить также место китайцев (при суммарном их рассмотрении) среди монголоидных рас. Сопоставление этих антропологических данных с краниологическими материалами, проанализированными в предыдущей главе, не оставляет сомнения в том, что китайцы относятся к восточноазиатской монголоидной расе, представляющей одно из двух основных подразделений тихоокеанских монголоидов.

Однако уже простое сопоставление вышеприведенных суммарных антропологических характеристик территориальных групп вскрывает определенную расовую неоднородность китайского народа. Детальный анализ межгрупповой изменчивости позволяет установить здесь целый ряд четко выявленных связей, весьма существенных для понимания расового состава китайцев. Можно убедиться в существовании определенной закономерности в групповых географических вариациях ряда решающих расодиагностических признаков первого порядка. Закономерность эта выражается в локализации крайних вариантов на Севере и Юге Китая и в промежуточном положении Центральной группы. Так, при переходе от Северного Китая через Центральный к Южному: 1) цвет кожи становится темнее, 2) количество мягких и волнистых волос увеличивается, 3) рост бороды делается интенсивней, 4) вертикальная профилировка лица увеличивается, 5) развитие лица в высоту уменьшается, 6) выраженность эпикантуса и складки верхнего века снижается, 7) нос становится короче и шире, 8) переносье и поперечный профиль спинки носа уплощаются, 9) количество овальных ноздрей падает, 10) наклон осей носовых отверстий уменьшается, 11) верхняя губа делается более проехейличной, 12) толщина губ возрастает.

Амплитуды межгрупповых вариаций по большинству из перечисленных признаков абсолютно велики, часто приближаются к своим утроенным ошибкам, а иногда и превосходят их, давая вероятности разниц $P(D)$, превышающие 0,95, а сплошь и рядом 0,99. Согласованность различий по ряду ведущих признаков еще более увеличивает уверенность в реальности наблюдаемой изменчивости. При общей для всех китайцев монголоидности — особенно сильно выраженной в огромном развитии эпикантуса и складки верхнего века — межгрупповые вариации основных расовых особенностей первого порядка направлены по линии смягчения монголоидных черт в северо-южном направлении. За счет европеоидной примеси или эволютивных сдвигов в «европеоидную сторону» смягчение это отнести нельзя, так как выступающие здесь формы связи отнюдь не характерны для европеоидов: достаточно, например, указать на сочетание тенденции к волнистоволосости и увеличению роста бороды с более темной пигментацией, понижением переносья, возраста-

нием носового указателя, поперечным расположением ноздрей, прогнатизмом, прохейлией и т. д. Зато на этих же примерах легко видеть, что направление различий между северными и южными китайцами полностью совпадает с наблюдаемым при сопоставлении монголоидов в целом с той обширной группой популяций Южной Азии, Океании и Австралии, которая соответствует «австралоидам», — как одному из четырех основных расовых подразделений людей современного вида (наряду с монголоидами, европеоидами и негроидами) [Чебоксаров, 1982, с. 61—62].

И все же своеобразие межгрупповой изменчивости расодиагностических особенностей у китайцев нельзя объяснить простой примесью австралоидных элементов к однородной монголоидной основе или постепенным «переходом» от восточных монголоидов к австралоидам. Показательным в этом отношении является анализ географических вариаций некоторых разграничительных признаков второго порядка. Для многих из них характерна та же последовательность изменчивости, что и для первичных расовых особенностей. Так, в северо-южном направлении: 1) продольный диаметр головы уменьшается, а головной указатель соответственно возрастает, 2) высотные диаметр и указатель уменьшаются, 3) средний наклон лба становится больше, 4) выраженность надбровья возрастает, 5) количество округлых и квадратных (т. е. «низких») форм лица увеличивается, 6) процент вогнутых спинок носа растет, 7) количество приподнятых кончиков и оснований носа становится больше. Статистически межгрупповые амплитуды, как и для признаков первого порядка, в большинстве случаев достаточно вероятны [$R(D) > 0,95$].

Очевидно, что эти направления изменчивости лишь подтверждают «австралоидный» характер сдвигов в расовом облике южных китайцев в сравнении с северными. Этого нельзя сказать о вариации продольного диаметра и головного индекса. Как известно, австралоидный комплекс в форме волос, пигментации, третичном волосяном покрове, лицевом скелете и мягких частях лица на юго-востоке Азии связывается обычно (хотя и не всегда) с наклоном к долихокефалии. Сочетание же в Среднем и Южном Китае некоторых «австралоидных» особенностей с тенденцией к короткоголовости наводит на мысль о наличии здесь расовариантов, не учитываемых простым анализом межгрупповых связей при переходе от монголоидов к австралоидам. Рассмотрение географической изменчивости тех расовых особенностей китайцев, которые не обнаруживают последовательных вариаций в северо-южном направлении, может пролить известный свет на природу этих вариантов. Таких признаков, дающих в Среднем Китае не промежуточные, но крайние значения средних, сравнительно немного. Максимальны в центральных провинциях: 1) поперечный диаметр головы, 2) наименьшая ширина лба, 3) скуловой диаметр, 4) физионо-

мический лицевой указатель, 5) ширина нижней челюсти; минимальны: 6) морфологический лицевой указатель, 7) горизонтальная профилировка лица.

Несмотря на статистически недостаточную вероятность различий по каждому из этих признаков в отдельности, согласованный характер вариаций по всем поперечным размерам головы и лица и горизонтальной профилировке позволяет высказать предположение о большем развитии черепа в ширину и большей уплощенности лицевого скелета в Среднем Китае по сравнению как с Северным, так и с Южным. Если учесть теперь, что средние китайцы «австралоиднее» северных, но «монголоиднее» южных, то естественно прийти к заключению, что максимум широкоголовости и широколицести, как и минимум горизонтальной профилировки лица, в Среднем Китае зависит от присутствия особого расового компонента — относительно брахицефального, со сравнительно большим скуловым диаметром и некоторыми «австралоидными» чертами в строении лицевого скелета и мягких частей лица. Компонент этот, отличный как от северокайтайских мезокефалов с резко выраженными монголоидными особенностями, так и от долихокефальных австралоидов, должен быть, несомненно, отнесен к кругу форм, описанных в антропологической литературе под названием «маньской» или «южноазиатской» расы. Как уже упоминалось выше, термины «южноазиатская раса» и «южные монголоиды», по существу, равнозначны.

Таким образом, хотя все китайцы принадлежат в массе к восточным монголоидам, но характерные признаки этой расы в разных их группах выражены неодинаково. Наиболее ясно они выявляются у населения северных провинций Китая, где преобладает мезокефальный, лептопрозопный и лепторинный монголоидный вариант, впервые выделенный Бори де Сен-Венсаном и позднее описанный Биасутти в качестве «китайской локальной формы», Бекстоном — в качестве «ханьского типа». В одной из более новых работ по антропологии Китая, принадлежащей китайскому исследователю Лю Сяню, тот же тип обозначается как «бореальный субвариант китайской расы». В классификации Ярхо вариант этот назван «северокитайским» [Рогинский, 1941, с. 292—293].

Уроженцы средних и особенно южных провинций Китая, как мы видели, отличаются от своих северных соотечественников целым рядом особенностей, которые сближают их с южными монголоидами, а в известной степени и с австралоидами. Хотя средние и южные китайцы гораздо ближе друг к другу, чем к китайцам северным, но все же между первыми двумя группами существуют определенные расовые различия, которые сказываются прежде всего в несколько большей плосколицести и гипоморфности уроженцев Среднего Китая. Таким образом, наряду с северокитайским типом возможно выделение еще двух локальных расовариантов — среднекитайского и южнокитайско-

го. Э. Эйкштедт в своей работе «Расовая динамика Восточной Азии», основанной на антропологическом изучении большого количества крупных и мелких этнических общностей, выделил в составе «монголоидов» особую «синидную» расу, которая распадается на три подрасы: северную, среднюю и южную [Eickstedt, 1944, с. 182—186]. Подобно этому Лю Сянь пишет о распространении в Китае трех подтипов синидной расы: «хуанхидов» на севере, «чанцзянидов» в центре и «чжуцзянидов» на юге [Liu, 1937, с. 129—150]. Географические ареалы распространения этих типов в основном совпадают, как это видно из их названий, с бассейнами трех крупнейших рек Китая: Хуанхэ, Янцзы (Чанцзяна) и Сицзяна (Чжуцзяна).

Недостаток места не позволяет нам остановиться подробно на материалах по этнической антропологии Китая, собранных другими исследователями, среди которых наибольшую роль играли китайские, японские, английские, французские, американские и немецкие антропологи. Особенно следует отметить значительный вклад русских или работавших в России ученых — Пояркова и Мацевского, Талько-Грынцевича, Кожеурова и Широкогорова — в антропологическое изучение китайцев и других народов Китая. Существенное значение для темы настоящего труда имеют работы советских антропологов, посвященные соседним с Китаем странам Центральной и Восточной Азии, в первую очередь труды Дебеца, Левина, Гинзбурга, Трофимовой, Золотаревой.

Сопоставление относящихся к китайцам антропологических данных разных авторов (кроме советских) сильно затрудняется неоднородностью методов, применявшихся при отдельных исследованиях. Момент этот существен уже для многих измерительных признаков (высотный диаметр головы, морфологическая высота лица, длина носа). Для описательных особенностей роль его еще больше, часто делая невозможными всякие сравнения вообще. Естественно поэтому, что наибольшую ценность для нас представляют сопоставления различных географических серий, обследованных одним и тем же автором. Только они исключают возможность смешения действительных территориальных различий с мнимыми вариациями, получившимися из-за разных приемов измерений и определений. К сожалению, материалов, удовлетворяющих этим условиям, в нашем распоряжении очень мало. Если учитывать лишь исследования на живых и исключить исследования, охватывающие ничтожное количество признаков, то останутся только работы Широкогорова [Shirokogoroff, 1923; Shirokogoroff, 1925]. Все остальные антропологические исследования китайцев или вовсе не содержат географической разбивки материала, как, например, у Коганеи и Ли Цзи, или относятся к территориально ограниченным группам и благодаря этому не могут дать представления о межгрупповых вариациях во всем Китае. Кроме того, у большинства исследователей или совсем нет данных об описательных

признаках, или, во всяком случае, отсутствуют сведения об их географических вариациях. Для получения дополнительных материалов по межгрупповой изменчивости некоторых описательных особенностей нам пришлось воспользоваться индивидуальными данными, приведенными у Ли Цзи, обработав их по трем территориальным зонам — северной, средней и южной. Основная задача заключалась здесь в том, чтобы выяснить, насколько совпадают намеченные нами направления географических вариаций с описанными другими авторами. Степень совпадения этих вариаций при переходе от северных китайцев к южным оказалась высокой, несмотря на небольшое количество обследованных в отдельных локальных группах.

ТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ КИТАЙЦЕВ

Знакомства с основными направлениями расовой дифференциации китайцев далеко не достаточно для всестороннего представления о расовой структуре населения Китая в целом. Нетрудно заметить, что в предыдущем разделе были прослежены географические вариации расовых признаков китайцев только в меридиональном (северо-южном) направлении. Однако уже априори можно ожидать, что в такой большой стране, как Китай, должна наблюдаться также территориальная изменчивость расодиагностических особенностей в широтном направлении — с востока на запад. Для анализа этой изменчивости можно воспользоваться небольшим материалом, собранным в 1935 г. группой антропологов МГУ.

Северные китайцы

По месту рождения все обследованные были разбиты на три территориальные группы. К первой группе отнесены выходцы из провинции Шаньдун и Хэбэй, ко второй — из провинций Шаньси, Хэнань и Шэньси, к третьей — из Маньчжурии. Группам даны условные наименования. Шаньдун-хэбэйская серия названа «чжилейской», так как она состоит из уроженцев областей, расположенных у берегов Чжилейского (Бохайского или Печилийского) залива. Группе Шаньси-Хэнань-Шэньси присвоено обозначение «шаньсийской» ввиду того, что подавляющее большинство входящих в ее состав лиц происходит из пров. Шаньси. Китайские выходцы из Маньчжурии фигурируют в дальнейшем изложении под именем «ляодунцев», так как они являются преимущественно эмигрантами из южных округов пров. Ляонин (Мукденской), расположенных на полуострове Ляодун или непосредственно примыкающих к Ляодунскому заливу. Некоторые из лиц, вошедших в эту группу, родились на крайнем юге Ляодуна, в районе Дальнего.

Абсолютные величины и направления различий между географическими группами северных китайцев показывают, что территориальные вариации достигают значительного размера только по отдельным расодиагностическим признакам, в большинстве же случаев вариации эти не выходят за пределы своих утроенных ошибок и, следовательно, не могут считаться вполне достоверными. Однако согласованность различий по многим важным расовым особенностям настолько велика, что заставляет считаться с собой даже в тех случаях, когда чисто статистические критерии реальности разниц не являются сами по себе достаточными. Максимальную групповую дифференциацию в Северном Китае обнаруживают горизонтальные диаметры мозговой коробки и связывающий их головной указатель. Велики также территориальные вариации роста, развития борды, горизонтальной профилировки лица, носо-бровного расстояния и высоты крыльев носа. Для всех этих признаков размах межгрупповой изменчивости превышает утроенную ошибку максимальной разницы между локальными сериями. Высоковероятными должны быть признаны и географические колебания в распределении формы и цвета волос, высотного диаметра, высотно-продольного указателя, вертикального профиля лица, скуловой ширины, лицевых и отчасти носовых индексов. К числу слабо варьирующих особенностей относятся почти все диагностические описательные признаки глазной и ротовой областей, носа и уха. Ничтожны также различия в губно-ротовых и ушных диаметрах и индексах.

Как мы видели, в Северном Китае многие ведущие разграничительные расовые особенности наиболее ярко выражены у населения провинций Хэбэй и Шаньдун, расположенных у берегов Чилийского залива. В сравнении с шаньсийцами и ляодунцами китайцы чилийской группы оказываются наиболее высокорослыми, обладают минимальным развитием третичного волосяного покрова, самыми темными волосами и глазами, абсолютно длинным и узким мезокранным черепом, наименее плоским лицом, минимальной скуловой шириной, исключительно сильным развитием эпикантуса, относительно большим количеством выпуклых спинков носа, овальных сагиттально расположенных носовых отверстий, утолщенных губ. Данные А. И. Ярхо и других авторов, а также краниологические материалы вполне подтверждают выявленные закономерности территориальных вариаций. Цифры, приведенные в работах Кожеурова, Широкогорова и японских антропологов, позволяют уточнить наши представления о «центрах резкости» отдельных расовых признаков в Северном Китае. Так, например, выясняется, что центр высокорослости (168—170 см) лежит в пров. Хэбэй, в то время как центр относительной длинноголовости (77,4—77,5) расположен в шаньдунских районах Лайчжоу и Цзинань [Кожеуров, 1925, с. 66].

Несомненно, таким образом, что в бассейне Хуанхэ — пре-

имущественно в его восточной части — концентрируется своеобразный «северокитайский» расовый тип, относящийся к восточной ветви тихоокеанских монголоидов. Тип этот — средневысокорослый, с прямыми и тугими черными волосами, слабой растительностью на лице, светлой желтоватой кожей, карими глазами, длинным, среднешироким и высоким, мезокефальным и гипсикефальным черепом, прямым или слабонаклонным лбом, слабо развитым надбровьем, ортогнатным или мезогнатным, уплощенным длинным и среднешироким, лептопрозопным лицом, очень сильным развитием эпикантуса и складки верхнего века, длинным и среднешироким, лепторинным носом, большим носо-бровным расстоянием, низким или средним переносьем, преимущественно прямой спинкой носа, горизонтально расположенными кончиком и основанием, овальными средненаклонными ноздрями, высокой и прохлещичной кожей верхней губой, утолщенными губами (в слизистой части). Локализованный в Шаньдуне и Хэбэе вариант северокитайского типа А. И. Ярхо называл «чжилийским».

Чем обусловлено отклонение антропологического облика китайцев Шаньси от чжилийского варианта северокитайской расы? Имеем ли мы в данном случае дело с новой локальной модификацией того же круга форм или же перед нами пример проникновения в северокитайскую расовую среду компонентов иного происхождения? Ответы на оба вопроса можно получить, сопоставляя чжилийских и шаньсийских китайцев с кемчикскими тувинцами — представителями центральноазиатского расового типа, выделенного еще Деникером и описанного в советской антропологической литературе Ярхо, Дебецом, Левиным. Такое сопоставление вполне оправданно историко-географическими соображениями, так как центральноазиатский («монгольский») тип широко распространен среди тех народностей Монголии, с которыми северные китайцы с древнейших времен находились в тесном взаимодействии и территориальном соседстве. Для населения пров. Шаньси, непосредственно примыкающей к Внутренней Монголии, это взаимодействие, естественно, имело большее значение, чем для жителей более удаленных провинций Хэбэй и Шаньдун.

Нетрудно заметить, что почти по всем решающим расодиагностическим признакам шаньсийцы занимают промежуточное положение между чжилийцами и кемчикскими тувинцами.

Наиболее естественно и просто описанные различия между двумя северокитайскими группами и кемчикскими тувинцами объясняются, если допустить, что в пров. Шаньси в ареал распространения чжилийского элемента вклинивается область локализации типа, давно констатированного в Монголии и известного в советской антропологической литературе под названием «центральноазиатского». Вхождение этого типа в состав китайского населения Шаньси было, по всей вероятности, главной причиной наблюдаемого здесь в сравнении с Шаньдуном

и Хэбэем понижения роста, небольшого посветления волос и глаз, увеличения широтных размеров черепной коробки и лица, сокращения высотного диаметра, заметного уплотнения лицевого скелета, уменьшения высоты переносья и наклона осей носовых отверстий, увеличения высоты верхней губы и прохейличности ее профиля. Брахицефальный компонент, обусловивший повышение головного указателя среди шаньсийцев, должен был обладать крупными абсолютными размерами мозговой коробки, так как сдвиги в величине индекса при переходе от нашей чжилийской серии к шаньсийской зависят от увеличения поперечника головы и не сопровождаются уменьшением ее длинника. Это обстоятельство также указывает, что в Шаньси распространен именно центральноазиатский макроцефальный элемент, а не какой-либо другой короткоголовый тип, отличающийся сравнительно небольшими размерами черепа.

Встречается ли центральноазиатский тип среди северных китайцев за пределами Шаньси? При современном уровне наших знаний по этнической антропологии Северного Китая и соседних стран ответить на этот вопрос с полной уверенностью невозможно. Вполне вероятно, что центральноазиатские элементы, хотя бы в небольшом количестве, распространены во всех провинциях, примыкающих к Внутренней Монголии, т. е. в Хэбэе, Шаньси, Шэньси и Ганьсу. Однако антропологических данных, которые подтверждали бы эту гипотезу, в нашем распоряжении в настоящее время нет. Попытка разбить чжилийскую серию на две подгруппы — шаньдунскую и хэбэйскую — ни к каким определенным результатам не привела: различия между обеими подгруппами оказались очень небольшими и не согласованными по важнейшим расодиагностическим признакам. Не дают оснований для гипотезы о центральноазиатской примеси также старые работы Пояркова—Мацевского и Стейна—Джойса, содержащие некоторые данные о китайцах Ганьсу и Синьцзяна.

Более показательными оказываются в данном случае те небольшие краниологические материалы, которыми мы располагаем по китайцам Монголии. Правда, серия китайских черепов из окрестностей Улан-Батора по большинству признаков мало отличается от чжилийцев. Зато черепа китайцев Монголии, описанные Талько-Грынцевичем, занимают промежуточное положение между чжилийцами и монголами почти по всем абсолютным размерам и индексам. Особенно интересны данные о черепном указателе и высотном диаметре: по обоим признакам китайцы Монголии больше напоминают монголов, чем своих хэбэй-шаньдунских соотечественников. Как ни малочисленны сопоставляемые краниологические серии, все же сравнение их говорит в пользу гипотезы о присутствии среди китайских колонистов Монголии — большей частью выходцев из Шаньси — центральноазиатского, абсолютно и относительно низкоголового компонента. Систематическое положение этого компонента за пределами Китая среди других азиатских рас уста-

новлено достаточно твердо работами Деникера, Ярхо и других зарубежных и советских антропологов, а зона преимущественной концентрации лежит вне непосредственно интересующей нас территории. Следует лишь отметить, что расовые варианты, по многим признакам напоминающие центральноазиатский тип, широко распространены на всех северных рубежах Китая — среди монгольских, тюркских и тунгусских народов Сибири.

Резкое повышение головного указателя в нашей ляодунской серии сравнительно с чжилийской не может быть объяснено примесью центральноазиатского типа, так как оно в данном случае связывается не столько с увеличением поперечника, сколько с сокращением длинника. По другим расовым признакам приближения к тувинцам при переходе от чжилийской группы к ляодунской также не наблюдается. Очевидно, среди китайцев Маньчжурии присутствует другой брахикефальный компонент, чем среди их соотечественников из Шаньси. Так как различия между чжилийцами и ляодунцами по большинству диагностических особенностей невелики, следует предполагать, что короткоголовый тип, преобладающий среди уроженцев Маньчжурии, морфологически близок к северокитайскому, отличаясь от него главным образом пропорциями мозгового черепа. Ярхо предложил назвать этот короткоголовый гомолог северокитайского типа «маньчжурским» или «корейско-маньчжурским», используя старый термин Бельца, хорошо передающий географические границы зоны основной концентрации рассматриваемого расового варианта. Изучение нашей ляодунской серии не только подтверждает реальность существования маньчжурского брахикефального элемента среди северных китайцев, но и позволяет полнее охарактеризовать его морфологические особенности и ареал распространения.

Действительно, китайцы Маньчжурии отличаются от своих соотечественников из Хэбэя и Шаньдуна не только более высоким головным указателем. Первые по сравнению со вторыми обладают также более низким ростом, заметно повышенным ростом бороды, более наклонным лбом и развитым надбровьем, менее профилированным в горизонтальном направлении лицом, большим нособровным расстоянием, некоторой тенденцией к мезоринии (при измерении высоты носа от переносья), несколько большим количеством вогнутых спинок носа и треугольных поперечно расположенных носовых отверстий, меньшей высотой и развитием крыльев носа, а также ослабленной выраженностью крыльевых борозд и меньшей степенью слияния их с носо-губными бороздами. Для проверки реальности этих различий и установления их типологического значения целесообразно сравнить чжилийских и ляодунских китайцев с какой-либо группой, в которой концентрация маньчжурского типа наиболее велика и характерные его черты выявлены с максимальной ясностью. К сожалению, все группы маньчжур, исследованные зарубежными антропологами, по описательным признакам

(если они вообще определялись) методически несравнимы с нашими северными китайцами. Единственными сериями, пригодными для прямого сопоставления, являются две группы корейцев, обследованные Дебецом и Левиным. Г. Ф. Дебец исследовал корейцев в разных пунктах советского Дальнего Востока, а М. Г. Левин — в Средней Азии. Почти все обследованные в обеих группах были выходцами из северных провинций Кореи, непосредственно примыкающих к Маньчжурии.

По очень многим существенным расовым признакам ляодунцы занимают промежуточное положение между чжилийцами и корейцами. Такое направление межгрупповой изменчивости прослеживается по росту, проценту иссиня-черных волос, окраске радужины, обоим горизонтальным диаметрам черепной коробки и головному указателю, высотному диаметру и высотноподольному индексу, горизонтальной профилировке и ширине лица, по развитию складки верхнего века, по носовому индексу (от переносья), по профилю спинки носа, по положению его кончика и основания, по выраженности крыльевых борозд и степени их слияния с носо-губными, наконец, по профилю верхней губы. По многим из перечисленных особенностей межгрупповая амплитуда достигает значительной величины, статистически представляется высоковероятной и не может быть объяснена случайными обстоятельствами, связанными с недостаточным количеством обследованных или с методическими расхождениями.

Нет сомнения, что среди корейцев преобладает брахикефальный тип, очень близкий к типу, характерному для китайцев Ляодунского полуострова. По характеру сочетания основных расодиагностических признаков тип этот оказывается своеобразным и отличным от всех других короткоголовых вариантов Восточной Азии, описанных в научной антропологической литературе. Рост у популяций корейско-маньчжурского типа несколько ниже среднего, волосы головы большей частью тугие и прямые; однако доля волнистых форм несколько выше, чем у северных китайцев; третичный волосяной покров на лице развит сильнее, чем у чжилийцев. Есть основания предполагать, что маньчжурскому типу свойственна некоторая тенденция к депигментации, выражающаяся главным образом в посветлении радужины глаз. Среди 50 китайцев Маньчжурии, обследованных нами, смешанные (каре-зеленые) оттенки радужины были отмечены в 2 случаях, тогда как в чжилийской группе они не были зарегистрированы ни разу. Дебец и Левин среди корейцев нашли 11—12% смешанных глаз.

Мозговая коробка в группах с высокой концентрацией маньчжурского варианта очень короткая, умеренно широкая и высокая, по указателям брахи- и гипсикефальная. Небольшие размеры длинника головы составляют один из самых характерных признаков маньчжурского типа. Короткоголовость маньчжур и корейцев обусловлена в первую очередь сокращением

продольного диаметра черепа, в то время как короткоголовость тувинцев, казахов или калмыков зависит от увеличения поперечного диаметра. Лоб у представителей маньчжурского типа обычно средне- или слабонаклонный, надбровье развито умеренно. Лицо у маньчжурского расового варианта плоское, высокое и среднеширокое. Большинство обследованных Дебецом и Левиным корейцев обладало слабой горизонтальной профилировкой лица (балл 1): среди ляодунцев количество соответствующих форм также оказалось очень высоким — большим, чем у чжилийцев и шаньсийцев. Морфологическая высота лица в маньчжуро-корейских сериях дает большие величины при измерении от нижнего края бровей: это связано с высоким положением последних и значительным нособровным расстоянием. Скуловой диаметр у маньчжурского типа только немного больше, чем у северокитайского, и заметно меньше в сравнении с расами Северной и Центральной Азии.

Складка верхнего века и эпикантус развиты в маньчжуро-корейских группах сильно, возможно, даже сильнее, чем в северокитайских. Однако по этим признакам надо считаться с возможностью методических расхождений между А. И. Ярхо, с одной стороны, Г. Ф. Дебецом и М. Г. Левиным — с другой. Нос у маньчжурского типа длинный и среднеширокий. Благодаря большому носо-бровному расстоянию наблюдается значительный разрыв между индексами, вычисленными при измерении длины носа от нижнего края бровей и от переносья. По первому указателю китайцы Маньчжурии (и в меньшей степени корейцы) оказываются типичными лепторинами, по второму же обнаруживают небольшую, но определенную тенденцию к широконосости. Переносье в корейско-маньчжурских группах низкое, вероятно, даже более низкое, чем в северокитайских. Сагиттальный профиль спинки носа характеризуется преобладанием прямых форм как в костной, так и в хрящевой частях. Ясно прослеживается тенденция к гипоморфности в других описательных особенностях носа: заметное преобладание приподнятых кончиков и оснований, значительный процент треугольных, слабо наклонных ноздрей, малая высота носовых крыльев и слабое развитие крыльевых борозд. Ротовая область представителей маньчжурского типа характеризуется большей частью умеренно высокой, прохейличной кожей верхней губой и несколько утолщенными слизистыми губами. Прохейлия у рассматриваемого расового варианта выражена, по-видимому, больше, чем у других форм Центральной, Северной и Восточной Азии. Возможно, что то же относится и к утолщенности губ.

Среди китайцев маньчжурские элементы в некотором количестве встречаются не только на Ляодунском полуострове, но и в бассейне Хуанхэ. Очень вероятно, что некоторое сокращение длинника головы и соответствующее повышение головного указателя среди хэбэйцев при сравнении с шаньдунцами обусловлено примесью маньчжуро-корейских элементов. Географи-

чески такое предположение вполне правдоподобно, так как Хэбэй расположен между Шаньдуном и Маньчжурией. Маньчжурские включения могли проникнуть и далее на запад: возможно, что уменьшение продольного диаметра у китайцев западных районов Шаньси, обследованных в свое время Талько-Грынцевичем, зависит от подобных включений. По данным краниологии, различия между китайцами Хэбэя—Шаньдуна и Маньчжурии сказываются гораздо меньше, чем при сравнении живых. Все же присутствие брахикранных элементов в Маньчжурии прослеживается и здесь. Групповые минимум продольного и максимум поперечного диаметров для всех краниологических серий Северо-Восточного Китая найдены Намба и Есими при изучении черепов из окрестностей Шэньяна (Мукдена).

В уточнении систематического положения корейско-маньчжурского типа среди рас Восточной Азии большую роль сыграла работа М. Г. Левина «Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока». Отметив значительное сходство корейцев с северными китайцами (в особенности с уроженцами Маньчжурии), Левин справедливо указал, что у первых по сравнению со вторыми довольно ясно проступает сдвиг в сторону южноазиатских монголоидных типов. Действительно, «многие признаки, характерные для корейцев по сравнению с северными китайцами, отличают в том же направлении южных китайцев от северных». В то же время «известная депигментация, крупные абсолютные размеры лица, ослабление его горизонтальной профилировки резко отличают корейцев от монголоидных темнопигментированных, низко и сравнительно узколиких типов Юго-Восточной Азии и сближают их с северными (сибирскими) монголоидами» [Левин, 1958].

Входят ли в состав северных китайцев какие-нибудь другие антропологические типы, кроме северо-китайского (в чилийском и ганьсуйском вариантах), центральноазиатского и корейско-маньчжурского? Рассуждая априори, это вполне возможно. Действительно на северо-западных рубежах Китая—в Ганьсуй и Синьцзяне—намечается (по данным Джойса, Пояркова и Мацеевского) своеобразная локальная комбинация признаков, хотя и близкая к чилийскому «стандарту», но отличающаяся от него такими существенными диагностическими особенностями, как большее количество волнистых волос, несколько более интенсивное развитие бороды, некоторая тенденция к депигментации, меньшая высота (а вероятно, и ширина) лица, ослабление эпикантуса. Такое направление изменчивости позволяет высказать предположение о существовании особого северо-западного (ганьсуйского) подтипа северо-китайского типа, а также поставить вопрос о формировании этого варианта путем взаимодействия чилийского типа с какими-то европеоидными элементами. Подобное предположение тем более вероятно, что китайское население Синьцзяна с глубокой древ-

ности соседствует с различными популяциями, относящимися к различным европеоидным расам.

В данной связи интересно отметить, что обследованная Н. Н. Чебоксаровым небольшая группа черепов джунгарских (кульджинских) китайцев отличается от чилийцев по некоторым важным расодиагностическим признакам в сторону приближения к европеоидным типам Средней Азии. Так, в джунгарской серии сравнительно с хэбэй-шаньдунской шире лоб, гораздо ниже глазницы, сильнее развита собачья ямка, несколько ниже глазницы, больше угол носовых костей к линии профиля, заметней выступание носового шипа. Поскольку ослабление монголоидности джунгарцев в данном случае связано с укорочением и расширением мозговой коробки, можно предполагать, что в состав китайского населения Синьцзяна вошел брахикранный «европеоидный» элемент, соответствующий памиро-ферганскому типу Ярхо. Предположение это остается, однако, гипотетическим, так как количество исследованных джунгарских черепов очень невелико, а материалы Джойса, Пояркова и Мацевского хотя и подтверждают мысль о европеоидных компонентах северо-западных китайцев, но говорят скорее о каких-то длинноголовых (индо-афганских) включениях.

Южные китайцы

Для проблем этнической антропологии Китая в целом огромный интерес представляют вопросы о расовой структуре этнических общностей, живущих на территориях, которые расположены к югу от хребта Циньдин — естественной границы между северной и южной половинами страны. К обзору состава этих народов мы и должны теперь перейти. Естественно начать с групп китайцев — уроженцев всех средних и южных провинций: Цзянсу, Аньхой, Хубэй, Сычуань, Чжэцзян, Цзянси, Хунань, Гуйчжоу, Фуцзянь, Гуандун, Гуанси и Юньнань. Причем по этим группам мы располагаем не только литературными данными, но и материалами, собранными А. И. Ярхо.

Разбивка материалов Ярхо на три географические серии — северную, среднюю и южную — дала нам возможность проследить основные закономерности расовых вариаций в меридиональном направлении, выявить изменчивость главных диагностических признаков при сравнении населения крупнейших широтных зон Китая. Территориальные вариации внутри таких зон при принятом способе разбивки остались неосвещенными. Анализ антропологических данных, собранных в 1935 г., восполнил этот пробел для Северного Китая, помог выделить здесь несколько расовых типов, постепенно сменяющих друг друга при переходе от более восточных районов к более западным (или наоборот).

Широтная изменчивость большинства расовых особенностей

у северных китайцев оказалась, как мы видели, значительной. Естественно поставить вопрос: «Не наблюдается ли аналогичной изменчивости также среди китайцев центральных и южных?» В поисках ответа автор предпринял несколько попыток разбить материал Ярхо на территориальные группы иначе, чем это было сделано первоначально. Простое выделение внутри каждой широтной зоны восточной и западной подгрупп ни к каким определенным результатам не привело: полученные локальные серии были слишком небольшими и неравномерными, а различия между ними мало согласованными и, по-видимому, случайными. Чтобы по возможности сгладить эти недостатки и укрупнить сопоставляемые группы, пришлось объединить средних и южных китайцев и затем уже разделить их на «юго-восточных» и «юго-западных». К первым были отнесены уроженцы провинций Аньхой, Цзянсу, Чжэцзян, Цзянси, Хубэй, Хунань, Гуандун и Фуцзянь; ко вторым — уроженцы провинций Сычуань, Гуйчжоу, Гуанси и Юньнань. Основанием для такого деления послужил главным образом этнический состав различных частей Китая: для восьми юго-восточных провинций характерно подавляющее преобладание китайского населения, для четырех юго-западных — большое количество аборигенных мон-кхмерских, тибето-бирманских и тайских народов. Северные китайцы также были разделены на северо-восточных (Шаньдун и Хэбэй) и северо-западных (Хэнань, Шаньси, Шэньси и Ганьсу). Последние, однако, встретились в таком небольшом количестве, что отдельная обработка относящихся к ним данных была нецелесообразна. Всего, таким образом, получилось три новых территориальных серии: северо-восточная (СВ), юго-восточная (ЮВ) и юго-западная (ЮЗ). Различия между ними, как сейчас увидим, оказались по многим признакам значительными и типологически интересными.

По характеру различий между тремя территориальными китайскими сериями все расовые признаки могут быть разделены на несколько групп. Наиболее многочисленна группа особенностей, по которым северо-восточные китайцы обнаруживают большое морфологическое сходство с юго-западными, в то время как уроженцы юго-восточных провинций отчетливо отличаются от тех и других. Сюда относятся рост, рост бороды, все три основных диаметра мозговой коробки, головной указатель, наклон лба и развитие надбровья, горизонтальная профилировка лица, скуловая ширина, высота переносья, поперечный профиль спинки носа, контур хрящевой ее части, кончик и основание носа, наклон осей носовых отверстий, слияние крыльевых борозд с носо-губными, профиль верхней губы. Во вторую по численности группу входят признаки, по которым достаточно вероятные различия наблюдаются между всеми тремя географическими сериями. Такими признаками являются высотные размеры и указатели лица, нижнечелюстной диаметр, форма волос, длина, ширина и индекс носа. Третья группа признаков

характеризуется относительной близостью между собою обеих восточных серий — СВ и ЮВ. Юго-западные китайцы занимают здесь обособленное положение. К третьей группе относятся монголоидные особенности глаза (складка верхнего века и эпикантус) и форма лица. В четвертую группу входят расодиагностические особенности, по которым наибольшая близость обнаруживается между двумя южными сериями (ЮВ и ЮЗ), тогда как северо-восточная серия (СВ) оказывается стоящей в стороне. Такое направление географической изменчивости характерно для цвета кожи и волос, а также для вертикальной профилировки лица. Имеются, наконец, признаки, вовсе не дающие достоверных или даже высоко вероятных межгрупповых различий или же дающие их только между какими-либо двумя территориальными сериями. Сюда относятся высотнопродольный указатель, наименьший лобный диаметр, окраска глаз, некоторые черты в строении носа (форма ноздрей, костная спинка и др.), высота верхней губы и толщина губ.

Несомненно, что распределение расодиагностических признаков по перечисленным группам далеко не случайно. По целому ряду существенных особенностей без труда прослеживается своеобразное «перекрестное» направление географической изменчивости, говорящее о значительном сходстве расовой структуры северо-восточных и юго-западных китайцев, территориально не соприкасающихся друг с другом. Многие характерные черты северо-китайского типа оказываются ясно выраженными среди уроженцев юго-западных провинций — Сычуань, Юньнань, Гуйчжоу, Гуанси. Наиболее важные из этих особенностей: средний или выше среднего рост, очень слабое развитие третичного волосяного покрова, среднелинный, довольно узкий и очень высокий мезокефальный череп, прямой лоб и сравнительно мало развитое надбровье, небольшой скуловой диаметр и несколько усиленная, сравнительно с другими монголоидами, горизонтальная профилировка лица, повышенное (по тому же масштабу) переносье, узкая, прямая или выпуклая спинка носа, горизонтально расположенные кончики и основание. Сходство между северо-восточными и юго-западными китайцами по всем перечисленным признакам настолько велико, что неизбежно встает вопрос об отнесении обеих географических групп к одному и тому же расовому типу — северокитайскому.

Такому решению вопроса, однако, мешает целый ряд существенных различий между СВ и ЮЗ сериями по другим расодиагностическим особенностям. На северо-востоке Китая, как мы знаем, лицо очень высокое, складка верхнего века и эпикантус исключительно сильно развиты, нос выраженно лепторинный. На юго-западе, напротив, лицо низкое, монголоидные особенности глаз заметно ослаблены, носовой указатель дает большой сдвиг в сторону повышения. Очевидно, преобладающий среди населения Юго-Западного Китая расовый тип (или типы) не идентичен с северокитайским, хотя и близок

к нему во многих отношениях. В каждой географической группе, таким образом, ясно выступает особый преобладающий комплекс, характерный для населения соответствующей части Китая.

На северо-востоке таким комплексом, несомненно, является чилийский вариант северокитайского типа. «Чилийские» черты в нашей северо-восточной группе выражены сильнее, чем в объединенной северной серии.

На юго-востоке Китая в антропологическом облике населения ясно выступают черты, указывающие на тесные связи с расовыми типами Юго-Восточной Азии и Океании. Черты эти проявляются в увеличении процента мягких и волнистых волос, усилении роста бороды, в потемнении кожи, в тенденции к прогнатизму и хамэринии, в гипоморфности многих описательных признаков носа, в резкой прохейлии. Сочетание перечисленных особенностей со слабой горизонтальной профилировкой лица и большим развитием складки верхнего века и эпикантуса заставляет предполагать, что преобладающими расовыми компонентами населения китайского юго-востока являются южно-монголоидные типы. Повышенный в сравнении с Севером головной указатель лишний раз подчеркивает морфологическую близость юго-восточных китайцев к народам Индокитая и Индонезии. Несомненно, что в состав всех этих групп входит один и тот же южноазиатский («малайский») расовый компонент, описание которого уже было дано выше.

Труднее решить вопрос об основном антропологическом компоненте юго-западных китайцев. На его монголоидность достаточно красноречиво указывают такие черты, как преобладание тугих и прямых волос, очень слабое развитие третичного волосяного покрова, уплощенность лица, частое наличие складки верхнего века и эпикантуса и т. д. Вероятно также, что в Юго-Западном Китае мы имеем дело с каким-то из южных вариантов тихоокеанских монголоидов: недаром сычуаньцы и юньнаньцы отличаются небольшими абсолютными размерами мозговой коробки, очень низким и узким лицом, определенной тенденцией к хамэринии, обусловленной как увеличением ширины носа, так и уменьшением его длины.

Отождествить преобладающий расовый тип юго-западных китайцев с «малайским», однако, невозможно. Специфическая близость между ЮЗ и ЮВ группами, как мы видели, прослеживается только по немногим признакам (пигментация, вертикальная профилировка лица). По большинству расодиагностических особенностей обе серии вполне отчетливо отличаются друг от друга. Морфологически основной расовый компонент юго-западных китайцев во многих отношениях занимает промежуточное положение между северокитайским и «малайским» типами. «Промежуточные» в юго-западных провинциях, например, форма волос, вертикальная профилировка лица, высота переносья, поперечный профиль спинки носа, форма и наклон

осей носовых отверстий, профиль верхней губы. От североки-тайского типа юго-западный вариант отличается главным образом более темной окраской кожи и волос, склонностью к прогнатизму, гораздо меньшими вертикальными размерами лица, некоторой тенденцией к прохейлии. От «малайского» типа различия идут по линии роста, развития третичного волосяного покрова, абсолютных размеров и указателей черепной коробки, горизонтальной профилировки и скулового диаметра, многих описательных признаков носа. Заметное ослабление монголоидных особенностей глаза дифференцирует юго-запад-ных китайцев как от северо-восточных, так и от юго-восточных.

Таким образом, мы можем дать следующую суммарную характеристику расового типа, преобладающего среди населения юго-западных провинций Китая — Сычуани, Юньнани, Гуйчжоу и Гуанси: рост средний, форма волос обычно тугая и прямая, иногда прямая, но мягкая; третичный волосяной покров на лице и теле развит очень слабо; кожа сравнительно сильно пигментирована с желтым оттенком, волосы и глаза темные; мозговая коробка умеренно длинная, довольно узкая и очень высокая, по указателям мезо- и гипсикефальная с прямым или слабо наклонным лбом и мало выраженным надбровьем; лицо низкое и узкое, как в вертикальном, так и в горизонтальном направлениях слабо- или среднепрофилированное; монголоидные особенности глазной области распространены, но выражены слабее, чем у других расовых компонентов китайского населения; нос средних размеров по длине и по ширине, относительно более широкий, чем у северокитайского типа, переносье низкое или среднее, спинка носа большей частью прямая, кончик и основание горизонтальны или несколько приподняты, носовые отверстия овальные или треугольные со средненаклонными или даже поперечно расположенными осями, крылья носа средней высоты, крыльевые борозды также среднеразвиты, обычно не сливаются с носо-губными; верхняя губа чаще высокая, чем низкая, по профилю сильно прохейличная (все же не столь резко, как у юго-восточных китайцев), губы утолщенные. Так как большая часть (около 60%) представителей юго-западной группы студентов-суньятэновцев происходит из пров. Сычуань, мы можем условно назвать описанный расовый вариант «сычуаньским».

Таким образом, выясняется, что широко распространенные в Центральном и Южном Китае южномонголоидные расовые типы морфологически неоднородны. Среди них выделяются по крайней мере две группы вариантов: юго-восточная — относительно низкорослая (162—163 см), преимущественно брахи-кефальная (82—83), с очень плоским «скуластым» лицом, имеющим среднюю высоту (130—131 мм) и ширину (141—142 мм), резко выраженными «монголоидными» особенностями глазной области, слабо выступающим мезоринным носом с «расплывча-тым» низким переносьем и прямовогнутой спинкой, и юго-за-

падная — несколько более высокорослая (164—165 см) и мезокефальная (79—80) с резко профилированным в горизонтальном направлении (но все же уплощенным), низким (125—126 мм) и довольно узким (139—140 мм) лицом, ослабленными складкой верхнего века и эпикантусом, относительно более широким носом с отчетливо моделированным переносьем и преимущественно прямой спинкой.

В связи с этими новыми данными в терминологию, принятую в настоящем исследовании для обозначения различных вариантов южных монголоидов, необходимо внести некоторые уточнения. Название «южноазиатская раса» целесообразно сохранить лишь в качестве общего наименования для всех вариантов южного ответвления тихоокеанских монголоидов в том смысле, как они были определены нами на основании анализа краниологических материалов по Восточной Азии. Для обозначения локальных вариантов этой расы должны быть выбраны другие термины. Резко «монголоидные», большей частью короткоголовые формы, распространенные в Юго-Восточном Китае, а также в Индокитае и Индонезии, в антропологической литературе чаще всего объединяются под названием «малайского» типа. Этим термином пользовались и мы, беря его в кавычки, чтобы избежать смешения с этнолингвистическим наименованием. Для исключения всякой возможности такого смешения можно предложить название «таи-малайская» группа расовых типов или подраса, в котором подчеркивается существование двух основных зон локализации южномонголоидных брахицефалов: континентальной (Индокитай и отчасти Южный Китай) и островной (Индонезия и Филиппины). Характерный для юго-восточных китайцев расовый тип может быть включен в таи-малайскую или «парэюнную» группу южных монголоидов. Тип этот, описанный в работах Лю Сяня, может рассматриваться как один из локальных вариантов этой группы, морфологически и географически (а возможно, и генетически) связующий ее с восточными монголоидами.

Мезокефальный низколицый «сычуаньский» вариант с ослабленно «монголоидными» физиономическими чертами, очевидно, не входит в состав таи-малайской группы типов, хотя и включается, бесспорно, в более широкую категорию южных монголоидов в целом. Нетрудно заметить, что для «сычуаньского» варианта очень типично сочетание резко выраженных «монголоидных» особенностей в форме волос (прямые, тугие), развитии третичного волосяного покрова (очень слабое) и строения лица (уплощенное) с ослабленными «монголоидными» признаками глазной области, несколько повышенным, моделированным (не расплывчатым) переносьем и прямой, а иногда и выпуклой (особенно в кожной части) спинкой носа. Комбинация эта придает многим сычуаньским и юньнаньским китайцам своеобразный «американоидный» облик, физиономически несколько напоминающий смуглых южных европейцев, иранцев

или северных индийцев. Получается, таким образом, мнимое подтверждение гипотез о широком распространении в Юго-Западном Китае «средиземноморских» или «иранских» расовых элементов. В действительности все перечисленные «американоидные» особенности юго-западных китайцев сами по себе столь же мало свидетельствуют о реальной европеоидной примеси, как и аналогичные особенности ирокезов или алгонкинов. Зато «недоработанность» одних монголоидных особенностей при резкой выраженности других является ценным аргументом в пользу гипотезы о принадлежности «сычуаньского» расоварианта к древнему пласту тихоокеанских монголоидов, вероятно игравшему значительную роль в этнорасовой истории всей Восточной Азии.

Основные закономерности географической изменчивости расовых признаков, найденные нами при анализе материалов Ярхо, вполне подтверждаются данными других исследователей, относящимися к средним и южным китайцам. Так, например, исследования Широкогорова, охватившие около 700 китайцев разных провинций, несмотря на большие методические отличия от работ советских антропологов, позволяют констатировать широкое распространение на востоке и отчасти на юге Китая (Цзянсу, Аньхой, Чжэцзян, Гуандун) южномонголоидных расовых компонентов «тай-малайского» облика — низкорослых брахицефальных и относительно широконосовых. Наш вывод о возрастании в меридиональном направлении среди китайцев доли южных монголоидов, переходных к австралоидам, подтверждается данными Широкогорова о тенденции к волнистости (а в Гуандуне даже к курчавости), «бородатости», потемнению кожи и повышению носового указателя у восточных и особенно у южных хань по сравнению с северными.

Большое значение для характеристики мезокефальных монголоидов Западного Китая имеют материалы, собранные Лежандром среди китайцев и ицзу пров. Сычуань. Сычуаньские китайцы, измеренные Лежандром, отличаются ростом ниже среднего, умеренно длинным и узким мезокефальным черепом, низким и довольно узким хамэпрозопным лицом, мезоринным носом. Волосы у них всегда прямые и тугие, совершенно черные. Борода и усы в большинстве случаев отсутствуют, третичный волосяной покров на теле развит слабо. Кожа обычно матово-желтая или темно-желтая, иногда, впрочем, столь же светлая, как у европейцев. Окраска радужины большей частью коричневая, очень редко темно-каряя. Сходство между китайцами Лежандра и нашей юго-западной серией (ЮЗ) по метрическим признакам и индексам очень велико: по некоторым размерам обе группы оказываются почти идентичными. Непосредственное сравнение по описательным особенностям невозможно, но общая самотоскопическая характеристика сычуаньцев, данная Лежандром, также согласуется с нашими материалами.

Описанные Лежандром ицзу заметно отличаются от своих

соседей. Они значительно выше ростом, обладают более крупным, но также мезоцефальным черепом, более низким и узким, хамэпрозопным лицом, относительно гораздо более широким носом. Волосы у лоло всегда прямые и тугие, по цвету черные. Лежандр специально подчеркивает, что среди обследованных субъектов он не встретил ни одного с волнистыми или курчавыми волосами. Третичный волосяной покров развит очень слабо: борода в большинстве случаев совершенно отсутствует. Цвет кожи коричневато-смуглый, отличный от характерного для «желтой расы», скорее напоминающий южноевропейские оттенки. Глаза у ицзу карие. Лицо в сравнении с европейцами уплощенное, но все же более профилированное в горизонтальном направлении, чем у типичных монголоидов. Прогнатизм развит относительно слабо, однако почти у 40% обследованных отмечено заметное выступание вперед альвеолярной части челюстей. Глазная щель расположена в большинстве случаев горизонтально или очень слабо наклонно. По форме и размерам она занимает промежуточное положение между европейским и монгольским типами. О монголоидных особенностях глазной области ицзу по материалам Лежандра судить трудно, так как он не четко различает друг от друга эпикантус и складку верхнего века и не приводит точных цифровых данных о частоте этих важнейших расодиагностических признаков. Косвенно из описаний Лежандра все же можно заключить, что монголоидные черты глаза среди ицзу встречаются редко. Нос у них более выступающий, чем у большинства монголоидных групп, с несколько повышенным переносьем и характерным расширением в нижней части. Губы в большинстве случаев тонкие.

По некоторым измерительным, а вероятно, и описательным расодиагностическим признакам черепа, лица и носа сычуаньские китайцы Лежандра занимают промежуточное положение между ицзу и китайцами из Шаньдуна и Хэбэя. Есть все основания предполагать, что такое положение не случайно, но отражает реальные соотношения различных расовых компонентов в перечисленных географических группах. Ицзу — относительно «чистые» представители южномонголоидного сычуаньского варианта; хэбэйцы и шаньдунцы — относительно «чистые» представители северокайтайского варианта. Юго-западные (сычуаньские) китайцы — продукт смешения и взаимодействия обоих этих типов.

Некоторые данные по антропологии западных китайцев приведены в работах Эйкштедта. Данные эти относятся только к нескольким измерительным признакам и к цвету кожи и потому не могут полностью охарактеризовать расовые особенности обследованных популяций. Все же дополняя цифры фотографиями, приложенными к книге Эйкштедта, а также «визуальными» морфологическими описаниями, возможно использовать его материалы для расового анализа. Китайцы Юньнани, измеренные экспедицией Эйкштедта в очень небольшом коли-

честве, обладают ростом несколько ниже среднего, сравнительно темной кожей, удлинённой и довольно узкой мезоцефальной головой, среднешироким и умеренно высоким лицом, относительно узким носом. Наряду с преобладающим «синидным» (т. е. северокайтайским) типом Эйкштедта выделяет среди юньнаньцев еще особый «шанидный» элемент — монголоидный по общему облику, сравнительно высокорослый и лептозомный с высоким, иногда «крючкообразно изогнутым» носом, близко поставленными друг к другу «раскосыми» глазами и выступающими скуловыми костями. От синидов шаниды отличаются также более низким лицом и не столь сильным развитием «монгольской складки» века. Основная зона концентрации шанидной расы охватывает, по Эйкштедту, Таиланд и государство Шань в Северной Бирме. Несмотря на недостающую ясность этих описаний, кажется вероятным, что «шанидная раса» относится к тому же кругу мезодолихоцефальных низколиких южных монголоидов, как и выделенный нами «сычуаньский» вариант.

Другая группа кайтайцев, обследованная Эйкштедтом, собственно сычуаньская, несколько более многочисленна. Морфологически она значительно отличается от юньнаньской. Рост сычуаньцев Эйкштедта заметно ниже, чем у юньнаньцев, голова короткая, средняя по ширине, брахикефальная, кожа сравнительно светлая, нос гораздо более широкий, чем в Юньнани. В целом группа гораздо больше напоминает наших юго-восточных кайтайцев тай-малайского облика или их соотечественников из Цзянсу, Аньхой и Чжэцзяна, обследованных Широкогоровым, чем сычуаньских кайтайцев Лежандра. Различия эти частично могут быть мнимыми, зависящими от малочисленности сопоставляемых серий. Более вероятно, однако, что здесь сказывается географическая неоднородность расового состава населения Сычуани, занимающей огромную территорию в 400 000 кв. км. Лежандр исследовал уроженцев крайнего запада этой провинции (долина Ялунцзяна), в то время как экспедиция Эйкштедта работала у ее восточных границ ниже Чунцина. Можно предполагать, что западные сычуаньцы Лежандра (как и юньнаньцы самого Эйкштедта) в массе относятся к мезодолихоцефальным южным монголоидам, исторически и географически связанным с высокогорным крайним западом Кайтая и, вероятно, очень древним в этих местах, тогда как сычуаньцы восточные принадлежат преимущественно к короткоголовым тай-малайским вариантам и напоминают в большей степени население центральных провинций — Хубэй, Хунань, Цзянси и др.

Очевидная для всякого, кто побывал на юге Китая, принадлежность населения этого региона к тихоокеанским монголоидам непосредственно вытекает из характерного для всех обследованных нами популяций сочетания таких общемонгоloidных признаков, как преобладание тугих и прямых волос, слабое развитие третичного волосяного покрова, уплощенность лицевого скелета, сильное выступание скул, узкий или средний разрез глазных щелей, часто приподнятое положение их наружных углов, значительное развитие эпикантуса и складки верхнего века, невысокое, часто «расплывчатое» переносье и т. п. со сравнительно небольшой абсолютной шириной лица, очень сильной пигментацией волос и радужины глаз, тенденцией к широконосоности, альвеолярному прогнатизму, прохейлии и утолщенности губ. Однако эта общая характеристика не исключает необходимости более детального расового анализа различных этнических общностей населения Южного Китая. Такой анализ целесообразно вести, по крайней мере сначала, в пределах материалов, собранных нами в Китае в 1958 г., так как они обеспечивают возможность непосредственного сравнения отдельных групп, исследованных автором на протяжении небольшого отрезка времени по единой методике.

Гуандун

Бросается в глаза, что хуэй Гуанчжоу по многим расодиагностическим признакам высокой таксономической ценности занимают крайнее положение в амплитуде межгрупповых вариаций, часто заметно отличаясь от других популяций Гуандуна. Так, у гуанчжоуских хуэй наиболее высок процент мягких волос, сравнительно сильно развита борода, максимально преобладание горизонтально расположенных глазных щелей, сравнительно слабо выражены эпикантус и складка верхнего века, наиболее значительны по гуандунскому масштабу горизонтальная профилировка лица, высота переносья, наклон осей носовых отверстий, доля их овальных форм, средний балл профиля верхней губы, минимальны оба носовых указателя, носо-бровное расстояние и толщина губ. Все перечисленные особенности гуанчжоуских хуэй проще всего объяснить как результат внедрения в монголоидную расовую среду европеоидных компонентов. Это предположение тем более вероятно, что в состав южнокитайских хуэй еще в период династии Тан (VII—X вв.) вошли потомки от браков арабских иммигрантов с китайскими женщинами, к которым позднее (главным образом в XVII в.) примешались пришедшие с севера вместе с маньчжурскими войсками новые группы мусульман, несомненно включавшие европеоидные расовые компоненты.

Некоторые морфологические особенности, ясно проступающие у гуанчжоуских хуэй, прослеживаются в менее выраженной форме также у их хайнаньских соплеменников. Так, для хуэй Хайнаня характерны такие признаки, как довольно большая доля мягких волос, повышенный по гуандунскому масштабу рост бороды, сравнительно слабо развитый эпикантус, максимальная среди обследованных нами популяций ширина глазных щелей, низкие носовые указатели (особенно при измерении высоты носа от переносья), малое носо-бровное расстояние, относительно большой наклон осей носовых отверстий. Все это указывает на вероятное вхождение в состав хайнаньских хуэй тех же европеоидных компонентов, что и в состав хуэй Гуанчжоу. Главную роль в этом процессе сыграло, надо думать, переселение на Хайнань из Гуанчжоу отдельных групп мусульман, среди которых было много ахунов, знавших арабский язык и письменность; именно они заняли у хайнаньских хуэй — простых рыбаков — места служителей культа. Вопрос о том, какие именно европеоидные компоненты вошли в состав гуандунских хуэй, вряд ли может быть полностью разрешен на базе одних только антропологических материалов, собранных нами на юге Китая.

Несомненно, что среди арабских переселенцев танского периода преобладали южные европеоиды (меланохрои) с интенсивно пигментированными волосами и радужиной глаз. К числу меланохроев принадлежали, вероятно, и более поздние европеоидные включения, проникшие в Гуандун с севера в XVII—XX вв. Можно предполагать, что включения эти были аналогичны темным южным европеоидам, вошедшим в состав хуэй Северного Китая и дунган Средней Азии.

Косвенным подтверждением этих гипотез является то, что европеоидные черты в облике гуандунских хуэй не связаны со сколько-нибудь заметной тенденцией к депигментации. Интересно, что у хуэй Гуанчжоу найдены не только максимальные для гуандунских популяций средние баллы высоты переносья и поперечного профиля спинки носа, но также максимальные доли выпуклых форм этой спинки, опущенных оснований носа, высоких его крыльев, резко выраженных носовых борозд, часто сливающихся с носо-губными. Иными словами, у хуэй нередко встречается форма носа, известная в научной литературе под названием «арменоидной» и характерная для многих меланохройных популяций Восточного Средиземноморья, Кавказа, Передней и Средней Азии. А ведь именно из этих стран должны были первоначально выйти арабо- и ираноязычные группы, в конечном счете достигшие Китая и принесшие туда ислам. Отметим еще, что невысокий головной указатель хуэй Гуанчжоу (даже по сравнению с соседними хань) говорит о возможности участия в формировании хуэй как Северного, так и Южного Китая относительно длинноголовых европеоидов восточносредиземноморского (ориентального) облика, которые

и в настоящее время широко распространены среди арабских и иранских народов.

Для более детального определения расовой структуры гуандунских популяций целесообразно сравнить их по основным диагностическим признакам с китайцами — уроженцами южных и юго-восточных провинций КНР, в число которых входят и выходцы из Гуандуна. При таком сравнении надо иметь в виду, что хотя они и обследовались по одной методике, принятой московскими антропологами, но изучались разными лицами и в разное время. Следует учитывать также различный возраст сопоставляемых серий; впрочем, возрастные различия не должны быть большими, если учесть значительное преобладание молодежи в большинстве гуандунских групп. Наконец, нельзя оставить без внимания и совершенно различный состав обследованных: первые представляют собой сборные совокупности, включающие людей, происходящих из различных, часто удаленных друг от друга районов Китая, вторые же являются популяциями в точном смысле этого слова, так как состоят из уроженцев немногих соседних поселений, жители которых давно связаны между собою перекрестными браками.

Если учесть все эти обстоятельства, которые вполне могли обусловить некоторую методическую несравнимость в определении отдельных (главным образом описательных) признаков, все же будет очевидно, что по многим важнейшим разграничительным признакам первого порядка гуандунские китайцы отклоняются от своих южных соотечественников в том же направлении, как эти последние от уроженцев более северных провинций. Так, у обследованных нами кэцзя, хань Гуанчжоу и Хайнаня чаще встречаются мягкие волосы, интенсивнее развит третичный волосяной покров, во много раз выше процент черных глаз (№ 1 по схеме Бунака), слабее выражен эпикантус, уже и ниже лицо, выше носовой указатель, чаще встречаются круглые и «бобовидные» носовые отверстия, ниже кожная часть верхней губы, более утолщены губы. Иными словами, многие характерные особенности тихоокеанских монголоидов, отмеченные нами у южных китайцев вообще, выступают у гуандунских хань наиболее отчетливо. Географически и морфологически переходное положение южных монголоидов между восточными монголоидами и австралоидами, вряд ли объяснимое одной только метисацией тех и других, получает в наших гуандунских материалах новое фактическое обоснование.

К такому же выводу о существовании постепенных и многообразных переходов между тихоокеанскими монголоидами и австралоидами приводит нас анализ расовых особенностей малых народов Гуандуна — яо Ляньнаня, мяо и ли Хайнаня. У всех этих популяций при общем южномонголоидном облике прослеживаются определенные австралоидные черты. В наиболее концентрированном виде они выражены у ли и в несколько меньшей степени — у хайнаньских мяо. По сравнению со всеми

«остальными популяциями Гуандуна обе эти группы отличаются наименьшими вертикальными и широтными размерами лица, резкой абсолютной и относительной широконосостью, самым низким переносьем, плоским поперечным профилем спинки носа, наиболее поперечным расположением осей носовых отверстий, максимальной долей их круглых форм, выраженным альвеолярным прогнатизмом, нередко вздутыми губами. Все эти признаки, хорошо заметные даже при визуальном знакомстве с хайнаньскими мяо и особенно с ли, сочетаются у тех и других с сильно выраженной гипоморфностью, которая находит свое выражение в небольших абсолютных величинах почти всех диаметров головы и лица, в преобладании прямых форм лба, чрезвычайно слабом развитии надбровья, очень высокой доле вогнутых спинок носа, приподнятых кончиков и оснований и т. п.

Конечно, речь идет не о принадлежности некитайских народов Гуандуна к австралоидным расам, а только о выраженности у них некоторых австралоидных особенностей, которые сочетаются с общим южномонголоидным обликом. Для дальнейшего расового анализа гуандунских популяций и правильного понимания их переходных монголоидно-австралоидных черт большой интерес представляет сравнение наших серий с различными группами населения Центрального Вьетнама, обследованными вьетнамским антропологом Нгуен Динь Хоа, который в сборе полевых материалов применял ту же методику, что и мы. Нгуен Динь Хоа собрал по полной программе московских антропологов материалы по нескольким территориальным группам: собственно вьетам (кинь), мыонгам, май, которые относятся к горным вьетам с сильно выраженными мон-кхмерскими элементами в языке и культуре, и трем мон-кхмероязычным популяциям — монг-конг, ван-кыеу и кхуа, входящими, по данным Мак Дыонга, в группу бру.

Нгуен Динь Хоа совершенно справедливо относит изученные им группы к южным монголоидам, но в то же время отмечает, что монголоидные особенности выражены у этих групп в равной степени и сочетаются с некоторыми австралоидными признаками. Наиболее монголоидными среди популяций Центрального Вьетнама оказались, как и следовало ожидать, вьеты, которые по общему расовому облику очень напоминают наши гуандунские группы, особенно малые народы Хайнаня. У май, монг-конг, ван-кыеу и в меньшей степени у кхуа австралоидные черты выражены более ярко как по сравнению с вьетами, так и по сравнению с гуандунскими популяциями, не исключая мяо и ли. Вместе с тем черты эти оказываются у малых народов Центрального Вьетнама как бы рассеянными: так, например, относительная широконосость наиболее выражена у май, ослабление эпикантуса и складки верхнего века — у кхуа, а тенденция к относительно сильной горизонтальной профилировке лица — у монг-конг. Такое мозаичное распределение важных

диагностических признаков в морфологически и географически промежуточных популяциях наблюдается обычно в группах, расовый облик которых сложился не в результате метисации, а в самом процессе формирования первичных ареальных подразделений человечества.

Интересно подчеркнуть, что Нгуен Динь Хоа, говоря о сочетании у разных народов Вьетнама (и всей Юго-Восточной Азии) монголоидных и австралоидных черт, также склоняется к мысли о том, что комбинация эта не может быть объяснена только метисацией. «Таким образом,— пишет он,— можно предположить, что в раннем неолите (и тем более раньше) были широко распространены среди населения Индокитая различные переходные формы, от которых могли произойти гораздо раньше, с одной стороны, веддо-индонезийцы и другие „негро-австралоидные“ формы, с другой же — южные варианты монголоидного типа, сохранившиеся до нашего времени в составе аборигенов различных областей этой территории» [Нгуен Динь Хоа, 1963, с. 9]. Не останавливаясь подробно на сложной проблеме происхождения переходных монголоидно-австралоидных популяций Юго-Восточной Азии, подчеркнем еще раз, что ареал распространения этих популяций охватывает не только Индокитай (и Индонезию), но и весь Южный Китай между Циньлином и Южно-Китайским морем.

Высказываясь в пользу гипотезы о древних генетических связях между монголоидами и австралоидами, нельзя в то же время отрицать большой роли смешения между теми и другими в конкретной истории расового состава населения Китая и соседних стран. Можно с высокой степенью вероятности предполагать, что большая монголоидность китайцев Гуандуна по сравнению с некитайскими народами этой провинции объясняется тем, что в состав первых в значительном количестве вошли восточномонголоидные группы, передвижение которых из бассейна Хуанхэ к югу началось, вероятно, еще во II тыс. до н. э. Большая же австралоидность китайцев Гуандуна по сравнению со всеми другими группами китайцев, исследованными советскими антропологами, зависит, надо думать, от того, что в их состав вошло китаизированное аборигенное население, которое могло быть в глубокой древности источником формирования как австралоидных, так и монголоидных рас и в дальнейшем сохраняло в рассеянной форме австралоидные признаки.

Если принадлежность всех исследованных нами популяций Гуандуна к тихоокеанским монголоидам (с европеоидной примесью у хуэй) не вызывает никаких сомнений, то разграничение в Южном Китае их северных и южных групп оказывается очень затруднительным и условным. Конечно, многие народы Гуандуна, в особенности ли и хайнаньских мяо, можно считать характерными представителями южноазиатской переходной расы, связывающей монголоидов с австралоидами. Однако

у ляннаньских яо и всех групп гуандунских китайцев, не говоря уже о хуэй, особенности этой расы выражены слабее, и наблюдается переход к восточным монголоидам, признаки которых с максимальной яркостью выражены, как мы знаем, у населения Северного Китая, Маньчжурии и Кореи. По сравнению с аборигенами Гуандуна их китайские соседи представляются восточномонголоидными, тогда как по сравнению со своими более северными соотечественниками сами южные китайцы выглядят южномонголоидными, визуально часто напоминая вьетов, малайцев и другие народы Индокитая и Индонезии. По существу, весь Китай к югу от водораздела между Хуанхэ и Янцзы представляет собою обширную зону постепенного и мозаичного перехода от северной ветви тихоокеанских монголоидов к их южной ветви, которую, в свою очередь, надо рассматривать как географический и морфологический мост от монголоидов в целом к австралоидам.

Попытаемся теперь определить место, занимаемое популяциями Гуандуна среди тихоокеанских монголоидов Южного Китая и соседних стран. Сравнивая исследованных нами в 1958 г. китайцев Ляннаня, Гуанчжоу и Хайнаня с китайцами из юго-восточных и юго-западных провинций КНР, нетрудно видеть, что по одним расовым признакам китайские популяции Гуандуна приближаются к юго-восточной сборной группе, а по другим — к юго-западной. Первое положение справедливо, например, для роста, продольного диаметра головы, нижнечелюстной ширины, горизонтальной профилировки лица, положения кончика и основания носа, а второе — для поперечного диаметра головы, головного указателя, скуловой ширины, физиономической и морфологической высоты лица, обоих лицевых указателей; высоты носа, носового индекса, степени развития эпикантуса, наклона лба, выраженности надбровья, высоты переносья, степени наклона осей носовых отверстий.

Создается, таким образом, впечатление, что китайцы материковой части Гуандуна по общему расовому облику занимают промежуточное положение между своими юго-восточными и юго-западными соотечественниками, приближаясь все же по большинству диагностических признаков ко вторым несколько больше, чем к первым. На такое направление расодиагностических связей указывает, в частности, сочетание у кэзя и хуэй Гуанчжоу невысоких головных индексов, низкого и узкого лица, ослабленного эпикантуса, повышенного переносья и сравнительно хорошо моделированной спинки носа. Комбинация эта характерна для сычуаньского расового подтипа, выделенного у китайцев Сычуани и Юньнани, а также у соседних с ними тибето-бирманских народов, в первую очередь у ицзу. Вместе с тем значительная уплощенность лица и сильное выступание скул в сочетании с брахикефалией сближают хань и хуэй Хайнаня (а отчасти и окрестностей Гуанчжоу) с популяциями восточных провинций КНР (Цзянси, Аньхой, Цзянсу), в которых

преобладают относительно короткоголовые монголоиды, близкие к расовым типам таи-малайской группы. Такой характер географических вариаций не должен нас удивлять, так как Гуандун расположен между западными и восточными провинциями Южного Китая. В самом Гуандуне таи-малайские черты наиболее отчетливо выражены у хайнаньских китайцев и хуэй. Может быть, следует выделить особый «гуандунский» расовый вариант сборного южнокитайского типа, о котором говорилось выше. Наличие в составе китайцев Гуандуна различных монголоидных компонентов вполне объяснимо, так как по своему происхождению китайское население этой провинции гетерогенно: оно включает потомков ранних переселенцев с севера циньского и ханьского периодов (III в. до н. э.— III в. н. э.), сильно смешанных с аборигенами, говорившими на тайских языках, а также гораздо более поздних (средневековых) выходцев из бассейна Янцзы и Ганьцзяна (кэцзя) и из района Сямыня на юге Фуцзяни (большинство хайнаньских китайцев). Надо также иметь в виду, что крайняя брахикефалия хайнаньских китайцев, по крайней мере частично, может быть объяснена искусственной деформацией головы у детей.

Из некитайских народов Гуандуна очень своеобразными расовыми особенностями обладают ляннаньские яо. При общем южномонголоидном облике они отличаются от соседних китайцев (кэцзя) заметно более низким ростом, большим продольным диаметром и соответственно пониженным головным указателем, резче профилированным в горизонтальном направлении лицом и менее выступающими скулами, ослабленным эпикантусом, несколько более высоким носовым индексом, большим процентом выпуклых спинок носа, более горизонтальным расположением его основания и кончика. Все эти признаки сближают яо с сычуаньским расовым подтипом юго-западных китайцев и ицзу, обладающим некоторыми «американоидными» чертами. В сравнении с ляннаньскими яо (а также в сравнении со всеми группами китайцев и хуэй) ли и мяо характеризуются при ярко выраженном южномонголоидном облике общей гипоморфностью, очень малыми абсолютными размерами всех диаметров головы и лица, мезокефалией, абсолютной и относительной широконосостью, частым поперечным расположением ноздрей и круглой их формой, резко выраженной прохейлией, утолщенными губами. Характерный для мяо и особенно для ли южномонголоидный локальный расовый тип можно назвать «хайнаньским». Из всех выделяющихся в Китае вариантов тихоокеанских монголоидов он оказывается, по-видимому, наиболее «австралоидным». Вывод этот находит полное подтверждение в материалах Лю Сяня, который обследовал ту же группу хайнаньских ли, что и мы. Полученные этим автором параметры большинства измерительных и описательных признаков ли очень близки к найденным нами [Чебоксаров, 1982, с. 174].

Для дальнейшего расового анализа населения Южного Китая в целом необходимо сопоставить данные об исследованных нами популяциях Гуандуна с аналогичными материалами, собранными в той же части страны другими антропологами. К сожалению, такие материалы фрагментарны, территориально разбросаны и методически трудно сопоставимы с нашими (особенно по описательным признакам). По китайцам юго-восточных провинций (Хунань, Цзянси, Чжэцзян, Фуцзянь и Тайвань), а также по гаошань мы располагаем сравнительно обширными данными японских и китайских ученых, опубликованными в различных изданиях 40—60-х годов. Просматривая эти данные, нетрудно видеть, что все популяции Юго-Восточного Китая, обследованные японскими и китайскими антропологами, принадлежат к тихоокеанским монголоидам. Об этом красноречиво свидетельствует сочетание таких признаков, как прямые, большей частью тугие волосы иссиня-черного оттенка, карие глаза, узкое, среднее по высоте или даже низкое лицо, часто косое расположение глазных щелей, очень сильно развитая складка верхнего века, большой процент эпикантуса, резко прохейличная верхняя губа, тенденция к утолщенности слизистой части губ. К этим особенностям следует добавить слабое развитие третичного волосяного покрова и значительное выступание скул, хорошо видимое на многочисленных фотографиях, приложенных к работам японских и китайских ученых.

Однако степень выраженности монголоидных признаков в китайских группах юго-восточных провинций Китая гораздо выше, чем в расселенных на той же территории популяциях национальных меньшинств. Очень отчетливо эти различия между китайцами и их некитайскими соседями выступают при сравнении населения Пескадорских островов и гаошань Тайваня. Китайцы Пэнхуледао отличаются от большинства аборигенных групп Формозы большей долей косо расположенных узких глаз и эпикантуса, несколько менее интенсивной пигментацией волос, большей величиной висотного диаметра головы и морфологической высоты лица. По сравнению с гаошань, а также с хайнаньскими ли и хуэй почти все группы китайцев юго-восточных провинций (Фуцзяни, Чжэцзяна, Хунани, Цзянси и Тайваня) отличаются более высоким ростом, большими абсолютными размерами многих диаметров головы и лица, тенденцией к лептопрозопии и лепторинии. Таким образом, ясно, что различия между китайским и некитайским населением юго-востока Китая (включая Тайвань) идут в том же направлении, что и различия между обследованными нами китайскими и аборигенными популяциями Гуандуна. Иными словами, на юго-востоке Китая, как и в других районах этой страны, китайцы, как правило, оказываются более монголоидными по сравнению со своими некитайскими соседями, у которых отчетливо высту-

пают «австралоидные черты»: более интенсивная пигментация кожи, волос и радужины глаз, большее развитие третичного волосяного покрова, тенденция к альвеолярному прогнатизму и резко выраженной прохейлии, к абсолютной и относительной широконосости, к толстогубости и др.

Совершенно ясно, что все вышеописанные популяции юго-восточных провинций Китая должны быть отнесены к южной ветви тихоокеанских монголоидов, которая фигурирует в настоящей работе под названием «южноазиатской расы». От северной ветви тихоокеанских монголоидов раса эта отличается, как мы хорошо знаем, некоторыми австралоидными чертами, которые сочетаются большей частью с низким лицом, абсолютно и относительно с широким носом. Однако провести точную границу между южными и восточными монголоидами на юге Китая невозможно, так как вся территория к югу от Циньлина представляет собой зону постепенного перехода от восточноазиатской расы к южноазиатской. Можно только с высокой степенью вероятности утверждать, что китайские популяции этой области сближаются по многим ведущим расодиагностическим признакам с такими же группами бассейна Хуанхэ, в то время как некитайские серии обнаруживают «тяготение» к тибето-бирманским, тайским, вьетнамским, мон-кхмерским и индонезийским этническим общностям Индокитая, Индонезии и Филиппин. Такой характер географической межгрупповой изменчивости основных разграничительных особенностей лишний раз подкрепляет гипотезу об эволютивно переходном положении южных монголоидов, связующих монголоидные и австралоидные расы Восточной Азии, Океании и Австралии.

Среди собственно китайских групп населения юго-востока Китая могут быть выделены популяции, для которых характерно сочетание общего южномонголоидного облика с довольно высокими средними головными указателями. К числу таких популяций относятся хайнаньцы и тайваньцы фуцзяньского происхождения, выходцы из Цзянси и фуцзяньцы из разных районов. Ясно, что все перечисленные группы тяготеют к восточным провинциям Южного и Среднего Китая. Так как китайцы Аньхуя и Цзянсу, исследованные Широкогоровым, также характеризуются относительно короткоголовостью, можно говорить о существовании локального «восточнокитайского» расоварийанта, который реализует переход от восточноазиатских (корейско-маньчжурских) к южноазиатским (таи-малайским) брахикефалам. Вместе с тем восточнокитайский вариант является, несомненно, одной из местных форм сборного «среднекитайского» типа, соответствующего «чанцзянидам» Лю Сяня. Такая «мозаичная» классификация расовых типов населения Китая отражает непрерывность вариаций диагностических признаков на всей территории этой страны и наличие морфологических и географических переходов между их территориальными комплексами.

Наряду с брахикефальными среди юго-восточных китайцев встречаются и относительно длинноголовые группы. К ним относятся в первую очередь ханские популяции материковой части Гуандуна, включая обследованных нами кэцзя Ляньнана и горжан, изученных Канасэки, Одзуру и Судзуки. Неожиданно низким оказался средний головной указатель у небольшой группы хайнаньских хань, обследованных Куцуна и Сакаи. Мезокефалами являются также тайваньские хакка (кэцзя) гуандунского происхождения, жители Пескадорских островов, Фуцзяни, Чжэцзяна и Хунани, чжуцзянские даньцзя, хакка и бэнди. Очевидно, что наиболее длинноголовые группы южных китайцев сосредоточиваются преимущественно на крайнем юге страны, у берегов Южно-Китайского моря. Таким образом, выделенный нами гуандунский вариант сборного южнокитайского типа имеет близкие аналогии и за пределами Гуандуна, в более восточных районах материкового Китая и на расположенных у его берегов островах (Тайвань, Пэнхуледао). Интересно, что между ханскими популяциями Гуандуна и Пескадорских островов наблюдается значительная близость по очень многим измерительным и описательным признакам высокой таксономической ценности; это относится, в частности, и к таким австралоидным особенностям, как тенденция к хамэринии, альвеолярному прогнатизму и к толстогубости. Возможно, что гуандунский вариант южнокитайского типа по его географическому ареалу следует назвать «гуандунско-тайваньским».

У гаошань, так же как у ли, мяо, хуэй, разная степень выраженности монголоидных и австралоидных особенностей может комбинироваться с самыми различными абсолютными величинами длинника и поперечника головы, а следовательно, и с разными средними головными указателями. Интересно, что такие же отношения наблюдаются, по данным Нгуен Динь Хоа, у национальных меньшинств Центрального Вьетнама, где кхуа относятся к настоящим брахикефалам, в то время как май, монг-конг и ван-кыеу являются мезодолихокефалами. Отмеченная среди южных китайцев связь между выраженной монголоидностью и повышением головных указателей среди аборигенов Тайваня и Гуандуна прослеживается только в очень слабой степени. Все же условно относительно короткоголовые популяции гаошань можно причислить к таи-малайской группе южных монголоидов, а относительно длинноголовые локальные серии того же народа сблизить с хайнаньским расовариантом, выделенным нами у ли и мяо.

Характерные для хайнаньских ли и мяо, а также гаошань относительно длинноголовые и широконосые южномонголоидные расоварианты с австралоидными чертами входят, очевидно, в обширную группу типов, распространенную у многих народов Индокитая, Индонезии и Филиппин, включая май, монг-конг, ван-кыеу Нгуен Динь Хоа, ифугао Бартона—Рогинского и ниасцев Клейвер де Цваана. В специальной антропологической ли-

тературе эту группу типов, относящуюся, вне всякого сомнения, к южной ветви тихоокеанских монголоидов, описывали под разными наименованиями. В новых работах по этнической антропологии Индокитая чаще всего для обозначения рассматриваемой группы расовых типов используется термин «индонезийская раса»; его мы находим у Оливье, Ха Ван Тана и Нгуен Динь Хоа.

В свете изложенных выше фактических данных по этнической антропологии Юго-Восточного Китая целесообразно внести некоторые уточнения в эту терминологию. В составе южной ветви тихоокеанских монголоидов, или южноазиатской расы, могут быть выделены две группы типов (подрасы): тай-малайская и филиппино-индонезийская. Локальными расовыми типами последней группы являются хайнаньский вариант (подтип) ли и мяо, а также очень близкий к нему или даже идентичный с ним мезодолихокефальный компонент гаошань. Мезодолихокефальный гуандунско-тайваньский компонент юго-восточных китайцев по многим признакам близок к той же группе типов, но отличается от нее в сторону приближения к восточным монголоидам. Таким образом, если среди брахикефальных вариантов тихоокеанских монголоидов наблюдается постепенный переход от восточноазиатской корейско-маньчжурской группы через восточнокитайский тип к тай-малайской южноазиатской группе, то среди мезодолихокефальных форм тихоокеанских монголоидов прослеживается аналогичный переход от северо-китайской группы через гуандунско-тайваньский тип к филиппино-индонезийской группе [Чебоксаров, 1982, с. 182].

Юго-Запад

По юго-западным провинциям Китая в нашем распоряжении, к сожалению, имеется еще меньше удовлетворительных материалов, чем по провинциям юго-восточным. Значительный интерес представляют здесь опубликованные во время войны работы китайского исследователя У Динляна, который обследовал по очень подробной программе, включающей ряд важнейших измерительных и описательных признаков, мяо в районе Аньшуня к юго-западу от Гуйяна, главного города пров. Гуйчжоу. Кроме того, в статье У Динляна приведены данные по некоторым измерительным признакам другой группы мяо из Западной Гуйчжоу, а также по китайцам Юньнани, обследованным в Куньмине, по тай юга и запада той же провинции и, наконец, по ицзу, изученным Морзом еще в 1932—1934 гг. в западной Гуйчжоу и Юго-Восточном Сикане. Упомянем еще измерения Инь Танчана, относящиеся к небольшой группе тай из Юго-Западной Юньнани [Чебоксаров, 1982, с. 182].

Наиболее полно описанные изо всех перечисленных серий

мяо Юго-Западной Гуйчжоу отличаются низким ростом, смуглой желтоватой кожей, черными, тугими и прямыми волосами (с небольшой примесью широковолнистых), короткой, умеренно широкой и сравнительно низкой, брахикефальной мозговой коробкой, узким лбом, слабо или средне выраженным надбровьем, большей частью сильно выступающими скуловыми дугами, очень низким, но довольно широким, резко хамэпрозопным, уплощенным лицом, нередким присутствием эпикантуса, мезоринным носом и очень разнообразной по форме спинкой, обычно приподнятым или горизонтальным основанием и треугольными или овальными ноздрями, широким ртом и утолщенными губами. Первичная расовая диагностика мяо не представляет особых затруднений. Сочетание желтоватых оттенков кожи, тугих волос, плоского лица и эпикантуса с резким сокращением вертикальных лицевых размеров, заметным альвеолярным прогнатизмом, относительной широконосостью и значительным развитием наружной слизистой оболочки губ прямо указывает на принадлежность рассматриваемой популяции к южным монголоидам. Отчетливая тенденция к брахикефалии позволяет также высказать предположение о присутствии в составе мяо короткоголовых вариантов южноазиатской расы, относящихся к тай-малайской группе. Физиономическое сходство мяо с тай и малайцами бросается в глаза и при сопоставлении фотографий всех трех народов (в частности, изображений, помещенных в работе У. Динляна).

Однако в сравнении с соседним китайским населением (а тем более в сравнении с северными китайцами) «монголоидные» черты у аньшунских мяо заметно ослаблены. Об этом факте неоднократно упоминает сам У Динлян, специально указывающий на меньшее развитие у мяо эпикантуса (сравнительно с их китайскими соседями). Сравнивая мяо с китайцами (ЮЗ группа), нетрудно видеть, что у первых чаще, чем у вторых, встречаются широковолнистые волосы, ниже лицо, несколько слабее выступают скулы, более развит альвеолярный прогнатизм, выше процент треугольных носовых отверстий, относительно шире нос и толще губы. Общее направление различий между китайцами и мяо по многим существенным разграничительным признакам оказывается таким же, как при переходе от северокитайских групп к южнокитайским. Сам собой напрашивается вывод о переходном монголоидно-австралоидном типе мяо.

Более разнообразны по своему расовому составу, по-видимому, тай, живущие в Юньнани у бирманской границы в округе Дэхун. В сравнении с мяо они обладают несколько большей длиной тела (лежащей, однако, в пределах низкорослости), заметно суженным, умеренно брахикефальным или даже мезокефальным черепом, более узким и еще более низким лицом, более резко выраженной хамэринией. Инь Танчан указывает, что у юньнаньских тай волосы почти всегда черные, прямые и ту-

гие, глаза различных карих оттенков, кожа желтоватая, светлее, чем у народов Индокитая, затылок выступающий, губы утолщенные, часто вздутые, общий облик несомненно «монголоидный». Характерные черты южноазиатской расы комбинируются в этом случае с тенденцией к понижению головного указателя, резкой узколицестью, хамэринией. Общее направление различий между мяо и юньнаньскими тай по многим признакам напоминает межгрупповую изменчивость, которая наблюдается при переходе от юго-восточных китайцев к юго-западным. Наиболее просто и естественно объяснить эти вариации присутствием среди тай относительно длинноголовых южноазиатских элементов, вероятно, близких к вышеописанному «сычуаньскому» варианту. Элементы эти у юньнаньских тай не являются, однако, преобладающими: они лишь несколько модифицируют тай-малайскую расовую основу, вызывая, в частности, понижение головного указателя и уменьшение скулового диаметра в некоторых тайских группах.

Вполне отчетливо морфологические особенности «сычуаньского» варианта выступают у ицзу, обследованных Морзом в Гуйчжоу и Сикане. По большинству измерительных признаков серия Морза близка к ицзу, описанным Лежандром. Прямые волосы, слабое развитие растительности на лице и теле, выступающие скулы и другие «монголоидные» особенности, отмеченные у гуйчжоуских ицзу Морзом, сочетаются у них с ростом выше среднего, длинной и умеренно широкой мезокефальной мозговой коробкой, невысоким мезопрозрачным лицом, мезоринным носом. К ним по многим признакам близки куньминские китайцы: рост у них ниже среднего (но выше, чем у мяо и тай), мозговой череп среднелинний, узкий, мезокраний, лицо низкое (хотя и выше, чем у соседних некитайских народностей), нос лептомезоринный. У Динляна специально подчеркивает антропологическое сходство между китайцами и ицзу (лоло), выделяя в составе населения Юньнани и Гуйчжоу три группы серий, расово отличных друг от друга: лоло-китайскую, мяоскую и шаньскую. Сравнение куньминских китайцев с обследованной нами юго-западной группой китайцев показывает, что — по крайней мере по измерительным признакам — куньминцы реализуют особенности «сычуаньского» типа в более выраженном виде (ниже рост, уже и соответственно долихокефальней голова, меньше скуловой диаметр). Сгущение «сычуаньских» особенностей в серии У Динляна зависит, по всей вероятности, от того, что серия эта происходит вся из одного района, где «сычуаньский» тип достигает высокой степени концентрации, в то время как юго-западная группа Ярхо оказывается гораздо более дисперсной, как состоящая из уроженцев различных провинций. Таким образом, материалы У Динляна и Инь Танчана позволяют выделить в составе этнически разнородного населения Юго-Западного Китая (китайцы, ицзу, тай, мяо) два южномонголоидных расовых компонента: корот-

коголовый (тай-малайский) и длинноголовый (сычуаньский). Первый из этих компонентов преобладает среди мяо и большинства тай, второй наиболее характерен для ицзу, широко распространен среди китайцев Юньнани и входит также в состав некоторых групп тай.

Очевидно, что сложность популяционно-расовой структуры населения Южного и Западного Китая в целом отражает сложность его этнической истории. При многовековом продвижении из области своего формирования в бассейне Хуанхэ в южном направлении китайцы впитывали значительное количество монголоидно-австралоидных расовых компонентов, преобладавших среди древних аборигенных племен, говоривших, как и их современные потомки, на тайских, мяо-яоских, мон-кхмерских и индонезийских языках, которые, по новейшим лингвистическим данным, обнаруживают генетическое родство друг с другом и могут быть вместе со сходными языками Индокитая, Северо-Восточной Индии, Индонезии, Филиппин и Океании объединены в «аустрическую» макросемью. Несмотря на большое хозяйственно-культурное и антропологическое разнообразие народов, говорящих на различных языках этой семьи, все они (кроме индийских и океанийских этносов) могут быть включены в Юго-восточноазиатскую историко-этнографическую провинцию и оказываются сопряженными с южномонголоидными популяциями, которые относятся к нескольким расовым группам: филиппино-индонезийской, тай-малайской, отчасти также к восточногималайской и другим. Южный Китай до его «китаизации», завершившейся (и то не полностью) только в конце средних веков, вплоть до этого времени также относился к Юго-восточноазиатской историко-этнографической провинции. Вполне понятно поэтому, что большинство южнокитайских ханьских популяций гораздо больше напоминает соседние с ними некитайские народы, чем своих соотечественников из более северных районов Китая.

Идя ретроспективно в глубь веков и учитывая палеоантропологические материалы позднего палеолита, мезолита, неолита, бронзового и железного веков, можно констатировать, что расовая неоднородность как самих китайцев, так и соседних с ними некитайских народов Восточной Азии непрерывно увеличивалась с глубокой древности до наших дней вследствие миграций и этнических контактов, которые всегда сопровождались биологической метисацией. Расселение китайцев и родственников им по происхождению тибето-бирманских народов было связано главным образом с расширением ареала восточных монголоидов в южном направлении вплоть до Индокитая, а в новейшее время и еще дальше — до Малайзии и Индонезии. На всей этой огромной территории восточномонголоидные популяции взаимодействовали с различными группами южных монголоидов, на основе которых формировались и расселялись тайские, мяо-яоские, мон-кхмерские и индонезийские этносы,

игравшие очень значительную роль в социально-экономической, этнокультурной и популяционно-расовой истории всего населения Южного Китая, включая самих китайцев. Огромное морфологическое, а также одонтологическое, дерматоглифическое и серологическое сходство южных китайцев с их некитайскими соседями отражает этот длительный исторический процесс, сопровождавшийся постоянными контактами между популяциями разного происхождения.

ГЛАВА 4

ХОЗЯЙСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



ХОЗЯЙСТВЕННО-КУЛЬТУРНЫЕ ТИПЫ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ОБЛАСТИ

Для характеристики материальной культуры сельского населения, к которому в Китае в рассматриваемый нами период относилось не менее $\frac{4}{5}$ всех жителей, важное значение имеет разработанное этнографами нашей страны учение о хозяйственно-культурных типах и историко-этнографических (историко-культурных) областях. Эти типы и области, выделяемые главным образом на основании традиционных для Китая особенностей хозяйства и культуры, продолжают отчасти сохраняться до настоящего времени, хотя и претерпевают существенные изменения и трансформации в связи с общим ходом экономического и общественного развития страны.

Понятие ХКТ

Под хозяйственно-культурными типами (ХКТ) этнографы понимают определенные комплексы особенностей хозяйства и культуры, которые складываются исторически у различных народов, находящихся на близких уровнях социально-экономического развития и обитающих в сходных естественногеографических условиях. Типы эти всегда связаны со способом производства каждого конкретного общества, так как именно он определяет в конечном счете характер взаимодействия людей с окружающей природой в разные исторические эпохи. При наличии аналогичной историко-географической обстановки одни и те же хозяйственно-культурные типы могут возникнуть самостоятельно у народов, живущих далеко друг от друга и не взаимодействующих непосредственно между собой [Левин, Чебоксаров, 1955, с. 6].

Все хозяйственно-культурные типы прошлого и настоящего могут быть разделены на три основные группы, которые отличаются друг от друга все более высокой производительностью

труда, а вместе с тем и нарастающей величиной прибавочного продукта. К первой группе относятся типы с преобладающей экономической ролью охоты, собирательства и рыболовства; ко второй — мотыжного (ручного) земледелия и животноводства; к третьей — плужного (пашенного) земледелия с использованием тягловой силы домашних животных при сельскохозяйственных работах. У народов Китая, находившихся в XIV—XIX вв. на различных уровнях социально-экономического развития, существовали хозяйственно-культурные типы всех трех групп. Надо, однако, иметь в виду, что эти типы в одних случаях продолжали играть ведущую или по крайней мере существенную роль в экономике и быту, в других же случаях существовали только в виде пережитков.

Для типов первой группы характерно то, что единственным источником существования людей являются дикорастущие растения и дикие животные (включая водных), т. е. готовые дары природы, которые надо, конечно, добыть и соответствующим образом обработать для употребления в пищу или для других хозяйственно-бытовых целей, но не надо искусственно выращивать или выкармливать. Несомненно, что возможность развития производительных сил в типах первой группы ограничена, производительность труда низка, а, следовательно, прибавочный продукт почти полностью отсутствует. Нет еще экономической основы для сколько-нибудь значительного имущественного неравенства, а тем более для образования классов. На базе охоты, собирательства и рыболовства никогда не возникало ни одного развитого классового общества. Пока эти отрасли были единственными и ведущими, человечество не могло выйти из рамок первобытнообщинного строя.

Хозяйственно-культурные типы второй группы — мотыжно-земледельческие и животноводческие — представляют собой, несомненно, значительный шаг вперед по сравнению с типами первой группы. Основным источником существования здесь являются выращиваемые культурные растения и домашние животные. Экономика более устойчива, чем у охотников и собирателей, производительность труда выше; прибавочный продукт становится регулярным и обеспечивает возможность некоторого накопления. Земледельцы запасают продукты питания; у животноводов такими «запасами» служит живой скот, постоянно находящийся на подножном корму. Имущественное неравенство может быть значительным, формы эксплуатации — разнообразными. На базе развитого мотыжного земледелия и животноводства вполне возможно возникновение раннеклассовых отношений. Ремесло у народов этой группы уже может отделиться от сельского хозяйства и достигнуть довольно высокого развития.

К третьей группе хозяйственно-культурных типов относятся типы плужных (пашенных) земледельцев. Самая характерная их черта — использование при сельскохозяйственных работах

тягловой силы домашних животных. Пашенное земледелие является своего рода синтезом ручного земледелия и животноводства, возникает всюду как соединение первой отрасли хозяйства со второй. Без рабочего скота широкое применение плуга невозможно (случаи пахоты на людях сравнительно редки и основным способом обработки земли вряд ли когда-либо были). Производительность труда при переходе к плужному земледелию сильно возросла; росли возможности накопления, а вместе с тем и эксплуатации. Ремесло, как правило, отделялось от сельского хозяйства, постепенно развивалась также мануфактурная промышленность. Главной экономической базой большинства классовых обществ Азии, Африки и Европы вплоть до эпохи капитализма было именно плужное земледелие [Народы Восточной Азии, 1967, с. 90—92].

Соотношение ХКТ и ИКО

Как уже было указано выше, для характеристики материальной культуры различных народов Китая наряду с учением о хозяйственно-культурных типах большое значение имеет концепция историко-культурных (историко-этнографических) областей (ИКО) — частей ойкумены, у населения которых в силу общности социально-экономического развития, длительных связей и взаимного влияния складываются сходные культурно-бытовые (этнографические) особенности. Наиболее ясно особенности эти выступают в материальной культуре — жилище, средства передвижения, пище и утвари, одежде, обуви, головных уборах, украшениях и т. п., но охватывают также некоторые явления из области духовной культуры, в той или иной степени связанные с хозяйством и бытом (многие обычаи, обряды, верования, устное поэтическое народное творчество и др.). В каждый конкретный исторический отрезок времени с глубокой древности вплоть до наших дней историко-этнографические области различных частей земного шара всегда представляют собой определенные исторические реальности. Следует различать историко-этнографические области разных порядков — наиболее крупные регионы, или «провинции», которые охватывают целые части света или большие группы соседствующих стран, и меньшие области, в свою очередь дробящиеся на под-области и местные историко-культурные регионы [Левин, Чебоксаров, 1955, с. 11].

На территории Китая, имеющей огромную протяженность как с севера на юг, так и с востока на запад, соприкасаются два крупных историко-этнографических региона: Восточноазиатский и Центральноазиатский. К первому из них относятся все восточные провинции Китая от Маньчжурии на севере до Гуандуна на юге (вместе с о-вами Тайвань и Хайнань); ко второму — Внутренняя Монголия, большая часть Ганьсу,

Цинхай, Тибет и Синьцзян. Надо также иметь в виду, что до конца I — начала II тыс. н. э. территория современного Китая к югу от Янцзы входила в состав Юго-Восточноазиатского историко-культурного региона. Охотничье-собираательские и мотыжно-земледельческие хозяйственно-культурные типы, распространенные у тайских, мон-кхмерских, мяо-яоских и тибето-бирманских народов, а пережиточно и у южных ханьцев, по своему происхождению связаны не столько с Восточной, сколько с Юго-Восточной Азией. Такой вывод хорошо подтверждается данными различных наук — исторической этнографии, языкознания, этнической антропологии и др.

В XIV—XIX вв. по всей Восточной Азии сложились уже общие хозяйственно-культурные особенности, позволяющие рассматривать эту часть ойкумены в качестве особого историко-культурного региона первого порядка. В области сельского хозяйства к таким особенностям принадлежали выращивание просяных (просо, чумиза, гаолян и др.), засухоустойчивых сортов пшеницы, на юге также риса, различных овощей, особенно капусты и редьки, а также всевозможных бобовых; была характерна ирригация в условиях недостатка воды на севере и ее избытка — на юге, использование отбросов и человеческих фекалий в качестве удобрений; употребление в качестве тягловой силы крупного рогатого скота на севере, буйволов — на юге. Общими для большинства восточноазиатских народов являлись каркасно-столбовые постройки с различным заполнением стен и бесстропильной конструкцией кровли, в засушливых районах часто плоской или плоскодвускатной. В быту для разных целей использовались всевозможные циновки, корзины и другие вещи из тростника, соломы, а в более южных районах — из бамбука. Одежда большинства народов рассматриваемого региона включала разные типы набедренных повязок, распашных курток и халатов. Из Центральной Азии в Китай распространились куртки и халаты с дополнительной левой полой, с запахом направо, а также мужские и женские штаны.

Внутри Китая в пределах Восточноазиатского региона может быть выделено несколько историко-культурных областей.

В Северокитайской (Хуанхэской) области издавна господствовал тип пашенных земледельцев умеренной, засушливой зоны, включающий многие прогрессивные черты хозяйства и культуры более раннего типа мотыжных земледельцев той же зоны. Пережиточно бытовали отдельные особенности древнейшего типа данной территории — типа степных охотников и собирателей.

Центрально-Южнокитайская (Янцзы-Сицзянская) область характеризовалась преобладанием типа пашенных земледельцев теплой влажной зоны с сохранением многих черт типа мотыжных земледельцев того же пояса, а во многих местах и пережитков типов первой группы — охотников и собирателей тропических и субтропических лесов, горных и приморских со-

бирателей, рыболовов и охотников. Китайское население уже составляло там большинство, но значительной была также доля народов тайской (чжуан-дунской), мяо-яоской и индонезийской (на Тайване) групп.

Юго-Западнокитайская (Сычуаньско-Юньнаньская) область отличалась еще недавним сосуществованием пашенно-земледельческих типов равнинных и горных с мотыжно-земледельческими, а также сохранением некоторых типов первой группы — охотничье-собираательных и рыболовческих. Китайское население в этой области непрерывно увеличивалось, но процент некитайских народов был велик (тибето-бирманцы, тай, монкхмеры, мяо-яо).

К Восточноазиатскому региону относится еще Северо-Восточнокитайская (Маньчжурская) область, в которой господствовали пашенно-земледельческие типы умеренного пояса, но у отдельных малых народов выступали черты типов первой и второй групп — оседлых рыболовов бассейнов больших рек, таежных охотников и оленеводов, мотыжных земледельцев лесной полосы.

К Центральноазиатскому историко-культурному региону должны быть отнесены Внутренняя Монголия, большая часть Ганьсу, Цинхай, Тибет и Синьцзян. В отличие от Восточноазиатского региона, тяготеющего к Тихому океану и включающего большое число островов, Центральная Азия представляет собой чисто материковую территорию; значительные районы в ней не имеют стока в океан и являются внутренними замкнутыми бассейнами. Климат повсеместно выражено континентальный с огромными суточными и сезонными колебаниями температуры, почти везде сухой. Большие пространства заняты пустынями (Гоби, Такла-Макан и др.), полупустынями, сухими степями и горными ландшафтами, вовсе не пригодными или мало пригодными для земледелия.

Хотя земледелие (преимущественно оазисного типа) существовало во многих районах Центральной Азии с глубокой древности, а искусственное орошение арычного типа достигало местами высокой степени развития, все же для народов этого историко-культурного региона были наиболее характерны сложившиеся на базе древней степной охоты, собирательства и мотыжного земледелия различные скотоводческие хозяйственно-культурные типы — первоначально пастушеские, а позднее кочевнические. Среди последних наибольшую роль играли монголо- и тюркоязычные кочевники степей и полупустынь Монголии, Восточного Туркестана (Синьцзяна), отчасти Цинхая и высокогорные скотоводы Тибета. В составе стада у скотоводов Центральной Азии преобладали овцы и лошади. Широко распространены были также козы и крупный рогатый скот, а в высокогорных районах яки и сарлыки (цза); в пустынных районах разводили двугорбых верблюдов. В оазисах и других орошаемых районах выращивали засухоустойчивые злаки (про-

со, чумиза, джугара, некоторые сорта пшеницы), в возвышенных районах — ячмень, овес, гречиху. Как и в Восточной Азии, видное место в сельском хозяйстве занимали масличные и бобовые. В Синьцзяне было развито овощеводство, бахчеводство (тыквы, дыни, арбузы), плодоводство (яблоки, абрикосы, персики, груши, хурма) и виноградарство.

В пределах Центральноазиатского региона в Китае могут быть выделены по крайней мере две историко-культурные области: Северо-Западная (Синьцзяно-Монгольская) и Западная (Тибетская). В первой из них пашенно-земледельческие группы умеренного засушливого пояса взаимодействовали с кочевниками-скотоводами; преобладали тюркские и монгольские народы — уйгуры, салары, юйгу, ту, дунсян, баоань, казахи, киргизы, но процент китайцев начиная с XVIII в. постепенно увеличился. В Западной (Тибетской) области Центральной Азии господствовали высокогорные хозяйственно-культурные типы — земледельческие и животноводческие. Этнический состав населения в рассматриваемый период был однороден — преобладали тибетцы и близкие к ним народы (цян, цзяжун и др.). Очевидно, таким образом, что историко-культурные области в Китае (как и во всем мире) не совпадали с хозяйственно-культурными типами: в каждую область входило, как правило, несколько типов, господствующих или сохранившихся пережиточно. В то же время большинство типов встречалось в разных историко-культурных областях.

Хозяйственно-культурные типы населения Китая

Соотношение ХКТ и ИКО в пространстве и времени дает возможность проследить конкретную историю материальной культуры народов Китая, опираясь на комплексный анализ различных археологических, этнографических, письменных и других источников.

Земледельцы. В XIV—XIX вв. подавляющее большинство населения Китая принадлежало к хозяйственно-культурным типам третьей группы, т. е. являлось пашенными земледельцами. На севере Китая, в бассейне Хуанхэ вплоть до Циньлина на юге, а также в Синьцзяне (в Восточном Туркестане) еще в I тысячелетии до н. э. сложился тип земледельцев засушливой зоны, который с тех пор оставался господствующим в этом регионе на протяжении около 3 тыс. лет вплоть до настоящего времени.

К концу I тысячелетия до н. э. характерные особенности типа пашенных земледельцев умеренного засушливого пояса уже вполне сформировались. Как письменные, так и археологические материалы, относящиеся к эпохе Хань (206 г. до н. э.—220 г. н. э.), свидетельствуют о том, что в то время уже существовали те характерные черты хозяйства и культуры, которые

с такой большой яркостью выступают на протяжении всей дальнейшей истории как самих китайцев, так и других оседлых народов Восточной Азии [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 148—154]. Сформировавшийся тогда тип плужных земледельцев засушливой зоны, прогрессивно развиваясь и обогащаясь все новыми культурными достижениями, как бы аккумулировал творческий опыт многомиллионного крестьянства страны на всем пути его долгой исторической жизни. Кроме северных китайцев рассматриваемый тип в различных местных вариантах стал характерным для многих народов северной части Китая, например для хуэй, маньчжуров, уйгуров, части монголов (перешедших к земледелию), корейцев.

Основными сельскохозяйственными культурами земледельцев Северного Китая являются с глубокой древности засухоустойчивые злаки — чумиза и просо (оба местного происхождения), гаолян (один из видов сорго), некоторые сорта пшеницы, проникшие на восток Азии с Запада. Большое хозяйственное значение имели также бобовые — соя, земляной орех (арахис), фасоль, горох и т. п. Сильно развито было овощеводство, особенно выращивание всевозможных сортов капусты, редьки, лука, чеснока, огурцов и тыкв. Очень распространен в качестве полевой культуры батат, появившийся в XVI в. из Америки через Филиппины на востоке Азии. Из фруктов наиболее характерны абрикосы, хурма и китайский «финик» (жужуба). Виноградарство было развито только в оазисах Синьцзяна; там же издавна процветало бахчеводство [Ли Юнлинь, 1938, с. 62]. Культура риса, известная в бассейне Хуанхэ с III тысячелетия до н. э., не являлась здесь ведущей. Однако у корейцев Маньчжурии рис, несмотря на сравнительно холодный и сухой климат, занимал в продукции земледелия первое место. Из технических культур для Северного Китая наибольшее значение имели хлопчатник, туговое дерево (шелковица), рами (китайская крапива), некоторые масличные (кунжут, сурепка). Повсеместно широко применялись ирригация арычного типа и различные водоподъемные машины.

Основным пахотным орудием являлся плуг, большей частью с полозом и широким двухсторонним лемехом, напоминающим по форме лопату (заступ). В качестве тягловой силы использовались ослы, лошади, мулы, а также крупный рогатый скот. При вспомогательных полевых работах на огородах широко применялись ручные орудия — мотыги, тяпки и лопаты различных типов, полученные в наследство от мотыжных (ручных) земледельцев засушливого пояса, которые на севере Китая предшествовали пашенным земледельцам.

Для пашенных земледельцев Северного Китая характерно было также употребление вертикальных и двурядных горизонтальных борон, катков (большей частью каменных) для разбивки комьев земли, однорядных и двурядных сеялок оригинальной конструкции с полыми бороздящими сошниками, в ка-

налы которых подавались семена из особой коробки. Уборка зерновых производилась «угловатыми» серпами с лезвием, прикрепленным к рукояти почти под прямым углом. Молотили чаще на утрамбованном току при помощи катков, которые тянули какие-либо домашние животные. Веяли обычно с лопаты.

Животноводство играло подсобную, но существенную экономическую роль. Кроме рабочих животных китайцы разводили преимущественно свиней, кур, уток. Мусульмане (хуэй, уйгуры) свиней, конечно, не держали, но зато больше было крупного рогатого скота, овец и коз.

Из разнообразных и высокоразвитых видов домашнего производства и ремесла наиболее характерны для рассматриваемого хозяйственно-культурного типа гончарство (на базе которого развилась выделка фаянса и фарфора), обработка дерева, плетение циновок, корзин и других вещей из гибкого лозняка, камыша, травы и соломы; прядение и ткачество (в частности, шелкоткачество), изготовление различных пищевых продуктов. Сухопутными транспортными средствами служили ручные одноколесные тачки всевозможных типов, а также двуколки с большими колесами, в которые впрягали животных, используемых в сельском хозяйстве.

Жилища различных народов Северного Китая, относящихся к рассматриваемому типу, отличались значительным разнообразием. При строительстве почти повсеместно широко применялась глина. Для северных китайцев были характерны каркасно-столбовые дома со стенами из сырцового или обожженного кирпича. Кровельными материалами служили солома, тростник, черепица. У народов Синьцзяна встречались чисто глинобитные или саманные бескаркасные постройки; бытовали в этих местах, впрочем, и жилища с глиняной обмазкой плетеных стен. Лю Цзиншу, побывавший у уйгуров в XIII в., отмечает, что жилища у них глинобитные, а в окнах вставлены стекла [Ли Юнлинь, 1938, с. 63]; у китайцев окна, как правило, заклеивали полупрозрачной бумагой. Следует обратить внимание на то, что у уйгуров крыши бывали совсем плоские, у северных китайцев — плоскодвускатные или плосковыпуклые, у корейцев — четырехскатные; градация эта частично связана с последовательным нарастанием количества осадков в западно-восточном направлении. Пол в крестьянских жилищах всех этих народов, как правило, был земляной. На нем обычно имелось возвышение (глинобитное или кирпичное), занимавшее значительную площадь; у северных китайцев оно обогревалось горячим воздухом. Это возвышение называлось «кан», его заимствовали в конце I тысячелетия н. э. у маньчжуров.

Пища восточноазиатских пашенных земледельцев засушливой зоны была преимущественно растительная: пшеничные лепешки (в Синьцзяне) или «пампушки» (на севере Китая), каши из проса, чумизы и гаоляна (у корейцев также из риса), разные блюда из бобов, овощей и грибов. Мясные кушанья китай-

цы готовили главным образом из свинины или кур; хуэй и уйгуры — из баранины или говядины (у уйгуров очень популярен плов). Китайцы любили различные блюда из речной и морской рыбы, ракообразных, моллюсков, голотурий (трепангов), водорослей и других «даров моря». Везде в большом ходу были различные острые приправы (соевый соус, красный перец, уксус и др.).

Для костюма земледельцев Северного Китая было характерно преобладание как у мужчин, так и у женщин распашных халатов, курток и кофт, при полном отсутствии глухих форм костюма (не случайно автор начала XVIII в. с удивлением отмечал бытование у народа хани на юго-западе Китая одежды, надевавшейся через голову [Ю Чжун, 1979, с. 350]). Древние китайцы вплоть до ханьского периода халатообразную распашную одежду с широкими рукавами (типа кимоно) носили прямо на теле; по своему происхождению эта одежда связана, вероятно, с древними оседло-земледельческими народами Восточной и Юго-Восточной Азии, примыкавшими к Тихому океану. С течением времени у китайцев сложился своеобразный покрой одежды с пришивной дополнительной левой полой и запяхом направо. Такая форма стала одним из самых устойчивых этнических признаков китайского народа, бытующим и в наше время.

Поясной одеждой в древности были у мужчин набедренные повязки и двойные короткие фартуки, а у женщин несшитые юбки; позднее те и другие стали постепенно заменяться штанами с широким шагом, заимствованными от центральноазиатских кочевников.

Из обуви характерны матерчатые туфли или плетеные сандалии (нередко на деревянной подошве); из головных уборов — матерчатые головные повязки и соломенные шляпы разных типов, а у исламизированных народов — хуэй, уйгуров и др. — тубетейки. С исламом пришло к уйгурам и ношение женщинами паранджи: они «закрывают лицо, так что видны только глаза» [Ли Юнлинь, 1938, с. 63].

Распространенный на огромной территории хозяйственно-культурный тип пашенных земледельцев засушливой зоны не мог быть вполне однородным. В пределах Китая и соседних стран он образывал несколько местных вариантов, из которых наиболее отчетливо выделяются три — северокаитайский, корейский и синьцзянский. Различия между ними обусловлены, с одной стороны, неодинаковыми природными условиями Северного Китая, Восточного Туркестана и Кореи, с другой стороны, конкретными историческими особенностями развития хозяйства и культуры народов трех указанных регионов. Для корейцев, например, большое значение имели экономические, политические и культурные связи не только с Китаем, но также с Маньчжурией и Японией. На образ жизни уйгуров Синьцзяна оказали большое влияние тесные связи с соседними скотовод-

ческими народами, оазисный характер земледелия, взаимодействия с населением Средней Азии, исламизация.

К югу от гор Циньлина и Хуайяньшаня хозяйственно-культурный тип засушливой зоны постепенно сменялся другим типом третьей группы — пашенных земледельцев теплого и влажного пояса, преобладающего в настоящее время во всем Южном Китае. Как у китайцев, так и у большинства некитайских народов (особенно у этносов, говорящих на тайских языках: чжуан, буи, тай и др., а также у тибето-бирманских по языку ицзу, бай, наси, лису, лаху, хани и др.) оба основных пашенно-земледельческих типа Восточной Азии развились на базе более древнего мотыжного земледелия; однако отношение их к предшествовавшим типам второй группы различно. На севере Китая пашенное земледелие выросло непосредственно из ручного в I тысячелетии до н. э.; на юге же страны переход от ручной обработки земли к пахотной был связан в значительной степени с расселением на этой территории китайцев, которые принесли с собой из бассейна Хуанхэ уже сложившиеся навыки использования тягловой силы домашних животных.

Все народы Южного Китая перешли к пашенному земледелию, вероятно, под влиянием китайцев, но внесли в его технику ряд полезных усовершенствований, связанных со спецификой сельского хозяйства в условиях теплого и влажного климата. Процесс распространения пахотных орудий на юг начался еще во второй половине I тысячелетия до н. э. и закончился (вернее даже, «заканчивается») только в наши дни. Таким образом, распространение пашенного земледелия на юге Китая сопровождалось появлением здесь многих элементов культуры, возникших первоначально в бассейне Хуанхэ. Элементы эти при распространении из засушливой «страны лёсса» претерпели существенные изменения, но сохранили до настоящего времени некоторые черты своего северного происхождения. Эти конкретно-исторические обстоятельства накладывают своеобразный отпечаток на восточноазиатские варианты хозяйственно-культурного типа пашенных земледельцев теплого и влажного климата.

Вместе с тем нельзя забывать, что характерные особенности типа мотыжных земледельцев тропиков и субтропиков с введением пахотных орудий отнюдь не исчезли, но продолжали свое развитие ускоренными темпами в новых, более благоприятных условиях. Многие из этих особенностей были заимствованы китайцами у коренного населения Южного Китая и нашли у них самую благоприятную почву для дальнейшего совершенствования.

Традиции ручной обработки земли были сильны у китайцев уже на севере; на юге они не только сохранились, но в некоторых районах — особенно густонаселенных и малоземельных — еще усилились. К югу от Янцзы, например в области «рисовых долин» Южного Аньхоя, Хунани, Чжэцзяна, Фуцзяни, Северного Гуандуна, Цзянси, большая часть крестьянской земли до на-

стоящего времени обрабатывается вручную. Именно здесь получила развитие так называемая грядковая система земледелия, при которой сельскохозяйственные культуры выращиваются на узких, возвышенных полосках земли, тщательно разрыхляемой и унавоживаемой большей частью человеческими фекалиями. Между такими грядками устраиваются дренажные канавки. Особенно широко эта система применялась при выращивании различных овощей — всевозможных сортов капусты, редьки, лука, огурцов, тыкв и т. п., а также бобовых, клубнеплодов и корнеплодов (таро, ямса, стрелолиста, батата, маниоки, а позднее также картофеля).

С введением плуга состав основных сельскохозяйственных культур остался в главных чертах таким же, что и при мотыжном земледелии. Однако клубнеплоды и корнеплоды стали постепенно отходить на второй план, а удельный вес заливного риса в общей продукции сельского хозяйства сильно возрос. С севера распространились и некоторые другие зерновые культуры, в особенности гаолян, чумиза, пшеница, в последние века также кукуруза. Эти злаки часто высевались на юге Китая на более возвышенных богарных землях или являлись зимними культурами (при получении двух, а местами трех урожаев). Большую хозяйственную роль играло выращивание субтропических и тропических фруктов (бананы, ананасы, цитрусовые, личжи, папайя), а в наиболее теплых районах (например, на Хайнани и на юге Юньнани) также кокосовых орехов, плодов хлебного дерева, дурьяна. Описывая особенности сельского хозяйства в Анкоре, Чжоу Дагуань (конец XIII в.) отмечал, что там «гранаты, сахарный тростник, лоты, янтао, бананы такие же, как в Китае, и личжи, мандарины хотя и имеют ту же форму, но более кислые» [Чжэньла, 1981, с. 151]. Из технических культур выращивались различные масличные (клевшина, кунжут, сурепка, рапс и др.), хлопчатник, рами, абака (манильская пенька), арековая или бетелевая пальма, чай.

Основным пахотным орудием южных ханьцев и большинства некитайских народов Южного Китая служил легкий бесполозный «плуг» (точнее, «рало») с узким лемехом в виде острого клина. Другие сельскохозяйственные орудия в основном были сходны с северокитайскими. При молотье, однако, чаще применяется выколачивание колосьев руками на молотильном камне или работа цепями. Главной тягловой силой в отличие от севера являются одомашненные на юго-востоке Азии буйволы — наиболее распространенные домашние животные южных китайцев и почти всех некитайских народов юга страны, живущих в долинах и на склонах невысоких гор, например в районе Наньлина и холмов приморских районов Юго-Восточного Китая.

При почти постоянном избытке влаги на юге Китая главная задача искусственного орошения состояла в том, чтобы правильно распределить воду, своевременно подать ее на поля

и отводить с них. В долинах эти цели достигались отведением воды по каналам из рек и озер, а на горных склонах — устройством системы искусственных террас с подачей на них воды, текущей с гор самотеком. Разбитые на правильные прямоугольники, рисовые поля в низинах и укрепленные каменными стенками ступенчатые террасы на склонах гор стали характерными чертами южнокитайского культурного ландшафта. Практику внесения в почву удобрений (навоза и фекалий) ввели, по-видимому, только китайцы. Косвенным свидетельством этого является сообщение Чжоу Дагуаня о том, что в Ангкоре «при обработке полей и выращивании овощей не используют нечистоты, считая это грязным делом. Приезжающие сюда китайцы не говорят местным жителям об обычае применения навоза для удобрения, боясь, что их будут презирать за это» [Чжэньля, 1981, с. 137].

Животноводство было развито на юге Китая слабее, чем на севере и западе этой страны. Кроме буйволов разводили одомашненных в глубокой древности свиней, кур, уток, гусей. Быков и коров, а тем более ослов и лошадей было сравнительно мало, даже у китайцев. Колесные повозки различных типов (главным образом двуколки) были давно известны, но не вытеснили вьючный транспорт (наиболее характерный для горных районов Юньнани и Сычуани), а также переноску грузов и людей носильщиками. Очень развиты были всевозможные виды речного, озерного и морского каботажного транспорта; это связано, с одной стороны, с богатством гидрографической сети и изрезанностью береговой линии в приморских районах Южного Китая, с другой стороны, с развитием озерно-речного и морского рыболовства. Характерны для береговых и островных районов Южного Китая также различные морские промыслы: сбор съедобных водорослей, иглокожих, моллюсков и ракообразных, добыча перламутра, жемчуга, кораллов, раковин для различных поделок, выпаривание соли и т. п.

Для пашенных земледельцев Южного Китая характерно прогрессивное развитие тех отраслей домашнего производства и ремесла, которые возникли там еще задолго до распространения плуга (плетение всех видов, прядение и ткачество, обработка дерева, гончарство и др.). На юге Китая высокого развития достигло разнообразие видов кустарной промышленности, в частности, художественной: фигурное плетение из бамбука и других растительных материалов, резьба по дереву, камню, кости, производство фаянса и фарфора, скульптурная лепка, художественное тканье всевозможных типов, изготовление лаковых изделий, вышивка по шелку, производство перегородчатой эмали и др. Хотя все эти отрасли народного творчества не могут считаться связанными с каким-либо одним хозяйственно-культурным типом, но в их технике и художественном оформлении велика специфика, отражающая как природную среду, так и конкретный облик хозяйства, культуры и быта.

Некоторые народы рассматриваемой зоны, особенно тайские и тибето-бирманские, достигли большого мастерства в обработке металла. Так, например, у ачан на юго-западе Юньнани выделка железных орудий труда и разных бытовых предметов стала важнейшим подсобным занятием.

В этнографическом отношении пашенные земледельцы Южного Китая характеризовались сочетанием культурно-бытовых особенностей, полученных от мотыжно-земледельческих предков с признаками «северного тяготения», связанными с расселением китайцев из бассейна Хуанхэ. Эта своеобразная комбинация «южных» и «северных» черт наиболее ярко может быть прослежена в области народного зодчества. Осваивая обширные пространства Южного Китая, китайцы принесли туда уже сложившиеся раньше на засушливом севере формы жилища. Для последнего были характерны такие особенности, как опорный каркас из вертикальных и горизонтальных брусьев и заполнение стен сырцовым или обожженным кирпичом, трехчленное деление дома с приемной в середине и жилыми комнатами по бокам, наличие галереи под свесом крыши вдоль длинной фасадной стены, решетчатые окна, заклеенные бумагой, употребление черепицы в качестве кровельного материала и т. п. Почти все эти особенности частично или полностью были восприняты некитайскими народами Южного Китая, жилище которых в XIV—XIX вв. представляет собой все степени перехода от старинного свайного дома мотыжных земледельцев к постройкам северо-китайского типа.

У льяньнаньских яо на севере пров. Гуандун, например, сохранилась традиционная планировка дома с открытым очагом в центре и спальным местом за ним; стены жилища, однако, делаются из обожженного кирпича, а крыша покрывается черепицей. У южных групп чжуан, буи и тай еще и в наши дни встречаются свайные жилые дома, но у большинства народов преобладают уже жилища с земляным полом, плетено-мазаными, глинобитными или сырцово-кирпичными стенами и трехраздельной планировкой ханьского типа.

У самих китайцев к югу от Янцзы выработался ряд местных вариантов жилого дома с некоторыми южными чертами. Во многих районах здесь встречается клетчатая техника, напоминающая западноевропейский фахверк с обмазкой или без обмазки. В богатой осадками зоне крайнего юга (Фуцзянь, Гуандун, Гуанси, юг Хунани и Цзянси) часты двух- или трехэтажные дома-крепости с внутренним двором, в котором помещается бассейн для дождевой воды. У юньнаньских китайцев, как и у соседних тай, галерея вдоль фасада превратилась в широкую веранду, где проходит большая часть жизни всей семьи. У ли о-ва Хайнань широко распространены жилища, напоминающие по форме опрокинутые лодки или ангары. Каркас таких жилищ делают из распластанных стеблей бамбука, а кроют их пальмовыми вайями. Дома ли теперь имеют большей частью

земляной пол, но в старых домах сохраняется сетчатый бамбуковый настил, на 40—50 см приподнятый над поверхностью земли. Китайцы, хуэй и мяо на Хайнане живут в домах со стенами из плетеных циновок (травяных, бамбуковых, пальмовых). К южным чертам должны быть отнесены почти повсеместно распространенные в тропиках и субтропиках Китая открытые очаги внутри жилищ или особые летние кухни.

Причудливо сочетались «южные» и «северные» черты также в других сторонах материальной культуры земледельцев Южного Китая. И в наше время в домах китайцев и многих других народов Гуандуна, Хунани, Гуанси, Гуйчжоу, Юньнани и Сычуани мебель и утварь, плетенная из бамбука или пальмовых листьев, встречается в большом количестве наряду с тяжелыми деревянными вещами, характерными для северных провинций (столы, стулья, шкафы, сундуки и т. п.).

В пищевом рационе этих народов главную роль играл вареный рис, он дополнялся, с одной стороны, различными южными фруктами, особенно бананами и печеными клубнеплодами, с другой стороны, разваренными кашами из злаков северного происхождения — гаоляна, чумизы, проса и др. Овощи и рыбу многие народы Южного Китая — особенно тайские — особым образом квасили, приготавливая из них своего рода паштет с острым запахом и вкусом. С древними навыками приморского населения тропиков и субтропиков связано употребление в пищу крабов, креветок, трепангов, разнообразных моллюсков, водорослей. Южнокитайская кухня, в частности гуандунская, насыщена элементами «южного тяготения». Зато несомненно северного происхождения палочки для еды, распространившиеся постепенно по всему Южному Китаю (хотя даже в XVIII в. некоторые народы этого региона, например тай, еще не пользовались палочками и ели руками [Ю Чжун, 1979, с. 420]).

С расселением китайцев было связано внедрение в среду некитайских народов Южного Китая общекитайского костюма, сложившегося первоначально на севере, — прямозастежных и левополых курток и халатов, штанов с широким шагом, матерчатых туфель. Наряду с ними продолжали бытовать и более древние элементы, характерные для коренного населения восточноазиатских тропиков и субтропиков, — набедренные повязки и двойные передники у мужчин, короткие несшитые юбки у женщин (ли, чжуан, тай, кава, бэнлун, цзинпо, гаошань), распашные халаты без застежек и короткие курточки, не достигающие до пояса у обоих полов. У некоторых народов (например, ли, отдельные группы мяо и яо) под такие куртки женщины одевали специальные четырехугольные нагрудники. Куртки этого типа были обнаружены при раскопках погребения XV—XVI вв. в южной части Сычуани, этническая принадлежность их продолжает оставаться предметом дискуссии. К «южным» элементам костюма должны быть отнесены также шляпы из пальмовых листьев и бамбука, дождевые плащи-накидки

из травы, соломы или пальмового корья, плетеные или деревянные сандалии. Дома и на полевых работах в теплое время года обуви, впрочем, почти не носили.

От предгорных вариантов хозяйственно-культурных типов земледельцев тропиков и субтропиков намечается ряд переходов к типам высокогорных земледельцев, характерным для многих народов группы ицзу, а также для части тибетцев (преимущественно в бассейне Цангпо) и близких к ним этнических общностей. Почти все особенности этих типов, первоначально основанных на мотыжном земледелии, сложились в условиях умеренного или даже прохладного климата Северо-Западной Юньнани, Западной Сычуани и Юго-Восточного Тибета у живущих на высоте 2 тыс. и более метров над уровнем моря групп ицзу, лису, наси, ну, дулун, в меньшей мере — у расселенных ниже и южнее цзинпо, лаху и хани. Отдельные черты типов высокогорных земледельцев можно проследить также у мяо и яо. У всех этих народов на протяжении последних двух-трех столетий происходил не вполне закончившийся и в наши дни переход от типа высокогорных мотыжных земледельцев к аналогичному типу, основанному на пашенном земледелии.

Основными продовольственными культурами земледельцев горных районов Юго-Западного и Западного Китая являлись различные холодоустойчивые злаки — овес, ячмень, рожь, отчасти пшеница. В больших количествах выращивались пришедшие с севера гаолян и чумиза. Особенно характерна для этого района была гречиха; в XVII—XIX вв. о возделывании этой культуры упоминается в этнографических описаниях лоло (ицзу), мосо (наси), лису и других народов юго-запада Китая [Ю Чжун, 1979, с. 250, 259, 293, 319, 324, 326]. Из технических культур надо отметить коноплю, сурепку и клещевину. Рис известен повсеместно, но является в высокогорных регионах второстепенной культурой.

С ирригацией высокогорные земледельцы были знакомы, но применяли ее сравнительно мало; земледелие оставалось в основном богарным (суходольным). Животноводство играло подсобную, хотя часто значительную роль. Характеризуя хозяйство лоло, автор начала XVIII в. сообщал: «Возделывают поля в горах, разводят коров и коз» [Ю Чжун, 1979, с. 218]. В составе стада в целом преобладали козы и овцы, которые часто паслись круглый год на горных пастбищах, на юге Тибета встречались яки и помеси между ними и коровами — цза, или сарлыки. Для вьючного транспорта широко использовались ослы или лошади, помеси между ними, быки и яки, а также овцы и козы.

Приемы и орудия пашенного земледелия распространились в высокогорных районах Китая, по-видимому, не только с расселением китайцев, но, весьма вероятно, в связи с хозяйственно-культурными влияниями, проникавшими через Гималаи со стороны Индии. В рассматриваемых регионах преобладали

тяжелые плуги с полозами, отвалами и широкими лопатообразными лемехами. В качестве тягловой силы использовались главным образом коровы и быки с горбами, сходные с индийскими зебу. «На пахоте используют двух быков, причем человек, идущий впереди, тянет их, следующий за ним нажимает на плуг, а третий погоняет» — так описывается процесс возделывания поля у наси в сочинении второй половины XVIII в. [Ю Чжун, 1979, с. 315].

У многих народов Юго-Западного Китая при переходе от долинных и предгорных групп к высокогорным заметно меняется состав сельскохозяйственных культур, орудий труда и домашних животных. Так, наси долины Лицзяна (север Юньнани) сеяли преимущественно кукурузу и рис; пахали при помощи буйволов на легких плугах южнокитайского типа; их же высокогорные соплеменники культивировали гречиху, овес, ячмень, коноплю, пользовались тяжелыми пахотными орудиями с полозом, впрягая в них крупный рогатый скот. Та же картина наблюдалась во многих группах ицзу, а также у лису. Домашнее производство и ремесло высокогорных земледельцев Южного Китая было тесно связано с сельским хозяйством. Преобладающую роль играли различные виды обработки камня, дерева, кож, шерсти и меха, в меньшей степени — металла.

Жилище было разнообразно: наряду с глинобитными, саманными и сырцово-кирпичными постройками, заимствованными, возможно, от китайцев, встречаются срубные, каменные и комбинированные дома. Срубная техника в старину преобладала у народов, живущих в зоне горных хвойных лесов (наси, лису, ну, некоторые группы ицзу и тибетцев). В письменных источниках XVI—XVIII вв. содержатся описания конструкции срубного жилища у наси. Сообщается, что «круглые бревна кладут четырехугольником, соединяя их концами. Нарращивают слой за слоем, так что высота достигает 7—8 м. Кроют дом досками, которые сверху придавливают камнями» [Ю Чжун, 1979, с. 315]. У ицзу Даляньшаня и Сяоляньшаня, а также у оседлых тибетцев, где хвойного леса мало или совсем нет, были распространены двух- и трехэтажные каменные дома-крепости с плоской крышей, а иногда и со смотровыми башнями. В нижнем этаже, как правило, содержали скот, в верхних — жили. Характерен люк с лестницей в виде бревна с зарубками, которое на ночь и в случае нападения врагов поднимается вверх. Очаги, как правило, помещались внутри жилища. В XVIII—XIX вв. старинные каменные и срубные постройки стали постепенно вытесняться глинобитными, саманными или кирпичными. Так, у лицзянских наси все старые жилища срубные, а более новые — из сырцового или обожженного кирпича. В источниках сообщается, что после введения в начале XVIII в. системы прямого управления районами расселения наси у этого народа под влиянием китайцев начали появляться дома под черепичной крышей. Однако черепица использовалась попеременно

ку с досками, в чем проявлялось «сохранение прежней традиции» [Ю Чжун, 1979, с. 315].

В питании высокогорных земледельцев Южного Китая большое место занимали всевозможные лепешки (овсяные, гречневые, кукурузные и др.), заменяемые в Тибете ячменной цзамбой. Мясо ели чаще, чем у земледельцев тропиков и субтропиков. В costume наблюдалось сочетание местных элементов, связанных со специфическими экологическими условиями, с одеждой, заимствованной от китайцев. Так, бай уже в конце XVII в. «использовали одежду и головные уборы китайцев» [Ю Чжун, 1979, с. 220]; тот же процесс трансформации традиционной одежды отмечен у некоторых групп лоло в середине XIX в. [Ю Чжун, 1979, с. 214]. Вместе с тем костюм многих народов этого региона продолжал сохранять свою первоначальную специфику. Большую роль у лоло, наси, лису по-прежнему играли войлочные накидки [Ю Чжун, 1979, с. 238, 310, 321]. Богатые наси даже в жару носили по две-три такие накидки [Ю Чжун, 1979, с. 314]; сохранялась и левозастежная одежда, совершенно несвойственная китайцам [Ю Чжун, 1979, с. 318]. У тибетцев были распространены суконные халаты и шубы, распространившиеся отсюда через монголов и тюрков едва ли не по всему миру. Среди разнообразных головных уборов выделялись вязаные шерстяные колпаки, меховые шапки всевозможных фасонов, характерные для многих групп тибетцев фетровые шляпы. Обувь была распространена гораздо шире, чем в теплом поясе: лоло «одевались в войлок, обувь шили из кожи» [Ю Чжун, 1979, с. 238].

Кочевники. В рассматриваемое время в пределах Китая не было, вероятно, ни одного народа, совсем незнакомого с земледелием. Однако у многих народов северных и западных районов Китая широкое распространение получили в то время животноводческие хозяйственно-культурные типы второй группы. У монгольских, тюркских и отчасти тунгусо-маньчжурских народов сложился хозяйственно-культурный тип кочевников-скотоводов засушливой зоны умеренного пояса, ставший позднее характерным в Китае для большинства групп монголов и некоторых других монголоязычных народов, для многих тюрков (в частности, для казахов и киргизов) и для части маньчжуров.

Экономической базой рассматриваемого типа являлось комплексное животноводство с регулярными различными масштабными сезонными перекочевками. В составе стада главную роль играли овцы (местами также козы) и лошади; в меньших количествах разводили крупный рогатый скот и верблюдов (в Центральной Азии — двугорбых). Верховая езда являлась основным способом передвижения. Существенное значение имели вьючные перевозки. Некоторую роль в хозяйстве играла охота на степных животных (особенно с ловчими птицами). В питании на первом месте стояла вареная баранина и различные молоч-

ные продукты, хлеб употреблялся чаще всего в виде лепешек или сочней — пшеничных или ячменных. Наиболее распространенным напитком был чай, главным образом кирпичный. Его обычно пили с молоком, иногда также с солью и маслом. Кобылье молоко использовалось для приготовления кумыса.

Жилищем служила разборная переносная юрта с решетчатым каркасом и войлочным покрытием; у монголов — цилиндрико-конической, а у тюрков — цилиндрикополусферической. Описание конструкции монгольской юрты оставил Плано Карпини: «Ставки (т. е. юрты.— *Авт.*) у них (монголов) круглые, изготовленные наподобие палатки и сделанные из прутьев и тонких палок... Стены же и крыши покрыты войлоком, двери сделаны тоже из войлока» [Карпини, 1957, с. 27]. Впрочем, эта характеристика неполна, так как в ней отсутствует ряд существенных моментов, позволяющих утверждать, что перед нами действительно юрта, т. е. разборное переносное жилище. Гораздо более точно определяет специфику монгольской юрты Сюй Тин, побывавший в ставке монгольского хана в 30-х годах XIII в. Он пишет: «Каркас... из ивовых прутьев совершенно похож на дно бамбукового сита на юге [Китая]; он сворачивается и разворачивается. Дверь выходит вперед. Верх похож на каркас зонта. На самой верхушке каркаса проделывается отверстие, которое называется верхним окном. Весь [каркас] покрывается войлоком. [Его] можно перевозить на лошадях выюком».

В быту для самых разнообразных целей употребляли всевозможные кошмы и войлоки. Среди утвари главную роль играли кожаные, отчасти деревянные и металлические изделия; глиняная посуда почти отсутствовала. Зато очень широко были распространены кожаные сосуды типа бурдюков. Костюм состоял из шерстяной нательной рубахи туникообразного покроя у женщин и распашного короткого халата (реже — куртки) у мужчин, штанов с широким шагом у обоих полов, верхней меховой одежды типа шубы или овчинного тулупа, кожаной обуви различных видов, суконной или меховой шапки. Женские головные уборы отличались сложностью и разнообразием; часто встречались высокие уборы на твердой основе.

Очень популярны были конноспортивные состязания, разные виды борьбы, соревнования в стрельбе из лука. С животноводством связаны были также местные культы и праздники, излюбленные фольклорные сюжеты.

На высокогорном плато Северного и Западного Тибета сложился еще один своеобразный хозяйственно-культурный тип второй группы — высокогорных скотоводов-кочевников. Исходной средой его формирования были, вероятно, горные собиратели, охотники и рыболовы Юго-Западного Китая. Если в полосе степей и полупустынь Центральной Азии первое великое разделение труда между земледельцами и скотоводами привело к образованию хозяйственно-культурных типов мотыжных земледельцев засушливых открытых ландшафтов и кочевников-

скотоводов той же физико-географической зоны, то в высокогорном Тибете аналогичный процесс вызвал формирование иных земледельческих и животноводческих типов, связанных с чрезвычайно своеобразными климатическими условиями этого региона.

Хозяйственной базой типа высокогорных скотоводов было животноводство на полупустынных и холодных плато; перекочевки совершались обычно на небольшие расстояния. У многих групп имелись даже небольшие постоянные поселки, в которых часть населения занималась земледелием. Кочевой образ жизни сочетался у этих групп с оседлым. Разводили преимущественно яков, покрытых густой и длинной шерстью и хорошо приспособленных к суровому тибетскому климату. Шерсть яков использовалась для изготовления кошм, войлоков и шерстяных тканей. Кожа шла на выделку обуви и других бытовых вещей. Мясо и молоко употреблялись в пищу. Навоз использовался как топливо. Применялись яки и для транспорта (главным образом вьючного) — трудные горные тропы они преодолевают прекрасно. Кроме яков в состав стада у высокогорных скотоводов входили овцы, козы, крупный рогатый скот и лошади; издавна были известны уже упоминавшиеся сарлыки, или цза, дающие хорошее молоко и отличающиеся более покладистым нравом по сравнению с чистопородными яками. Очень характерно для рассматриваемого хозяйственно-культурного типа развитие всех отраслей домашнего производства и ремесла, связанных с переработкой животного сырья (кожевенное и шерстобитное дело, прядение и тканье шерсти).

Основное жилище высокогорных скотоводов — переносный прямоугольный шатер на растяжке с «воротами», покрытый шкурами животных, кошмами или полотнищами шерстяной, чаще всего черной ткани. Такое жилище известно в этнографической литературе под названием «черной палатки». Очаг помещался внутри жилища; он служил одновременно для приготовления пищи и отопления. Утварь и посуда были большей частью кожаные, деревянные, чугунные; керамики почти не было, если не считать покупного китайского фарфора у более зажиточных слоев населения.

В питании существенная роль принадлежала вареному мясу, салу, топленому выдержанному маслу, кислому молоку. Хорошо известна была также цзамба, обычно получаемая от земледельческих соседей. Наиболее распространенные способы приготовления мясных кушаний — варка в подвесном или укрепленном на треноге чугунном котле и поджаривание на вертеле над открытым очагом.

Главные элементы костюма — суконные халаты и штаны, меховые шубы, кожаные сапоги, меховые шапки разной формы. Халат или шубу обычно носили на левом плече (при открытом правом); в жаркое время эта одежда могла быть целиком спущена до пояса и завязана вокруг талии. Этот обычай связан,

несомненно, с резкими суточными колебаниями температуры.

Наиболее характерными представителями типа высокогорных скотоводов являлись кочевые и полукочевые группы тибетцев самых суровых центральных и северо-западных районов Тибета. Тибетцы, жившие в более мягких условиях в Чамдо (Кам), Северо-Западной Юньнани, в Сычуани и Цинхэе, а также близкие к ним по языку и культуре цянь и цяжун по общему этнографическому облику являлись как бы переходными от этого типа к соседним — высокогорно-земледельческому на юге и западе и животноводческо-степному на севере. Переходные черты к земледельческим народам Юго-Западного Китая выступали также у сифань — тибетской этнографической группы на севере Юньнани. Хозяйственно-культурные связи с кочевниками центральноазиатского типа (главным образом Монголии) наиболее отчетливо прослеживались у тибетцев Цинхэя.

С центральноазиатским скотоводством (особенно с коневодством) было связано, по-видимому, и возникновение оленеводства, первоначальный очаг которого многие ученые локализуют на юге Сибири (Алтае-Саянское нагорье, Прибайкалье). С распространением у лесных пеших охотников оленеводства сложился новый хозяйственно-культурный тип таежных охотников-олeneводоB. На северо-востоке Китая к типу таежных оленеводов относились, по-видимому, предки ороченов и эвенков, пришедших в Маньчжурию и Внутреннюю Монголию из Сибири. В дальнейшем орочены и большинство эвенков утратили оленей, частично сменив их на лошадей. Только так называемые якуты, жившие на западных склонах Большого Хингана в условиях сурового горного климата, долго сохраняли свои олени стада. Эта часть эвенков еще недавно относилась к типу таежных охотников-олeneводоB.

Жилищем оленеводов, как и их предшественников — таежных охотников, был конический шалаш (чум) с жердяным остовом и покрытием из бересты летом или звериных шкур зимой. В центре чума на открытом очаге в чугунном подвесном котле варили пищу (главным образом оленину), по бокам на подстилках из шкур располагались люди. Одежда выделывалась из ровдуги, т. е. из тех же звериных шкур, подвергавшихся тщательной обработке наподобие замши. Основными элементами костюма таежных охотников, а позднее оленеводов, известными уже в неолите, были кожаные штаны, распашная одежда с фалдами типа «фрака», богато украшенный нагрудник, меховая шапочка, меховые цельнокроенные мокасины. Костюм этот, как и вся вообще материальная культура охотников и оленеводов тайги, был хорошо приспособлен к подвижному образу жизни эвенков и ороченов Маньчжурии, часто менявших места своих стойбищ в поисках лучших промысловых угодий.

Охотники и собиратели. Все описанные выше хозяйственно-культурные типы принадлежат к третьей или второй группам, так как в описываемое время в Китае уже почти не было

народов, совсем не знакомых с земледелием и скотоводством. Однако пережитки типов первой группы — охотничьих, собирательских и рыболовческих — сохранялись у многих малых этносов Китая. Из этих типов наибольшее значение имел тип собирателей и охотников тропических и субтропических влажных лесов, который начал складываться в Восточной Азии еще в периоды позднего палеолита и мезолита.

Пережитки этого типа этнографы прослеживают у некоторых малых народов Южного и Западного Китая, теперь уже знакомых с земледелием. Это относится в первую очередь к юньнаньским кава и отчасти близким к ним по языку бэнлун и булан. Кава, например, до сих пор собирают дикорастущий ямс и другие съедобные клубни и корни, играющие в их питании довольно заметную роль (особенно в периоды голода из-за неурожая). Автор XV в. сообщал об одной из групп кава: «С земледелием незнакомы, питаются [плодами] трав и деревьев, [мясом] птиц и зверей» [Ю Чжун, 1979, с. 496]. В наши дни кава живут оседло, но еще несколько десятков лет назад они часто меняли места своих поселений. Временные жилища в виде навесов на свайных платформах и теперь еще не вышли из употребления. Одежда из травы и луба также недавно была в ходу; у горных «больших» кава мужчины и женщины оставляют иногда верхнюю часть тела открытой, ограничиваясь короткой поясной одеждой.

В меньшей степени пережитки типа собирателей и охотников теплого пояса выступают у бэнлун в округе Дэхун на западе Юньнани: в их питании большую роль играют дикорастущие растения, в частности плоды и семена дурьяна, молодые побеги бамбука. В XV в. даже у лису, давно уже знакомых с земледелием, собирательство играло настолько значительную роль, что современники считали необходимым специально отметить: «Их женщины выкапывают корни трав и деревьев, добывая тем самым повседневную пищу» [Ю Чжун, 1979, с. 325].

Пережитки собирательства и связанных с ним культурно-бытовых навыков прослеживаются также у хайнаньских ли, которые еще совсем недавно в неурожайные годы питались по несколько месяцев различными дикорастущими клубнями, корнями, плодами и ягодами. Подсобную роль эти продукты играют в пищевом рационе ли и в настоящее время.

Большое хозяйственное значение имело в прошлом собирательство у мяо и яо. У яо автономного уезда Ляньнань на севере Гуандуна сохранились, например, воспоминания о том, что несколько сот лет назад их предки вели кочевой образ жизни, питались преимущественно съедобными дикорастущими корнями и клубнями, обитали в пещерах или временных летних шалашах, почти не имели одежды. Аналогичные предания имеются и у других групп мяо и яо. Гаошань-яо в смежных районах Северного Гуандуна и Гуанси-Чжуанского автономного района еще незадолго до образования КНР часто меняли места своего

жительства и наряду с земледелием занимались собирательством и охотой.

Почти не были знакомы с земледелием до середины XX в. купун и шансу в Юньнани: основным источником их существования были собирательство и охота; сохранялся кочевой образ жизни, употреблялись полностью деревянные или бамбуковые орудия и оружие (лук, стрелы, ножи). Полукочевыми еще в начале XX в. были дулун на северо-западе Юньнани, получавшие от собирательства до $\frac{2}{3}$ продуктов питания. Собирали они главным образом различные съедобные клубни, плоды и корнеплоды; орудиями при этом служили палки-копалки и деревянные мотыги. Значительную роль у дулун играли охота и рыболовство. Каждая семья вылавливала в год до 150 кг рыбы. На охоте применялись лук и стрелы, на рыбной ловле — чаще всего сети. Многие особенности материальной культуры дулун связаны с бытом полукочевых собирателей, охотников и рыболовов. У них существовали два вида жилищ — приречные и горные, соответствующие двум основным хозяйственным сезонам: рыболовному (зимнему) и собирательскому (летнему). Хижины строились из бамбука и бревен, часто на свайных платформах; известна была срубная техника. Наряду с этим источники первой половины XIX в. отмечают бытование у дулун «хижин, плетенных из травы и крытых корой деревьев» [Ю Чжун, 1979, с. 379].

Весьма возможно, что дулун еще недавно принадлежали к особому хозяйственно-культурному типу горных собирателей, охотников и рыболовов. В отличие от собирателей тропических и субтропических лесов для этого хозяйственно-культурного типа была характерна большая степень оседлости, находившая свое выражение в регулярных сезонных передвижениях с возвращением на места постоянного зимнего жительства, а также значительная экономическая роль охоты и особенно рыбной ловли в горных реках. В большинстве своем постройки дулун отличались известным постоянством и основательностью, что связано, конечно, с более холодным климатом высокогорий Юго-Западного Китая (Сычуань, Юньнань, Тибет). Наряду с бамбуком в качестве строительных материалов применялись хвойные деревья (главным образом сосны) и камень. В питании заметное место принадлежит рыбе и мясу. Состав одежды был более разнообразен, чем у собирателей тропических и субтропических лесов. В холодное время используются накидки и плащи из шкур и меха животных. Очень вероятно, что рассматриваемый тип в прошлом преобладал у предков многих тибетских народов, а также у цзинпо и народов группы ицзу. Следы его и в настоящее время наблюдаются у соседних с дулун ну и лису, в особенности же у различных этнических групп лоба (лоуй), живущих в Восточных Гималаях в пограничной полосе Китая и Индии.

С неолитических времен у предков маньчжурских, а отчасти

и тунгусских народов, так же как у их палеоазиатских соседей, в бассейне Амура (Хэйлунцзяна) развивался еще один хозяйственно-культурный тип первой группы — оседлых рыболовов берегов больших рек умеренного пояса. Этот тип до самого последнего времени преобладал в пределах Китая у маньчжурских хэчжэ или сунгарийских гольдов, живущих небольшими группами в низовьях Сунгари (Сунхуацзяна) и на крайнем востоке Маньчжурии на китайских берегах Амура и Уссури. Еще в начале XX в. хэчжэ были наиболее многочисленны и расселялись на более широкой территории по берегам Сунгари, Амура и Уссури, непосредственно примыкая к нижнеамурским нанайцам (гольдам), вошедшим в состав России. Главную хозяйственную роль у хэчжэ издавна играло рыболовство. Ловили главным образом лососевых (кету, горбушу и др.) при помощи сетей и всевозможных заповов. Охота имела второстепенное, хотя иногда и довольно существенное значение. Из домашних животных была известна собака, которая использовалась на охоте и служила также для транспортных целей. В китайских источниках XVII—XVIII вв. сохранилось много изображений собачьих упряжек у хэчжэ. Тип этих упряжек такой же, как и у других народов Приамурья: собаки располагаются попеременно («в елочку») по обе стороны от центрального потяга, к переднему концу которого припрягается вожак. В небольшом количестве хэчжэ содержали оленей. Характерными водными средствами передвижения были лодки-берестянки.

Жилищами хэчжэ служили землянки или полуземлянки, часто со входом через дымовое отверстие, а также наземные (иногда свайные) деревянные постройки четырехугольного или овального плана с двух- или четырехскатными крышами из коры, драни или досок. Большим распространением характеризуются свайные амбары для хранения пищевых запасов. В питании преобладала рыба — свежая, квашеная или вяленая. Рыбья кожа тщательно обрабатывалась и использовалась для изготовления различных бытовых предметов, а также одежды, которая по покрою была преимущественно распашной и в этом отношении напоминала одежду других народов Восточной Азии. На праздничных и ритуальных костюмах широко применялись орнаментальные, реже изобразительные аппликации с характерным меандрическим орнаментом. В старину была известна также одежда из птичьих шкурок с перьями. В целом материальная культура оседлых рыболовов бассейна Амура очень ярко отражала их образ жизни и была тесно связана с рыболовческим хозяйством в условиях прохладного и влажного климата этой части Восточной Азии.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ



ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ

Исторические перемены в Китае в начале XX в. повлекли за собой и глубокую трансформацию традиционных китайских религий. Буддизм и конфуцианство пережили процесс обновления и организационной перестройки. Обстановка кризиса и влияние западной цивилизации вызвали к жизни новые разновидности синкретических сект, пытавшихся соединить религии Китая и Запада. Заметные изменения претерпели также роль и характер традиционных для Китая локальных культов. Перемены в религиозной жизни китайцев на рубеже XIX—XX вв. были откликом на потребности модернизации китайского общества, формирования национального самосознания китайцев и отражали главным образом идеологические и политические интересы китайской буржуазии.

БУДДИЗМ

К рубежу XIX—XX вв. буддизм в Китае уже в течение целого тысячелетия находился в состоянии стагнации. Хотя идеалы и ценности буддийской религии глубоко проникли в сознание всех слоев китайского общества, буддийское монашество, составлявшее менее 1% населения страны, полностью отстранилось (или, точнее, было отстранено властями) от политики и не играло сколько-нибудь заметной роли в общественной жизни китайцев. Едва ли не единственной нитью, связывавшей буддийскую санху с обществом, были разного рода заупокойные молебны, служившиеся монахами.

С первых лет нынешнего столетия ветер перемен проник и в буддийский мир Китая. Первым шагом обновленческого движения стало создание школ нового образца для монахов. Эта мера была также ответом китайских буддистов на попытки властей превращать храмы в учебные заведения. Учреждая

школы в стенах монастырей, буддисты надеялись предотвратить секуляризацию монастырской собственности. Впервые школа для монахов была открыта в Хунани японскими буддистами-миссионерами в 1904 г. Четыре года спустя в Нанкине открылась буддийская школа, где наряду с доктриной буддизма преподавался английский язык [Welch, 1968, с. 9]. Впоследствии такие школы были основаны во многих провинциях Китая.

В последние годы царствования Цинов происходит известное сближение буддистов с национально-освободительным движением в стране. Некоторые монахи были связаны с революционными организациями и даже принимали участие в Синьхайской революции. Видный революционер того времени Чжан Тайянь опубликовал в 1906 г. ряд статей, в которых утверждал, что буддизм суждено стать национальной религией китайцев. По мнению Чжан Тайяня, конфуцианство не могло стать идеологическим обоснованием революции, поскольку оно было слишком тесно связано с обладанием властью и привилегиями. Таким обоснованием мог быть буддизм, воспитывавший в людях мужество, альтруизм, чувство долга и товарищества. Исходя из представления о том, что религии развиваются от политеизма к монотеизму и далее к религии без бога, Чжан Тайянь считал буддизм высшей формой религии и к тому же «наиболее практичной» [Gasster, 1969, с. 199]. Видный деятель реформаторского движения Лян Цицао также полагал, что обновление Китая могло бы начаться с привнесения в жизнь китайцев «всего рационального, что дает буддизм» [Welch, 1968, с. 205].

После Синьхайской революции несколько оживилась социальная деятельность сангхи: в стране возникли десятки буддийских ассоциаций, различные клубы и общества светских приверженцев религии Будды. Однако единая общекитайская организация буддистов так и не появилась, а численность монашествующих осталась крайне незначительной: к началу 30-х годов в Китае насчитывалось лишь 738 тыс. монахов и монахинь [Welch, 1968, с. 12]. Влияние сангхи на политическую жизнь республиканского Китая было ничтожным.

Отдельную страницу истории китайского буддизма в XX в. составляет деятельность японских буддистов в Китае. С конца XIX в. в открытых портах Китая появились японские буддийские храмы. Впоследствии в приморских районах Китая, главным образом в Чжэцзяне и Фуцзяни, постоянно находился небольшой контингент буддийских миссионеров из Японии, нередко бравших на попечение китайские храмы. В 20—30-е годы японские буддисты, связанные с официальными кругами, неоднократно пытались использовать китайскую сангху как орудие японской экспансии в Китае. Эти попытки, однако, не принесли сколько-нибудь ощутимых результатов.

КОНФУЦИАНСТВО

В старом Китае конфуцианство выступало в качестве главной идеологической санкции традиционного социального уклада. Оно представляло собой этическое учение, утверждавшее неразрывную связь между индивидуальным самосовершенствованием и интеграцией индивида в общество. Такая связь удостоверялась соблюдением определенных норм поведения, прежде всего обрядов, хотя ритуал в конфуцианстве ценился не сам по себе, а как символ морально значимого действия. Наиболее же полным воплощением этического начала в жизни конфуцианская традиция объявляла почитание родителей и старших и его высшую форму — культ предков. Так этико-религиозная система конфуцианства воспроизводила и освящала общее строение китайской цивилизации, известное номинальным подчинением народных культов этически истолкованному символизму человеческой культуры как таковой.

Если конфуцианская элита рассматривала веру в духов лишь как неизбежное и притом полезное в той мере, в какой оно способствует установлению вселенской гармонии, заблуждение, то для подавляющего большинства китайцев умершие предки почти ничем не отличались от божеств: их, как и богов, старались умиловить, от них ждали защиты и покровительства. Отправление культа предков и всех связанных с ним обрядов — погребальных, свадебных, календарных и пр. — было делом чести и престижа каждой китайской семьи. В домах объектов поклонения обычно была полоска красной бумаги с начертанным на ней именем усопшего предка. Во многих районах Китая, особенно на Юге, существовали также особые клановые храмы, где хранились деревянные поминальные таблички предков. В обрядности культа предков имелись и локальные вариации, обусловленные наличием среди китайцев Южного Китая разных этнических групп. Так, в храме предков у хакка на главном алтаре стояла лишь одна табличка для всех предков, умерших в возрасте старше 60 лет. Те же, кто умерли, не дожив до этого срока, были представлены полосками бумаги, висевшими у боковых алтарей [Freedman, 1970, с. 169]. У хакка существовал также обычай сжигать бумагу с именем предка и класть пепел в мешочек, вывешивавшийся в главном зале дома [Piton, 1870, с. 219]. Гуандунские «водяные люди» — особая группа южных китайцев, живших в джонках, — поклонялись предкам в облике ярко раскрашенных кукол размером от 8 до 15 см. Дед мог персонифицироваться в образе бородатого старика, сидящего верхом на тигре, отец — в образе чиновника, мать — в образе знатной дамы; умершие дети были представлены куклами меньшего размера [Blake, 1981, с. 93]. Порядок поклонения предкам был един по всему Китаю. В новолуние и полнолуние (т. е. 1-го и 15-го числа каждого месяца) полагалось возжигать благовония на семей-

ном алтаре, и в дни важных календарных праздников подносить предкам обильные жертвенные яства, в том числе мясные блюда. Во многих районах допускалось непосредственное общение с душами умерших через посредничество медиума, дополнявшее «ретулярный» семейный обряд.

Культ предков делал конфуцианство чрезвычайно влиятельным фактором общественной жизни китайцев, но вместе с тем не позволял конфуцианской традиции стать знаменем организованного религиозного движения. Кроме того, акцент конфуцианства на самоценность символического действия и тем самым — на самоскрывающуюся природу символизма серьезно ограничивал эффективность воздействия конфуцианских ценностей на сознание народных масс.

Между тем проникновение христианства, глубокий кризис официальной идеологии китайской империи и потребность выработать новое, национальное самосознание китайцев побудили многих представителей образованных верхов китайского общества искать с конца XIX в. в конфуцианстве символ национального единства Китая. Кан Ювэй, Лян Цичао и другие вожди реформаторского движения выдвинули проект превращения конфуцианства в национальную и даже мировую религию наподобие христианской. Интересно, что еще в XVII в. предпринимались попытки реорганизовать конфуцианство в государственную религию китайской империи, причем эти попытки были реакцией на деятельность первых христианских миссионеров в Китае [Уанг, 1961, с. 357].

Главную роль в реформированном конфуцианстве родоначальнику китайского национализма отводили культу Конфуция. В 1906 г. цинский двор причислил поклонение Конфуцию к культу высшего разряда, отправлявшимся лично императором. После падения цинской монархии культ Конфуция по-прежнему пользовался официальным покровительством. В Пекине и на родине Конфуция последнему регулярно устраивались пышные жертвоприношения. Позднее культ Конфуция стал одним из государственных культов в Маньчжоуго. В новых условиях наследие конфуцианства порой оказывалось в несвойственной ему прежде роли идеологической санкции сектантских религиозных движений. Так, в 20-х годах на севере Китая существовала секта «Яба цзяо» (букв. «религия немых»), в доктрине и практике которой видное место занимали элементы конфуцианства: адепты секты называли свое вероучение «религией Конфуция», а экзотерический аспект священного писания у сектантов был представлен конфуцианским Четверокнижием [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 2, с. 29].

Попытки превратить конфуцианство в национальную религию очень скоро обнаружили свою несостоятельность. С 20-х годов конфуцианство расценивалось прогрессивными силами как одна из серьезных преград на пути национального освобождения страны и стало одним из главных объектов их критики.

СИНКРЕТИЧЕСКИЕ СЕКТЫ

Традиция синкретических сект, сложившаяся в Китае в эпоху позднего средневековья, исторически представляла собой продукт секуляризации буддийской и даосской религий. Социальная же и культурная роль сектантства определялась тем, что доктрина и практика сект являлись попыткой создания альтернативного порядка в обществе. Будучи альтернативой существующему строю и освящавшим его религиозным институтам, секты могли выступать против собственности, семьи, культа предков, официального монашества и т. д. Представляя собой попытку воссоздания порядка, секты копировали те же самые формы социальной организации и ценности, которые лежали в основе отвергнутого ими общества. Уклад сект воспроизводил иерархию патриархальной семьи, а их пантеон отличался врожденным синкретизмом. Другой характерной чертой сектантства являлось сведение религии к этике, «совершению добрых дел» (син хао), причем и здесь сектантские общины заимствовали многие нормы традиционной морали. Принципиальная двойственность социальной роли сектантских движений делала сектантство средством переоценки культурной традиции, не сопровождавшейся отказом от нее. Эта двойственность обеспечивала преемственность культурного самосознания в условиях его обновления и перестройки.

Сектантские религии имели свою мифологию, в основе которой лежало представление о верховном начале мифа, отождествлявшемся с «Великой пустотой», «беспредельным», «прежним небом» и т. д. Обычно эта высшая божественная субстанция персонафицировалась в образе «Нерожденной Праматери» (Ушэн лаому) — божества, заметим, неизвестного в буддийском и даосском пантеоне. Согласно наиболее популярным версиям сектантской мифологии, Нерожденная Праматерь повелела первочеловеку Паньгу сотворить мир и тем самым установила всеобщий Путь (дао) бытия. Важное место в сектантских доктринах занимало учение о трех мировых эрах — прошлой, настоящей и будущей, каждой из которых соответствует определенный будда и культурный герой китайской традиции. Как правило, сектанты проповедовали скорое или уже состоявшееся наступление эры будущего. Статус человечества в сектантских вероучениях определялся мифом о 96 (или 96 млн.) «изначальных сыновьях» Нерожденной Праматери, посланных ею на землю для устройства цивилизации. На земле эти божественные посланцы впали в грех, но благодаря беспредельному состраданию и любви Нерожденной Праматери к ее детям со временем все они будут спасены и возвратятся в рай, который среди сектантов именовался «облачным градом» или «родной деревней» [Ли Шиюй, 1975, с. 47].

Столь универсалистское кредо делало сектантские общины открытыми для всех желающих вступить в них, но вместе с тем

утверждало исключительность религиозной миссии их членов. Обряд вступления в секту обычно ограничивался пожертвованием вновь обращенным небольшой денежной суммы в казну секты и сожжением бумажки с его именем для того, чтобы оно было занесено в «небесный реестр», содержащий имена тех, кто подлежал спасению. Вступавший в секту также клялся в верности своему духовному наставнику и единоверцам и давал обещание не разглашать священные словесные формулы, которым его учили при вступлении в секту. Каждый член секты имел право в любой момент выйти из нее. Обрядовая жизнь сектантов была довольно проста и в большинстве случаев сводилась к незначительным модификациям традиционных форм поклонений богам и особому способу медитации. Многие секты требовали от своих приверженцев соблюдения вегетарианской диеты, отказа от употребления спиртных напитков, курения опиума и табака. В старом Китае секты были неустойчивыми, сугубо локальными по своим масштабам объединениями. В сектантской традиции было даже принято давать разным отделениям секты самостоятельные наименования — обычай, имевший определенное мифологическое обоснование в рамках псевдосемейной идеологии сект, но и чрезвычайно практичный в условиях непрекращавшихся правительственных гонений. Организационная структура сект определялась традиционными космологическими представлениями китайцев. Так, в секте «Восьми Триграмм» (Багуа цзяо) имелось восемь отделений, соответствовавших восьми триграммам — важнейшему графическому знаку в древнекитайском каноне «Ицзин». Секта «Прежнего Неба» (Сяньтянь дао) состояла из пяти общин, символизировавших пять фаз мирового круговорота, а также четыре стороны мира и центр мироздания [Torpley, 1963, с. 381]. В каждой общине имелись духовный наставник и лица, занимавшиеся вербовкой новых членов. Члены общин регулярно собирались на совместные моления и пиршества. Заметное место в деятельности сектантских проповедников занимало знахарство или, как говорили в Китае, «врачевание духом». В деревнях сектанты зачастую пользовались доверием местных жителей и служили молебны за упокой душ всех умерших односельчан [Дин сянь, 1933, с. 341].

Резкие перемены в жизни китайского общества в начале XX в. открыли новую страницу в истории сектантских движений в Китае. Крах традиционной идеологии, политическая и экономическая нестабильность, иностранное влияние, быстрый процесс модернизации благоприятствовали распространению секуляризованных форм религии, питавших сектантство. В новых условиях секты теряют присущий им прежде локальный характер, многие из них превращаются в массовые, сплоченные организации, энергично вербующие новых членов во всех слоях общества и уголках страны. В сущности, сектантство становится одним из откликов на потребность выра-

ботки нового, буржуазного по своей классовой природе, национального самосознания в Китае. Недаром подавляющее большинство появившихся в то время новых сект были основаны представителями буржуазно-помещичьей интеллигенции, желавшими сохранить и укрепить «национальный дух» китайцев. Теперь сектантские движения утверждаются в роли хранителей традиционных культурных ценностей Китая, приобретают консервативную и даже откровенно реакционную направленность. В то же время их вожди охотно апеллируют к западным религиям, что способствует общему обновлению китайской культуры. Дальнейшая секуляризация религиозных ценностей в сектантстве в этот период выразилась в заметной активизации его социальных функций, в частности благотворительности, которая в деятельности некоторых сект приобретает почти само-довлеющее значение.

Однако претензия новых светских религий на их религиозную исключительность по-прежнему делала их разновидностью сектантства и не позволяла им выступить от имени национальной религии китайцев. Напротив, активизация сектантских движений повлекла за собой и усиление правительственных репрессий против них. Уже в конце 20-х годов большинство новых сект было объявлено гоминьдановскими властями вне закона. В таких условиях запрещенные секты приобрели несвойственный ранее сектантским общинам характер конспиративных организаций, многие же легальные секты постепенно стали немногим больше чем массовыми благотворительными обществами. Таким образом, трансформация китайского общества в XX в. привела не только к усложнению социальной и религиозной природы сектантства, но и к размежеванию между отдельными течениями внутри сектантской традиции.

Характерным примером светских религий нового типа служит группа сект, возникших в пров. Шаньдун на рубеже 20-х годов. Одна из самых известных среди них носила название «Храма дао» (Дао юань). Она была основана группой шэньши, которые получили во время медиумического сеанса наставления от верховного божества новой религии, носившего имя Святейший прародитель прежнего неба (Чжишэн сяньтянь-лаоцзу), каковым считался обожествленный Лао-цзы. Вожди секты проповедовали единение не только традиционных «трех религий» Китая, но также христианства и ислама, причем в христианстве они придавали наибольшее значение Богоматери — христианскому аналогу традиционного для синкретических религий Китая образа «Святой матери». Руководители Дао юань провозгласили целью своих проповедей спасение всего человечества, имели многочисленных приверженцев в Японии и даже открыли свои представительства в ряде европейских столиц. По традиции в религиозной практике секты различались два аспекта: «внутренний», сводившийся главным образом к сидячей медитации, и «внешний», т. е. соблюдение мораль-

ных предписаний. Членам секты вменялось в обязанность ежедневно размышлять о своем поведении, каждую неделю посещать храм своей общины и дважды в месяц — согласно принятому в Китае обычаю, 1-го и 15-го числа — молить богов о своем спасении. Доктрина Дао юань придавала исключительное значение разного рода благотворительной деятельности. Хотя эта секта была запрещена гоминьдановским правительством, в конце 30-х годов она, по утверждению ее лидеров, имела более 200 отделений и свыше 3 млн. последователей [Мансю, 1941, с. 109].

Образец трансформации традиционной секты в XX в. является секта «Путь всепроницающего единства» (Игуань дао). Истоки Игуань дао теряются среди общества Ихэтуань и других народных сект, действовавших на севере Китая в конце XIX в., но как массовая религиозная организация эта секта заявила о себе в конце 20-х годов, когда ее предводитель Чжан Гуанби выступил с пророчествами о скором конце света. Доктрина Игуань дао унаследовала основные элементы традиционных синкретических религий Китая, включая культ Нерожденной Праматери, концепцию трех мировых эр, миф об «изначальных сыновьях» Нерожденной Праматери, а также мифическую родословную секты, связывающую ее с учениями древних китайских мудрецов и Будды. Сам Чжан Гуанби объявил себя посланцем Нерожденной Праматери и инкарнацией Будды. В секте он носил звание «Почтенный спаситель, живой Будда». Доктрина Игуань дао придавала большое значение нормам конфуцианской морали. В практике секты широко применялась и такая традиционная черта сектантской обрядности, как получение письменных посланий от божеств посредством медиумических сеансов [Ли Шиюй, 1975, с. 64]. После второй мировой войны секту запретили по обвинению в сотрудничестве с японскими оккупационными властями.

Еще одной популярной сектой на севере Китая была секта, именовавшаяся «Общество спасительного святого учения небесного пути единого сердца» (Исинь тяньдао лунхуа шэнцзяо хуэй). Ее основатель Ма Шивэй в 1928 г. объявил о наступлении новой космической эры и принял титул императора. Ма Шивэй отменил в своей секте поклонения образам богов, заменив их одним поклоном три раза в день перед принятием пищи, чтобы «выразить благодарность милости Неба и Земли». Внешние знаки благочестия в секте Ми Шивэя, как и во многих других светских религиях Китая, надлежало заменить «подвижничеством духа». С 30-х годов Ма Шивэй сотрудничал с японскими властями в Китае, и после окончания второй мировой войны его секта была разгромлена [Ли Шиюй, 1975, с. 168—174].

Сравнительно благополучно сложилась судьба секты «Святое учение небесной добродетели» (Тяньдэ шэнцзяо), основанной уроженцем Сычуани Сяо Чанмином. По преданию, Сяо

Чанмин умер в возрасте четырех лет, затем чудесным образом воскрес и впоследствии объявил себя спасителем человечества. Сяо Чанмин учредил главный храм своей секты в пров. Аньхой, и к моменту его смерти в 1949 г. число последователей Тяньдэ шэнцзяо превышало 3,5 млн. В пантеоне секты высшую ступеньку занимает «Нерожденная святая мать», имеющая под своим началом два божества, управляющих небесами и землей. Последнее божество, согласно мифологии Тяньдэ шэнцзяо, являлось миру в 36 инкарнациях, среди которых были идеальные правители китайской традиции, основатели мировых религий, буддийские и даосские святые и, наконец, сам патриарх секты. Религиозная практика в Тяньдэ шэнцзяо разделялась на подвижничество «внутреннее» и «внешнее». Первое заключалось в особом способе сидячей медитации, второе — в совершении добрых дел, упомянутых в главной заповеди секты, так называемых «двадцати словах Учителя». Организационно Тяньдэ шэнцзяо представлена несколькими независимыми отделениями. Каждая община сектантов имела свой молельный дом, где в качестве главной реликвии выставлялся кусок некрашеного шелка, именовавшийся «сиятельной тканью». В молельных домах секты вывешивались также портреты ее основателя и других святых, но поклонение образам не было принято.

В XX в. синкретические секты распространились и среди китайских эмигрантов. Так, для многих китайцев Юго-Восточной Азии они воплощают национальные ценности китайской культуры и в то же время придают этим ценностям мировое значение.

ЛОКАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ

Традиционные «три религии» Китая — конфуцианство, даосизм и буддизм — воздействовали на сознание подавляющего большинства китайцев через посредничество различных локальных культов и связанных с ними обычаев, поверий, празднеств и т. д. Не составляя организованной религиозной традиции, эти культы тем не менее являлись в значительной степени самостоятельной частью системы религиозных представлений китайцев и притом настолько тесно сросшейся со всеми сторонами традиционного китайского быта, что в целом они пережили период крутой ломки общественного уклада в Китае и сохранили свое влияние даже в условиях современного капиталистического общества на Тайване и в странах Юго-Восточной Азии, где имеются многочисленные общины китайских эмигрантов.

Локальные культы представляли собой характерный продукт народного религиозного синкретизма, впитавшего и наследие древних анимистических верований, и многие положения буддийской и даосской религии. По своей социальной значи-

мости божества локальных культов были в сущности символами благоденствия и процветания тех или иных человеческих общностей, которые могли определяться по разным признакам: территориальному, профессиональному или, как имело место на Тайване и среди китайцев-эмигрантов в XIX—XX вв., земляческому.

В старом Китае локальные культы выступали в качестве своеобразного дополнения и коррелята семейного культа предков. Они были призваны прежде всего регулировать отношения людей или, точнее, данной социальной группы с душами умерших, не охваченными культом предков, «чужими» для каждой семьи, но именно поэтому имевшими публичную значимость. Прототипами локальных божеств повсеместно были «неупокоенные» души тех, кто умерли преждевременно, насильственной смертью и не оставили потомства: парни, убитые в драке, девичьи, утопившиеся, не выйдя замуж, всякого рода «чужаки» и т. д. Стремлению умиловить такие души сопутствовало и желание просить у них заступничества от нечисти, так что со временем они превращались в божественных покровителей определенной местности или общины и даже получали официальное признание [Haggell, 1974; Малявин, 1981]. В отличие от рационализированной в категориях этики или космологии обрядности официальных религий локальные культы допускали непосредственное и экстатическое общение с богами. Другой характерной чертой локальных культов было поклонение статуям божеств, которые считались непосредственным воплощением божественных сил.

Локальные храмы в Китае, как правило, посвящались сразу многим богам, причем объектом поклонения в них часто выступали группы божеств. Наибольшей популярностью пользовались композиции из трех персонажей. Таковы, например, троица основоположников «трех религий» — Конфуций, Лао-цзы и Будда, три легендарных основателя китайской цивилизации — Фуси, Шэньнун и Хуан-ди, триада «счастливых звезд» (божества счастья, чинов и долголетия), различные вариации триады верховных даосских божеств. В Юго-Западном Китае был распространен культ «трех святых», который мог относиться к триаде и женских и мужских божеств. На Тайване в XX в. сложилось новое трио божеств, в которое входят популярнейший персонаж народного пантеона Гуань-ди, Бог очага Цзао-шэнь и легендарный даосский маг Люй Дунбинь, причем все трое считаются ипостасями единого божества Эньчжу-гуна — Почтенного владыки милостей. Нередки персонажи композиции из пяти персонажей и близнечные культы, особенно в виде пары божеств, олицетворяющих «гражданское» и «военное» начала в администрации. В нашем столетии в этом качестве наиболее часто выступают Конфуций и Гуань-ди. Наконец, система локальных культов имела и свой особый календарный ритм, представленный празднествами в дни рождений богов.

Религиозная деятельность локальных храмов имела два основных аспекта. Обычно храмы находились под покровительством избранного круга лиц — подчас даже одного-двух семейств, — принадлежавших к влиятельной верхушке местного общества. Эти лица осуществляли надзор за состоянием храма, распоряжались храмовым имуществом, брали на себя организацию храмовых праздников, а нередко и значительную часть расходов, связанных с их проведением. Они же обладали привилегиями в сношениях с главным божеством данного храма, совершая совместные поклонения и общаясь с ним во время медиумических сеансов. Покровительство храмам было мощным средством укрепления престижа верхов местного общества и остается таковым на Тайване и среди китайцев Юго-Восточной Азии. Однако патронаж локального культа имел смысл, лишь если последний не утрачивал публичного характера. Важнейшей формой демонстрации коммунальной значимости культов были храмовые праздники, которые обычно выливались в ярмарки и сопровождалась красочными представлениями. Кульминацией таких празднеств был торжественный выезд божества (т. е. его статуи), который в сопровождении многочисленной свиты объезжал подвластную ему территорию, что, как верили, способствовало очищению округа от вредоносных веяний. Представляет интерес описание подобного шествия в местечке Цыбэй пров. Чжэцзян, составленное очевидцем в 1936 г. Процессия открывалась парадом официальных регалий, флагов и богато украшенных фонарей. Следом двигались оркестры музыкантов и труппы детей-актеров, разыгрывавших на переносных помостах сцены из опер. Далее шли: прислужники божественного патрона города, своеобразные ангелы смерти в китайском фольклоре — Белое Непостоянство и Черное Непостоянство с лицами, вымазанными кровью; призраки висельников с высунутыми длинными языками и пепельно-серыми лицами; души курильщиков опиума с кальянами в руках; голодные духи с водруженными на головы свечами и палочками для еды; владыка ада со своей устрашающей свитой; мужчины и женщины, наряженные преступниками, люди в масках слонов, львов, драконов и прочих зверей, ходоки на ходулях и т. д.

Локальные культы были вписаны в особый иерархический порядок, воспроизводивший определенные культурные типы и структуру местного общества. О типологии локальных культов можно судить на примере празднеств в честь так называемых двенадцати владык в г. Сиган (Южный Тайвань). Эти божества, которых местные жители до сих пор чествуют раз в три года, традиционно считались защитниками от эпидемий, а их историческими прототипами были три бандита, некогда убитые в тех местах. Праздник в честь Двенадцати владык включал в себя три аспекта: литургию на книжном языке, совершавшуюся даосским священником, причем для даосов эти божества (как и все другие) были энергиями космических

циклов, символизируемых числами; молебен на нормативном («государственном», или мандаринском) языке, проходивший под руководством распорядителей праздника, причем объектом поклонения в данном случае были ритуальные таблички; ритуал на местном наречии, который отправляли местные маги, поклонявшиеся статуе бога [Schipper, 1977, с. 33].

Иерархические уровни внутри локальных культов могли иметь и социальное выражение. Существовало отчетливое разграничение между главными храмами (цзун мяо) данной территории и входившими в сферу их влияния второстепенными культурами. Последние могли быть представлены покровителями отдельных кварталов и даже улиц в городах, культурами ландшафтных богов, божеств дорог, мостов, переправ и пр.— в сельской местности. Так, в городке Цзеян (пров. Гуандун) в начале XX в. имелось семь квартальных богов и шесть культов общегородского значения, причислявшихся местными жителями к категории «богов счастья» [Гуандун, 1972, с. 481]. В Тайбэе в нынешнем столетии существовало восемь общегородских храмов и 21 храм низшего уровня [Feuchtwang, 1974, с. 270]. В сельской местности главными локальными храмами обычно являлись храмы, объединявшие несколько соседних деревень, хотя каждая деревня, а зачастую и более мелкие соседские объединения внутри деревни имели собственного покровителя. Главные локальные храмы были средоточием религиозной жизни местного общества в Китае. В них не только совершались основные коммунальные обряды, но также производились гадания и служились всевозможные молебны по индивидуальному заказам. Что же касается богов низшего ранга, то им поклонялись лишь в дни их рождения, и в обычное время их кумирни, как правило, пустовали.

Иерархические уровни нередко прослеживаются и в функционировании одного и того же культа. Примером может служить культ божества Циншуй цзуши на западном побережье Тайваня. Высший уровень культа относился к роли Циншуй цзуши как покровителя всех выходцев из уезда Аньци и пров. Фуцзянь. Второй уровень соответствовал территориям, на которых в разное время года проводились праздники в честь этого бога. Третий уровень — ассоциации нескольких соседних деревень, которые чествуют Циншуй цзуши в один и тот же день; по этому случаю взятую из городского храма статую бога проносили по улицам деревень [Harrel, 1982, с. 182—188].

В целом локальные культы были слишком прочно связаны с общественным и политическим строем старого Китая, слишком инертны и аморфны как культурное явление, чтобы претендовать на роль национальной религии или символа национального единства китайцев в XX в. Идеологи буржуазного национализма в Китае считали подавляющее большинство локальных культов реакционным и вредным суеверием, и с 20-х годов по всей стране началась интенсивная кампания

за их ликвидацию, сопровождавшаяся массовым разрушением храмов и кумирен. Во многих районах была запрещена торговля курительными палочками, жертвенными деньгами и другими традиционными принадлежностями религиозных культов в Китае [Дау, 1940, с. 194]. Политика гоминьдановского правительства в отношении народных верований была определена специальным циркуляром, изданным в 1928 г. «Нация нашей страны,— говорилось в этом документе,— первая в мире, еще свыше четырех тысяч лет тому назад изобрела письменность, но поскольку образование не получило широкого распространения, уровень культуры в народе был неодинаков, и дурман суеверий глубоко проник в людские сердца. В деревнях сохраняются нелепые и дикие поверья, в городах бытуют непристойные и ложные культы...» [Гуандун, 1972, с. 99]. Новые власти в довольно традиционном для Китая ключе признавали только культы «древних мудрецов», оказавших помощь нации, государству и обществу», «первооткрывателей наук и искусств», а также основателей буддизма и даосизма — Будды Шакьямуни и Лао-цзы. Все же прочие культы подлежали искоренению как «не имеющие под собой исторических оснований» [Гуандун, 1972, с. 101; Дау, 1940, с. 192].

Несмотря на правительственные запреты, локальные культы продолжали играть заметную роль в гоминьдановском Китае, в том числе и как фактор этнического самосознания. Вместе с тем в новых условиях их структура и значение претерпели глубокую трансформацию. Многие традиционные культы исчезли, но в то же время наиболее популярные из них получили всеобщую известность и стали приобретать национальный характер. Примером может служить культ бога Гуань-ди, который в качестве божества богатства и воинской доблести питал националистические чувства китайцев Тайваня в период японского правления, а после второй мировой войны снискал чрезвычайную популярность в кругах тайваньской буржуазии.

ХРИСТИАНСТВО

Появление в Китае христианских миссионеров, проникновение христианства и связанных с ним социальных институтов в общественную жизнь китайцев стало одним из самых значительных факторов культурного развития Китая в конце XIX и начале XX в. В лице иностранных проповедников религии Христа китайское общество, пожалуй, впервые столкнулось с идейной силой, которая открыто бросила вызов его традиционной идеологии, нормам культуры, духовным ценностям. Формы миссионерской деятельности христиан, а также роль и значение христианства в политической, общественной и культурной жизни Китая отнюдь не отличались постоянством и с середины XIX по середину XX в. претерпели глубокие измене-

ния. История христианства в Китае во второй половине прошлого столетия лежит под знаком противостояния иностранной религии, выступавшей под флагом «духовного обновления» китайской цивилизации, и традиционных китайских учений, в первую очередь конфуцианства. Крах цинского режима создал на время благоприятные условия для проповеди христианской религии, и все же христианству так и не удалось стать составной частью националистической идеологии и тем более национального самосознания в Китае. Изучение исторической судьбы христианства в Китае позволяет пролить важный свет на особенности этнокультурных процессов в переломный момент китайской истории.

Проникновение христианства

Первые христианские миссионеры — ими были члены ордена иезуитов — проникли в Китай в конце XVI в., и к середине XVII в. численность китайцев-христиан достигла, по некоторым сведениям, 150 тыс. человек [Wang, 1966, с. 33]. Однако в начале XVIII в. цинский двор под страхом сурового наказания запретил проповедь «учения небесного господ», как окрестили в Китае религию Христа (это название закрепилось в китайском языке за католичеством). В начале XIX в. в цинской империи находилось лишь около двух десятков иностранных миссионеров, численность же китайских христиан или, точнее сказать, лиц, зарегистрированных католической церковью как принявших христианство, не превышала 200 тыс. [Latourette, 1929, с. 129].

Христианские миссионеры вновь получили доступ в Китай после второй опиумной войны. Тяньцзиньский договор между Китаем и Францией, заключенный в 1858 г. и ратифицированный двумя годами позднее, гарантировал миссионерам всех западных держав полную свободу проповеди, право владеть имуществом в Китае, а также защиту властями предоставленных им привилегий. После 1860 г. наблюдается резкая активизация деятельности христианских миссионеров в Китае, как католических, так и протестантских. Католическая церковь разделила территорию цинской империи на несколько зон, закрепленных за различными католическими орденами и миссионерскими организациями. Что касается протестантизма, получившего в Китае название «Есу цзяо», т. е. «учение Иисуса», то он был представлен миссионерами от большого числа самостоятельных общин. Подавляющее большинство миссионеров-протестантов (около 90%) были выходцами из Англии и Америки. Среди католических стран наибольшее содействие миссионерам оказывала Франция. Разумеется, наиболее прочные позиции миссионеры имели в открытых портах и прилегающих к побережью районах. Вместе с тем до конца XIX в. европейские миссионе-

ры распространили свою деятельность и на все внутренние провинции страны, за исключением Хунани, где они натолкнулись на упорное сопротивление верхов местного общества. Впрочем, успехи христианской проповеди в Китае долгое время оставались весьма скромными. На рубеже XIX—XX вв. в цинской империи насчитывалось около 900 католических миссионеров и 700 тыс. китайцев-католиков, а также 3,5 тыс. протестантских миссионеров и 100 тыс. китайцев-протестантов [Cohen, 1978, с. 554, 557].

В цинском Китае имелось и небольшое число священников православной церкви. Кстати сказать, Русская православная миссия в Пекине, основанная в 1728 г., долгое время оставалась единственным официально разрешенным христианским учреждением в цинской империи. В начале XX в. в Китае имелись 32 православные церкви и около 5,5 тыс. китайцев, принявших православие [Ян Сэньфу, 1972, с. 193]. Впрочем, активной миссионерской работы православные священники в Китае не вели.

Присутствие христианских миссионеров заметно усугубляло политический и социальный кризис в цинском Китае. Привилегии и проповеднические амбиции иностранных вероучителей серьезно ущемляли prerogatives не только властей, но и всего слоя шэньши, составлявшего традиционную элиту китайского общества. Миссионерская деятельность послужила причиной подавляющего большинства конфликтов между китайским населением и иностранными подданными в последние десятилетия царствования Цинов. Уступая требованиям миссионеров, беря их под защиту, цинская администрация поневоле теряла доверие и поддержку своих подданных. Неудивительно, что вплоть до конца XIX в. среди китайцев, перешедших в христианство, почти не было представителей образованных верхов общества, а симпатизировавшие христианству сторонники реформ из числа шэньши, как правило, тщательно скрывали от соотечественников свои контакты с иностранными миссионерами. В христианство переходили главным образом маргинальные элементы общества — те, кто в значительной мере утратили связь с традиционным укладом и рассчитывали на помощь своих новых покровителей. Примечательно, что в Китае практически не было случаев перехода в христианство целыми деревнями или общинами. Напротив: появление миссионеров, как правило, обостряло трения и конфликты в местном обществе. Нередко причиной обращения в христианскую веру служил голод. Появился даже термин «рисовые христиане», обозначавший тех, кто принял христианство в надежде обеспечить себя пропитанием [Волохова, 1969, с. 63].

Таким образом, в Китае христианство объективно способствовало разложению традиционного общества, и едва ли будет преувеличением сказать, что для подавляющего большинства китайцев во второй половине XIX в. отвержение христианской религии было равнозначно сохранению своей этнической при-

надлежности. Деятельность миссионеров неизменно наталкивалась на глухое недовольство и сопротивление народных масс. Агрессивное поведение миссионеров, нередко даже державших вооруженные отряды из китайцев-христиан, еще более углубляло пропасть между проповедниками иностранной веры и местным населением. С момента «открытия» Китая до начала XX в. в цинской империи зафиксировано около 300 антихристианских выступлений [Волохова, 1969, с. 17]. Подобные волнения охватили почти все области страны, наибольший размах они приобрели в Тяньцзине в 1870 г., позднее — в районах среднего течения Янцзы и в Сычуани, в Гуандуне и Восточном Китае. Кульминацией народного сопротивления христианству в цинском Китае стало восстание ихэтуаней в Шаньдуне и Хэбэе (поддержанное некоторыми тайными обществами в других провинциях), стоившее жизни почти двумстам иностранным миссионерам и 30 тыс. китайским христианам.

Подавление восстания ихэтуаней интервенционистскими войсками империалистических держав явилось одним из переломных моментов в истории христианских миссий в Китае. Консервативная реакция на иностранную религию обнаружила свою полную несостоятельность, деятельность же миссионеров, напротив, заметно оживилась. К 1917 г. в Китае находилось уже 1,5 тыс. католических и почти 6 тыс. протестантских миссионеров [Волохова, 1969, с. 31]. Быстрыми темпами возрастала и численность китайских христиан. В начале 20-х годов в Китае насчитывалось около 2 млн. китайцев-католиков, число же протестантов на 1948 г. составляло почти 1 млн. [Graham, 1961, с. 64, 66].

Воздействие христианских миссионеров на общественную жизнь в Китае далеко не ограничивалось религиозной проповедью. Миссионеры играли видную роль в пропаганде европейских научных знаний, содержали больницы, школы (в том числе неизвестные в Китае прежде женские учебные заведения), приюты для детей и инвалидов и другие благотворительные заведения. В 1890 г. в миссионерских школах насчитывалось 17 тыс. учащихся, в 1906 г. — 58 тыс., а к 1917 г. — около 330 тыс. [Cohen, 1978, с. 577; Волохова, 1969, с. 39—40]. В XX в. на средства миссионерских обществ было учреждено несколько университетов и более двадцати колледжей. Появились христианские общественные организации.

Однако миссионерские учебные заведения в Китае так и не стали центрами пропаганды христианства. Со временем все большее число учащихся этих заведений не являлось верующими христианами. К примеру, в Яньцзинском университете (в Пекине), контролировавшемся протестантскими миссионерскими обществами, удельный вес студентов-христиан сократился с 88% в 1924 г. до 31% в 1935 г. [West, 1974, с. 234]. Гоминьдановские власти стремились поставить под строгий контроль деятельность иностранных миссионеров и ограничить

роль миссионерских учебных заведений в системе образования. Японская агрессия и гражданская война в конце 40-х годов повлекли за собой закрытие многих миссионерских учреждений и почти полное прекращение миссионерской деятельности в Китае.

Христианство как оппозиционная религия

Интересной страницей ранней истории христианства в Китае является его влияние на идеологию оппозиционных, антицинских общественных движений XIX в. Наиболее известный пример такого влияния представляет собой религия тайпинов. Вождь тайпинов Хун Сюцюань еще в середине 30-х годов XIX в. познакомился с христианской литературой, впоследствии встречался в Гуанчжоу с европейскими миссионерами и имел наваянные иностранной религией «видения». Не сумев сделать карьеру конфуцианского ученого, Хун Сюцюань объявил себя продолжателем дела Иисуса Христа и в 1843 г. создал в пров. Гуанси секту Байшандихуэй — «Общество поклонения верховному владыке». Так учение Христа, о котором Хун Сюцюань и его последователи имели весьма смутные представления, оказалось знаменем восстания, провозгласившего своей целью свержение цинской династии.

Тайпины восприняли христианство в форме протестантизма, но во многом переиначенного и китаизированного. Хун Сюцюань учил, что мир сотворен единым богом, так называемым Шанчжу хуаншанди — «Верховным господином и Августейшим высшим владыкой». Последний именовался также в тайпинской литературе «духовным отцом», «старым отцом» и т. д., причем тайпины наделяли его не только человеческим обликом, но и супругой [Shih, 1967, с. 161]. Иисуса Христа Хун Сюцюань называл старшим сыном, «наследником» верховного бога, себе же он присвоил звание младшего брата Христа [Boardman, 1952, с. 79]. Тайпины восприняли Евангелие, многие сюжеты из Ветхого Завета, а также основные догматы и некоторые таинства христианства, в том числе крещение, празднование воскресения, принятие обетов и т. д. Правда, поклонения кресту не было. В религиозной жизни тайпинов значительную роль играли разного рода чудесные знамения, одержимость «божественным духом» и т. д.

Христианство стало санкцией полного разрыва тайпинов с существующим порядком. Тайпины объявили бескомпромиссную войну идолопоклонству, к которому они причисляли и все традиционные китайские религии. На территории, подвластной тайпинам, разрушались буддийские и даосские храмы, а сам Хун Сюцюань подал пример борьбы против традиции, уничтожив свой семейный алтарь и объявив Конфуция предводителем демонов. Олицетворением последних для тайпинов были маньч-

журь и служившие им китайцы. Себя тайпины считали «избавленными людьми» или, точнее, людьми, вернувшимися к своей «изначальной природе» (которую тайпины считали доброй). В европейцах тайпинские вожди видели «братьев», членов «одной семьи» христианских народов. Со своей стороны, цинские власти обвиняли тайпинов в том, что они поклоняются «варварскому богу», и уповали на помощь традиционных богов Китая [Wagner, 1982, с. 116].

Известно, что и во второй половине XIX в. христианские миссионеры не без успеха проповедовали среди приверженцев различных оппозиционных сект, действовавших на равнине Хуанхэ, в районах среднего течения Янцзы, в Фуцзяни и других областях [Bays, 1985, с. 122; Волохова, 1969, с. 86]. Китайское сектанство сближали с христианством акцент на индивидуальном спасении, вера в приход мессии, признание равенства мужчин и женщин, некоторые черты организации религиозных общин. Все же интерес сектантов к чужеземной религии был следствием скорее плохой осведомленности, нежели действительного стремления к сотрудничеству.

Христианство и конфуцианская традиция

Если религия тайпинов указывает возможные пути использования христианства в качестве идеологической альтернативы официальному образу культуры в старом Китае, то история взаимодействия христианства с конфуцианской традицией и народными верованиями китайцев особенно ярко высвечивает пределы совместимости иностранной религии и традиционной китайской культуры. Христианские миссионеры были не просто вероучителями — они были, в их собственных глазах, проповедниками единственной «истинной» веры, призванными покончить с «духовной слепотой» Китая. Миссионеры считали буддизм и даосизм идолопоклонством и суеверием, что могло встретить понимание в обществе конфуцианских ученых. Однако они столь же пренебрежительно относились и к конфуцианскому мировоззрению и обрядности. «Под оболочкой вежливости и утонченности, прививаемых образованным китайцам конфуцианством, — заявлял, например, миссионер Дж. Чалмерс, — нет почти ничего, кроме хитрости, невежества, грубости, вульгарности, высокомерия и неистребимой ненависти ко всему иностранному» [Cohen, 1963, с. 80]. Подобные суждения были весьма типичны для коллег Чалмерса.

Основные положения христианской критики конфуцианства в XIX в. нашли отражение уже в первой миссионерской газете на китайском языке, основанной в 1868 г. протестантским проповедником Дж. Алленом. На страницах газет регулярно публиковались отповеди конфуцианству, принадлежавшие китайцам-

христианам. Последние ставили конфуцианству в вину главным образом то, что конфуцианский идеал «следования своей природе» недостижим; что приносить жертвы умершим предкам — это идолопоклонство и лицемерие; что конфуцианское образование губит способности человека и притом является лишь средством сделать карьеру; что конфуцианство, наконец, поощряет эгоизм и заботится лишь о соблюдении декорума, тогда как христианство учит ценить «существо дела» и жить с мыслью об общем благе [Bennett, 1974, с. 173]. Разумеется, такого рода упреки вызывали резкие протесты представителей конфуцианской элиты цинского Китая. Недаром видный протестантский миссионер Г. Джон, много лет проживший в Китае, описывал реакцию образованных китайцев на христианскую проповедь в следующих словах: «Им невозможно угодить. Проповедовать — значит оскорблять их, ибо вы ставите себя в положение учителя. Опубликовать книгу о религии или науке тоже означает оскорбить их, ибо, поступая таким образом, вы словно придерживаетесь мнения о том, что Китай не является хранилищем всякой правды и всякого знания» [Cohen, 1963, с. 85].

Антихристианские настроения в китайском обществе XIX в. подогревались причинами не только политическими или экономическими, но и культурными. Для китайцев того времени в деятельности миссионеров было немало непонятного, нелепого и даже зловещего. Важнейшие христианские понятия, символы, образы, таинства и обряды не имели даже приблизительных аналогий в китайской культуре, а отвержение христианами культа предков воспринималось как посягательство на основу основ культурной традиции Китая. Отрицание христианами локальных культов подрывало устой народной религии. Даже открытые миссионерами приюты для малолетних сирот давали повод для самых фантастических слухов и подозрений. Не следует недооценивать, наконец, силы расовых предрассудков. В глазах китайского населения миссионеры сливались в безликую массу «чужаков», лишенных индивидуальных черт. Впрочем, так же относились к жителям Китая и миссионеры, презрительно именовавшие китайцев «туземцами».

Для миссионеров китайская культура представляла интерес лишь как порождение или отражение библейской традиции. Многие из них упорно разыскивали следы христианского влияния в древнем Китае, находя его подчас даже в китайской письменности. Так, еще в середине прошлого столетия в миссионерских кругах усматривали в знаке «приходить» изображение креста и трех человек, а иероглиф «корабль» толковали как сочетание знаков «лодка» и «восемь ртов», в чем усматривали обозначение Ноева ковчега [Hong, 1977, с. 14].

Сопротивление иностранным миссионерам в Китае не в последнюю очередь выражалось в широком размахе антихристианской агитации и пропаганды. Первые памфлеты, направленные против христианского учения, появились еще в XVII в.

Разумеется, аргументация этих памфлетов была навеяна представлениями и ценностями конфуцианской верхушки китайского общества. В них утверждалось, например, что христианский догмат о непорочном зачатии противоречит принципу сыновней почитательности; что христианство подстрекает людей к мятежу, покольку Христос был распят на кресте как преступник; что христианский бог не может быть всемилостивым и всемогущим, потому что он допустил грехопадение человека, и т. д. [Cohen, 1963, с. 22].

В середине XIX в. антихристианская пропаганда в Китае вспыхнула с новой силой, причем на этот раз она была обращена не только к образованной элите, но и к широким слоям общества. Так, известный ученый Вэй Юань в своем «Иллюстрированном описании заморских стран», изданном в 1852 г., поместил заметку о нравах христиан, отобразившую антихристианские предрассудки того времени. По словам Вэй Юаня, китайцы, принявшие религию Христа, находятся на содержании миссионеров, в христианской общине женщины живут вместе с мужчинами, а христианские священники вырывают глаза у своих китайских прихожан, а потом используют их для получения серебра из свинца [Cohen, 1963, с. 39]. В те же годы другой ученый географ, Сюй Цзиюй, утверждал, что христианство является всего лишь ответвлением буддизма и что оно отличается от ислама лишь отсутствием запрета есть свинину [Cohen, 1963, с. 41].

Классическим памятником антихристианской литературы XIX в. является анонимный памфлет «Бисе цзиши» — «Запись фактов, отвращающих от ереси». Изданный впервые в 1861 г., этот памфлет получил, несмотря на запрет, широкое распространение и послужил источником для многих других антихристианских памфлетов и прокламаций в конце XIX в. Неизвестный автор приписал христианам все самые отвратительные пороки — содомский грех, сожительство с собственными детьми, соблазнение незамужних девиц и пр. Отдельный раздел памфлета посвящен опровержению христианской доктрины. В нем, в частности, повторяется традиционная конфуцианская критика теизма как учения противоречивого, а также подчеркивается нетерпимость христианства по отношению к китайской традиции. Если в Китае распространится религия Христа, заявляет автор трактата, то «нашим потомкам негде будет жить» [Cohen, 1963, с. 54].

Обвинения христиан в распутстве, алчности, лицемерии, коварстве и т. п. в изобилии содержатся в многочисленных антихристианских прокламациях и листовках, распространившихся в конце прошлого столетия. Словесная пропаганда, направленная против иностранного вероучения, дополнялась в те годы и своеобразной наглядной агитацией: широкое хождение получили лубочные картинки, на которых христианские проповедники изображались в виде свиней, и т. д. Антихристианские

выступления обычно сопровождалась молениями их участников, обращенными к богам традиционных китайских религий. Буддийские и даосские монахи нередко снабжали врагов иностранной веры антихристианскими заклинаниями.

Христианство и национально-освободительное движение в Китае

Противостояние христианства и традиционных китайских религий в последний период существования цинской империи имело еще один немаловажный аспект: европейская религия выступала вестником многочисленных идеологических и культурных новшеств, привнесенных в Китай западной цивилизацией.

Отнюдь не случаен тот факт, что первые китайские реформаторы за редким исключением поддерживали тесные связи с христианскими миссионерами и нередко принимали христианство. Некоторые из них занимали высокие посты в цинской администрации и немало способствовали пропаганде технических достижений и социальных институтов стран Европы. Сами миссионеры добивались глубокого обновления китайского быта, ратуя, в частности, за коренную реформу системы образования, эмансипацию женщин, запрет инфантицида и опиумокурения и т. д. В конце XIX в. появились миссионерские организации, занимавшиеся пропагандой реформ в различных областях жизни Китая. Наибольшим влиянием среди них пользовалось созданное протестантами «Общество по распространению в Китае христианских и общих знаний». Позднее христиане играли заметную роль в первых революционных организациях, причем к их числу принадлежал и прославленный китайский революционер Сунь Ятсен.

Однако влияние европейской религии на реформаторское и революционное движение в Китае в целом носило скорее косвенный характер. Для буржуазных реформаторов и революционеров христианская церковь была прообразом институтов нового Китая, призванных выражать «национальный дух» китайцев. Реформаторы «второго поколения», вышедшие на политическую сцену в конце XIX в., по существу, выдвинули программу создания китайского — и прежде всего конфуцианского — эквивалента христианства. Влияние христианства отчетливо прослеживается в сформулированном вождем реформаторов проекте преобразования конфуцианства в национальную религию с культом единого бога, со своими праздниками, храмами и священниками, занимающимися миссионерской деятельностью. Сподвижник Кан Ювэя Тань Сытун придавал равное значение конфуцианской и христианской этике, считая их явлениями одного порядка [Cohen, 1978, с. 588]. Другой видный деятель реформаторского движения и один из основоположни-

ков китайского буржуазного национализма — Лян Цичао — также подчеркивал сходство конфуцианства и христианства и говорил о необходимости превращения конфуцианства в национальную религию Китая и в конечном счете — религию мировую [Hao Chang, 1971, с. 276].



Рис. 7. Знак «двойной радости» — символ супружеского счастья

Тезис о преемственности между конфуцианством и христианством и необходимости противопоставить реформированное по образцу христианской религии конфуцианство идеологической экспансии Запада стал одной из основ националистической идеологии в Китае. Данный тезис порой подкреплялся и псевдонаучными доказательствами связи китайской культуры с традицией Библии. Так, один из первых китайских революционеров, христианин по вероисповеданию, Се Цзуаньтай, в 1915 г. утверждал, что прежние толкования тех мест из Библии, где говорилось о древнейшем расселении людей, были ошибочными и что действительной колыбелью народов была западная окраина Китая, причем самих китайцев он причислял к семитам. Как публицист Се Цзуаньтай призывал к всеобщему миру и разоружению, братству людей, приобщению к цивилизации (воплощенной прежде всего в христианстве и конфуцианстве) «всех слабых и диких рас» [Никифоров, 1980, с. 210].

Новый этап взаимодействия христианства и китайского национализма начался со времени «движения 4 мая». Китайские революционеры 20-х годов выделяли в учении Христа элементы социального протеста и ценили его лишь как средство сплочения масс в освободительной борьбе. Характерно признание Сунь Ятсена, который, по свидетельству его западного биографа, однажды сказал о себе, что он принадлежит «не к христианству церкви, а к христианству Христа, который был революционером» [Sharman, 1934, с. 107]. Один из будущих основателей КПК, Чэнь Дусю, в 1919 г. объявил Иисуса Христа непревзойденным образцом самопожертвования ради счастья людей и призывал китайскую молодежь «впитать в себя возвышенный и великий дух Христа». В то же время Чэнь Дусю называл христианское учение о Троице суеверием и, более того, утверждал, что «все религии бесполезны как средства управления и образования. Их нужно поставить в один ряд с разоблаченными идолами прошлого» [Chow Tse-tsung, 1960, с. 321]. Другой видный деятель «движения 4 мая», Чжу Чжисинь, отчасти повторяя традиционную конфуцианскую критику христианства, заявлял, что Христос был незаконнорожденным и что

в нем не было ничего выдающегося [Chow Tse-tsung, 1960, с. 322]. С начала 20-х годов в Китае широкий размах получила антирелигиозная пропаганда. В 1922 г. было создано специальное Антирелигиозное общество под главенством бывшего вождя китайских анархистов Ли Шицзэна. Главным объектом критики Антирелигиозного общества стало христианство.

Разумеется, борьба за национальное освобождение Китая не могла не повлиять на мировоззрение китайских христиан. Интересным свидетельством подобного влияния является оценка христианства У Лэйчуанем — одной из авторитетных фигур в христианской общине Китая. У Лэйчуань получил традиционное образование, но принял христианство, по его словам, вследствие «сердобольного характера», «чувства ответственности за судьбы общества» и «понимания бесперспективности старого уклада». До начала «движения 4 мая» У Лэйчуань проповедовал главным образом идею единства конфуцианства и христианства, отождествляя христианский идеал любви с конфуцианским понятием гуманности (жэнь), христианскую молитвенную практику — с конфуцианским нравственным самосовершенствованием, и даже указывал на то, что празднование Рождества Христова по времени почти совпадает с днем рождения Конфуция. У Лэйчуань не признавал исключительности христианства и утверждал, что «все религии имеют единый исток» [West, 1974, с. 231]. С 20-х годов У Лэйчуань стал называть Христа революционером и борцом за освобождение народа (в случае с Христом — еврейского). У Лэйчуань решительно выступал против традиционной теологии, подчиненности христианской общины Китаю западным державам, а в социальной сфере — против частной собственности. Однако леворадикальные взгляды У Лэйчуаня не получили широкой поддержки в кругах китайских христиан [West, 1974, с. 233].

Хотя деятельность христианских миссионеров до некоторой степени способствовала пробуждению национального самосознания китайцев, христианство не смогло дать ответ на главную проблему китайской истории XX в. — проблему национального освобождения страны, а большинство китайских христиан оказались в лагере противников революции. Если на рубеже XIX—XX вв. христианство представляло для многих реформаторов и революционеров символ западной цивилизации и причину могущества западных держав, то скоро китайская интеллигенция поняла, что на Западе существуют системы знания, враждебные христианству, и что заимствование достижений западной науки и техники даже предполагает отвержение христианства. Со времени «движения 4 мая» противопоставление науки и религии стало лозунгом китайских революционеров. Если идеологи буржуазного национализма в Китае придавали равное значение и христианству, и конфуцианству, то с 20-х годов революционное движение открыло для себя возможность не признавать ни христианства, ни конфуцианства.

ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ



СВАДЕБНЫЕ ОБРЯДЫ

В старом Китае заключение брака сопровождалось весьма сложным и растянутым во времени комплексом обрядов, отражавших и вместе с тем освящавших важнейшие стороны традиционной культуры и общественной жизни китайцев. С одной стороны, китайские свадебные обряды являли собой драматизацию взаимоотношений мужского и женского начал мироздания и других космических стихий, указывая на их гармонию и их несводимость друг к другу. С другой стороны, в этих обрядах находили выражение и признание основные жизненные ценности китайцев, статусы отдельных семей и половозрастных групп. Оба этих аспекта свадебной обрядности проявлялись по-разному на разных стадиях свадебного комплекса обрядов: в сватовстве, приготовлениях к свадьбе, встрече новобрачной в доме жениха, обрядах послесвадебного периода. Таким образом, в свадебной обрядности следует различать элементы преемственности и разрыва, синхронный и диахронный аспекты. Нужно учитывать и то обстоятельство, что традиционная свадебная обрядность китайцев, будучи в основе своей единой для всего Китая, обнаруживает и множество локальных особенностей, порой весьма существенных. Наконец, глубокие социальные и культурные перемены в Китае в нашем столетии повлекли за собой резкую трансформацию и традиционных свадебных обрядов у китайцев. В данном разделе будут рассмотрены основные этапы китайской свадебной обрядности и отмечены ее важнейшие локальные вариации по состоянию на начало XX в.

Сватовство

Сватовство, непосредственно затрагивавшее престиж семей, было в Китае чрезвычайно важным и щекотливым делом, которое непременно требовало посредников. «На небесах без туч

не собирается дождь, на земле без сватов не устроится свадьба», — гласила китайская народная поговорка. Сватов в Китае обычно именовали бин жэнь (20) — букв. «человек льда», что, как считали, являлось аллюзией на один из древних текстов, где некто, которому приснилось, что он стоит на льду, толковался как посредник между женским и мужским началами космоса. В просторечии их нередко почтительно называли биньгун (21) — «уважаемыми дорогими гостями». На Севере в деревнях роль посредников обычно исполняли мужчины из местных жителей, и лишь в городах имелись профессиональные свахи [Serruys, 1944, с. 81]. В Южном Китае посредническая миссия при заключении браков отводилась обычно женщинам.

Вначале семья жениха высылала семье предполагаемой невесты так называемую цао те цзы (22) — «предварительную записку» или карточку с указанием «восьми иероглифов жизни», в которых сообщались фамилия жениха, а также год, месяц, день и час его рождения. В семье невесты по этим данным гадали о возможности заключения брака и в случае благоприятного исхода гадания высылали семье жениха сведения о дате рождения предполагаемой невесты. Родители жениха тоже спрашивались у гадалки о результате намеченного бракосочетания. Кроме того, они в течение трех дней держали на семейном алтаре карточку, полученную от семьи невесты, и если за это время в доме случалось какое-либо несчастье — например, заболел кто-нибудь из членов семьи, разбивалось что-то из посуды и т. п., — сватовство могло быть немедленно прекращено. В любом случае сразу принимать или отвергать предложение о браке считалось неприличным, а решающее слово принадлежало старшим в семье. «Отец и мать решают, свааты сообщают», — говорили прежде в Китае [Гуандун, 1972, с. 35].

Гадания по гороскопам жениха и невесты производились различными способами. Наибольшее значение придавалось знакам 12-летнего звериного цикла. К примеру, брак ожидался несчастливым, если юноша и девушка родились соответственно в год лошади и быка, змеи и тигра, крысы и барана, курицы и собаки. Счастливыми считались сочетания быка и крысы, тигра и свиньи, дракона и курицы, обезьяны и змеи и пр. Принималась в расчет и позиция годов рождения жениха и невесты в цикле пяти мировых стихий: дерева, огня, земли, металла, воды. Считали, что непременным условием счастливой семейной жизни являлось доминирующее положение животного или стихии, которые соответствовали году рождения жениха. Нередки были случаи, когда дата рождения невесты фальсифицировалась, чтобы сделать брак возможным. Практика гадания отражала и в то же время упорядочивала и ограничивала элемент случайности при выборе брачного партнера. В народном сознании она дополнялась верой в неотвратимость судьбы и предопределения. По традиционным китайским представлениям, все браки заключались на небесах Лунным стариком или

Старым Чжаном, и не встретить своего суженого было невозможно.

Если сватовство было успешным, семья жениха высылала невесте украшения и другие подарки, что в просторечии называлось сяо юэдин (23) — «малым соглашением». В деревнях, где семьи жениха и невесты, как правило, хорошо знали друг друга, этим устным согласием зачастую ограничивались при устройстве свадеб. В большинстве случаев, однако, семьи жениха и невесты обменивались брачными поручительствами. Последние выглядели по-разному в различных районах Китая, но писались непременно на бумаге «счастливого» красного цвета, нередко украшенной изображениями дракона (для юноши) и феникса (для девушки). В Фуцзяни поручительства от жениха и невесты сшивались красной шелковой нитью, что называлось «связать ноги жениха и невесты» [Doolittle, 1867, с. 69]. В поручительствах сообщались подробные сведения о будущих новобрачных и их семьях, а также указывались размеры взноса за невесту выкупа, который в Китае называли обычно ча ли — «чайный подарок» или ча цянь — «чайные деньги». Происхождение этого понятия связывали с тем, что чайный куст долго плодоносит и перестает давать урожай, если его пересадить на новое место [Ма Чжису, 1979, с. 35]. Таким образом, чай в сознании китайцев являлся символом плодородия и супружеской верности. Обычно «чайные деньги» выплачивались при заключении брачного контракта. Частично выкуп входил в стоимость подарков, посылавшихся невесте от семьи жениха.

Подарки для невесты включали в себя, как правило, пару сережек, два или четыре браслета и другие украшения, свадебный наряд и различную одежду, отрезки материи красного цвета, золотые монеты и пр. В специальных красных коробках непременно высылались и провизия: отборный рис, различные сорта чая, соль, специальные круглые лепешки с сахаром, жужубы, лапша, свинина и баранина, вино и пр. Состав этих подарков, имевших больше символическое значение, был неодинаков в разных областях Китая, но обычно количество даримых вещей было кратным двум или четырем. Так, в Северном Китае дарили две бараньи ноги (баран с древности слыл там символом счастья) и четыре выпеченных из сладкого теста фигурки кролика и крольчихи, связанных красной нитью. Кролик издавна ассоциировался в Китае с луной — покровительницей браков и деторождения [Serguys, 1944, с. 89]. Фигурировала среди даров и рыба — еще один древний символ плодородия в Китае. В Нанкине было принято посылать в подарок четыре или восемь разновидностей фруктов и плодов, на Тайване — 12 видов подарков [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 3, с. 12; У Интао, 1980, с. 127]. Жители Гуандуна дарили в таких случаях сладкие лепешки, рыбу и мясо, гранаты, бобы, корицу и четыре бетелевых ореха. Последний обычай был воспринят китайцами

Юга от коренного населения [Гуандун, 1972, с. 208, 420]. По обычаю, семья невесты принимала все высланные ей драгоценности и украшения, но около половины даров продуктами отсылала обратно, присовокупив к ней специальные подарки для жениха: пару туфель, письменные принадлежности и пр. [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 8, с. 6]. Заметим, что обмен подарками происходил неоднократно, поскольку определение сроков свадьбы требовало, как правило, нескольких визитов сватов к обеим сторонам. Обычно ее назначали на конец года, после того как завершались хозяйственные работы. Особенно часто ее устраивали в последнюю неделю года, когда, согласно распространенному поверью, бог очага Цзао-ван, надзиравший за поведением обитателей дома, возносился на Небо и контроль богов над людьми временно прекращался.

Заключение брачного контракта служило поводом для первой встречи родителей будущих супругов, происходившей обычно в доме невесты. В Шаньси по этому случаю в главном зале дома выставляли фигуры «зайца счастья» или «рыбы счастья». Родители жениха, прибыв на встречу, вначале совершали поклонения перед семейным алтарем. Затем хозяева и гости участвовали в церемониальной трапезе, во время которой все выпивали чашку «вина долгой жизни», а представители обеих сторон обменивались «деньгами долгой жизни». Жених получал в подарок пару горошин, которые он, возвратившись домой, клал в воду, а потом съедал, что, как верили, способствовало появлению потомства. Примечательно, что в тех же краях было принято вкладывать горошины в брачные поручительства [Serruys, 1944, с. 89, 91].

Расторжение брачного договора в старом Китае было весьма сложным, предсудительным и убыточным делом и случалось крайне редко. Заключение же договора далеко не всегда было прелюдией к свадьбе. Нередко проходило несколько лет, прежде чем жених и невеста становились мужем и женой. В одних случаях приходилось ждать достижения ими брачного возраста, в других мешали материальные затруднения. Сила договорных обязательств была настолько велика, а роль жениха и невесты в них настолько незначительна, что свадьба могла состояться даже в случае смерти одного из будущих супругов или их обоих. Такого рода обряды в Китае обычно называли «свадьба в загробном мире». В подобных случаях гроб с телом «новобрачной» переносили в могилу того, кто стал ее супругом в потустороннем мире, а табличку с ее именем ставили на семейном алтаре ее мужа. Делалось это, как правило, для того, чтобы оградить себя от преследований души женщины, умершей незамужней. Интересная разновидность «свадьбы в загробном мире» зафиксирована в пров. Чжэцзян. Если в тех местах умирала девушка из состоятельной семьи, родители подыскивали ей среди бедняков мужа. Тот обривал брови и обрезал ногти покойной, заворачивал их в красную бумажку

и клал ее в специальную кадиланицу. Присутствовавший тут же даосский священник читал молитвы и вручал ему зажженную лампадку. Юноша освящал лампадкой тело покойницы и ставил ее в ту же кадиланицу, где помещались брови и ногти последней. Затем он уносил кадиланицу вместе с табличкой с именем покойной к себе домой и держал ее на своем семейном алтаре [Ма Чжису, 1979, с. 181—182].

Подготовка к свадьбе

Приблизительно за месяц или более того до предполагаемого переезда невесты в дом жениха родители последнего выбирали день свадьбы. Для этого вновь прибегали к услугам неизбежных в таких случаях гадалей, которые определяли также и даты совершения всех обрядов, связанных с подготовкой свадьбы, желательных и нежелательных с астрологической точки зрения лиц среди свадебных гостей и пр. Советы астрологов подкреплялись обычно гаданиями перед статуей покровителя браков — Чжан-сяня или Старого Чжана. В Гуандуне, после того как устанавливали сроки свадьбы, в некоторых семьях Старому Чжану поклонялись ежедневно, причем, поскольку покровитель браков слыл тугим на ухо, во время поклонений били в гонги [Гуандун, 1972, с. 209]. Вместе с запиской о дате свадьбы семья жениха обыкновенно высылала невесте выкуп, свадебный наряд и прочие свадебные принадлежности, а также ритуальные подарки, среди которых наибольшее значение имели круглые пшеничные или рисовые (так называемые чайные) лепешки. В окрестностях Датун преподносили 20 таких лепешек, в уезде Дин (Хэбэй) — 24 [Serruys, 1944, с. 104; Дин сянь, 1933, с. 380]. Эти лепешки семьи жениха и невесты раздавали родственникам и друзьям, что служило своеобразным уведомлением о готовившейся свадьбе. В Фуцзяни для этой цели использовалась и лапша.

За три дня до свадьбы семья жениха вновь высылала невесте ритуальные дары к свадьбе. В их число входили зажаренная целиком свинья или свиная нога, петух и курица, баран, свадебные лепешки, пара красных свечей, хлопушки, факелы, принадлежности свадебного туалета невесты и пр. В Фуцзяни невесте высылали восемь свадебных лепешек большого размера, на которых были выведены иероглифы или словосочетания с «хорошим» смыслом, например: «долголетие», «счастье», «радость», «чета фениксов поет в согласии» и т. п. Половина лепешек, свиной туши, петух (или утка) отсылались обратно жениху. Нередко к ним прибавляли выпеченные из сладкой муки фигурки людей и животных, крошечные домики, пагоды и пр. Все эти продукты полагалось есть новобрачным перед началом свадебных церемоний [Гуандун, 1972, с. 210; Doolittle, 1867, с. 72]. Невеста высылала в дом жениха предметы свое-

то личного и домашнего обихода: одежду, туалетные принадлежности, утварь и даже мебель, что называлось пу фан (23) — «оборудовать комнату». Перенос вещей невесты проходил с большой торжественностью и служил поводом для демонстрации богатства семьи новобрачной и мастерства последней, поскольку среди них было немало вещей, изготовленных ее собственными руками. В Фуцзяни отправка приданого невесты предварялась особым обрядом «просеивания четырех глаз». Невеста ставила жаровню с горячими углями, затем с одной или двумя помощницами поочередно держала некоторое время над нею свои вещи, совершая движения, словно она что-то просеивает, и приговаривая: «Тысячу глаз, десять тысяч глаз отсеиваем, золото и серебро, богатство и драгоценности оставляем». Смысл этого обряда состоял, очевидно, в том, чтобы сохранить богатство семьи невесты после отправки приданого в чужой дом. Это был также обряд ритуального очищения приданого. Обычай запрещал прикасаться к вещам, прошедшим подобное ритуальное очищение, беременным женщинам и лицам, носящим траур. Считалось, что это повлечет за собой неудачную беременность или раннюю смерть в молодой семье [Doolittle, 1867, с. 74].

Тем временем в доме жениха готовились к приезду новобрачной. В комнате будущих супругов обновляли бумагу на окнах, заново белили стены, производили уборку и т. п. Все, что было связано с устройством быта молодой семьи, позволялось делать только тем женщинам или мужчинам, которые имели детей, еще не потеряли родителей и не были вдовыми. Таких в Северном Китае называли «целыми людьми», а в Гуандуне — «людьми хорошей судьбы». Особое значение в предсвадебные дни придавалось подготовке брачного ложа будущих супругов. В Фуцзяни его окружали сразу несколькими талисманами и оберегами. Под кроватью клали пять монет, выпущенных в царствование пяти разных императоров. Над кроватью вешали пять конических свертков с вареным рисом, перевязанных красным шнуром. Сверток, висевший в центре, выделялся более крупными размерами и именовался «матерью». У ножек кровати, на полу, чертили магические знаки, а под центром кровати — знак покрупнее [Doolittle, 1867, с. 76]. В деревнях Хэбэя, где семейным ложем обычно служил кан, женщина из категории «целых людей» совершала обряд «расстилания ложа». Она убирала с кана сор, приговаривая: «Здесь убираю, там убираю, малые детки невесты заполнят весь кан». Когда она расстилала постель будущих супругов, она говорила: «Здесь стелю, там стелю, малые детки невесты будут кучей большой» [Дин сянь, 1933, с. 380]. В Гуандуне «человек хорошей судьбы» приподнимал край кровати, затем его помощники поднимали ее целиком и осторожно ставили на пол, что называлось «установить кровать» [Гуандун, 1972, с. 218].

На кровати или кане будущих супругов ставили деревянную

жоническую меру, наполовину заполненную рисом. Сверху клали пару ножниц, маленькие весы, миниатюрное зеркало, стрелы, а рядом клали лук. В Фуцзяни в рис втыкали две свечи и зажигали их, следя за тем, чтобы они догорели, ни разу не погаснув. В Шаньси на постели зажигали «лампу долгой жизни», которая в ночь свадьбы должна была гореть до утра [Doolittle, 1867, с. 76; Serruys, 1944, с. 120]. Очевидно, свечи или лампа, горевшие на постели молодых супругов, символизировали их жизни. Наконец, до свадьбы в постели новобрачных должен был спать кто-нибудь из неженатых младших братьев жениха или невесты, ибо, как считалось, «постель молодой не должна пустовать» [Хуньцзя, 1971, с. 11].

Широко распространен был обычай дарить молодым супругам картинку с изображением популярных персонажей народного пантеона, например богов долголетия, радости и богатства, заклинателей демонов и т. д. Картинку, снабженную специальной благопожелательной надписью, вешали в комнате новобрачных. На дверях дома вывешивались парные благопожелательные надписи, например: «Первый в учености под стать небесной фее. Пять мальчиков и две девочки образуют идеальное семейство». Или: «В золотом зале соединяются две стены. Яшмовое дерево с десятью тысячами ветвей пребывает во славе». Кроме того, у дверей вывешивали два больших красных фонаря [Serruys, 1944, с. 123; Гуандун, 1972, с. 217].

С того момента как был установлен день свадьбы, невесте не полагалось покидать женскую половину дома. Эти дни она проводила в обществе подружек, провожавших ее в новую семью. Обычай предписывал ей причитать и плакать, выражая свою скорбь по поводу расставания с родными. Во многих районах, особенно на Юге и Юго-Западе, невеста и ее подружки пели песни, в которых содержалась брань по адресу сватов и семьи жениха и даже будущего мужа. В известных образцах подобных песен из юго-западных провинций суженый невесты именуется, например, «волосатым насекомым», «жадным до еды, ленивым, курящим табак псом», «пьяницей, человеком бесталанным и жестоким» и т. д. В Гуандуне обычай петь подобные бранные куплеты называли «дать волю тоске», в Сычуани — «взрастить сад» [Гуандун, 1972, с. 210; Цюй сян чжи, 1976, с. 517]. Такая брань, впрочем, носила открытый игровой, шуточный характер и была призвана компенсировать изъяны официальной свадьбы с присущим ей диктатом родителей и бесправием молодых.

Накануне свадьбы в домах жениха и невесты устраивали пиршество, в котором участвовали приглашенные родственники и друзья. В некоторых местностях Шаньси жених должен был лично пригласить на этот пир своего дядю по линии матери, а предлагавшееся на нем угощение называлось по традиции «четырьмя большими блюдами» и включало в себя в качестве главной обрядовой еды просяную кашу с мясом [Serruys, 1944,

с. 110]. Для невесты важнейшей обрядовой едой в канун свадьбы было мясо высланных ей женихом свиньи и петуха. В Гуандуне невеста ела шейку и крыло белой курицы или два вареных яйца, что, по местному поверью, способствовало появлению потомства [Гуандун, 1972, с. 216].

За день до переезда в дом жениха невеста начинала наряжаться к свадьбе и примеривала свадебное платье. По обычаю, ей следовало выщипать все волосы на лице, что в Шаньси называли «обновить себя», а в Гуандуне — «открыть лицо». В противном случае ей запрещалось видеть жениха в течение всей свадебной церемонии [Serruys, 1944, с. 106; Гуандун, 1972, с. 212]. Лицо невесты в соответствии с китайскими представлениями о женской красоте было густо напудренным и нарумяненным, губы выкрашены помадой. Свадебное одеяние невесты обычно брали напрокат в специальных конторах. Оно состояло из короткого красного халата, украшенного цветами и помпонами из разноцветного шелка, и платья (красного или зеленого). Невеста носила специальный головной убор, который представлял собой металлический каркас с накладкой из птичьих перьев, шелковыми помпонами и медальонами, прикреплявшимися к каркасу пружинами. На медальонах имелась надпись-заклинание, например: «Получили небесное повеление», «Высочайший указ» и т. п. Головной убор был украшен также искусственными цветами и разного рода счастливыми символами. Особенной популярностью пользовались изображения лука и бабочки (в китайском языке слова «лук» и «бабочка» являются омофонами слов «ум» и «долголетие»), раковин — символа богатства и т. д. К нижнему борту каркаса прикрепляли стеклянные подвески. Во многих районах Китая, особенно южных, лицо невесты, по древнему обычаю, скрывала вуаль из красного (иногда черного) шелка. Согласно распространенным народным поверьям, шелковая вуаль предназначалась для того, чтобы «спрятать стыд» или «уберечь от дурного глаза» [Ма Чжису, 1979, с. 85]. На вуали, головном уборе и даже платье невесты нередко имелись изображения дракона — символа верховной власти.

Накануне свадьбы невеста совершала ритуальное омовение (в Фуцзяни это было желательно сделать под звуки музыки), отвешивала прощальные поклоны перед семейным алтарем и меняла свою девичью прическу на прическу замужней женщины. Аналогичные обряды совершались тем временем в доме жениха, на которого его отец торжественно надевал шапку взрослого мужчины. В Гуандуне жених ел перед свадьбой шейку и крыло белого петуха [Гуандун, 1972, с. 218].

Переезд новобрачной в дом мужа

В день свадьбы невеста с раннего утра наряжалась для церемонии переезда в дом своего будущего мужа (гости и предсвадебные хлопоты обычно даже не оставляли ей возможности поспать в эту ночь, а обычай запрещал ей есть непосредственно перед свадьбой). Затем она прощалась с родителями и другими родственниками, что нередко сопровождалось исполнением специальных обрядовых песен, в которых невеста сетовала на свою судьбу и просила прощения у родителей. Жених в эти утренние часы съедал полную чашку мяса — знак достатка в будущей семье — и тоже начинал одеваться к свадьбе. Тем временем люди жениха (а иногда и он сам) в сопровождении музыкантов и слуг, обычно нанимавшихся по случаю, отправлялись за невестой, неся для нее красный свадебный паланкин, разукрашенный различными счастливыми символами. Нередко в паланкин сажали мальчика, что называлось «придавить паланкин» и, по распространенному поверью, должно было обеспечить появление мужского потомства. В некоторых местностях, например в Гуандуне, невесте не следовало садиться в паланкин, который не был прежде в употреблении. Поэтому, если паланкин был совсем новый, в него сначала садилась наряженная невестой замужняя и счастливая в браке женщина [Гу Цзеган, Лю Ваньчжан, 1969, с. 95].

Посланцев жениха встречали по-разному. Обычно представители семьи невесты дожидались гостей где-нибудь по дороге, обменивались с ними ритуальными визитными карточками жениха и невесты, приглашали их в свой дом и устраивали в их честь небольшой пир. В Хэбэе по этому случаю посланцам подавали три чашки вина [Дин сянь, 1933, с. 380]. В некоторых местностях Аньхой и Хэнани семья невесты не только не встречала людей жениха на улице, но и запирала перед ними ворота. Гости должны были некоторое время стучать в ворота, взрывать хлопушки и производить всяческий шум, и лишь после того как их энтузиазм иссякал или они вносили специальную плату, их пускали в дом [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 10]. С момента встречи людей жениха и невесты начинала играть музыка. Гости преподносили подарки для невесты — деньги, отрезы ткани и т. д. В Гуандуне они дарили вырезанные из разноцветной бумаги цветы, фигурки людей, драконов и феникса, причем фигурку феникса помещали на домашний алтарь семьи невесты, а дракона отдавали обратно друзьям жениха [Гуандун, 1972, с. 37]. Отец невесты, в свою очередь, одаривал гостей, а носильщикам паланкина давал специальные чаевые, так называемые деньги на поднимание паланкина.

В назначенный гадателем час один из родственников новобрачной, чаще всего муж старшей сестры, переносил сидящую на стуле невесту в паланкин, который предварительно вносили в главный зал дома. Древний обычай строго запрещал невесте

идти в эту минуту по земле. Согласно поверью, невеста не должна была «принести грязь в дом жениха», ибо в противном случае она унесла бы в чужой дом богатство родной семьи [Фэньи сянъ чжи, 1975, с. 2095]. Оба этих поверья представляют собой, очевидно, позднейшие формы рационализации архаического мотива ритуальной чистоты. Столь же строго соблюдавшийся обычай предписывал невесте в этот момент ничего не говорить, а только плакать, так что старинная китайская поговорка определяла поведение невесты на свадьбе в следующих словах: «Она уезжает, плача, и возвращается, смеясь». Родственники невесты произносили ей вслед благопожелательные фразы, например: «Чай ароматный, вино ароматное, муж славен, дети знатны, внуков полны комнаты, пять поколений — в одном доме!» Нередко вокруг паланкина разбрасывали зерно.

Под оглушительные разрывы хлопушек и петард свадебный кортеж трогался в путь. Разумеется, невеста в этот символический для нее час была окружена различными талисманами, которые привлекали счастье и отвращали напасти. К платью невесты прикрепляли украшенные иероглифом «радость» два мешочка-талисмана, в которых клали веточку персика, собачью шерсть или — на Юге — бетель. Рядом с ней в паланкине лежали астрологический календарь и зеркало, отпугивавшее злых духов. В Пекине невеста, прежде чем сесть в паланкин, откусывала кусок яблока, который она держала во рту и выплевывала, прибыв в дом жениха. Популярность этого обычая объясняется тем, что слово «яблоко» в китайском языке является омофоном слова «мир» [Согмак, 1934, с. 54]. В деревнях Хэбэя к паланкину невесты подвешивали чайник, до краев наполненный водой. Во время переезда вода понемногу проливалась из чайника, так что ее называли «вечно текущей водой» [Динь сянъ, 1933, с. 380]. На Тайване к паланкину подвешивали сито, украшенное счастливыми символами [Го Интао, 1980, с. 132]. В Аньхое на невесту нередко накидывали заношенную и грязную одежду, что должно было, вероятно, «обмануть» вредоносные силы [Ху Пуань, 1923, ч. 2, изд. 5, с. 43].

Свадебная процессия выглядела следующим образом. Впереди шли (на Севере часто ехали верхом) два представителя жениха, державшие в руках большие факелы, на которых был начертан фамильный знак жениха. За ними шествовали два представителя невесты, музыканты, люди с красным зонтом, чайником, а на Юге также с молодым бамбуком в руках, носильщики паланкина, окруженного родственниками жениха и невесты. Обычно семья невесты отряжала ей в помощь женщину, которую несли в зеленом паланкине в конце процессии. Свадебному кортежу полагалось идти не спеша и обязательно круглым путем. Приблизительно на середине пути процессия останавливалась и устраивалась церемония «передачи» новобрачной людям жениха, после чего представители семьи невесты возвращались домой. На Тайване невеста в это время

должна была бросить на землю свой веер или платок в знак ухода из своего прежнего дома [Doolittle, 1867, с. 80; Го Ин-тао, 1980, с. 133].

У дома жениха паланкин невесты встречали неизбежным в таких случаях шумным фейерверком. Во дворе возле ворот разжигали костер или складывали горкой горящие угли. Паланкин проносили через костер, причем в этот момент в огонь нередко подливали масло, и вспыхнувшее пламя символизировало процветание молодой семьи [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 2, с. 3]. Кое-где, по старинному обычаю, вокруг паланкина разбрасывали бобы, жужубы или орехи, которые расхватывались мальчишками. Считалось, что это способствует рождению сыновей в новой семье. В Гуандуне жених сначала трижды стучал веером по паланкину невесты, провозглашая тем самым свою власть над будущей женой [Гуандун, 1972, с. 219]. Самый старший и удачливый в жизни человек из семьи жениха обращался к невесте с приветствиями и благопожелательными фразами. В Шаньси мужчина из числа встречавших разбрасывал вокруг свадебного паланкина солому, произнося нараспев благопожелания, например: «Свежий цветок распустился на земле, с небес спустилась девушка выдающихся достоинств, святые небожители восьми пещер охраняют невесту, сходящую с паланкина» [Serruys, 1944, с. 132]. Во многих областях Китая два повара в момент прибытия новобрачной резали петуха и окропляли его кровью землю вокруг паланкина, чтобы отвлечь вредоносные силы. Иногда с той же целью два человека обходили вокруг паланкина с зажженными свечами в руках [Фэнь сянь чжи, 1975, с. 2095; Цюй сянь чжи, 1968, с. 517; Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 7]. Нередко среди встречавших находился гадатель, даосский священник или шаман, которые произносили разного рода заклинания и молитвы. Вот два примера подобных молитвенных песнопений, бытовавших в Северном Китае [Serruys, 1944, с. 131]:

Первозданный хаос вначале разделился на Небо и Землю,
Стихии инь и ян преобразились в три элемента мироздания.
Мы выбирали счастливую звезду и благоприятный день
И встречаем молодую, выходящую из паланкина...

Перед соломой желтого и зеленого драконов
Злые духи убегают к небесам.
Все вредоносные веяния рассеиваются,
И свадебный паланкин прибывает к воротам.

К приезду новобрачной во дворе или в доме жениха ставили столик, служивший алтарем для поклонения всем богам «Неба и Земли». В Северном Китае на нем обычно водружали табличку с надписью: «Место ста тысяч истинных повелителей Неба, Земли и трех миров». Перед табличкой или киотом с изображением «всех богов» ставили по паре свечей и благовонных палочек, пять чашек мяса, двадцать лепешек, курильницу и меру зерна, заполненную зерном гаоляна. В гаоляна

втыкали три стрелы, на которые вешали лук. Когда паланкин с невестой вносили во двор, жених пускал в него эти стрелы, подражая божественному покровителю чадородия и браков Чжан-сяню, который поражал стрелами злых духов [Ли Цзяжуй, 1936, с. 125, Serguys, 1944, с. 122].

Свадебный паланкин ставили на землю, повернув его дверцей в «счастливом» направлении или, точнее, в том направлении, где в данный момент находился «бог радости» — покровитель свадеб. Затем начиналась церемония ся цзяо (25) — «выхода из паланкина». Обычно невесте помогали сойти с паланкина две женщины: замужняя и девица. Последняя подносила невесте блюдо, на котором лежали два вареных яйца, очищенных от скорлупы и выкрашенных в красный и голубой цвета, кусочек сахара, сладкие лепешки, украшенные цветком, гребень и маленький кувшин, покрытый красным платком и перевязанный разноцветными шелковыми нитями. В этот кувшин, именовавшийся «драгоценной вазой» (бао пин), полагалось класть золотые или серебряные вещицы, которые входили в число важнейших свадебных талисманов невесты. Заметим, что сочетание «драгоценная ваза» в китайском языке омофонично выражению «хранить покой». Кроме того, невесте подносили миниатюрное зеркало, отпугивавшее злых духов, и две скрещенные палочки, символизировавшие новый брачный союз. Одна из женщин проводила гребнем по волосам невесты, клала ей в рот сахар и прикладывала яйца к ее щекам. Нередко на блюдо, подносившееся молодой, клали кусок свинины и пудру, которую наносили на щеки новобрачной [Serguys, 1944, с. 126, 130]. По обычаям Фуцзяни, когда невеста выходила из паланкина, над ее головой держали сито [Doolittle, 1867, с. 84]. Ступать по земле до окончания свадебных церемоний новобрачной запрещалось, и она шла к дому жениха по циновкам или красному ковру. Нередко под ноги ей бросали солому. В Аньхое и Чжэцзяне зафиксирован обычай стелить перед невестой мешки с зерном [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 7, цз. 4, с. 28]. В Гуандуне невесту несла на спине, словно ребенка, сопровождавшая ее женщина [Гуандун, 1972, с. 38, 219]. У дверей дома новобрачная переступала через седло. В окрестностях Пекина под седло подкладывали два яблока, в Шаньси на него ставили чашку с просяной кашей, заправленной мясом. Обычай, предписывавший невесте перешагивать через седло, вошел в быт китайцев в IV—VI вв. под влиянием кочевых народов, но среди китайцев он был переосмыслен: слово «седло» (а также сочетание слов «яблоко» и «седло») является в китайском языке омофоном слов «мир», «покой». Когда новобрачная переступала через седло, распорядитель церемонии произносил благожелательное заклинание, например:

Новобрачная переступает через седло у дверей,
Духи дверей не преграждают ей путь,

В дверях дома новобрачную встречал жених, которому тоже жлали в рот кусочек сахара. Он держал перед собой два свернутых отреза красной материи, концы которых свисали до земли. На этих отрезках ткани лежал календарь в виде свитка, именовавшийся в просторечии «книгой десяти тысяч глав». В сопровождении распорядителей церемонии жених и невеста шли по специально расстеленному ковру к жертвенному столику: для совершения поклонений Небу и Земле. Встав перед столиком, жених зажигал на нем свечи и благоволия и отвечивал четыре земных поклона: духам Неба и Земли, Солнцу и Луне, «государям и стихиям воды и земли» и, наконец, родителям. Невеста стояла неподвижно по правую руку от жениха или кланялась вслед за ним. В конце церемонии молодые четыре раза кланялись друг другу [Serruys, 1944, с. 136].

Обряд поклонения Небу и Земле рассматривался как своего рода официальное уведомление божественных сил о состоявшемся браке. Отныне жених и невеста считались мужем и женой. По окончании обряда жених вел невесту в комнату, отведенную для новой семьи. Переступив порог комнаты, молодой муж первым делом пускал стрелы во все ее углы, изгоняя таким способом злых духов. Затем новобрачные садились на семейное ложе и некоторое время сидели неподвижно в молчании, невзирая на все шутки и замечания окружающих. В Шаньси и Цзянсу им полагалось сидеть так около получаса, что называлось «делаться богатыми и знатными» [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 3, с. 14]. В Фуцзяни молодые садились на свою постель одновременно, причем нередко каждый из них старался сделать так, чтобы края его одежды легли сверху одежды супруга или супруги, что воспринималось как предзнаменование главенства в будущей семейной жизни [Doolittle, 1867, с. 84]. В некоторых же местностях Северного Китая, например в Шаньси, жених сначала садился на кан один, предварительно пройдясь по нему [Serruys, 1944, с. 148]. Нередко он сжигал изображение божеств-покровителей брачного ложа и предназначенные для них жертвенные деньги. На Севере распорядитель церемонии бросал на кан солому. В южных провинциях на постель молодых бросали различные плоды, что нередко сопровождалось исполнением обрядовых благопожелательных песен.

Пока молодая сидела с молодым мужем, с нее снимали закрывавшее ее лицо красное покрывало. В Шаньси это обычно делал приветствовавший новобрачных старейшина, который предварительно делал вид, что он трижды ударяет молодую жену мерой зерна, чтобы отогнать злых духов [Serruys, 1944, с. 145]. В Хунани покрывало снимала свекровь, которая триж-

ды ударяла молодую палочками для еды, завернутыми в красную бумагу [Се Шаоци, 1982, с. 71]. Новобрачным подносили два бокала, наполненные чаем или вином и связанные красной нитью. Каждый из них отпивал глоток из своего бокала, потом они менялись бокалами, отпивали еще раз, подливали друг другу из своих бокалов и пили вновь. Этот обряд, именовавшийся «единением чаш», как бы скреплял новый супружеский союз. В Северном Китае перед новобрачными ставили опрокинутый вверх дном таз, на который водружали блюдо с приготовленными заранее в доме невесты особыми пельменями, которые называли цзысунь бобо — пельмени сыновей и внуков. В Пекине было принято готовить 32 штуки таких пельменей, а кроме того, в центре блюда клали два особенно крупных экземпляра, начиненные семью маленькими пельменями, что выражало традиционное пожелание молодой семье родить «пять сыновей и две дочери». Обычно пельмени недоваривали, и когда невеста пробовала их на вкус (есть их ей не разрешалось), ее спрашивали «Шэн бу шэн?», т. е. «Сырые или нет?», что по звучанию могло быть понято и как вопрос другого рода: «Родятся или нет?» Молодая жена, как подобало ей в течение всей свадьбы, хранила молчание, но вопрос этот, очевидно, выражал пожелание рождения потомства в новой семье. Такое же пожелание, заметим, выражали в свадебных обрядах китайцев и палочки для еды, поскольку обозначавшее их слово в китайском языке было омофоном слова «быстро». В комнате новобрачных нередко совершались и другие обряды. Так, в Восточном Китае молодые иногда обменивались туфлями, что выражало пожелание «дожить вместе до старости» [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 7]. В Чжэцзяне они вместе мыли руки в тазике [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 4, с. 28]. В Аньхое молодую жену заставляли обойти вокруг дымящейся жаровни, что называлось «укротить характер новобрачной» [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 11]. В Южном Китае новобрачные обычно совершали поклонения у домашнего алтаря после посещения ими своей комнаты, причем молодая жена кланялась всем родственникам мужа и в особенности свекрови.

Свадебный пир и послесвадебные обряды

После поклонений молодых у семейного алтаря жениха и обрядов в их комнате официальная часть свадебного церемониала заканчивалась. Молодая жена переодевалась и прихорашивалась в своей комнате к свадебному пиршеству, а жених выходил в главный зал дома к гостям. Начиналось время свадебных увеселений, которые продолжались обычно два дня после церемонии бракосочетания. «В течение трех дней свадьбы нет ни больших, ни маленьких», — гласила народная китайская поговорка, т. е. праздничное веселье как бы делало равными всех участников свадьбы.

В день свадьбы в доме жениха собирались приглашенные гости, включая сватов и родителей невесты, которых принимали с особым почетом. Ни один гость не мог явиться на свадьбу без подарка — чаще всего свертка с деньгами. Подарок ожидался даже от того, кто не имел возможности присутствовать на свадьбе. Нередко родители невесты присылали различные кушанья к праздничному столу в доме жениха. В свою очередь, родители жениха устраивали для собравшихся праздничный обед, который по традиции считался предназначенным для восьми персон. В Шаньси свадебное пиршество было известно под названием «угощения на восемь чашек». В Северном Китае на свадьбе обычно ели пельмени и лапшу, различные сорта пирожных, горох и пр. В некоторых местностях в Хэнани главным блюдом на свадебном пиру были пельмени с начинкой из самого острого перца. По местному поверью, у жениха, съевшего на свадьбе острый перец, должны были родиться умные дети [Синь Мяо, 1984, с. 4]. К свадебному столу непременно подавали лучшие сорта вина, причем в некоторых районах, в частности в Цзянси, существовал обычай в этот день поить допьяна сватов [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 52]. Во время пиршества должна была звучать музыка. По обычаю, невеста на свадебном пиру не прикасалась к яствам.

После окончания обеда наступал черед шуточных смотрин молодой жены и ее мужа, что называлось нао фан (26) — «создавать переполох в брачных покоях» или просто «смеяться над новобрачной». Этот обычай, зафиксированный в письменных источниках с рубежа нашей эры и распространенный по всему Китаю, всегда вызывал немалое смущение среди образованной верхушки китайского общества. Он разрешал гостям, нередко даже посторонним людям, свободно входить в комнату новобрачной, бесцеремонно обсуждать ее внешность, говорить ей непристойные вещи и в то же время запрещал молодой женщине как-либо реагировать на все эти насмешки и оскорбления. Во многих областях гости по очереди декламировали в присутствии новобрачной куплеты из четырех строк, так или иначе намекавшие на половой акт. Вот образчик подобного творчества, записанный в Шаньси: «На западном дворе лежит куча земли. Там искали пасынка, а он слабоумный. В течение ночи он туда войдет дюжину раз, а под утро ему станет противно и его стошнит» [Serruys, 1944, с. 154]. Во многих местах за порядком во время «насмешек над новобрачной» следил специально назначенный человек из друзей жениха. В Хунани распорядителя этого шуточного обряда называли «домашним чиновником». Он носил одежду, увешанную листьями, к шапке его были прикреплены стебли трав, а лицо вымазано черной тушью. «Домашний чиновник» заставлял мать невесты читать молодым наставления, касавшиеся половой жизни, а если те уклонялись от выполнения его приказа, угрожал им плетью [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 6, с. 27]. В Гуандуне

веселившиеся гости размахивали перед невестой горящими стволами бамбука [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 7, с. 37]. В Чжэцзяне «шутки над молодой» иногда заключались в том, что гости кради принадлежавшие ей вещи. Во многих местностях друзья молодоженов в первые дни их совместной жизни не давали им спать или будили их по ночам [Ма Чжису, 1979, с. 150]. Несмотря на все неудобства, связанные с обычаем «создавать переполох в брачных покоях», в народе твердо верили, что подобные забавы обеспечат молодоженам счастливую семейную жизнь и что, если не сделать этого самим, тогда «переполох создадут демоны» [Гуандун, 1972, с. 223].

По обычаю, гости, в том числе и дети, были вольны оставаться в комнате молодоженов, сколько им заблагорассудится, и свеженспекенному мужу, как правило, удавалось выдворить их, лишь откупившись от них. Ему в любом случае полагалось давать чаевые женщине, сопровождавшей невесту. Нередко в спальне молодых прятался мальчик, который обращался к ним с благопожелательными фразами и получал свою долю чаевых. Перед уходом молодых на покой им предлагали четыре чашки необычайно длинной лапши, которую называли «лапшой долголетия». Те должны были только отведать эту лапшу, забрав в рот несколько ее нитей целиком. В течение первой брачной ночи в спальне молодых постоянно горела «лампа долгой жизни». Постель новобрачных застилали платом или полотенцем с тем, чтобы наутро молодая жена могла предъявить свекрови доказательства своей невинности.

На следующий день молодожены, принарядившись, торжественно выходили из спальни и отправлялись в главный зал дома для поклонений предкам и домашним богам-покровителям. Встав перед семейным алтарем — жена по правую руку от мужа, — они совершали поклон, менялись местами и снова кланялись три раза. Затем перед алтарем ставили два высоких стула, на которые садились дед с бабкой и родители жениха, и молодые вновь отвешивали им поклоны. Если родители жениха уже умерли, на стулья водружали таблички с их именами. По одному поклону молодые отвешивали и прочим родственникам жениха. Наконец, они уходили на кухню и там кланялись божеству очага. Приличия требовали, чтобы жених в этот день с утра отправил семье невесты извещение о том, что молодая сохранила невинность до свадьбы, и приглашение к обеду. В Гуандуне о непорочности невесты сообщали, посылая в ее дом зажаренную свинью на второй день после свадьбы. Не сделать этого значило нанести тяжкое оскорбление семье новобрачной. Вечером в тот же день новобрачная, склонившись перед свекровью, делала вид, что оmyвает ей ноги, приговаривая: «Госпожа моет руки, будут у груди висеть внуки. Госпожа моет ноги, будет внуков полная семья». Там же, в Гуандуне молодая после свадьбы подносила родственникам мужа по чашке чистой воды и листья бетеля, произнося благо-



Рис. 8. Свадебная процессия

пожелания, что называлось «преподнести воду» [Гуандун, 1972, с. 39, 225, 231]. Традиционным подарком матери жениха от новобрачной были также туфельки. В Гуандуне на следующий день после свадьбы молодая жена сама готовила праздничное угощение, а сопровождавшая ее женщина пела в это время благопожелательную песню. Часть приготовленной пищи молодожены отсылали в дом невесты [Гуандун, 1972, с. 226]. В окрестностях Сучжоу новобрачная, готовя первый праздничный обед в новом доме, клала в котел несколько кусков сахара, чтобы, как считали, отвлечь вредоносные силы или сделать свою семейную жизнь сладкой [Лю Дуаньхуа, 1984, с. 4]. Когда мать новобрачной прибывала к праздничному угощению, молодой муж встречал ее у ворот дома, отвешивал ей три поклона и подносил три чашки вина. С такими же почестями он провожал тещу [Кульчицкий, 1908, с. 45].

В большинстве районов Китая на третий день свадьбы молодожены отправлялись — непременно в отдельных паланкинах — погостить в доме жены, что называлось хой мэнь (27) — «возвращение в дом». В некоторых местностях это делали в другие дни, чаще всего в 4, 6 или 9-й день после переезда

невесты к жениху. Нередко родственники жены устраивали мужу различные испытания. Например, в Хэнани ему подносили пельмени с острейшим перцем, что, по местному поверью, способствовало карьере мужа и рождению в новой семье умных детей [Синь Мяо, 1984, с. 4]. В Хунани родственники жены мазали щеки сватов и мужа черной краской, что называлось «поставить клеймо на сватах» и «навредить жениху». Тем не менее молодой муж был обязан вместе с женой совершить в ее доме поклонение перед семейным алтарем. Молодоженам следовало до захода солнца вернуться домой, поскольку обычай запрещал новобрачной в течение первого месяца семейной жизни ночевать вне дома [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 8, с. 10; Гуандун, 1972, с. 227]. В Фуцзяни на 10-й день после свадьбы жена навещала родителей одна [Doolittle, 1867, с. 97]. Спустя месяц после свадьбы семья невесты вновь посылала молодоженам подарки, а молодая жена навещала родительский дом, нередко оставаясь в нем на несколько дней или даже более.

Трансформация свадебной обрядности в XX в.

В течение XX в. свадебная обрядность китайцев претерпела значительную трансформацию, вызванную влиянием западной цивилизации. На первых порах новшества затронули быт интеллигенции, получившей европейское образование, а впоследствии распространились и на широкие слои городского населения. Молодые люди получили возможность самостоятельно заключать браки. С 20-х годов в городах Китая, особенно приморских, вошли в моду свадебные костюмы по европейскому образцу. Невесты носили европейское платье белого цвета, европейскую прическу и даже фату; их традиционной принадлежностью стал, по западному обычаю, букет цветов. Свадебным платьем жениха со временем стал обычный европейский костюм, хотя до 30-х годов пиджак иногда могла заменять куртка традиционного покроя. По западному образцу в церемонии бракосочетания полагалось участвовать и нарядно одетым детям. Надо отметить, что европейские костюмы использовались прежде всего для официального обряда бракосочетания, а для домашнего свадебного пиршества невеста нередко переодевалась в традиционное платье [Scott, 1958, с. 88].

Любопытные сведения о ломке традиционной свадебной обрядности содержатся в мемуарах известного китайского ученого Го Можо. В своей книге Го Можо вспоминает о свадьбе его товарища, состоявшейся в середине 20-х годов. По словам Го Можо, свадьбу справляли «в старом стиле», однако многие свадебные обряды уже воспринимались присутствовавшими, в большинстве своем прогрессивно настроенными интеллигентами, как нечто чужеродное для них. Так, утомительная процедура «трех коленопреклонений и девяти поклонов», представ-

лявшая собой чествование богов, предков и родителей, была встречена «громким смехом» собравшихся [Го Можо, 1957, с. 267]. Когда же гости собрались в комнате новобрачных для совершения обряда «шутки над молодой», юная супруга в нарушении обычая вдруг заговорила сама, неожиданно обратившись к Го Можо с вопросом: «Господин Го, мне нравится издаваемый вами журнал. Скажите, почему вы не стали публиковать в нем полный перевод „Так говорил Заратустра“ Ницше?» [Го Можо, 1957, с. 270].

С 20-х годов в Китае развернулись кампании против традиционных дорогостоящих свадеб. Вошли в обычай регистрация браков и обмен обручальными кольцами. Влияние традиционной обрядности сказалось в том, что даже во время бракосочетания, совершавшегося по западному образцу, новобрачные отвечивали поклоны друг другу и по три поклона — свидетелям и гостям [Такэда, 1935, с. 167].

Следует заметить, что изменения в свадебной обрядности коснулись главным образом жителей больших городов. В сельской же местности, особенно в отдаленных районах, традиционный комплекс свадебной обрядности сохранялся в своих основных чертах вплоть до образования КНР.

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ РЕБЕНКА

Подобно другим видам обрядов жизненного цикла, обычаи, связанные с рождением ребенка, так или иначе символизируют жизнь как переходное состояние. В них драматизируется текущий, временный характер человеческого существования, но вместе с тем они утверждают всеобщую и непреходящую значимость человеческой жизни. Хронологически важнейшим рубежом в цикле родильных обрядов является самое рождение. Обряды предродового периода носят, по существу, подготовительный характер, они проникнуты настроениями ожидания и неуверенности. Напротив, послеродовые обряды как бы императивны по своей природе: они призваны утвердить статус и возможные роли вновь родившегося человека в существующем общественном укладе. Рассмотрим два указанных этапа цикла родильных обрядов у китайцев.

Беременность и роды

В старом Китае появлению в семье потомства, по крайней мере мужского, придавалось исключительно большое значение. Произвести на свет наследника считалось непременной обязанностью каждой замужней женщины, и жены, которые не могли это сделать, рисковали окончить свои дни одинокими и всеми отвергнутыми. Потребность исполнить семейный долг породила

и множество суеверных обрядов, призванных способствовать деторождению. Обычно женщины, которые хотели иметь ребенка, молили о даровании им детей божественных покровительниц чадородия, таких, как бодхисаттва Гуань-инь или богиня, носивших общее имя няннан — матушка. Храмы няннан имелись в каждой местности. В Южном Китае покровительниц чадородия обычно называли богинями «небесных цветов» или «Госпожами цветов», поскольку в южнокитайских народных верованиях жизни всех людей, в том числе и будущих потомков, представлены цветами в «Небесном цветнике». Нередко женщины на Юге просили шаманок отправиться на небеса, осмотреть растущее там дерево их жизни и определить, растут ли на нем цветы и какого они цвета: красные цветы предвещали рождение девочки, белые — мальчика. Многие женщины держали в доме цветы в вазе, считавшиеся земным дубликатом небесных цветов. Если им долгое время не удавалось родить сына, они могли заменить землю в цветочной вазе, надеясь вдохнуть новую жизнь и в свое небесное дерево [Doolittle, 1867, с. 114—115]. В Северном Китае о ниспослании потомства молили «хозяйку горы Тайшань», а также «святых лис», что было одним из проявлений популярного в северокитайском фольклоре культа лисы.

Женщина, молившая чадоподательницу о ниспослании потомства, давала обет отблагодарить богиню, если ее мольбы будут услышаны. В Пекине она повязывала красный шнурок на шею одной из глиняных статуэток ребенка, стоявших в храме няннан. Такие фигурки оставляли в храме женщины, просьбы которых были услышаны богиней. Широко распространен был обычай брать одну из маленьких туфельек, лежавших перед алтарем няннан, причем нередко это делали тайком, имитируя кражу. Если просительнице потом удавалось родить, она возвращала богине две или три таких туфельки. Обычай красть туфельки в храме няннан в народе объясняли тем, что слово «туфелька» было созвучно слову «кровь», символизировавшему одновременно жизнь и родство [Нагао, 1942, с. 79]. Помимо храмов няннан повсюду имелись и различные локальные святые, являвшиеся местами паломничества бездетных женщин. Считалось также, что рождению детей способствует свежая зелень, сорванная украдкой в дни праздника фонарей, или сорванный таким же образом в праздник «середины осени» арбуз. Украденный арбуз женщина клала на свою постель, а наутро съедала. По народным представлениям, деторождению способствовали также фонарики, горевшие во время новогодних празднеств. В Северном Китае бездетные женщины в Новый год часто подбирали на улице камень или черепицу. Если потом у них рождался ребенок, они на следующий год зарывали этот камень у очага, приговаривая: «Пусть дети нашей семьи умрут, когда этот камень обратится в прах!» [Нагао, 1942, с. 144]. Нередко бездетные женщины вешали над своей постелью па-

лочки для еды (желательно украденные у многодетной семьи), поскольку слово «палочки» по-китайски напоминает по звучанию сочетание слов «скоро будет сын».

Во время беременности женщины сравнительно рано прекращает половую жизнь, а домашние старались оградить ее от всяких тяжелых работ. В приморских провинциях родители беременевшей женщины уже на третьем месяце беременности высылали ожидавшим ребенка супругам одинарную кровать, как бы давая понять, что им пора спать порознь [Оу Ао, 1984, с. 4]. Беременной женщине полагалось соблюдать множество запретов. Так, в Гуандуне ей не разрешалось посещать места увеселений и даже ходить в гости, влезать на лестницу, браниться, ходить по улице без зонта, есть курятину и пр. Особые меры предосторожности следовало принимать для того, чтобы не повредить душу ее неродившегося младенца, так называемую утробную душу. Существовали специальные гороскопы, в которых указывалось, в каком месте дома в тот или иной день находилась «утробная душа». Будущей матери, во всяком случае, не следовало шить, производить уборку или ремонт в своей комнате, не справившись о местонахождении «утробной души». Пренебрежение этим требованием, как верили, могло привести к рождению неполноценного ребенка [Чэнь Юньлянь, 1978, с. 356]. Многие женщины, особенно нерожавшие прежде, молили божественных чадоподательниц о легких родах, давая обет отблагодарить их за помощь. Нередко они клали на своей постели остро отточенный нож, магический меч, составленный из старинных монет, или вешали в своей комнате заклинания для того, чтобы оградить себя и будущего ребенка от посягательств нечисти. Приблизительно за месяц до ожидаемых родов они начинали шить одежду для новорожденного.

В период беременности женщины могли на время переселиться в дом своих родителей, но рожать они были обязаны в своем доме — там, где ребенок был зачат. Если за время беременности женщины ее семья по каким-либо причинам меняла место жительства, ей приходилось рожать вне стен нового дома — в специально снятом помещении или даже местном храме [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 2, с. 41]. Столь же строго соблюдавшийся обычай запрещал принимать в своем доме роды женщины, носившей другую фамилию, что считалось помехой появлению потомства в собственной семье [Гуандун, 1972, с. 384]. В Фуцзяни незадолго до родов совершали поклонение демонам, способным помешать успешным родам. Вначале будущие супруги приносили жертвы демонам в женском облике, выставляя на жертвенный столик восемь или десять блюд, в том числе мясных, а также пучки травы и бумажные фигурки крабов. Иногда после окончания жертвоприношения на улицу выносили несколько живых крабов в качестве очистительного обряда. Затем совершалась церемония подношения постной пищи правителю одной из инстанций китайского ада —

так называемого Кровавого пруда, куда, по китайским представлениям, попадали души женщин, умерших от родов [Doolittle, 1867, с. 117]. Как правило, в доме устанавливали алтари двух божественных покровительниц родов: «Матушки, облегчающей роды» (Цуйшэн няннан) и «Матушки, посылающей сыновей» (Сунцзы няннан). В некоторых местностях сохранялись пережитки архаических верований. Например, в Чансине (Чжэцзян) роженицы молили о легких родах некоего «бараньего духа» [Нагао, 1942, с. 258]. Поскольку рожавшая женщина считалась особо подверженной козням нечистой силы, на время родов принимались чрезвычайные меры защиты от злых духов: двери комнаты, где находилась роженица, а также ворота дома держали закрытыми, в комнате роженицы зажигали свечу, вывешивали заклинания и бумажные фигурки различных укротителей демонов, у постели роженицы держали раскрытый зонт, зеркало и другие обереги.

В северных провинциях женщина рожала обычно на кане, устланном соломой, в Южном Китае — на отдельной кровати. Принимали роды местная повитуха и ее помощница. Все члены семьи роженицы выходили во двор, причем ее мужу, пока длились роды, не полагалось разговаривать [Köpfer, 1959, с. 15; Ван Синжуй, Цэнь Цзяу, 1936, с. 30]. Пуповину перерезали ножом или ножницами, но, например, в некоторых богатых семьях Гуандуна это делали с помощью кисточек для письма, как бы желая привить наследнику вкус к науке с момента его появления на свет. Послед клали в кувшин, который обматывали красной тряпичей и тайно зарывали поглубже во дворе дома или топили в реке. Воду, использованную при родах, нельзя было выливать немедленно, ибо, как считалось, ею можно было обдать незримо присутствовавшую рядом.

Виновниками тяжелых родов традиционно слыли злые духи, которые стремились погубить роженицу с младенцем, чтобы найти себе замену в мире мертвых, а самим вернуться к жизни. Чтобы отогнать нечисть, стучали в гонги, разбивали посуду, совершали подношения «демону трудных родов» и даже клали рядом с роженицей буддийские сутры или конфуцианские каноны [Лю Гу, 1932, с. 88]. Нередко домочадцы заготавливали специальное заклинание, призванное «поторопить» младенца выйти из утробы, например: «Солнце и луна мчатся, как стрела». Такие заклинания сжигали, а пепел от них размешивали с чаем и давали выпить роженице. Широко распространён был обычай зажигать факел, причем нередко роженицу переносили через него в качестве очистительного обряда. Гуандунцы приглашали в дом даосского мага, который приносил в жертву демонам куклу, представляющую магического двойника младенца. В Фуцзяни в комнате роженицы устраивали представление куклы, олицетворявшей «матушку». В других случаях поворачивали стоявшую в местном храме статую божественного покровителя родов, что, как верили, могло изменить и по-

ложение младенца в материнском чреве [Doolittle, 1867, с. 119].

В момент рождения ребенка было принято гадать о его судьбе. Так, если в это время шел дождь, то считалось, что новорожденному придется трудно в жизни, а если снег — то он будет богачом, крик ворона был недобрым предзнаменованием и т. д. [Нагао, 1942, с. 290]. Распространены были гадания по крику и цвету лица новорожденного. Например, в Гуандуне считалось доброй приметой, если новорожденный кричал три раза, и плохой — если он молчал [Гуандун, 1972, с. 386].

Если роды были успешными, глава семьи приносил благодарственные жертвы богам и предкам. О рождении ребенка, особенно если родился мальчик, немедленно извещали родителей роженицы. В Северном Китае об этом событии обычно давали знать, посылая манты и лапшу. В Южном Китае в знак рождения мальчика высылали петуха, в знак рождения девочки — курицу. В Хэнане по этому случаю высылали соответственно курицу и цветок. Родители роженицы высылали ей в ответ различные подарки: одеяло, шелковые шнуры-талисманы, известные под названием «нити долгой жизни», и продукты, чаще всего лапшу, утиные яйца, орехи, имбирь и пр. [Нагао, 1942, с. 262]. В приморских провинциях было принято посылать похлебку из пяти «счастливых» компонентов, каковыми, например, в Фуцзяни (Чжэцзян) являлись лапша, куриное яйцо, персики, сахар, вяленая рыба [Е Цзинмин, 1929(3), с. 14]. В Шаосине роженице высылали паровые пельмени цзунцзы, которые обычно готовили к летнему празднику [Цзянь Сюаньхэ, 1931, с. 79]. В Северном Китае по случаю рождения мальчика на ворота дома вывешивали красное полотнище и лук с тремя стрелами из персикового дерева. Южане вешали на ворота ветки имбиря или цветы [Нагао, 1942, с. 317; Гуандун, 1972, с. 240].

Первые дни после родов основной пищей роженицы являлся рисовый или пшеничный отвар. Впоследствии ей разрешалось есть рис, некоторые виды овощей, соевый творог, яйца, сушеную рыбу, курятину, свинину. В рацион кормящей матери обязательно входила похлебка из свиных копыт, яиц и лапши, которая, как верили, способствовала прибавлению молока. В течение месяца после родов роженица и комната, где она находилась вместе с ребенком, считались нечистыми. На Юге окна этой комнаты сразу после родов заклеивали бумагой, а двери держали закрытыми, чтобы защитить мать и младенца от вредных веяний. Если муж заходил к роженице, он считался зараженным поветриями темного и женского начала инь и не мог поклоняться богам, не вымывшись и не выстирав своей одежды. Считалось также, что посещение комнаты роженицы или, как ее еще называли, «темной комнаты» мальчиком ослабит его способности к учению [Гуандун, 1972, с. 241, 391]. В Чунцине в течение месяца запрещалось трогать постель роженицы, а также входить в ее комнату женщинам, носящим

кожаную или шерстяную одежду, а также золотые украшения [Ю Фэй, 1932, с. 61]. Весьма распространен был страх дурного глаза, отчего в комнату не допускались посторонние и даже родственникам нередко разрешалось смотреть на младенца только через сито [Е Цзинмин, 1929(3), с. 16].

Первый год жизни ребенка

Хотя в Китае признавали существование «утробной души» у младенца, еще не вышедшего из материнского чрева, понятие души применительно к родившемуся человеку у китайцев более или менее отчетливо совпадало с представлением о человеке как личности, т. е. социальном существе. От мертворожденных или умерших вскоре после родов младенцев извоблялись как от неодушевленных предметов. Исключение составляли дань-минь — особая группа китайцев на южнокитайском побережье, постоянно обитавших в лодках, — которые верили в наличие души у детей и могли хранить портреты своих потомков, умерших в юном возрасте: мальчики изображались сидящими верхом на львах, девочки — на белых журавлях [Burkhardt, 1954, с. 175]. Таким образом, обряды первых лет жизни ребенка, утверждавшие его социальный статус, утверждали и непреходящее значение его жизни. Поскольку рождение человека традиционно понималось в Китае и как перерождение души, эти обряды в известной мере представляют параллель погребальным обрядам.

Первые обряды были связаны с пожеланием новорожденному счастливой жизни. Так, в приморских провинциях новорожденного первым делом укладывали на собачью подстилку, желая ему, согласно наиболее распространенному объяснению, чтобы он был в жизни так же здоров и бодр, как собака [Яо Юнфа, 1981, с. 4]. Нередко его заворачивали в пеленки, сшитые из старых отцовских штанов, поскольку слово «штаны» по-китайски является омонимом слова «горести», и этот обряд, как верили, прививал ему терпение и стойкость. С той же целью воспитать способность терпеть «горечь жизни» ребенку накануне первого кормления вливали в рот отвар горечавки, приговаривая: «Сегодня ешь горький отвар, потом каждый день будешь есть сахар». Тогда же губы младенца смачивали мясным бульоном, сладкой водой, рисовым отваром и рыбной похлебкой, желая ему здоровья, богатства, долголетия и других благ. В Шаосине младенцу подносили по ложечке отвара горечавки и чернослива, разлитого в десять чашек [Яо Юнфа, 1981, с. 4; Цянь Сюаньхэ, 1931, с. 82]. В Фуяне мать перед началом кормления опускала гребень в луковый отвар и несколько раз проводила им по груди [Е Цзинмин, 1929(3), с. 15].

На третий день после родов совершали обряд купания ребенка. С утра в этот день глава семьи поклонялся богу очага,

предкам, богу и богине супружеского ложа, а также богине-«матушке», избранной покровительницей новорожденного (по обычаю, каждый ребенок имел богиню-покровительницу до достижения им совершеннолетия). Когда кипятили воду для младенца, в нее опускали лук и имбирь. Широкое употребление лука в родильных обрядах объясняется тем, что слово «лук» является в китайском языке омонимом слова «ум». Имбирь же, согласно распространенному толкованию, символизировал здоровье [Гуандун, 1972, с. 376]. В Хэбэе после купания повитуха, принимавшая роды, трижды прикладывала луковичку к голове младенца, приговаривая: «Первый раз — будь сметлив, второй раз — будь мудр, третий раз — будь хитер». Затем она дотрагивалась замком или засовом до рта, рук и ног младенца, желая, чтобы новорожденный «был тих». Она также прикладывала к голове младенца цветок из красной бумаги как заклятье против оспы. Наконец, она ставила на грудь младенца весы, желая ему, чтобы он «много весил» в жизни. Кроме того, к щекам новорожденного прикладывали «на счастье» вареные яйца [Köfner, 1959, с. 18]. В Аньхое на алтаре «матушки»-покровительницы перед колыбелью ребенка клали яйцо, выкрашенное в красный цвет [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 35]. На Юге был распространен обычай в этот день обвязывать запястья младенца красным шнуром, к которому нередко подвешивали в качестве талисмана старинные монеты или серебряные вещицы. В Фуцзяни на двери комнаты роженицы вешали сверток, в который вкладывали одну или две луковички, два кусочка угля, клочки собачьей и кошачьей шерсти, палочки для еды и пр. Этот сверток-талисман висел на двери в течение одиннадцати дней. Кроме того, у колыбели новорожденного подвешивали поясом вниз штаны его отца, которые, согласно местному поверью, вбирали в себя все вредные для младенца поветрия [Doolittle, 1867, с. 122]. На Севере в день купания новорожденного в доме зажигали семь лампадок, которые горели в течение семи суток [Нагао, 1942, с. 419]. Обычно новорожденного купали в присутствии гостей, приносивших для него подарки.

Обряд купания новорожденного кажется своеобразной параллелью обряда прощания с покойным, которое обычно имело место на третий день после смерти. Недаром замок, использовавшийся в этом обряде, закрывали, чтобы, согласно распространенному представлению, «замкнуть» новорожденного в этом мире [Cogmask, 1934, с. 32]. Неудивительно также, что 4-й и 6-й дни жизни новорожденного считались особенно несчастливими для него, поскольку числа четыре и шесть в китайском фольклоре соотносились с миром мертвых. Однако на Гуандунском побережье в день купания ребенка гости подносили в подарок четыре или восемь яиц, завернутых в красную бумагу, хотя число восемь широко представлено в погребальной обрядности китайцев.

Спустя одну-две недели после родов — в разных местностях: на 7, 10 или 12-й день — роженица и ее родители вновь обменивались подарками. Обычно молодой матери посылали пельмени и лапшу, в Южном Китае — куриные яйца, свинину, рисовые пирожки, вино, настоящее на имбире. Кроме того, роженица посылала в отчий дом человека, который от ее имени совершал поклонения предкам ее родной семьи. Состоятельные люди устраивали в эти дни угощение для соседей и друзей [Гуандун, 1972, с. 239, 388]. Такие угощения было принято давать и спустя полмесяца после родов.

По прошествии месяца после родов совершали обряды маньюэ (28) — «полной луны», знаменовавшие окончание первого этапа жизни новорожденного. Показательно, что в Гуандуне в течение первого месяца жизни ребенка родственники последнего не подавали нищим, опасаясь, что из дома уйдет и жизнь младенца [Гуандун, 1972, с. 241]. Однако после дня «полной луны» мать и новорожденный могли свободно покидать свою комнату и «соприкасаться с солнечным светом» [Гуандун, 1972, с. 389]. С утра в этот день младенцу брили голову, оставляя обычно небольшие пряди волос на висках и затылке. В Гуандуне цирюльник получал за свою работу деньги в красном конверте и символическое угощение: кусок свинины и чашку вина. Волосы ребенка наделяли магическими свойствами и сохраняли как талисман. В Вэньюане (Гуандун) мешочек с волосами вешали на притолоку, желая, чтобы ребенок вырос высоким. Если мешочек терялся, это считалось предзнаменованием болезни и преждевременной смерти обладателя волос [Гуандун, 1972, с. 389]. В день «полной луны» младенцу давали имя, которое обычно выбирал старейший член семейства. Наречение ребенка сопровождалось поклонением богам и предкам на семейном алтаре, а иногда и посещением родовых могил. В Вэньюане по этому случаю младенцев проносили вокруг дома. Чтобы защитить его от нечисти, над ним держали зонт, на шею его вешали собачью кость, а вокруг производили всяческий шум [Гуандун, 1972, с. 390]. Родственники и друзья дарили родителям ребенка деньги, детскую одежду, продукты. В Северном Китае особенно часто преподносили манты, украшенные двоянным иероглифом «радость», на Юге — свинину, рыбу, фрукты и раскрашенные яйца [Нагао, 1942, с. 438]. В южных провинциях такие яйца приносили в жертву божествам и предкам, а потом раздавали детям [Гуандун, 1972, с. 393]. Родители ребенка старались устроить как можно более обильное угощение для гостей.

Новорожденного чествовали и спустя сто дней после его появления на свет, что также представляло параллель поминальным обрядам спустя сто дней после смерти. В этот день отец и мать ребенка вновь получали от родителей матери счастливые талисманы и символические продукты питания: манты, рыбу (чаще всего карпа — символа удачной карьеры), цыплят.

Нередко младенцу давали кусочек петушиного языка, желая ему, чтобы он поскорее научился говорить, поскольку петух раньше других птиц кричит по утрам [Нагао, 1942, с. 469]. В комнате, где находилась колыбель новорожденного, вывешивали заклинания против нечисти, мешочек же с волосами младенца нередко убирали, что называлось «отвадить беду» [Нагао, 1942, с. 453].

В очередной раз родственники и друзья семьи новорожденного собирались для того, чтобы отметить годовщину его рождения. По старинному обычаю, в этот день гадали о том, кем станет виновник торжества, когда он вырастет. Ребенка сажали перед алтарем предков в большой бамбуковой корзине и раскладывали перед ним письменные принадлежности, книги, счеты, золотые и серебряные вещи, зеркала, фрукты и пр. Перед девочкой раскладывали предметы рукоделия, домашнего обихода и пр. Смотря по тому, что брал в руки ребенок, присутствующие пытались угадать, кем он будет в жизни [Doolittle, 1867, с. 125].

Когда ребенок начинал ходить, его отец проводил по воздуху ножом между его ногами, словно перерезая невидимую веревку. Согласно поверью, он как бы перерезал веревку, которой связали ноги того, кем ребенок был в предыдущем рождении. Считалось, что это уберезет ребенка от многих падений [Cormack, 1934, с. 36].

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

В погребальных обрядах китайцев, как и всех других народов, запечатлены два разных и даже противоположных отношения к смерти. С одной стороны, в них выражены страх перед мертвецами и стремление исключить их из мира людей. С другой стороны, мы наблюдаем в них желание сохранить связь с покойником, заручиться его покровительством, сделать его защитником от тех же самых сил смерти, олицетворением которых он является. Обе эти тенденции находят разрешение в мотиве «упокоения», «схоронения» усопших, предполагающем, что мертвые находятся вне этой жизни и все же пребывают в ней. Существование двух отмеченных форм отношения к смерти выражается по-разному на различных этапах погребального цикла, т. е. погребальная обрядность, подобно свадебной, имеет как синхронный, так и диахронный аспекты.

Указанная драма погребального комплекса обрядов получила различное выражение в традиционных религиях Китая. В конфуцианстве она была рационализирована в понятии «сыновней почтительности» (сяо), которое требовало чтить усопших предков из моральных соображений, но не допускало интимного единения с ними живых. В буддизме и даосизме та же идея взаимосвязи живых и мертвых получила иное истолкова-

ние. Обе религии взяли на себя заботу об избавлении мертвых от наказаний за прегрешения, совершенные при жизни, а живых — от гибельных веяний смерти. В народных же верованиях сохранилось немало пережитков архаических представлений о смерти и мертвецах. Наконец, традиционная погребальная обрядность китайцев, будучи обширным и сложным по своему составу культурным комплексом, в полной мере отображала и локальные особенности китайской культуры.

Смерть

Отношение к умершим в старом Китае во многом зависело от их семейного и социального статуса. Отцам семейства, пользовавшимся уважением в обществе, после их смерти старались устроить как можно более пышные похороны. Напротив, с умершими детьми и даже подростками обращались без церемоний. Тела их просто зарывали в землю вне родового кладбища. Эти различия в отношении к покойникам лишней раз напоминают о том, как тесно в традиционных представлениях китайцев понятие души человека было переплетено с понятием человеческой личности, т. е. человека как социального существа.

В Китае встретить смерть было желательно дома, в окружении как можно большего числа родственников. Умереть вдали от родных не только считалось бесчестьем, но и создавало дополнительные сложности для души покойного, которой надлежало перебраться в его родной дом. Умиравшего переносили в главный зал дома и клали на специальную кровать, которую называли «водяной постелью», поскольку на ней потом обмывали покойника. В Фуцзяни ее обязательно составляли из трех досок [de Groot, 1892, с. 5]. Пока умиравший лежал в главном зале, из него выносили домашний алтарь или прикрывали его белой бумагой. Если умиравший был главой семьи, его «водяную кровать» могли поставить на место алтаря — наиболее почетное в комнате. Обычно же мужчин клали у левой стены, а женщин — у правой. Если позволяло время, умиравшего умывали, переодевали и брили.

Как только наступала смерть, собравшиеся выражали свою скорбь громким плачем и причитаниями. В Сямыне они обращались к усопшему, например, с такими словами: «Отец мой, зачем же ты ушел, оставив меня незрелым?» или: «Кормилец мой, зачем ты ушел? В подземном мраке тебе будет плохо!» [de Groot, 1892, с. 10]. Подобные вопрошания можно считать пережитком бытовавшего в древнем Китае обряда «призывания души» покойного. В Гуандуне все присутствующие становились на колени с курительной палочкой в руке, которую называли «благовониями привлечения души». С окон снимали москитную сетку. Считалось, что в противном случае душа скончавшегося будет вечно биться «в тенетах небес и силках

земли» [Гуандун, 1972, с. 53]. В Хэбэе каждый из присутствующих вырывал из головы волосок и вкладывал его в руку покойного в знак того, что они в новом рождении вновь будут вместе [Köfner, 1959, с. 20]. Одновременно ноги покойного перевязывали красным шнуром, чтобы не позволить телу вставать и ходить, подобно живому человеку, а его глаза закрывали.

Родные покойного сразу после его кончины высылали гонца, оповещавшего всех родственников и друзей семьи, а также приглашали в дома гадалателя, который исходя из часа смерти, возраста покойника и пр. определял благоприятный день для положения тела в гроб, похорон и других важных погребальных обрядов. На воротах дома вывешивали написанное на белой бумаге траурное объявление, в котором сообщались фамилия и имя покойного, его звание, а также предполагаемая дата его похорон. Согласно гороскопам, популярным в народе, в каждом месяце имелись так называемые дни «двойных похорон» (чун сан). Считалось, что, если смерть случилась в такой день, она могла повлечь за собой кончину еще кого-нибудь из членов семьи. Жители Юньнани, чтобы предотвратить повторную смерть в доме, умертвляли петуха, подвесив его за ногу перед телом покойного. Затем они изготавливали из соломы миниатюрный гроб, клали в него бумажную или тряпичную человеческую фигурку и во время похорон зарывали его у дороги, а над этой ложной могилой подвешивали за ноги мертвого петуха. Похороненный таким образом двойник настоящей жертвы должен был, как верили, избавить семейство от новых похорон [Hsü, 1967, с. 155].

Если человек умер на улице, его тело не разрешалось вносить в дом. Например, по традиционным представлениям хакка Тайваня, «холодное тело нельзя вносить в комнату» [Чэнь Юньлянь, 1978, с. 359]. Останки тех, кто скончался вдали от родных мест, надлежало доставить на родовое кладбище. Если это было невозможно, родственники покойного помогали его душе вернуться домой с помощью специального молебна, который служили даосские или буддийские священники. Возвращенная таким способом душа «поселялась» в приготовленной для нее табличке на семейном алтаре.

Сразу после кончины тело покойного обмывали. Воду для этой цели полагалось «просить» или «покупать» у бога колодца или реки. По обычаю ее приносил старший сын покойного. В Фуцзяни он отправлялся за водой с новым ведром, нередко босиком. Придя к реке, он на коленях просил речного духа дать ему воды, наполнял ведро и в качестве платы бросал в реку три медяка. Если сын покойного был еще младенцем, его подносили к воде и вкладывали медяки ему в руку с таким расчетом, чтобы они упали в воду из его ладони [de Groot, 1892, с. 14; Чэнь Юньлянь, 1978, с. 359]. Обычно тело обмывали, протирая его тряпичей и во всяком случае не дотрагиваясь

до него руками. В состоятельных семьях это поручали местным беднякам или профессиональным мойщикам. Если покойника успевали обмыть до его кончины, то обмывание трупа носило сугубо ритуальный характер. Жители Тайваня нередко просто брызгали на него водой, приговаривая: «Спереди три, сзади четыре, все хорошее и дурное — на тебе самом» [Ю Гуанхун, 1980, с. 155].

Обмытое тело некоторое время, как правило три дня, оставляли лежать на смертном одре. В большинстве случаев его клали головой на запад, к дверям дома. Из комнаты уносили всю мебель, со стен снимали картины и прочие украшения. Следовало позаботиться о том, чтобы на труп не падали солнечные лучи, ибо, согласно древнему обычаю, покойник не должен был «видеть солнца». Снимались или заклеивались траурными полосками белой бумаги и все украшения на наружных стенах дома. Обычно домочадцы старались как можно скорее облачить тело в погребальные одежды. По традиции на покойника надевали полный комплект одеяний — от нижнего белья до верхнего парадного платья, причем костюм чиновника могли надеть даже на того, кто не состоял при жизни на государственной службе. Почти всегда покойник уносил с собой в могилу и свой свадебный наряд. В богатых семьях дети еще при жизни родителей нередко дарили им особый погребальный халат с вышитыми на нем знаками «долголетие». Обычай предписывал надеть на покойника как можно больше комплектов одежды, но обязательно нечетное их число. В Гуандуне чаще всего надевали семь разновидностей верхней одежды и пять — нижней, а цифра девять считалась несчастливой. В соседней Фуцзяни, напротив, цифра пять считалась в данном случае недопустимой, а цифра десять — приемлемой [Гуандун, 1972, с. 5; de Groot, 1892, с. 65]. На голову покойного надевали шапку или повязку, на ноги — сапоги. Поскольку покойного полагалось одевать во все новое, а дарить одежду в подобных случаях было строго запрещено, погребальные одежды шились на скорую руку и из ткани низкого качества. Прежде чем переодеть покойника, его сын, надев на себя шляпу и встав на стул, т. е. отгородившись от неба и земли, надевал на себя погребальные одежды покойного. Данный обряд является одним из свидетельств сохранившейся в китайском фольклоре с древности идеи нерасторжимости связи между мертвыми и живыми. Сделать приятным пребывание покойника в могиле означало, по традиционным представлениям китайцев, обеспечить благополучие его живых потомков. Поэтому на погребальной одежде вышивали знак «долголетие» и другие счастливые символы. По той же причине на погребальной одежде отсутствовали пуговицы. Считалось, что они будут доставлять беспокойство покойнику в могиле и это повлечет за собой несчастья для живых.

После переодевания тело накрывали белой простыней, по-

верх которой расстилали отрез красной материи. Рядом с телом непременно зажигали масляную лампадку — так называемую «лампадку, освещающую труп». Обычно ее ставили в ногах покойника. В народном сознании эта лампада, горевшая постоянно, имела двоякое назначение. С одной стороны, она освещала покойнику дорогу в царство мертвых, с другой — отделяла мертвеца от живых. Отсюда вера в то, что прикоснувшийся к этой лампадке заразится веяниями смерти и его постигнет несчастье. Ревнивые жены тайком мазали взятым из этой лампадки маслом любимых наложниц мужа, чтобы разрушить негодную им любовную связь [de Groot, 1892, с. 23]. Рядом с покойным ставили столик, на котором размещали жертвенные яства, ибо, по верованиям китайцев, в покойнике оставалась его телесная душа, которая нуждалась в питании. Родственники усопшего ежедневно подносили ему еду (обычно лапшу и рис) и вино. В некоторых местностях на Тайване сохранился обычай ставить в ногах покойного чашку с рисом и одной палочкой для еды, что, возможно, восходило к архаической идее непарности как отличительной черты мира мертвых, а в позднейшее время нередко расценивалось как своеобразная уловка, позволявшая растянуть процесс насыщения духов [Лю Чживань, 1981, с. 244].

Разумеется, все, связанное с покойником и смертью, считалось нечистым. Воду, использованную для обмывания тела, выливали в специально вырытую яму. Одежду покойного полагалось отдавать нищим или мойщикам. Перед воротами дома разжигали костер, и выходившие из него перешагивали через огонь в качестве очистительного обряда. Ритуальная нечистота распространялась даже на самое сообщение о смерти. Так, в Гуйяне гонец, извещавший о кончине, должен был прежде съесть куриное яйцо, а хозяин дома, услышав о смерти, выходил за ворота и разбивал чашку, чтобы отвести беду. Жители Тайваня в подобных обстоятельствах тоже разбивали чайную чашку, приговаривая: «Чашка бьется, человек не разобьется», а осколки выбрасывали подальше [Е Цзинмин, 1929(3), с. 12; Лю Чживань, 1981, с. 242]. Пока тело покойного находилось в доме, домочадцам приходилось соблюдать множество табу. По всему Китаю, например, нельзя было допускать, чтобы кошка вспрыгнула на «водяную кровать» усопшего, ибо тот мог превратиться в ходячего демона. В уезде Цюншань (Гуандун) существовало поверье, что, если на покойного наступят петух или собака, он будет вечно мучиться в аду [Чжоу Цзуаньлю, 1928, с. 26]. Широко распространено было поверье, что трупы начинают пухнуть от грома. Поэтому во время грозы на покойника клали металлическое зеркало, которое не позволяло телу распухать.

Обширный комплекс обрядов был связан с проводами души умершего в загробный мир. В Северном Китае сыновья покойного в день его смерти объявляли о его кончине богам в храме

наиболее чтимых на Севере Божеств Пяти категорий (Удао шэнь). Если в округе такого храма не было, о смерти объявляли просто на перекрестке дорог. На следующую ночь после положения тела в гроб (обычно спустя два-три дня после смерти) родственники покойного, за исключением его сыновей, совершали поклонение в храме божественного администратора округа — Туди-шэня, в ведении которого, по народному поверью, находилась в это время душа умершего. В деревнях Хэбэя участники обряда ставили перед алтарем Туди-шэня метлу, привязывали поперек нее палку, потом надевали на эту крестообразную конструкцию халат покойного и молили: «Отец (или мать), просим одеться и поесть. Мы отправим вас на Небо в повозке». По возвращении из храма они выставляли у ворот дома столик, раскладывали на нем три чашки пельменей, зеркало, платок и прочие туалетные принадлежности, а вокруг столика разбрасывали золу. Затем они сжигали фигурку коровы (в случае смерти женщины) или коня (если умер мужчина), а также миниатюрную бумажную повозку, иногда — соломенные тапочки для возницы покойного или в качестве подношения слугам начальника Туди-шэня в загробном мире — Чэнхуана, которому, как верили в народе, Туди-гун передавал душу покойного [Gamble, 1954, с. 388]. В Аньхое пепел от сожженных вещей развеивали по ветру, который, как считалось, уносил его в царство мертвых [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 8]. На Юге сжигали изготовленный из бамбука и бумаги паланкин и бумажные фигурки носильщиков. Обыкновенно считалось, что душа умершего направлялась на запад, где, по представлениям китайцев, находился рай. В Шаньдуне, однако, сын покойного сразу после его смерти выходил во двор и трижды кричал: «На юго-запад!» и разражался громким плачем. Это называлось «указывать дорогу» [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 2, с. 5].

В старом Китае в каждой семье, где случалась смерть, приглашали даосских или буддийских священников, а на Юге нередко и шамана, которые служили молебны, символизировавшие в народном представлении «открытие дороги» для души умершего.

Друзья покойного, получив извещение о смерти близкого им человека, должны были посетить в один из специально назначенных дней его дом и выразить свои соболезнования. Приход гостей отмечали ударами в большой барабан, выставлявшийся во дворе дома покойного. Гости трижды кланялись покойному, совершали в его честь обряд возливания вина, затем кланялись старшему сыну умершего и дарили ему деньги. В ответ семья покойного устраивала для гостей угощение и дарила им белые головные повязки, которые они могли носить, в день похорон.

Положение в гроб и подготовка к погребению

Если смерть не сопровождалась какими-либо неблагоприятными знаменьями, три-четыре дня спустя тело покойного клали в гроб. В Китае гробам традиционно придавали большое значение. Изготавливали их толстостенными, по возможности из пород дерева, символизировавших долголетие, например сосны или кипариса. Днище гроба было плоским, стенкам же и крышке придавали округлую форму. Зачастую его покрывали черным лаком, а у изголовья наносили стилизованное изображение иероглифа «долголетие». По традиции гроб считался как бы макрокосмом: его крышка отождествлялась с небом, дно — с землей, изголовье — с Полярной звездой [de Groot, 1892, с. 322]. Народная молва наделяла гробы магическими свойствами, и различные части гроба использовались как обереги от нечистой силы или для приготовления лекарств. В то же время считалось, что гробы распространяют смертоносные веяния, от чего их боялись и даже старались не произносить слово «гроб». В старом Китае дети нередко еще при жизни родителей преподносили им гробы, что расценивалось как знак похвальной заботы о своих предках.

Купленный гроб доставляла к дому целая процессия, напоминая похоронную. Возглавляли ее специально отряженные для этого люди из числа дальних родственников или друзей покойного. Под гром хлопучек и гонгов участники процессии шли к месту назначения кружным путем, сжигая по дороге жертвенные деньги. Если им случалось переходить через мост, они бросали в воду деньги, завернутые в красную материю. Красные конверты с деньгами выдавали также носильщикам гроба. Вносить в дом пустой гроб считалось плохой приметой. Родственники покойного встречали процессию с гробом перед воротами дома, стоя на коленях и причитая. В Фуцзяни, перед тем как внести гроб в дом, на его крышку клали связку монет, кусок древесного угля и горсть сырого риса, что должно было обеспечить в доме достаток и благополучие в будущем [de Groot, 1892, с. 88].

Внесение в дом гроба предполагало, что надежды на возвращение покойника к жизни уже не осталось. Показательно, что накануне положения покойника в гроб его домочадцы совершали обряд под символическим названием цы шэн (29) — «расставание с жизнью». На Тайване покойному преподносили угощение, по традиции включавшее в себя шесть постных и шесть мясных блюд. В бедных семьях обычно ограничивались чашкой риса и утиным яйцом [Лю Чживань, 1981, с. 263]. В Гуанчжоу главным угощением была нарезанная на ломтики хурма, поскольку в кантонском диалекте слова «хурма» и «расставание» были омонимами [Гуандун, 1972, с. 55]. Не менее символичен был и другой обряд, совершавшийся перед положением покойника в гроб: обряд «перерезания». Даосский священник при-

вязывал к запястью покойного длинную веревку, за которую брались все родственники покойного и даже все желающие, причем каждый участник обряда, чтобы не прикасаться к веревке, держал в руке бумажные жертвенные деньги. Даос, произнося заклинания, перерезал веревку перед каждым участником обряда, после чего куски разрезанной веревки, обернутые в жертвенные деньги, сжигали [Ahern, 1973, с. 171—172]. Перед тем как положить тело в гроб, его туго пеленали белыми простынями.

Положение в гроб считалось в Китае крайне важным обрядом, от которого во многом зависела судьба живущих. Делали это в назначенный гадателем благоприятный день и, как правило, в присутствии даосов или буддистов, изгонявших нечисть. На Севере даже в холодные дни открывали окна, чтобы «выпустить» вредоносные силы [Лю Чживань, 1981, с. 266]. Разумеется, в гроб клали различные талисманы и обереги, которые были призваны оградить покойника от посягательств злых духов и обеспечить счастье его потомкам. Пока гроб готовили к положению тела, в доме громко играла музыка, а родственники покойного переставали плакать и причитать, чтобы скорбь живых не перешла в гроб и не принесла затем горя им самим [de Groot, 1892, с. 89]. Первым делом по дну гроба рассыпали золу, которая слыла в Китае популярным символом богатства, но в данном случае символизировала также «священный огонь», освещавший покойнику дорогу в загробном мире [Лю Чживань, 1981, с. 276]. На юго-восточном побережье золу для гроба полагало брать из очагов трех или даже шести семей, живших по соседству и носивших разные фамильные знаки [Ю Гуанхун, 1980, с. 161]. В Сямьне человек, сыпавший золу, приговаривал: «Сыплю золу, чтобы у детей и внуков твоих богатство лежало кучей», а стоявшие рядом родственники покойного восклицали: «Хорошо! Хорошо!» [de Groot, 1892, с. 89]. Широко распространен был обычай класть на дно гроба маленькие гвозди, поскольку слово «гвоздь» в китайском языке было омонимом слова «податной мужчина». Эти гвозди нередко так и называли: «гвозди детей и внуков». В гроб клали большое количество жертвенных денег, а также горсть конопляных семян и горошин, что выражало пожелание многочисленного потомства в семье покойного. В Фуяне в гроб клали мешочки с углем по числу лет покойника [Е Цзинмин, 1929(2), с. 13]. Жители Тайваня клали в гроб камень, приговаривая: «Встретимся, когда камень обратится в прах!» [Лю Чживань, 1981, с. 243].

В Северном Китае золу и прочие талисманы, положенные на дно гроба, накрывали полотняным покрывалом, на Юге — доской с семью отверстиями, символизировавшими, по древнему обычаю, Полярное созвездие. Божество Полярной звезды в китайском фольклоре издавна слыло повелителем мира мертвых. В Пекине в качестве символа Полярного созвездия по дну гро-

ба раскладывали семь медных монет. Нередко под покойника подкладывали и тексты популярных буддийских сутр [Ли Цзяжуй, 1936, с. 131]. Кроме того, тело обкладывали мешочками с известью и рисовой бумагой, что должно было предотвратить вредоносные последствия гниения. По всему Китаю был распространен обычай вкладывать в руки усопшего несколько (чаще всего семь) лепешек, ибо, как верили в народе, покойный на своем пути в иной мир должен был миновать «деревню злых псов», и он мог благополучно пройти ее, скормив лепешки этим мифическим собакам [Дин Сянь, 1933, с. 384]. Во многих районах в изголовье гроба клали две подушечки с пером петуха и собачьей шерстью. Поскольку крик петуха возвещает рассвет, а лай собаки — наступление ночи, атрибуты петуха и собаки должны были, по традиционным китайским представлениям, помочь покойному вести отсчет времени в царстве теней [Ю Гуанхун, 1980, с. 161]. В юго-восточных провинциях в гроб клали и специальные белые штаны (зачастую с одной штаниной), которые называли «штанами для прохождения через дикую местность». По местным верованиям, покойный мог откупиться этими штанами от демонов, которые мешали ему попасть в загробный мир. В Сямыне клали две пары штанов — большие и маленькие, которые по принципу омонимии считались воплощением богатства [de Groot, 1892, с. 93]. В загробный мир непременно посылали меру зерна, календарь, нож и прочую утварь. На тело покойного клали зеркало, которое отгоняло нечисть и освещало путь в иной мир, а нередко также весы и монеты. В рот покойника вкладывали рис на дорогу, а в богатых семьях — жемчужину, которая не позволяла нечисти проникнуть в тело [Лю Чживань, 1981, с. 287]. В Аньхое популярным оберегом от нечисти являлись чайные листья [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 5, с. 36]. Сверху тело накрывали белой простыней с тремя кружками, символизировавшими триаду высших богов даосского пантеона, или с «семизвездной дощечкой». Даосский священник, руководивший положением в гроб, произносил заклинание, касавшееся этих талисманов: «Да не сорвут их ни дождь, ни ветер!» [Лю Чживань, 1981, с. 299].

Прежде чем перенести тело в гроб, исполнялся обряд, символизировавший передачу имущества покойного его потомкам. В рукава одежды покойного вкладывали медные монеты, а потом вытряхивали их в меру зерна, которую держал старший сын усопшего. Собранные таким образом монеты делили поровну между всеми наследниками. Нередко их давали носить детям как талисманы. На Тайване одновременно совершали еще один обряд. Перед алтарем клали вареный рис, а также голову, ноги и крылья цыпленка. Затем старший сын покойного подзывал собаку, давал ей взять в пасть цыплячью голову и тут же прогонял ее палкой. По местным представлениям, собака символизировала покойника, который уносил с собой часть (наименее полезную) имущества, а все прочее, вклю-

чая ежедневную пищу — рис, оставалось живым [Ahern, 1973, с. 198].

Перед тем как положить тело в гроб, старший сын в последний раз просил покойного вернуться к жизни. Затем покойника переносили в гроб, причем во время переноса тела его голову и ноги должны были держать дети усопшего. Надо было следить за тем, чтобы в этот момент на гроб не упала тень кого-либо из живущих, что было бы предвестием его скорой смерти. Маленьким детям вообще не полагалось присутствовать при положении мертвеца в гроб, а женщины вставали на стулья, чтобы уберечься от смертоносных веяний, уходящих в этот миг из покойника в землю [de Groot, 1892, с. 94]. Очень важно было положить тело строго посередине гроба и не позволить ему смещаться. Положение тела в гроб должно было сопровождаться громким плачем и причитаниями, для чего нередко приглашали профессиональных плакальщиц. Гроб накрывали крышкой, в которую вбивали по краям два и три гвоздя. Гвозди вбивал специальным топориком наиболее почтенный из родственников покойного. Иногда для этого даже приглашали чиновника. Гроб ставили на то место в главном зале, где прежде лежал покойник. Его «водяную кровать» и личные вещи, считавшиеся зараженными веяниями смерти, выносили во двор или даже выбрасывали на улицу. В Хэбэ их выставляли на открытый воздух на три дня [Дин Сянь, 1933, с. 388]. Нередко в дом приглашали монаха, совершавшего обряд очищения.

Положение в гроб считалось как бы окончательным свидетельством смерти. С этого момента никто уже не мог взглянуть на покойного. В знатных семьях высылали официальное извещение о смерти и запасались официальным портретом покойного — так называемой «картиной долголетия», — которую вывешивали на торжественных семейных церемониях. Перед гробом ставили жертвенный столик, на который ежедневно утром и вечером раскладывали пищу для покойного.

Похороны

Среди простого народа похороны обычно устраивали на следующий день после положения в гроб, т. е. спустя два-три дня после смерти. Даже если похороны приходились на день «двойной смерти», это не было поводом для их отсрочки. Так, в Фуцзяни в таких случаях вместе с гробом хоронили коробочку с насекомым, заменявшим гипотетического второго покойника [de Groot, 1892, с. 101]. Среди верхов общества, однако, идея неразрывной связи мертвых и живых вкупе с отношениями соперничества как между отдельными семьями, так и внутри самих семей делала подготовку к похоронам весьма хлопотливым, деликатным, а подчас еще и разорительным делом, ведь выбор места и времени захоронения, по традиционным китайским

представлениям, оказывал огромное влияние на судьбы потомков покойного. Этот выбор, как правило, доверяли особым профессиональным гадателям-геомантам, которые определяли счастье для данной семьи сочетание «космических сил» или, по-китайски, «фэн шуй» (30), т. е. «ветров и вод», в месте предполагаемого захоронения. Исходя из гороскопа покойного и показаний специального астрологического компаса, геоманты определяли, каким образом особенности ландшафта местности соотносятся с процессом взаимодействия мировых стихий. Обычно умерших старались похоронить рядом с могилами их предков, но иногда по совету геоманта место для погребения подыскивали за пределами родового кладбища. Старинный обычай запрещал лишь хоронить в черте городских стен и даже вносить мертвое тело в городские ворота. Место для погребения выбирали с таким расчетом, чтобы рядом могла разместиться могила жены покойного. В большинстве случаев могила была ориентирована в меридиональном направлении, а гроб опускали в нее изголовьем к югу, но и здесь решающее слово принадлежало геоманту. Если в округе не было профессионального геоманта, местные жители сами подбирали место для могилы, руководствуясь наиболее популярными принципами науки о «ветрах и водах». Как правило, кладбища размещались на склоне холма, поблизости могил не должны были расти искорверканные деревья и т. д. Молва зачастую объясняла преуспевание той или иной семьи какой-либо топографической деталью на ее родовом кладбище.

Отсрочка похорон особенно часто была вызвана необходимостью дожидаться наиболее благоприятного момента для захоронения. Во многих случаях ждать приходилось несколько месяцев, а иногда и несколько лет. К тому же «поспешные» или, как их еще называли, «кровавые» похороны (т. е. похороны, которые устраивались прежде, чем в теле покойного «высыхла кровь») считались предосудительными. Вместе с тем держать дома гроб с покойником означало навлекать немало неудобств на живущих. Более того, в народе верили, что чем больше времени покойник остается в своем доме, тем больше вероятность того, что он станет вампиром и погубит кого-нибудь из своих родственников. Поэтому в старом Китае чрезвычайно широко была распространена практика временного захоронения. Гроб с телом переносили в буддийский монастырь, хижину в пустынном месте или просто в поля за деревней, обкладывали его камнями и оставляли там до предсказанного гадателем дня погребения. Обычай требовал по-прежнему подносить покойнику еду и питье, что делалось, впрочем, не всегда и чаще лишь на первых порах.

В любом случае накануне выноса тела из дома родственники покойного вновь собирались у его гроба и нередко бодрствовали ночь напролет, что в Гуанчжоу называлось «просиживать ночь» [Гуандун, 1972, с. 54]. В Гуйяне домашние обходили

вокруг гроба, держа в руках зажженные курительные палочки [Ван Цишу, 1936, с. 115]. Нередко в дом приглашали буддийских или даосских священников, служивших заупокойный молебен. Рано утром в день похорон гроб с телом покойного выносили — обязательно головой вперед — во двор и ставили перед дверями дома в месте, указанном гадалею. Когда гроб проносили через дверь, старший сын усопшего разбивал о его изголовье глиняное блюдо, из которого покойнику предстояло пить на том свете. Согласно народному поверью, умершим приходилось выпивать всю воду, которую они вылили за свою жизнь. Чтобы облегчить им участь, в блюдо проделывали отверстия [Согмак, 1934, с. 118]. В Нанкине, когда гроб выносили из дома, на него клали в качестве своеобразного талисмана меру зерна, в которую помещали весы, зеркало и нож, а рядом ставили жаровню с углями. Этот обряд назывался «заполнить доверху дом» [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 3, с. 20].

Еще до выноса гроба перед ним совершали обряд жертвоприношения, в котором главное значение придавалось троекратному поднесению покойному вина. Во дворе тоже расставляли жертвенные столы для церемонии прощания с усопшим или, как ее называли в Фуцзяни, обряд «поднятия гроба». Считалось желательным, чтобы по этому случаю каждый сын покойного преподнес ему полный набор жертвенных яств, включая традиционные пять видов мясных блюд. Кроме того, на стол водружали ритуальную табличку, в которой должна была поселиться душа умершего, особую «курильницу долголетия» и узкогорлый сосуд с вином. Под звуки музыки и причитания родственников дети покойного отвешивали поклоны перед табличкой с его именем и лили на землю вино из специальной чаши. Затем один из участников церемонии зачитывал написанное на желтой бумаге обращение к душе умершего, которое тут же сжигали. Тем временем носильщики гроба совершали поклонение духу катафалка [Doolittle, 1867, с. 200].

После того, как все родственники и друзья покойного совершили прощальный поклон перед табличкой с его именем, похоронная процессия отправлялась в путь. В старом Китае похороны были делом чести и престижа каждой семьи и одновременно любопытным зрелищем для многочисленных зевак. Доходило до того, что богачи нанимали для похорон актеров на ходулях или похороны откладывали из-за ненастной погоды, которая могла помешать стечению большого количества зрителей. Бедняки же, не имевшие возможности устроить пышные похороны, тайком выносили своих умерших родственников ночью, что называлось «похороны украдкой».

Похоронная процессия выглядела следующим образом. Впереди шел человек в траурном одеянии, «расчищавший» путь для процессии. В Южном Китае он обычно раздавал владельцам предметов, которые нужно было убрать с дороги, бетель и мешочки с известью. Рядом шли два трубача и слуга, раз-

брасывавший деньги для витавших вокруг злых духов, так называемые «деньги для покупки дороги». Следом шли двое слуг, державшие в руках большие фонари из белой бумаги, которые указывали душе покойного путь в загробный мир. Далее располагались оркестр музыкантов и небольшой паланкин со статуей «бога, расчищающего дорогу» (кайлу шэнь), т. е. божественного экзорсиса процессии. Статуя этого устрашающего божества, наделявшегося синим лицом и огненно-красными волосами, могла достигать больших размеров, и ее нередко везли в специальной повозке. Если покойный был чиновником, в отдельном паланкине несли грамоту о пожаловании ему чиновничьего звания, которая, как верили в народе, тоже обладала экзорцистскими свойствами. Впрочем, таблички с указанием чиновничьего или ученого титула покойного зачастую несли даже в тех случаях, когда последний этих титулов не имел. Обычно в процессии участвовали буддийские и даосские священники. В некоторых районах, например в южной части Цзянсу, в ней несли изображения пяти зверей: льва, слона, единорога, волка и леопарда. Отдельные паланкины поставляли для похоронной процессии семья жены и друзья покойного. Специально нанятые слуги несли зонты и гирлянды бумажных цветов.

Во главе собственно траурной процессии несли паланкин с будущей поминальной табличкой покойного. Этот паланкин был украшен бумажными фонарями с надписью: «Сто сыновей, тысяча внуков». Следом несли паланкин с временной поминальной табличкой, а иногда также портретом покойного (в нашем столетии уже замененный фотографией). Именно там, по традиционным представлениям, находилась душа покойного во время похорон. Впереди гроба шли мужские родственники покойного. В большинстве районов Китая среди них находились и его сыновья. Обычно старший сын держал в руке так называемый «стяг души» — небольшую палку с прикрепленными к ней тремя полосками бумаги, на которых писали имя покойного. В другой руке он держал «посох плача». В Гуандуне на похоронах отца полагалось иметь бамбуковый посох, а на похоронах матери — деревянный. Обычай предписывал сыну носить на себе одежду из самого грубого полотна и соломенные сандалии, причитать и поминутно оглядываться на гроб. Двое мужчин поддерживали его за руки. Младший сын нес бумажный алтарь, который сжигали во время погребения [Кёгнер, 1959, с. 26]. В юго-восточных провинциях сыновья покойного шли сразу за гробом, но муж, хоронивший свою жену, шел впереди гроба, ибо жене во всех случаях полагалось следовать за мужем, а не наоборот. Рядом с гробом обычно шли музыканты, в последний раз услаждавшие слух покойного. Гроб несли носильщики, число которых было обязательно четным и притом кратным восьми. Обычно их насчитывалось 16, 32, но иногда и 36 человек. Женщины следовали

за гробом в паланкинах или повозках. Гроб стоял на катафалке и был прикрыт со всех сторон тканями, расшитыми драконами и другими благожелательными символами [de Groot, 1892, с. 180, 195].

Под громкие звуки музыки и оглушительные разрывы хлопшек траурная процессия медленно двигалась к месту погребения. В деревнях Хэбэя местные жители выставляли перед воротами дома столик с жертвенными яствами и кланялись гробу с телом покойного, а сын умершего в благодарность тоже отвечивал им поклоны [Дин сянь, 1933, с. 389]. Нередко процессия останавливалась для совершения жертвоприношений от имени кого-нибудь из друзей покойного, прощавшихся с ним. В большинстве случаев друзья и родственники покойного поворачивали домой еще до прибытия на место захоронения, поскольку их присутствие могло быть нежелательным с астрологической точки зрения. По гуандунским обычаям, им полагалось возвращаться другой дорогой и не оглядываться назад [Гуандун, 1972, с. 59]. По прибытии к могиле родственники покойного первым делом старались очистить ее от вредоносных поветрий. С этой целью в могилу опускали медные монеты, жаровню с углем и пр. В назначенный гадателем час родные покойного опускали в могилу гроб, следя за тем, чтобы на него не упали их тени. На Тайване зафиксирован обычай проделывать в днище гроба дырку, что символизировало смешение праха покойного с землей [У Интао, 1980, с. 154]. В Фуяне участники церемонии в этот момент подпрыгивали один раз, после чего мужчины и женщины попарно кланялись друг другу у могилы [Е Цзинмин, 1929(2), с. 14]. После того как гроб был установлен в могиле, на него водружали поминальную табличку покойного, и старший сын последнего просил душу усопшего перейти в нее. Прежние ритуальные атрибуты умершего оставляли в могиле или сжигали. По традиции старший сын должен был сам высыпать в могилу первую горсть земли, принеся ее в своем подоле. Иногда ему полагалось сделать это до трех раз, после чего его примеру следовали остальные родственники. На могиле насыпали холм с нишей для жертвоприношений. Если позволяли средства, сооружали каменное надгробие. Нередко у изголовья могилы водружали шест с траурным белым флагом.

Погребение сопровождалось важной церемонией дьянь чжу (31), символизировавшей переселение души покойного в его поминальную табличку, которой предстояло стоять на домашнем алтаре. Совершать эту церемонию полагалось наиболее заслуженному человеку в округе, желательно чиновнику. Бедные семьи обычно пользовались услугами гадателя. В Фуцзяни тот, кто совершал обряд дьянь чжу, вначале окунал кисточку для письма в красную тушь, смешанную с кровью белого петуха, направляя ее на солнце, и дышал на нее, как бы «вдыхая» в нее жизнь. Затем он ставил первую точку у верхнего

края поминальной таблички, приговаривая: «Помечаю Небо, да будет Небо чистым!» После этого он ставил точку внизу таблички и в других ее местах, говоря: «Помечаю землю, да будет земля одухотворена!», «Помечаю уши, да будет слух чутким!», «Помечаю глаза, да будет зрение зорким!» и т. д. Под конец он наносил последнюю черту иероглифа «чжу» (господин) в надписи на табличке, приговаривая: «Помечаю господина, да будет господин одухотворен!» [de Groot, 1892, с. 215]. На могилу бросали зерно и орехи, желая семье покойного богатства и обильного потомства. Тогда же совершали поклонение божественному покровителю местности. В Юго-Восточном Китае все присутствующие напоследок трижды обходили вокруг могилы и прощались с покойным [Ю Гуанхун, 1980, с. 156]. В Фуцзяни существовал обычай после похорон приносить домой ведро воды с холма, на котором была расположена могила. Эту воду называли «драконьей водой», и она служила своеобразным талисманом [Doolittle, 1867, с. 207].

Прежде чем войти в дом после похорон, их участники совершали очистительные обряды. Так, в Пекине они переступали через разложенный у ворот небольшой костер, держа во рту кусок сахара [Ли Цзяжуй, 1936, с. 129]. По возвращении с похорон полагалось некоторое время ничего не делать. Вечером того же дня или на следующий день родственники и друзья покойного собирались в его доме на поминальный пир. Обычай предписывал гостям наесться до отвала и притом есть еду, принесившуюся в жертву покойному на похоронах. Женщины пировали отдельно в женских покоях дома. На третий день после похорон родственники покойного вновь посещали его могилу и совершали на ней обряд жертвоприношения. В Пекине у изголовья могилы клали два разломленных хлебца, в которые были вложены кусочки лишайника. Этот обряд символизировал раскрытие воображаемых «дверей» гроба, что предоставляло душе умершего свободу передвижения в загробном мире [Согмак, 1934, с. 124].

На Тайване сохранился обычай вторичного захоронения, что называлось шоу гу (32) — «погребением костей». Спустя пять-семь лет после похорон родные покойного вскрывали могилу, очищали кости от земли и складывали их в урну, которую ставили вновь в могилу.

Под влиянием буддизма в средневековом Китае одно время получила широкое распространение кремация трупов. К XX в., однако, кремация была принята лишь среди китайских буддистов и за пределами буддийских монастырей допускалась лишь в исключительных случаях.

Заупокойные обряды и траур

Одной из примечательных особенностей традиционных китайских верований является допущение (большой частью неформулируемое открыто) наличия у человека нескольких душ. В обрядовой практике китайцев отображены представления о трех основных видах душ: бессмертной душе, которая после смерти отправляется в мир духов, телесной душе, переходящей вместе с телом в землю, и, наконец, поминальной душе, которая обитает в табличке с именем покойного на семейном алтаре. Отношения живых к каждой из этих трех душ регулировались особыми и в значительной мере самостоятельными комплексами заупокойных обрядов.

Обычаи и обряды, касавшиеся бессмертной души, имели целью главным образом облегчение ее участи в загробном мире. Как мы уже видели, они были составной частью обрядов, связанных со смертью и положением в гроб. К их числу принадлежали и различные заупокойные молебны, служившиеся даосскими и буддийскими священниками. Например, в Фуцзяни даосские священники вначале служили молебен, призванный помочь душе покойного перейти через мифическую реку, отделявшую мир живых от мира мертвых, а спустя шесть дней после смерти совершали церемонию, символизировавшую опещение верховных богов даосского пантеона о прибытии в их царство теней нового подданного [Doolittle, 1867, с. 170, 192]. Существовали и молебны, предназначавшиеся для определенной категории покойников. Так, для женщин, умерших от родов, заказывали специальные заупокойные службы, которые должны были избавить их души от пребывания в «Кровавом пруду».

В народном быту основной цикл заупокойных обрядов был представлен обрядами «семи седмиц», которые справлялись семь раз через каждые семь дней после смерти. Наибольшее значение придавалось нечетным седмицам, т. е. первой, третьей, пятой и седьмой. Первая седмица по всему Китаю отмечала окончательный переход души покойного в иной мир. В этот день перед поминальной табличкой умершего (временной или постоянной, если похороны уже состоялись) выставляли обильные жертвы, в богатых семьях приглашали монахов служить заупокойный молебен. Дети покойного сжигали большое количество специальных жертвенных денег, поскольку в народном сознании жизнь рассматривалась как своеобразный кредит, выданный человеку в «небесной сокровищнице», смерть же означала, что этот кредит был исчерпан, и родственникам покойного следовало возместить его долг небесным властям. Подношения душе покойного совершали и в дни других нечетных седмиц, причем в день пятой седмицы, т. е. на 35-й день после смерти, было принято посылать ей красный зонт из бумаги [Coggan, 1934, с. 124]. Дни четных седмиц считались

второстепенными. В юго-восточных провинциях отмечать их нередко предписывалось дочерям [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 4, с. 56; Чэнь Юньлянь, 1978, с. 363].

По народным представлениям, подношения в дни семи седмиц должны были облегчить мытарства души по различным инстанциям ада. В Пекине на 60-й день после смерти родственники покойного сжигали в качестве подношения его душе два миниатюрных бумажных моста и бумажную лодочку, чтобы помочь душе пересечь две реки на своем пути к следующему перерождению. Заупокойные молебны служили и спустя сто дней после смерти. В Гуандуне в этот день поминальную табличку покойного торжественно водружали на домашний алтарь [Ли Цзяжуй, 1936, с. 130; Гуандун, 1972, с. 59].

Заупокойные обряды, относившиеся к телесной душе покойного, были связаны с распространением поверьем о том, что душа умершего сама возвращается в дом и это может повлечь за собой гибель кого-нибудь из членов семьи. В Пекине возвращение души ожидали в течение первых трех дней после смерти, в большинстве районов Центрального и Южного Китая — на 7-й день. Иногда день и час возвращения души определял местный гадалец. Чтобы обезопасить себя от вторжения смертоносных сил, родственники покойного приглашали даосского священника, раскладывали на кровати умершего постное угощение для души, рядом зажигали свечу. В Гуйяне, например, они вообще уходили из дома на всю ночь [Ван Цишу, 1936, с. 116]. Считалось, что можно было обнаружить следы посещения умершим его дома. По традиции, восходившей к глубокой древности, ее представляли в обличье птицы с человеческим лицом. Обычно накануне ожидавшегося визита телесной души в комнате, где находился покойный, рассыпали золу из очага. Наутро на ней искали следы, оставленные душой умершего, и по ним гадали о судьбе покойного после смерти — велика ли тяжесть его грехов, в каком облике он переродится и т. д. [Сянь Ци, 1973, с. 626; Согмак, 1934, с. 123]. В Линси (Гуандун) в комнате, где лежал покойный, ставили таз с водой, чтобы «мертвый умылся», а вокруг кровати умершего рассыпали муку, на которой потом искали следы его души [Вэй Чэнцзу, 1929, с. 75]. Судя по отзывам некоторых конфуцианских авторов, обряды, связанные с возвращением души покойного в его родной дом, на Севере носили больше характер «избегания души», а на Юге — «встречи души», проходившей в присутствии всех родственников умершего [Савада, 1982, с. 416]. В действительности и то и другое было двумя сторонами единого обрядового комплекса. Как результат дифференциации первоначального синкретического верования можно рассматривать зафиксированную в некоторых районах практику отдельного жертвоприношения душе покойного и сопровождавшему ее злему духу, которого называли шэн шэнь (33) [Савада, 1982, с. 427].

После окончания цикла «семи седмиц» сыновья покойного

дважды в месяц — в новолуние и полнолуние — совершали поклонения перед его поминальной табличкой. Жертвоприношения и поминальные пиршества в честь умершего полагалось устраивать по прошествии года и трех лет после его смерти. Кроме того, трижды в год, в дни праздников «чистого света», «голодных духов» и «отправки зимней одежды» предкам, живые посещали могилы усопших предков, убирали их и совершали на них жертвоприношения. Если жертвоприношения на семейном алтаре состояли из готовых к употреблению блюд, то подношения на могилах включали в себя большей частью несъедобную засушенную пищу.

Родственники покойного соблюдали по нему траур, строгость и продолжительность которого определялись их степенью родства с умершим. Сын покойного первое время после его смерти должен был спать на циновке рядом с телом отца, обычно запрещал ему во время траура мыться, стричься и прикасаться к женщинам. Траурные одежды обычно надевали на седьмой день после смерти. По отцу траур полагалось носить в течение двух лет, по деду и братьям отца — год. Этой степени траура соответствовали «полные траурные одежды», т. е. одежды, целиком сшитые из белого холста. В случае траура по более далеким родственникам допускалось ношение обычной одежды, но с белой отделкой.

КАЛЕНДАРНЫЕ ПРАЗДНИКИ

Традиционные календарные праздники китайцев в том виде, в каком они сохранились к началу XX в., прошли с древности длительный и сложный путь развития, изменившись во многих случаях до неузнаваемости. Каждый китайский праздник представляет собой многогранный комплекс обрядов и связанных с ними поверий, символов, художественных традиций, который включает в себя исторически неоднородные явления культуры и отражает ценности и вкусы различных социальных слоев. Система календарных праздников китайцев в ее окончательном виде вобрала в себя практически все основные аспекты китайской культуры — наследие архаической эпохи, идеологию правящей и образованной верхушки китайской империи, традиционные для Китая системы научного знания, даосские и буддийские мотивы, деревенский и городской фольклор. Поскольку трансформация китайских праздников в древности и средневековье была в общих чертах прослежена в предыдущих томах серии исследований по этнической истории китайцев, а сравнительно подробное описание календарных обрядов китайцев на рубеже XIX—XX вв. содержится в специальных новейших работах [Календарные обряды и обычаи, 1985], в настоящей книге мы ограничимся краткой справкой

об этих обрядах, уделив главное внимание проблемам годового цикла и классификации праздников у китайцев, а также такой малоизученной субтрадиции календарной обрядности, как собственно религиозные праздники.

Основные календарные обряды

Важнейший праздник в году у китайцев — лунный Новый год, празднование которого продолжалось около месяца и даже более того. Это был подлинно универсальный праздник, являвший собой как бы синтетически обобщенное выражение всего годового цикла. Подготовка к встрече Нового года начиналась с середины последнего месяца, когда в Китае повсюду развивалась торговля новогодними товарами. В некоторых местах еще и в прошлом столетии сохранялись шествия ряженых (обычно нищих), выполнявшие экзорсистские функции. На 23-й (в Южном Китае на 24-й) день месяца в каждой семье совершали обряд проводов на Небо бога домашнего очага — Цзао-вана, который, согласно народному поверью, отправлялся ко двору небесного владыки с докладом о поведении подвластной ему семьи за прошедший год. После проводов Цзао-вана начиналась генеральная уборка дома и другие непосредственные приготовления к встрече Нового года. Новогоднее убранство китайского дома включало в себя множество оберегов и талисманов, привлекавших счастье, в том числе: изображения «духов-стражей ворот», наиболее популярных магов-экзорсистов, бруски древесного угля, стелившиеся во дворе стебли конопли, зажженные свечи у очага и семейного ложа, фонарь на высоком шесте во дворе, изображения иероглифа «счастье», парные надписи-благопожелания, декоративные деньги, новогодние лубочные картинки-благопожелания, счастливые символы в виде бумажных вырезок, цветы в горшках, ветви сосны или кипариса с привязанными к ним деньгами, лохань с рисом, украшенным мандаринами, и т. д. Средством отваживания нечисти по традиции считались разрывы пороховых хлопушек и громкие удары в барабан.

Встречать Новый год в старом Китае полагалось только в кругу своей семьи, причем дома даже запечатывались полосками красной бумаги. В новогоднюю ночь глава семьи приносил жертвы «всем богам» и усопшим предкам, которых специально призывали на празднества. Младшие в семье кланялись старшим и получали от них символические подарки. В эту ночь полагалось бодрствовать, а на рассвете первого дня нового года — совершать прогулку в «счастливом» направлении.

В первые дни нового года, чтобы привлечь и сохранить счастье, следовало писать иероглифы с «хорошим смыслом», не брать воду из колодца и не пользоваться режущими или колющими предметами, соблюдать различные табу, касавшие-

ся речи и поведения, и т. д. Полагалось совершить поклонение богам богатства. Встреча Нового года заканчивалась в 5-й день 1-го месяца, когда убирались подношения на семейном алтаре и большинство атрибутов новогоднего убранства дома, а также совершался обряд «проводов демона бедности». На следующий день возобновлялась торговля в городах.

Заключительный этап новогодних празднеств представлен праздником «первой ночи» — юаньсяо (34), продолжавшимся обычно с 13-го по 17-е число 1-го месяца. На время праздника у каждого дома по ночам горели масляные фонари всевозможных форм и расцветок и устраивались массовые ночные гуляния, которым были свойственны черты карнавала. Эти гуляния сопровождалась различными обрядовыми играми, увеселениями и зрелищами, в том числе танцами драконов и львов, шествиями с «весенним быком» и плугом, разного рода театрализованными зрелищами и аттракционами.

Второй день 2-го месяца считался днем рождения божества земли и пробуждения от зимней спячки дракона — повелителя вод и популярнейшего в Китае символа плодородия. В этот день приносили жертвы богу полей и, стремясь привлечь животворную силу повелителя вод, посыпали золой дорожку от колодца до дома и вывешивали на дверях бруски древесного угля.

Главным весенним праздником был праздник цинмин (35), т. е. «чистого света», отмечающийся спустя 105 дней после зимнего солнцестояния (5—6 апреля по новому стилю). В это время года каждая семья в полном составе посещала родовые могилы, прибирала их и совершала жертвоприношения покойным предкам, которые нередко сопровождалась церемониальной трапезой. На могилы клали пачки жертвенных денег или привязывали эти деньги к деревьям на кладбище. Те, кто находились на чужбине, приносили жертвы своим умершим предкам, сжигая жертвенные деньги и бумажные имитации предметов. По старинному обычаю на праздник цинмин было принято украшать двери домов, одежду и прическу веточками ивы — древнего символа жизненной силы. Посещение семейных могил в весенний праздник являлось также своеобразной формой увеселительной прогулки на лоне природы, что было характерной чертой обрядности всего весеннего сезона. Другим характерным для весны обрядом было собирание свежих трав и цветов.

Главный летний праздник приходился на 5-е число 5-го месяца и носил название дуанью (36), т. е. «истинная середина». В его основе лежали обряды, связанные с летним солнцеворотом и переходным моментом середины года. В большинстве своем они выражали стремление обезопасить себя от вредоносных сил. В качестве оберега на руку повязывали шелковые нити разных цветов, вешали на детей мешочки с благовониями, а на ворота домов — пучки полыни и аира, которым в Китае издавна приписывали магические свойства, изображения заклинателей нечисти и другие обереги. Основной обрядовой едой

в летний праздник были своеобразные пельмени цзун-цзы с начинкой из риса, приправленного овощами или мясом и завернутого в листья бамбука. В Центральном и Южном Китае в 5-м месяце проводились гонки так называемых «драконьих лодок» (лун чуань), имевшие отношение к магии плодородия.

Ночь на 7-е число 7-го месяца считалась праздником «кануна седмицы» — ци си (37). Согласно поверью, в эту ночь на землю спускались феи-небожительницы, а на небесах происходила встреча двух разлученных влюбленных — Ткачихи и Пастуха, живших на разных берегах Небесной реки (Млечного Пути). В ночь «кануна седмицы» женщины приносили в жертву небожительницам плоды нового урожая и гадали о своем счастье. В середине 7-го месяца вновь справлялся праздник, посвященный душам умерших и обычно известный под названием чжуньюань (38). В каждой семье торжественно встречали души усопших предков, возвращавшихся на время праздника в родной дом. У ворот выставляли подношения неупокоенным или «сиротским» душам и зажигали фонари. Как и в дни весеннего праздника, в честь душ умерших давались театральные представления. После окончания празднеств на воду пускали горящие фонарики, чтобы умиловать речных духов.

К середине 8-го месяца были приурочены празднества «середины осени» — чжунцю (39), являвшиеся в своей основе праздником урожая. В этот праздник женщины поклонялись луне, а основной разновидностью обрядовой еды были так называемые «лунные лепешки» — лепешки круглой формы, выпеченные из рисовой или пшеничной муки. Во время празднеств «середины осени» дома освещались по ночам горящими фонарями, устраивались массовые ночные гуляния, сопровождавшиеся всевозможными увеселениями и зрелищами. Женщины и дети устраивали медиумические сеансы и гадали о своем будущем. В 9-й день 9-го месяца отмечался праздник «двойной девятки» — чунцю (40). В этот день полагалось подниматься на возвышенности, пить рисовое вино с лепестками хризантем и вино, настоянное на кизиле. В Южном Китае такие прогулки сопровождалась запусками воздушных змеев.

В 1-й день 10-го месяца совершали обряд «отправки зимней одежды» умершим предкам, т. е. сжигались бумажные имитации одежды, домашней утвари, а также жертвенные деньги. В 11-м месяце лунного календаря отмечалась дата зимнего солнцестояния. Как и на Новый год, в этот день каждый старался одеться во все новое, младшие члены семьи кланялись старшим, родственники, друзья и соседи поздравляли друг друга. Главной обрядовой едой были клецки из сладкого теста — символы первозданной полноты бытия.

В 8-й день 12-го месяца ели постную «кашу восьмерки месяца ла» — лабачжоу (41), сваренную из семян различных злаков, орехов и пр. Поедание этой каши изначально имело целью обеспечить обильный урожай в будущем году.

Годовой цикл и классификация китайских праздников

Предшествующий очерк годового цикла китайских праздников, как бы ни был он по необходимости краток и неполон, позволяет судить о том, что накануне угасания традиционного уклада в Китае мы застаем там сложный, складывавшийся тысячелетиями комплекс календарных обрядов. Однако отмеченный В. Я. Проппом изоморфизм структуры календарных праздников, являющих собой как бы развертывание единой драмы жизни в ее совершенной, объемлющей даже смерть целостности, делает весьма условной любую классификацию праздников если не по их функциям, то по крайней мере по существу. И тем не менее праздники, придавая течению времени дискретный и неоднородный характер, не могут не отличаться от будней и друг от друга. Они устанавливают преемственность в человеческой практике, но лишь посредством обнажения присутствующих в ней разрывов. Такого рода саморазличающийся, никогда не равный себе универсализм праздничного начала указывает на природу символизма культуры, который и устанавливает различия, и стирает их, делая возможными всякую стилизацию и взаимное преобразование всех символов. Отсюда следует, что праздник (речь идет, конечно, о «нормативном» празднике как научном понятии), будучи целостной системой символов сам по себе, принадлежит более широким системам символики — в виде, например, сезонного или годового цикла — в той же мере, в какой он уникален и неповторим. Иными словами, праздник, рассматриваемый в качестве культурного феномена, имеет как синхронный, так и диахронный аспекты.

Рассматривая праздники в их предметном содержании, мы можем выделить три группы факторов, определяющих три разные аспекта праздничности:

1. Особенности хозяйственных, климатических и социальных условий бытования праздников, определяющие функциональную значимость последних.

2. Особенности календарной системы, определяющие дату обряда в рамках сезонного и годового циклов.

3. Особенности культурных традиций, определяющие форму праздничной обрядности.

Воздействие первой группы факторов сказалось прежде всего в том, что китайские праздники были аграрными по своим истокам и значению. Все они так или иначе имели отношение к магии плодородия и символизировали своеобразие определенных отрезков времени в цикле земледельческих работ и естественных сменах времен года. Тем не менее в целом традиционная праздничная обрядность китайцев в XX в. была настолько же сложнее и разнообразнее чисто земледельческих обрядов, насколько уклад китайского общества был сложнее уклада крестьянской общины. Мы находим в этой обрядности как бы

несколько субтрадиций, отражавших специфические интересы государства и религиозных институтов, идеалы и вкусы городских слоев и т. д. Не обозначена была и социальная роль праздников. С одной стороны, праздничная обрядность отражала и освящала значение семьи и клана как основной ячейки китайского общества, что запечатлено, в частности, в таком обязательном элементе китайских праздников, как семейные жертвоприношения и ритуальные трапезы, символизовавшие единение всех членов рода, как живых, так и покойных, обычае посещения замужними дочерьми их родительского дома в главные праздники года и пр. С другой стороны, праздники подтверждали и закрепляли различные формы социальных отношений за пределами кровнородственных групп и способствовали интеграции китайского общества на локальном и даже общегосударственном уровне.

Переходя ко второй группе факторов, нужно отметить, что синтетическая природа традиционного китайского календаря обусловила сосуществование в Китае различных систем хронологии календарных обрядов. Преобладающее значение лунного календаря проявилось в тенденции привязывать обряды к тому числу месяца, которое соответствовало его порядковому номеру в годовом цикле. Эта тенденция зародилась в первые века нашей эры и в эпоху позднего средневековья уже определяла даты совершения важных обрядов во 2, 3, 5, 6, 7 и 9-м месяцах. Влияние лунного цикла сказалось и в обычае связывать праздничные даты с полнолунием, что касается праздников «первой ночи», «голодных духов» и «середины осени». Известное влияние на календарь китайских праздников оказал и солнечный цикл. Именно по годовому движению Солнца высчитывалась дата весеннего праздника цинмин, символизировавшего торжество света и тепла. Кроме того, 24 «коленца» солнечного года служили, как мы помним, главным ориентиром при определении сроков сельскохозяйственных работ. В любом случае установление точной даты проведения обряда делало последний частью той или иной календарной схемы.

Третья группа факторов может быть сведена к различным классификационным системам культуры, которые имеют и разное историческое содержание. Мы встречаем в ней, в частности, пережитки свойственной архаической эпохе непосредственной конфронтации природного и культурного, засвидетельствованной такими элементами праздничной обрядности, как ношение звериных масок, травести, одержимость, расточительство и пр.; космологический символизм, понимание ритуала как церемониальной сдержанности и пути самопознания, характерные для имперской цивилизации Китая; мотивы и ценности позднейших религий, делающих культ предметом индивидуальной веры; влияние городской культуры с ее тенденцией к обмирщению и эстетизацией форм культуры.

Подчеркнем, что календарные обряды китайцев, как и дру-

гие аспекты китайской культуры, представлены во множестве локальных вариаций, касавшихся даже крупнейших празднеств. Так, обычай не зажигать огня в дни весеннего праздника был неизвестен на Юге, а летние состязания лодок-драконов не были приняты на Севере. В каждой местности и зачастую в каждой деревне существовали свои традиционные формы праздничных увеселений, совершения обрядов и т. д. Недаром народная поговорка в старом Китае гласила: «На десять ли не найдешь одинаковых обычаев» [Ху Пуань, 1923, ч. 2, цз. 3, с. 109].

Сказанное выше о природе праздника как саморазличающейся универсальности позволяет поставить вопрос о единстве и разнообразии календарной обрядности в рамках годового цикла. Мы можем говорить о существовании у китайцев четырех сезонных видов обрядности, которые могут быть сгруппированы попарно в различных комбинациях, сведены к трем типам обрядов и, кроме того, являются частью единого годового ритма празднеств. С наибольшей отчетливостью выделяются весенний и осенний типы обрядов, значение которых, как правило, вполне очевидно. Весенние обряды связаны с началом хозяйственного года и магией плодородия. Все они так или иначе выражают надежду на богатый урожай и служат привлечению животворной силы наступившего года. В празднествах «первой ночи» эти мотивы проявляются в различных формах символизации сил плодородия: танцах драконов и львов и прочих деревенских театрализованных представлениях, включавших в себя «песни сева» или «песни сбора чая», шествия с плугом и «весенним быком», различных эротических элементах обрядности и пр. В позднейших весенних обрядах те же мотивы заявляют о себе в молении богов и предков с целью заручиться их поддержкой во время сельскохозяйственного сезона, пикниках у воды, собирании трав и цветов, обычае украшать дом и одежду веточками ивы и т. д.

Осенние обряды тоже составляют особый сезонный цикл, о чем свидетельствуют и совпадения в обрядности праздников этого времени года. Например, обряд пускания по воде горящих лампадок (а у хакка и чествование предков) могли совершать не только в полнолуние 7-го месяца, но и в новолуние 8-го месяца, совершать восхождения на возвышенности было принято и в праздник «середины осени», и в день «двойной девятки», во всех осенних праздниках видное место занимают детские игры, подготавливавшие вступление детей в зрелый возраст и тем самым в момент умирания природы как бы утверждавшие преемственность жизни в неопределенном будущем. В противоположность весеннему периоду лейтмотивом осенних обрядов является благодарение богов и покойных предков за дарованный урожай и очищение от утративших свою благую силу поветрий уходящего года. Если в обрядах весеннего праздника цинмин акцентируется встреча живых с умер-

шими предками, то в празднествах чжунъюань и особенно обычае «отправки зимней одежды» душам умерших преобладает идея расставания живых и мертвых. Примечательно, что в празднике цинмин обряды проводов предков вообще отсутствуют. Не менее примечательно и то, что цинмин посвящается умершим в их качестве загробных попечителей рода, а праздник 7-го месяца — умершим как обитателям преисподней, царства мрака и холода. Не случайно также в обрядах весеннего периода наибольшее значение имеют утренние часы, а осенние праздники вступают в свои права вечером и посвящаются ночным светилам — луне и звездам.

Особый тип обрядности связан с празднованием зимнего и летнего солнцестояний. Правда, в позднесредневековом Китае мы уже не застаем такого рода празднеств в чистом виде. Обряды, отмечающие зимний солнцеворот, были со временем поглощены лунным Новым годом, а обряды середины лета оказались включенными в праздник дуанью. Поскольку Новый год и летний праздник знаменовали переломные моменты годового цикла, в их обрядности имеется много общего, в частности — использование одних и тех же оберегов или экзорцистских средств, как-то: ветвей персикового дерева, листьев полыни, стволов бамбука, комбинаций «пяти цветов», изображений Чжункуя и других заклинателей нечисти, громкого барабанного боя и пр. Общим для этих празднеств были мотив ритуальной противоположности в разных его формах и одна из важнейших в обоих случаях разновидностей обрядовой еды — лапша. Впрочем, здесь имелись и свои контрасты, обусловленные космологической значимостью зимнего и летнего солнцестояний. Так, зимой кульминационный момент празднеств — полночь, а летом — полдень.

Нельзя не заметить в то же время, что в обрядности летнего праздника есть немало черт, сближающих ее с весенними обрядами. Укажем на обычаи прибегать к помощи магических средств для защиты от вредоносных насекомых, собирать целебные травы и устраивать пикники у воды. Состязания лодок-драконов по своему происхождению тоже принадлежали к числу весенних обрядов, посвящавшихся водным божествам, и в некоторых местностях Китая еще в прошлом столетии устраивались в 4-м или даже 3-м месяце. Лишь постепенно, благодаря спецификации весенних обрядов, размежеванию во времени праздников «чистого света» и «очищения водой», а также контаминации обычая лодочных гонок с именем Цюй Юаня, состязания лодок-драконов оказались прочно связанными с летним праздником. Тем не менее мы можем говорить о существовании в Китае единого комплекса весенне-летней обрядности, которому противостоит обрядность осенне-зимнего сезона. Общий цикл календарных обрядов имеет определенную ритмичность.

Таким образом, в годовом цикле китайских праздников прослеживаются четырехчастный (обряды четырех сезонов), трех-

частный (обряды весенние, осенние, зимнего и летнего солнцестояний) и двухчастный (обряды весенне-летнего и осенне-зимнего периодов) ритмы календарной обрядности. Все они сходились в праздновании Нового года, которое предстает синтетически обобщенным выражением, совокупной драмой годового цикла. В сущности, новогодние празднества включали в себя разные типы обрядности, соответствовавшие и разным сезонным праздникам. Нетрудно заметить различие, например, между обрядами новогодней ночи (и полностью параллельного ей зимнего солнцеворота), связанными с критическим моментом обновления мира, и обрядами «первой ночи» как празднования наступившего обновления. Это различие распространяется и на социальную значимость двух комплексов обрядов. Первый носил строго семейный, второй — преимущественно публичный характер.

Выше уже говорилось о связи между праздником новогодней ночи и летним праздником дуанью. Столь же очевидные параллели наблюдаются между новогодними и осенними обрядами, в частности празднествами «первой ночи» и «середины осени». Указанные праздники сближают атмосфера карнавального веселья и целый ряд сходных обрядов, как-то: обычай совершать прогулку под лунной, дабы «сбросить с себя сто болезней», вывешивать у домов зажженные фонари, устраивать танцы драконов и львов и прочие театрализованные зрелища, проводить медиумические сеансы (что касается главным образом женщин и детей), совершать ритуальную кражу и т. д. О наличии связи между этими праздниками в народном сознании свидетельствует распространенная по всему Китаю поговорка: «Если облака скроют луну в праздник середины осени, в праздник первой ночи будет идти снег» или (в ее южном варианте): «Если облака скроют луну середины осени, дождь побьет фонари первой ночи» [Гуцзинь, 1934, т. 21, с. 29а; Ху Пуань, 1923, ч. I, цз. 7, с. 34; ч. II, цз. 2, с. 33, цз. 3, с. 58].

Сложнее определить новогодние параллели празднику чжунъюань. В. Эберхард находит их в обрядности «первой ночи», считая общим элементом обоих празднеств символику фонарей и дракона [Eberhard, 1967, с. 247]. Праздники «первой ночи» и «голодных духов» в известной степени действительно параллельны друг другу, о чем свидетельствуют, в частности, их даосские названия: «начальная эра» (шан юань) и «средняя эра» (чжун юань). Однако фонари и танцы драконов, как мы видели, на самом деле сближают праздник «первой ночи» с праздником «середины осени». Примечательно, что в обоих случаях праздничные фонари именовали «небесными», тогда как фонари в праздник 7-го месяца, по народному поверью, «освещали преисподнюю». По мнению японского синолога Х. Ито, общим в обрядности 1-го и 7-го месяцев лунного года было чествование предков [Ито, 1980, с. 19]. Однако этот мотив занимает видное место и в обрядах новогодней ночи. Более

того, в Северном и Юго-Восточном Китае наблюдается полный параллелизм между обрядами посещения семейных могил и призывания предков на Новый год и в 7-й месяц. Таким образом, есть основания выделить мотив приглашения и встречи усопших предков в самостоятельный аспект новогодней обрядности, хотя в новогоднем цикле он не составляет отдельного праздника.

В эпоху позднего средневековья в Китае появилось разделение основных праздников на две категории: три «праздника мертвых» — гуй цзе (42) и три «праздника живых» — жэнь цзе (43). К первой относили праздники «Чистого света», «голодных духов» и «отправки зимней одежды» умершим, ко второй — Новый год, праздники 5-го месяца и «середины осени». В Эберхард называет первые три праздника «мрачными», а три последних — «веселыми» [Эберхард, 1967, с. 90]. Произвольность этой оценки, повторенной и русским переводчиком книги В. Эберхарда [Эберхард, 1967, с. 5], вполне очевидна. Дуалистическую структуру годового цикла у китайцев, без сомнения, нельзя понять из поверхностных психологических объяснений. Основным признаком «праздников мертвых» является стремление умиловить предков, возобновить их единение с живыми людьми и заручиться их покровительством, причем инициатива в установлении подобных контактов принадлежит живым. Нетрудно также заметить, что эти праздники обозначают начало, кульминацию и окончание хозяйственного года. Религиозную параллель подобному трехчастному годовому ритму мы встречаем, например, в триаде важнейших даосских праздников «трех эр» (сань юань), отмечающихся в полнолуния 1, 7 и 10-го месяцев.

Примечательно, что состав «праздников живых» на первых порах, по-видимому, мог варьироваться. По свидетельству Гу Лу, в его время в Сучжоу «праздниками живых» считались зимнее солнцестояние, Новый год и праздник дуанью [Гу Лу, 1973, с. 3817]. По другим сведениям, к «праздникам живых» в Восточном Китае прежде относили наряду с Новым годом и датой зимнего солнцестояния и праздник «середины осени» [Ито, 1980, с. 16]. Подобные расхождения позволяют предположить, что триада «праздников живых» сложилась сравнительно поздно, как параллель праздникам, посвященным умершим. Они же косвенно указывают на синкретическую природу новогодних празднеств, лишь в самое последнее время заслонивших собой празднование зимнего солнцестояния. В окончательном виде «праздники живых» оказались более равномерно распределенными в годовом цикле и приобрели в итоге репутацию крупнейших праздников года. Их первостепенное значение в годовом цикле подчеркивается, в частности, тем обстоятельством, что каждый из них был датой погашения всякого рода задолженностей, найма или отпуска работников. Сопоставляя присутствующие в новогодних празднествах типы обрядности с пер-

воначальным и окончательным составами триады «праздников живых», мы можем выделить в годовом цикле четыре пары оппозиций: праздник зимнего и летнего солнцестояния (линия «живых»), праздники цинмин и «отправки зимней одежды» (линия «мертвых»), встреча Нового года и праздник «голодных духов» (линия «мертвых»), праздники «первой ночи» и «середины осени» (линия «живых»).

Интересно отметить, что каждой из двух категорий китайских праздников соответствуют определенные типы культов. «Праздники мертвых» являют собой в первую очередь поклонения семейным предкам, обязательно дополняющиеся подношениями неуспокоенным душам и чествованием божественных администраторов данной местности (чэнхуаню, туди-гунов), которые в народном пантеоне Китая принадлежат к разряду загробных судей. Таким образом, эти праздники служат размежеванию «своих» и «чужих» духов, а посредниками между теми и другими выступали боги-чиновники (шэнь). Сопутствующие им церемониально формализованные обряды имеют дифференцирующую функцию и подтверждают иерархический порядок как на небе, в божественной канцелярии, так и на земле — внутри патриархальных семейств. Напротив, духи, чествуемые на «праздниках живых», приходят к людям сами и лишены четких классификационных признаков. Они могут слыть одновременно предками и «чужаками», как имело место в дни летнего праздника, или восприниматься в облике нейтральных, благосклонно-равнодушных к земной жизни небожителей (сянь), как было на празднествах «первой ночи» и осеннего периода (можно предположить, что небожители в данном случае выполняли ту же посредническую миссию, что и боги-чиновники на «праздниках мертвых»). Иными словами, «праздники живых» осуществляли интеграцию как среди живущих, так и среди обитателей потустороннего мира и, более того, утверждали интимное единение людей и духов в состоянии одержимости и транса. Так две категории китайских праздников, дифференцирующая и интегрирующая, дополняли друг друга, являя в совокупности целостный образ общественного бытия. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что «праздники живых» и «праздники мертвых» чередуются друг с другом. Посещение могил предков каждый раз влечет за собой как бы ответный визит умерших к живым. Это форма отношений характерна для традиционного китайского понятия ритуала, вкорененного непосредственно в социальную практику человека. Она является, по существу, метафорой реальных общественных отношений в старом Китае.

Итак, сюжет годового цикла «праздников мертвых» и «праздников живых» как итога исторической эволюции системы китайских праздников не есть ни жертвенный кризис, ни религиозная драма умирающего и воскресающего бога, хотя элементы того и другого подспудно присутствуют в нем. Этим

сюжетом является общее для всех течений китайской мысли ритуальное взаимодействие, развертывающееся в подвижном равновесии различных аспектов бытия, причем процесс этого развертывания символизирует три стадии хозяйственного цикла, три возраста жизни: юность, зрелость и старость. Кроме того, в системе праздников «живых» и «мертвых» прослеживаются параллели всем ритмам годового цикла: двухчастному (в виде оппозиции двух категорий праздников), трехчастному (в виде трех стадий года) и четырехчастному, который неявно присутствует в трюичной структуре цикла подобно тому, как сезонные виды обрядов нечетко выделяются в Китае из трех типов обрядности: весенней, осенней и связанной с зимним и летним солнцестояниями. Таким образом, система двух категорий традиционных китайских праздников содержит в себе условия взаимного преобразования всех разновидностей календарных обрядов и в этом смысле является универсальным образом годового цикла.



АРЕАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

К началу XIX в. в Китае были представлены все основные современные группы диалектов китайского языка, сформировавшиеся под влиянием этнических и лингвистических контактов китайского населения с народами Юго-Восточной Азии на юге и народами Центральной Азии на севере. К этому времени в Китае насчитывалось семь основных диалектных ареалов. Наиболее крупный из них охватывал всю северную, западную и юго-западную часть страны. Его региональные диалекты были в большей или меньшей степени похожи на «язык чиновников» — Гуаньхуа, основанный на пекинском диалекте. Все остальные не шли в сравнение по величине с ареалом гуаньхуа. Однако это были диалекты очень важных в культурном и экономическом отношении районов страны. Группа диалектов У образовывала ареал, включавший провинции Цзянсу и Чжэцзян, т. е. историческую область Цзяннань. Группа диалектов Минь — пров. Фуцзянь и восточную часть пров. Гуандун. Группа диалектов Юэ — ареал, включающий центральную и западную часть пров. Гуандун и восточную часть пров. Гуанси. Группа диалектов Гань была образована диалектами пров. Цзянси. Группа диалектов Сян — диалектами пров. Хунань.

Ареалы распространения диалектов перечисленных выше групп, в свою очередь, могут быть разделены на более дробные области. Так, ареал диалектов Гуаньхуа делится на северную пограничную область, промежуточную область течения р. Хуанхэ и южную область течения р. Янцзы. Диалекты Минь делятся на пять областей: северную, южную, восточную, западную, центральную. Это деление в зависимости от целей классификации может быть доведено до диалекта отдельного уезда, который часто, но не всегда бывает более или менее однороден во всех селениях.

Структура диалектов

В силу особенностей развития китайского языка, которые были рассмотрены в предшествующих томах нашего издания, диалекты весьма существенно различаются между собой по фонетике, лексике и грамматике. Следствием этого являются трудности взаимопонимания, возникающие при общении представителей различных групп диалектов. Понимание речи — сложный психологический процесс, который зависит от многих факторов. Среди них важную роль играет интеллектуальный уровень говорящих, предмет их общения, опыт общения в неоднородной лингвистически среде. Китай всегда был страной с многочисленными и существенно различающимися между собой диалектами, поэтому речевое поведение каждого члена китайского языкового сообщества складывалось с учетом этого обстоятельства.

Группы диалектов формировались под влиянием физико-географических, административно-политических и экономических факторов. Для формирования структуры диалектов китайского языка в новое время существенное значение имеет то обстоятельство, что те области, которые в культурном и экономическом отношении развивались быстрее всего — например, приморская зона, включающая в себя провинции Цзянсу, Чжэцзян, Фуцзянь, Гуандун, — одновременно представляли собой ареалы диалектов У, Минь, Юэ. Диалекты групп Гуаньхуа, Гань, Сян представляли значительно менее развитые в экономическом отношении районы Северного и Центрального Китая.

Это различие между приморской зоной и центральными провинциями начало проявляться еще до маньчжурского завоевания Китая. В приморской зоне формировались области устойчивого общения, основанные на развитии производства и обмена как внутри этих областей, так и с областями, лежащими вне их, — центральными провинциями Китая, странами Южных морей и Юго-Восточной Азии. В этих областях устойчивых социальных контактов образуются средства междиалектного общения. В Цзяннани — это диалект административного центра этого региона, Сучжоу, в пров. Гуандун — диалект провинциального центра Гуанчжоу, в пров. Фуцзянь — диалект Сямыня — в административном отношении всего лишь уездного города, но в экономическом — важного порта Юго-Восточного Китая и центра международной торговли.

В каждом из этих регионов формировалось свое средство междиалектного общения, которое было известно всем, кому по роду обязанностей приходилось выезжать за пределы своего уезда: торговцам, лодочникам, возчикам, актерам, уличным рассказчикам историй и т. п. На этом языке ставились театральные постановки, слагались стихи и песни. Сборники драматических и фольклорных произведений, написанные на языке междиалектного общения тех ареалов, известны с XVI в.

Таким образом, структура диалектов китайского языка, сложившаяся к началу XIX в., может быть охарактеризована как полицентрическая.

Районы переселения и диалекты

Ареальное развитие китайского языка в XIX в. основывалось на крупномасштабных перемещениях китайского населения в Маньчжурию и малых миграциях в Синьцзян. После завоевания Китая Маньчжурия рассматривалась как заповедная земля предков, на которой китайцам было запрещено селиться. Однако пустующие земли Маньчжурии постоянно привлекали внимание китайцев. Первые китайские поселения появились в Маньчжурии еще в эпоху династии Юань. В 1796 г. был сделан первый опыт заселения китайцами пустующих земель Южной Маньчжурии, за которым последовал новый запрет. Ограничения были сняты лишь в 1872 г., и с этого момента началась массовая колонизация Маньчжурии.

Первые переселенцы двигались в Маньчжурию двумя путями: морским и континентальным. Морем перебирались жители Шаньдуна. Из восточной части провинции они достигали Дальнего или оседали на востоке современной пров. Ляонин. В дальнейшем они пересекали заселенную часть этой провинции, а затем двигались на север, в пров. Гирин и в восточную часть пров. Хэйлунцзян. Континентальным путем шли в Маньчжурию выходцы из пров. Хэбэй. Через проход Шаньхайгуань они двигались по коридору Ляосин в западную часть пров. Ляонин, в Гирин, Хэйлунцзян.

Заселение Маньчжурии было осуществлено выходцами из соседних провинций Шаньдун и Хэбэй. При освоении новых мест достаточно строго выдерживался принцип земляческого поселения: выходцы из одного и того же уезда стремились селиться по соседству. Поэтому диалекты южной части пров. Ляонин сходны с диалектами Шаньдуна, а диалекты западной ее части сходны с диалектами пров. Хэбэй. Самая северная провинция Маньчжурии — Хэйлунцзян представляет собой область смещения поселенцев из разных провинций. Соответственно и диалект ее жителей сформировался в значительной мере в результате смещения исходных диалектов [Хэ Вэй, 1987, с. 172]. Первые китайцы, появившиеся в этих местах, были ссыльными из разных провинций. Они селились на станциях вдоль тракта, ведущего из долины р. Сунгари на север. Их потомки до сих пор говорят на диалекте, который так и называется чжаньхуа — «станционный язык». Вся провинция говорит на диалекте весьма близком к пекинскому. Особняком стоит диалект уезда Хулинь, население которого прибыло из уезда Даньдун пров. Ляонин. Его диалект представляет собой вариант диалекта Дэнчжоу пров. Шаньдун. Диалект уезда Уюань

является вариантом шаньдунского диалекта Аньцю, потому что большинство населения этого уезда составляют выходцы из Аньцю. Диалект уезда Цзяньинь сформировался в результате смешения диалектов Гуансяня пров. Хэбэй и Тайяня пров. Шаньдун [Го Чжэнъянь, 1987, с. 184—185].

В Синьцзяне китайское население появляется в конце XVIII в. Его поток возрастает в конце XIX — начале XX в. Основная масса переселенцев происходит из двух соседних провинций Ганьсу и Шэньси. Выходцы из пров. Ганьсу селились в северной части Синьцзяна, а из пров. Шэньси — в южной его части. Китайское население Синьцзяна придерживается языка своих родных мест, и специфические синьцзянские диалекты китайского языка не сформировались [Лю Лили, Чжоу Лэй, 1986, с. 161—172].

В XIX и первой половине XX в. продолжается постепенный рост китайского населения в новых провинциях юго-запада — Юньнани и Гуйчжоу. Пров. Юньнань ранее остальных провинций этого ареала стала заселяться китайцами. Здесь находилось государство Наньчао, с которым Китай вел войны, поэтому китайское население этой провинции пополнялось из нескольких источников: одна его часть пришла из соседних провинций Сычуань и Хунань, другая является потомками солдат китайских армий, прибывших с Севера и оставшихся в Юньнани.

Пров. Гуйчжоу, населенная преимущественно малыми народами — мяо, кам, буи, заселялась преимущественно выходцами из провинций Сычуань, Юньнань, Хунань. Соответственно китайские говоры ее северной части тяготеют к говорам пров. Сычуань, говоры западной и восточной части — к говорам провинций Юньнань и Сычуань, говоры юго-восточной — к говорам провинций Хунань и Цзянси [Лю Гуанъя, 1987, с. 198—203; Цзян Синвэнь, 1990, с. 161]. Поэтому общение жителей восточной и западной части пров. Гуйчжоу затруднено различиями в их диалектах [Цзян Синвэнь, 1990, с. 161].

Микроструктура диалектных ареалов

Реальная картина диалектов внутри ареала обычно отличается от общего представления о нем как о лингвистически однородной территориальной единице. Рассмотрим это явление на примере пров. Сычуань. Сычуань считается лингвистически однородной провинцией с достаточно явственными чертами провинциального диалекта. Это мнение основано на том, что во всех городах и уездных центрах пров. Сычуань говорят на языке, который в большей или меньшей степени похож на диалект провинциального центра г. Чэнду. Исключение составляет г. Сичан, где говорят на диалекте, существенно отличающемся от диалекта главного города провинции. Специальное исследо-

вание этого диалекта показало, что по своим основным характеристикам он относится к диалектам Центральной равнины (пров. Хэнань) [Цуй Жунчан, 1987, с. 186]. Что же касается деревень и маленьких городков уездного подчинения, то здесь ситуация сложнее, чем на уездном уровне. При исследовании сельских диалектов оказалось, что в уездах Чжунцзян, Цзиньтан, Лэчжи во многих деревнях говорят на диалектах соседней пров. Хэнань. При этом в уездах Чжунцзян и Цзиньтан, а также в северной части уезда Лэчжи говорят на так называемом старом диалекте группы Сян (старое хугуанское наречие), а в центральной части уезда имеется диалектный остров, состоящий из нескольких деревень, население которых три столетия назад переселилось из округов Цзинчжоу и Юнчжоу пров. Хунань, где говорят на новом диалекте группы Сян [Цуй Жунчан, Ли Симэй, 1987, с. 188; Цуй Жунчан, 1988, с. 42—44].

Помимо деревень, где говорят на диалектах соседних провинций, в Сычуани можно встретить также поселения, где говорят на диалектах удаленных провинций. В деревне Цзянсице уезда Хуйдун говорят на одном из диалектов пров. Цзянси, а в уезде Сичан есть деревня, где распространен диалект пров. Аньхой [Цуй Жунчан, 1988, с. 186].

Старое хугуанское наречие пров. Сычуань сохраняет основные особенности диалектов группы Сян, на которых говорят в соседней пров. Хунань. Исследование родословных таблиц жителей этих деревень показало, что их предки являются выходцами из уездов Цяньян, Уган, Линъян, Шаоян пров. Хунань, переселившимися в Сычуань в XVII—XVIII вв., а одна семья переехала даже в самом конце XVI в. [Цуй Жунчан, Ли Симэй, 1987, с. 190—192]. Население деревни Цзянсице — потомки солдат, осевших после окончания похода на Сычуань в эпоху династии Мин [Цуй Жунчан, 1988, с. 186]. Вероятно, того же происхождения островки диалекта пров. Аньхой в уезде Сичан.

Основным видом миграций китайского населения в XVIII—XIX вв. являются короткие межпровинциальные миграции, в результате которых пограничные области провинций часто заселяются соседями с разных сторон. Всякий раз, когда в результате стихийных бедствий и крестьянских восстаний опустошались большие области, на них прибывало избыточное население из соседних провинций. Армии, прибывшие на подавление таких восстаний, обычно не возвращались в родные края, а оставались в опустошенных военными действиями местах, где солдаты получали земельные наделы. Так создавались диалектные островки в инодиалектной среде.

Как видим, в целом китайское население было недостаточно мобильным. Оно предпочитало миграции на короткие расстояния и только в чрезвычайных обстоятельствах. Можно назвать, пожалуй, лишь две группы китайского населения, которые отличались большей мобильностью по сравнению с остальными.

三五、三月十三日通过的三十八个注音字母

三月十三日公定注音字母三十有八：

母二十有四(暂以循讀之便利次之于左，仍用旧母及西文对照者，因其暂适于檢寻也)

(帮 P) ㄅ	(滂 P')	ㄆ	(明 M) ㄇ	(敷 F) ㄏ
(微 [v]) ㄨ				
(端 T) ㄊ	(刀)	(透 T')	ㄊ	(泥 N) ㄋ
(来 L) ㄌ				
(日 R) ㄖ				
(〔見〕K) ㄐ	(〔溪〕K')	ㄑ	(〔疑〕NG) ㄎ	(〔曉〕H) ㄏ
(見 HC) ㄐ	(溪 HC')	ㄑ	(娘 GN) ㄍ	(曉 HS) ㄏ
(照 CH) ㄔ	(穿 CH')	ㄑ	(审 SH) ㄒ	
(精 TS) ㄐ	(清 TS')	ㄑ	(心 S) ㄒ	

韵十有四

(Ī) 一	(OO) ×	(ü) ㄩ	(Ä) ㄚ
(Ô) ㄛ	(EH) ㄝ	(Ā) ㄚ	(AI) ㄞ
(ÄÜ) ㄨ	(ÔÜ) ㄨ	(AN) ㄢ	(ANG) ㄤ
(ÊN) ㄣ	(ÊNG) ㄥ		

浊声不另立音标，以清声字母加兩点为之

(并 B) ㄅ	(奉 V) ㄆ	(定 D) ㄊ
(〔群〕Ĝ) ㄑ	(〔匣〕(H)) ㄏ	(群 G) ㄍ
(匣(HS)) ㄏ	(牀 DGH) ㄑ	(禪 ZH) ㄒ
(从 DS) ㄑ	(邪 Z) ㄒ	(喻 Y) ㄩ

Рис. 9. Романизированный алфавит чжуинь цзыму

Это этническая группа хакка и жители юга Фуцзяни. Основной территорией расселения хакка были гористые земли на юге пров. Цзянси и на севере пров. Гуандун. Их центром является уездный город Мэйсянь. Компактные поселения хакка встречаются по всем южным провинциям Китая, а также на Тайване. Хакка представлены среди зарубежных китайцев в странах Южных морей и Юго-Восточной Азии. Диалектный район Хакка состоит из небольшого ядра в указанном районе и островков, вкрапленных в диалектные области Южного и Юго-Западного Китая. На крайнем западе распространения китайского языка имеется довольно значительный район диалекта Хакка, приле-

гающий к главному городу пров. Сычуань — Чэнду [Цуй Жунчан, 1988, с. 186—187].

Большие ареалы и отдельные острова диалектов Хакка встречаются в пров. Гуандун, например в северо-восточной части этой провинции. Островки этих диалектов разбросаны в таких областях распространения диалектов Юэ, как дельта р. Чжуцзян, центр и запад пров. Гуандун. Владение двумя диалектами — Юэ и Хакка — представляет собой обычное явление в районах смешанного поселения.

Диалекты Минь в пров. Гуандун сосредоточены в двух ареалах. В восточном приморском ареале Чаоян—Шаньтоу эти диалекты называются фулаохуа (диалект Хокло). В западной части, на полуострове Лэйчжоу этот диалект распространен в уезде Дяньбай и в трех деревнях уезда Чжуншань. Здесь эти диалекты называются лихуа. Активные языковые контакты и диалектная диглоссия способствуют образованию диалектов со смешанными признаками Юэ и Хакка, Юэ и южной группы Минь в районах смешанного проживания. Вне континента южные диалекты Минь распространены на островах Хайнань и Тайвань [Чжан Чжэнсинь, 1987, с. 204—206; Чжань Бохуй, 1990, с. 265—269].

В пров. Гуанси тоже имеются три островка диалекта Хакка: ареал уездов Дасы, Дачжи, Далу, Налан — в западной части округа Циньчжоу, ареал Цзюлун—Напэн — в центральной, ареал Дачэн—Чжанхуан в уезде Гунгуань — в восточной [Лян Юган, 1987, с. 219—221].

СТРУКТУРНОЕ РАЗВИТИЕ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

За XIX и первую половину XX в. китайский язык прошел большой путь структурного развития. Из языка, обслуживавшего средневековое общество, он превратился в современный язык, на котором стало возможным говорить и писать о современной науке, технике, культуре.

Лексика

Развитие лексики китайского языка непосредственно связано с углублением знакомства Китая с западной цивилизацией и освоением ее достижений. Первые устойчивые контакты с западной цивилизацией относятся к XVI в., когда в Китай прибыл М. Риччи. Он прожил в стране долгие годы, обучил латинскому языку нескольких китайских ученых, которые вместе с ним или независимо от него перевели на китайский европейские труды по астрономии, математике, логике. Из этих переводов в китайский язык вошли такие слова, как чилунь — «шестерня», лосы — «винт», били — «масштаб», дипинсянь — «горизонт», цихэсюэ — «геометрия» [Пань Юнчжун, 1957, с. 111—112].

В 60-х годах прошлого века Китай приступил к созданию современной промышленности. Для работы на новых предприятиях были приглашены западные специалисты. Потребовались переводы технической и правовой документации, для которой было необходимо создать китайские соответствия европейской терминологии. С целью обеспечения потребностей страны в переводчиках для работы как в самом Китае, так и за рубежом в Пекине в 1862 г. открылось учебное заведение Тунвэньгуань, где готовили переводчиков с пяти языков: английского, французского, русского, немецкого, японского. Преподавали там и китайцы, знавшие иностранные языки, и иностранцы [Су Вэйчан, 1981, с. 24—25]. В 1870 г. открылось специальное бюро переводов при управлении государственными заводами в Шанхае. Так начался в Китае современный период переводов с западных языков.

Переводы оказали значительное влияние на развитие китайского языка, в особенности на его лексику. В поисках соответствий для многих тысяч терминов европейской материальной и духовной культуры существенную роль сыграла Япония, которая признала полезность технических достижений Запада в начале XIX в.—на полстолетия раньше Китая. В 1811 г. в Японии было открыто первое государственное бюро переводов с иностранных языков. Как показал в прошлом опыт контактов с индийской культурой, прямые заимствования иностранных терминов не соответствовали ни структуре японского, ни китайского языка, поэтому и китайские, и японские переводчики пошли по знакомому пути перевода иностранных слов на родные языки.

Эта задача решалась одновременно несколькими путями. Один из них состоял в том, чтобы найти иностранному термину более или менее подходящее соответствие в китайском языке. Так, в конфуцианских текстах были найдены эквиваленты таким словам, как «революция» — гэмин (из Ицзина), «образование» — цзяюй (из «Мэн-цзы»), «литература» — вэньсюэ (из Лунь юй), «животное» — дунъю (из Чжоу-ли) и т. п. В буддийской литературе были найдены соответствия словам: «настоящее» — сяньцзай, «прошлое» — гоцуй, «будущее» — вэйлай, «мир» — шицзе, «вера» — синьян и т. п. Другой состоял в том, чтобы значение иностранного слова перевести на китайский с помощью двух морфем: чжэсюэ — «философия» (букв. «наука о мудрости»), хуасюэ — «химия» («наука о превращениях»), динъян — «определение» («определить смысл»), гайлян — «улучшать» («изменять к лучшему») и т. п. И только в редких случаях в неологизм превращалась микроцитата из литературного памятника прошлого. Так, слову «противоречие» было найдено соответствие маодунь — букв. «копье и щит», заимствованное из философского трактата Хань Фэйцзы.

Перевод иностранного термина является основным способом образования неологизмов современного китайского языка. Та-

кой способ их образования встречается практически во всех языках, в частности в русском, где он использовался при создании философской терминологии. Особенность китайского перевода терминов состояла в том, что он лишь в редких случаях был поморфемным, как в русском языке: лат. *contradictio* — «противо-речие». Как видно из предшествующих примеров, при образовании соответствия европейскому термину переводилось его значение в целом, без учета его морфологической структуры.

Достижения японских переводчиков в переводе терминологии с европейских языков быстро становились известными в Тунвэнгуане и использовались китайскими переводчиками в их работе. Первые англо-китайские словари были составлены в Японии. Каждому слову английского языка ставилось в соответствие двусложное слово, записанное двумя иероглифами. Слово это могло быть использовано как в японском, так и в китайском языке — в зависимости от того, на каком из них оно будет прочитано. Эти словари стали первым пособием для китайских студентов, изучавших английский и другие иностранные языки [Ван Ли, 1958, с. 528]. Через них слова, изобретенные в Японии, также попадали в Китай.

К концу XIX в. связи с Японией расширились. С 1896 г. китайское правительство начало посылать китайских студентов в Японию. В 1898 г. после неудачи реформ Гуансюя туда же бежали и видные реформаторы. Япония стала центром политической эмиграции, наиболее ярким деятелем которой был Лян Цичао. Материалы двух газет, которые он издавал в Иокогаме, поступали из японских источников и потому изобиливали новой терминологией, которая в дальнейшем переходила на страницы китайской прессы, а оттуда в разговорный язык.

Лян Цичао высоко оценил те возможности, которые открывают перед любознательными китайскими студентами переводы на японский язык трудов западных ученых и писателей. В специальной статье он поделился опытом чтения японских текстов, не зная японского языка [Cheng Chingmao, 1977, с. 69]. Китайские студенты, обучавшиеся в Японии, рассматривали японский язык в качестве удобного посредника для чтения европейских текстов. Они читали оригинальные произведения японских авторов, но привлекали их главным образом западные авторы в японских переводах. С этих же текстов нередко делались переводы на китайский язык.

Одновременно в Китае формировалась традиция переводов непосредственно с европейских языков. По возвращении из Англии известный общественный деятель и переводчик Янь Фу стал преподавать в Военно-морской академии в Тяньцзине. Он перевел такие труды, как «Дух законов» Монтескье, «О свободе» Дж. С. Милля, и др. Ещё одним известным переводчиком с европейских языков в конце XIX — начале XX в. был Линь Цзиньнань. Он не владел иностранными языками и в своей работе пользовался устными переводами других, которые пере-

лагал на взънянь. Его переводы стали популярны в Китае и обеспечили китайскому читателю знакомство с произведениями Ч. Дикенса, Конан-Дойля и других европейских писателей.

Не все термины, созданные в Японии, были освоены в Китае. Некоторые были вытеснены китайскими словами. Так, например, японское лаодунчжэ — «трудящийся» в начале 20-х годов было вытеснено китайским словом гунжэнь — «рабочий», льюши — «адвокат» — словом бяньхуши — «защитник» и т. п. Поэтому далеко не каждый японский термин, созданный из китайских морфем, можно использовать в китайском языке. В годы японской оккупации Маньчжурии в китайском языке этой части страны были в ходу японские слова в китайском произношении, вроде юбянь — «почта» вместо китайского ючжэн, чучжан — «командировка» вместо чучай и т. п. После окончания антияпонской войны эти слова исчезли из письменных текстов, но сохранились в просторечии [Го Чжэньян, 1987, с. 182]. Японские термины использовали в своей речи лица, сотрудничавшие с японцами, поэтому эти термины получили название сехэ юй — «язык согласия» по аналогии с сехэ хуэй — «Союзом согласия», основанным японцами в годы оккупации [Ван Лида, 1958, с. 94]. Таким образом, неосвоенные японские термины имеют в китайском языке яркую иностранную стилистическую окраску.

После Синхайской революции в китайском языке стали появляться непосредственные фонетические заимствования из иностранных языков. Прежде всего через английский заимствовались международная терминология: балимэнь — «парламент», дэлюйфэн — «телефон», дикэтуйдэ — «диктатор», дэмокэласи — «демократия», пикэникэ — «пикник». После Октябрьской революции в России в китайский язык вошли слова русского языка: буэршивэйкэ — «большевик», сувэй — «совет». В начале 20-х годов в связи с широким распространением марксистских идей китайский язык пополнился из русского такими словами, как: пулолеталия — «пролетарий», буэрцзяочжи — «буржуазия». Радикальные деятели «движения 4 мая» призывали к широкому заимствованию иностранных слов, видя в этом средство сближения с мировой культурой [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 168—170].

Коммунистическая партия Китая и китайская Красная армия создавались на основе опыта Советского Союза, поэтому целый ряд терминов русского языка 20-х и 30-х годов были перенесены на китайскую почву. Так, например, слово шуцзи — «секретарь» означало в китайском языке человека, выполняющего секретарские обязанности, но в терминологии КПК, как и в терминологии ВКП(б), оно означало главу партийного органа. Военные формирования КПК, созданные в 1927 г., получили название хунцзюнь — «Красная армия». Армия гоминьдана называлась в КПК байцзюнь — «Белая армия» или байфэй — «белобандиты», а контрреволюционные действия гоминь-

дана в районах, находившихся под его контролем,— байсэ кунбу — «белый террор». Военнослужащие Красной армии носили звания чжихуйюань — «командир», чжаньдоуюань — «боец», чжэнчжи чжидаоюань — «политрук», а область военных операций — юэциюй «партизанский район».

На территории Китая, находившейся под контролем гоминьдана, разговорный язык изобилует английской лексикой, ставшей словами высокого общественного престижа. В городской среде получили распространение такие слова, как мисы — «мисс», миситэ — «мистер», гудэбай — «до свидания», халоу — «привет», которыми пользовались даже те, кто не знал английского языка.

ГРАММАТИКА

Языки соседних народов оказывали влияние на китайский в ходе его истории. Всякое влияние на язык является следствием лингвистических контактов, поэтому его можно обнаружить в современных областях этнических и лингвистических контактов на границах ареала расселения китайцев. Предметом влияния в этих случаях являются диалекты китайского языка, которые заимствуют отдельные иностранные слова и приобретают некоторые особенности в фонетике и грамматике. Влиянию западных языков подвергается прежде всего письменный литературный язык и только через него — диалекты.

Двуязычные китайцы, владеющие одновременно китайским и одним из западных языков, составляют ничтожное меньшинство населения, однако их влияние на литературный язык исключительно велико. Двуязычные переводчики выполняли и по сей день выполняют важную культурную миссию. Особенно значительна их деятельность была в конце XIX — начале XX в. Она состояла не только в передаче содержания некоторых иноязычных текстов на китайском языке, но также и в создании новых слов, соответствующих новым понятиям европейской культуры, и новых способов выражения мысли на родном языке. Эти новые слова и способы выражения в некоторых случаях переходили в устную речь интеллигенции и далее в речь более широких масс населения. Они составили так называемую европеизацию китайского языка.

Лингвистическая интерференция, т. е. влияние языка оригинала на перевод, является одной из существенных психолингвистических характеристик процесса перевода. Линь Юйтан писал, что переводчик не может остаться свободным от влияния иностранного текста, однако хороший переводчик должен научиться преодолевать его. Это удается не всем, поэтому переводы на китайский язык часто страдают буквализмом. При чтении таких переводов, пишет он далее, возникает впечатление, что к грамматике перевода не может быть никаких пре-

тензий, но тем не менее китайцы так не говорят [Линь Юйтан, 1967(1), с. 338]. Такого рода грамматически правильные, но не соответствующие узусу современного китайского языка конструкции он предлагал считать ошибочными, а не европеизированными. Он допускал европеизацию китайского языка только в области лексики (там же, с. 339). Однако примерно через десять лет после того как Линь Юйтан высказал свое мнение о европеизированном китайском языке, китайский лингвист Ван Ли сделал первое описание его грамматики и показал основные области взаимодействия китайского языка с европейскими [Ван Ли, 1958, с. 299 и сл.].

Под влиянием европейских языков функции служебных морфем китайского языка специализируются в соответствии с теми значениями, которые имеют их европейские эквиваленты. Суффикс множественного числа — мэнь — в языке романа «Сон в красном тереме» употребляется для образования множественного числа личных местоимений. В современных диалектах китайского языка он регулярно используется для образования множественного числа существительных, обозначающих лиц, а в последние десятилетия может использоваться и как показатель множественного числа любых существительных.

Под влиянием европейских языков несколько изменились функции предикативного суффикса -чжэ. В языке байхуа и во многих диалектах он имеет два различных значения: продолжительности действия и завершенности действия, которые он приобретает в зависимости от синтаксических условий его употребления [Астрахан, Завьялова, Софронов, 1985, с. 139—144]. В диалектах Северного Китая суффикс -чжэ имеет значение действия, совершающегося в момент речи. Переводчики увидели в этом суффиксе соответствие формам длительного вида европейских языков, в результате чего в европеизированном байхуа суффикс -чжэ сохранил только функцию длительности действия. Ван Ли рассматривал эти формы как не соответствующие грамматике китайского языка и видел в них дань языковой моде [Ван Ли, 1958, с. 345].

В области синтаксиса влияние европейских языков коснулось сразу нескольких аспектов. Китайский язык отличается от европейских своей трактовкой роли подлежащего в предложении. В европейских языках подлежащее является главным и необходимым членом предложения. Исключение составляют безличные или неполные односоставные предложения. В китайском языке подлежащее также является главным членом предложения, однако его присутствие в предложении не обязательно. Предмет речи — грамматическое подлежащее — может быть упомянут в предшествующем контексте или вообще лишь подразумеваться. Прямое указание подлежащего в каждом предложении воспринималось в Китае как европеизация китайского языка.

При переводе союзов европейских языков переводчики стре-

мились найти им соответствие среди союзов китайского языка, а поскольку их функции не совпадали, то в переводных текстах союзы китайского языка часто соединяют предложения на европейский манер. Для китайского характерно бессоюзие при образовании как сложносочиненных, так и сложноподчиненных предложений, между тем как европеизированный стиль китайского языка в сложных предложениях требует союзов.

Кодификация грамматики китайского языка

Для формирования национального языка огромное значение имеет его кодификация. Китайская традиционная наука не имела в своем составе грамматики. Первая грамматика была издана в 1898 г. известным просветителем и общественным деятелем Ма Цзяньчжуном. Предметом его описания явился древнекитайский язык, потому что в конце прошлого века, когда создавалась эта грамматика, языком китайской культуры все еще оставался вэньянь, основанный на древнекитайском.

Взгляды Ма Цзяньчжуна на грамматику китайского языка сформировались под влиянием идей европейской универсальной грамматики и традиционной китайской филологии. Сравнение с европейскими языками помогло Ма Цзяньчжуну лучше понять особенности китайского языка. Центральным понятием грамматики Ма Цзяньчжуна является синтаксическая позиция слов, которые вне предложения не могли быть отнесены ни к одной части речи. Европейская терминология, которой он пользовался в своей грамматике, используется в грамматических исследованиях по сей день.

Идеи Ма Цзяньчжуна были применены Ли Цзиньси в его «Новой грамматике национального языка», написанной в начале 20-х годов. В эти годы было издано немало грамматик как национального языка, так и вэньяня. Они в целом развивали основные положения грамматической теории Ма Цзяньчжуна или содержали их резкую критику. В начале 30-х годов в Китае стали появляться грамматические исследования, в которых использовались достижения лингвистической науки того времени. В 40-е годы вышли в свет три большие теоретические грамматики Ван Ли, Люй Шусяна, Гао Минкая, однако ни одна из них не стремилась получить статус нормативной.

Для китайской науки о языке чрезвычайно важной оказалась проблема места китайского языка среди языков мира в типологической классификации языков. В трудах А. Шлейхера типологическая классификация языков мира была представлена как три последовательные ступени эволюции от начальной, где находятся моносиллабические языки, до высшей, где находятся языки флективные. Место китайского языка в этой классификации, где ему отводится низшая ступень эволюции — о чем поведал в своей грамматике Ма Цзяньчжун, — вызвала

в Китае смешанные чувства. С одной стороны, такое место китайского языка среди языков мира напоминало об отсталости и бедственном положении самого Китая в то время. С другой — научное определение типа китайского языка как языка моносиллабического давало возможность для утверждения о его особых отношениях с письменностью. В начавшемся в это время споре сторонников иероглифической письменности с ее противниками это определение давало ее сторонникам важный аргумент в пользу того, что иероглифика является естественным средством письма для моносиллабического языка.

Типологическая классификация помещала китайский в ряд моносиллабических изолирующих языков, но теория прогресса, которую восприняли все, кто прочел «Эволюцию и этику» в переводе Янь Фу, открывала перед китайским языком перспективу развития в будущем. Поэтому китайское языкознание времен «движения 4 мая» было охвачено дискуссией по проблемам типологической характеристики китайского языка. Китайские лингвисты очень скоро увидели несовершенство этой теории, особенно в той ее части, где утверждался моносиллабизм китайского языка. Исследователи, которые были заняты прежде всего общими проблемами, указывали на бурное развитие многосложной лексики в конце XIX — начале XX в. Появление огромного количества двусложных слов, по их мнению, свидетельствовало об эволюции китайского языка от моносиллабизма к полисиллабизму, выведившему китайский язык на новую, более высокую ступень. В 1922 г. Гао Юань — автор «Науки о национальном произношении» писал, что главной задачей движения за национальный язык является превращение моносиллабического китайского языка в полисиллабический [Ли Цзиньси, 1931, с. 198].

В предисловии к этому труду Ли Цзиньси предложил более сложную теорию. Он писал, что китайский язык, в сущности, никогда не был чисто моносиллабическим. Многосложные слова существовали и в древнекитайском. Их число постепенно возрастало в ходе истории языка, а в последние десятилетия многосложных слов стало особенно много. В китайском разговорном языке используются слова из любого числа слогов, продолжает он, но при записи иероглифической письменностью и соответственно при научном анализе речь делится на единицы не более слога. Вывод Ли Цзиньси состоял в том, что китайский язык уже давно многосложен, но иероглифическая письменность искусственно делит его на слоги [Ли Цзиньси, 1931, с. 198—200]. Отголоски этой дискуссии можно было услышать до самого последнего времени не только в китайской, но и в мировой науке о китайском языке.

Суровая цензура эпохи династии Цин с подозрением относилась к произведениям на байхуа. Исследователи китайской литературы отмечают некоторое ослабление цензурного давления, наметившееся в конце XVIII в., в результате которого началось быстрое развитие литературы на этом языке. В XVIII в. были написаны сатирический роман «Жулинь вайши» — «Неофициальная история конфуцианства», просветительский «Цзинхуа юань» — «Цветы в зеркале», любовный «Хунлоу мэн» — «Сон в красном тереме», оказавшие огромное влияние на развитие литературы на байхуа в течение всего XIX и начала XX в.

Байхуа в XIX в.

К началу XIX в. стало окончательно ясно, что литература на разговорном языке — это литература для широких масс читателей, предъявлявших свои требования к сюжетам и жанрам. Литература на байхуа XIX в. — это остросюжетная развлекательная проза, герои которой живут и действуют в экстремальных ситуациях: приключения на войне, поединки, сражения, захватывающие истории о пронизательном суде и коварных преступниках. На смену отдельным новеллам о судебных делах Бао Чжэна в начале XIX в. пришли романы «Ши гунъань» — «Дела судьи Ши» и «Юй гунъань» — «Дела судьи Юя» с детективным сюжетом и реалистическим рассказом о разных сторонах китайской действительности того времени.

Лучший авантюрный роман XIX в. — «Эрнью инсюн чжуань» — «Герои и героини» — был издан в 1878 г. Его автор Вэнь Кан — потомок знатного маньчжурского рода — сумел создать не просто подлинное художественное произведение, ставшее важной вехой в развитии китайской литературы на байхуа, но и памятник китайского разговорного языка XIX в. Спустя год появился другой авантюрный роман — «Санься у и» — «Трое храбрых, пятеро справедливых», автор которого неизвестен, но исследователи китайской прозы на байхуа считают, что в основе его лежат повествования пекинского сказителя XIX в. Ши Юйкуня, который специализировался на авантюрных сюжетах [Семанов, 1970, с. 81—83].

Другим направлением китайской прозы на байхуа XIX в. являются различные романы о частной жизни современников читателей, где важное место занимали отношения между мужчиной и женщиной. К числу произведений этого направления принадлежат прежде всего многочисленные продолжения популярного «Сна в красном тереме». В середине XIX в. вышел роман Чэнь Сэня «Пиньхуа бао цзянь» — «Драгоценное зеркало прелестей любовных». В 1858 г. — роман Вэй Сюэжэня «Хуа

юэхэнь» — «Следы цветов и луны», в 1884 г. — «Фэньюэ мэнь» — «Любовный сон». Традиционная литература на байхуа пользовалась огромной популярностью в Китае. Эта популярность обеспечила повсеместное знание языка байхуа всем тем, кто хоть в какой-то степени владел китайским письмом.

Первым романом на байхуа, который можно определить как произведение современной китайской прозы, является «Хайшан хуа» — «Приморские цветы». Его автор Хань Баньцин — сотрудник шанхайской газеты «Шэньбао» — основатель первого в Китае литературного журнала, публиковавшего прозаические произведения. Роман вышел отдельным изданием в 1894 г. Впервые в истории китайской литературы в нем были отражены реалии Шанхая 90-х годов прошлого века: керосиновые лампы, электрические фонари, пароход, фотография, оконное стекло, заменившее традиционную бумагу.

Новшеством в романе были не только новые реалии, попавшие в поле зрения автора, но также и использование слов и выражений шанхайского диалекта. В Восточном Китае всегда существовала региональная литература на диалектах группы У, главным образом на диалекте Сучжоу. Однако в литературе на байхуа, предназначенной для распространения по всему Китаю, шанхайские диалектные выражения до сих пор не встречались. Диалектная лексика, которой не могли избежать авторы произведений, изданных до того времени на байхуа, принадлежала северо-восточным диалектам группы Гуаньхуа, которые составили диалектную базу этого литературного языка.

Хань Баньцин отступил от традиции байхуа, скорее всего, не для того, чтобы придать речи своих персонажей местный колорит. Этим он отвечал на требование своего времени — сближение письменного и разговорного языка. О потребности в таком сближении писал в 1890 г. один из видных деятелей реформ конца XIX в., Хуан Цзунсянь, в своей «Истории Японии»: «Когда язык далек от письма — грамотных мало, когда он близок к письму — грамотных много» (цит. по [Ван Чжао, 1956, с. 63]). В газетах «Шэньбао» и «Шиубао» в 1896 г. был опубликован проект алфавитного письма китайского языка, подготовленный Шэнь Сюэ, с предисловием Лян Цичао. В тексте предисловия мысли о сближении письменного и разговорного языка были изложены как обобщение мировой практики культурного строительства [Лян Цичао, 1956, с. 1—4]. Не приходится сомневаться в том, что эти проблемы обсуждались в редакции «Шэньбао», где работал Хань Баньцин. Под влиянием подобных идей он предпринял в своем романе попытку сблизить письменный байхуа с устным языком Шанхая. Автор воспоминаний о Хань Баньцине литератор Сунь Цзячжэнь пишет, что он был смущен обилием диалектизмов в рукописи романа, которую Хань Баньцин показал ему. На высказанные опасения Хань ответил, что Цао Сюэцин, создавая «Записки

о камне», писал на чистейшем пекинском диалекте — «почему же мне нельзя писать на шанхайском?». И добавил, что диалектизмы нисколько не хуже, чем отход от живого языка, который позволяют себе многие наши собратья, бездумно подражая древности [Семанов, 1970, с. 117]. Использование диалектов как языка литературных произведений — не новое явление для региональной литературной традиции. В предисловии к своему роману сам Хань Баньцин упоминает о сказаниях на диалектах как истоках своей прозаической манеры.

Государство тайпинов, которое просуществовало 11 лет, резко отрицательно относилось к традиционному письменному вэньяню. У тайпинов не было своей художественной литературы. Однако известно беллетристическое описание начального периода восстания и первых лет существования тайпинского государства. Эти события излагались не в форме традиционной истории, а в форме сказа с характерными приемами изложения, делящими повествование на эпизоды со специфическим оформлением начала и конца каждого из них. Исследователи литературы государства тайпинов находят, что публицистические произведения тайпинов на байхуа подготовили не только просветительскую и публицистическую литературу конца XIX в., не только «революцию в области стиха», но также и расцвет прозы на разговорном языке [Семанов, 1970, с. 125].

Язык новой литературы

Предтечей литературной революции в Китае является Лян Чичао. В первом номере журнала «Синь сяошо» — «Новая проза», вышедшем в свет в 1902 г. в Японии, он прямо заявил о необходимости революции в прозе, которая позволила бы обеспечить всеобщее образование, модернизацию морали, религии, правления, нравов, науки, искусства, а также модернизацию мышления и самой личности каждого члена китайского общества. Он не указал, как следует проводить революцию прозы, но практически создал новый стиль письменного языка вэньянь, который максимально приблизил к устному языку того времени. Он первым ввел в текст своих произведений не только новые слова, но также и грамматические конструкции иностранных языков.

В мае 1903 г. в Шанхае начал выходить новый литературный журнал «Сюсян сяошо» — «Иллюстрированная проза», где в основном публиковались обличительные романы Ли Баоцзя, У Вояо, Лю Э и др. Все они были написаны на байхуа и рассказывали о современных событиях в Китае. Их герои — не только китайцы, но и иностранцы, в этих романах показаны первые контакты китайской и европейской цивилизации.

Так, Ли Баоцзя описывает недоумение маньчжурских чиновников, встретивших в докладе на высочайшее имя новые тер-

мины, вроде фанчжэн — «направление». Писатель вводит в текст романа отдельные слова и целые предложения на иностранных языках. При этом он пользуется как латинским алфавитом, так и весьма несовершенной китайской транскрипцией.

Влияние иностранных языков отмечается в прозе У Вояо. В текст его повести «Секрет богатства» вставляются слова английского языка. Однако наиболее интересны грамматические новшества. В частности, в языке этой повести встречаются предложения с несвойственными байхуа длинными определениями к существительному, выраженные предикативными словосочетаниями [Семанов, 1970, с. 248]. Это означает, что европеизированный язык переводов начал влиять на китайскую литературу еще до «движения 4 мая» 1919 г. Действие романов и повестей У Вояо происходит в Гуанчжоу, и в языке его персонажей можно встретить слова диалекта этого города.

Таким образом, на протяжении XIX и начала XX в. непрерывно развивалась литература на байхуа. Проза на байхуа была как чисто развлекательной, повествующей об «отважных и справедливых», так и более серьезной, описывающей политические события того времени. Язык этих романов, к сожалению, совершенно не изучен, но именно он демонстрирует развитие лексики и грамматики байхуа в новое время. Язык повествований «об отважных и справедливых» более походил на язык средневековых романов, а язык политических и обличительных романов изобилдовал современной лексикой и новыми оборотами речи, которые только начинали появляться в прессе и переводах с иностранных языков.

С конца XIX в. байхуа постепенно становится языком периодических изданий.

В 1898 г. в Уси появилась первая в Китае газета на байхуа — «Уси байхуа бао», за которой последовали сучжоуская «Сучжоу байхуа бао» и пекинская «Цзин хуа бао». Первые издания на байхуа были узко региональными, рассчитанными на распространение внутри одной провинции или даже ее части. Эта «малая» пресса была беднее по содержанию и меньше по объему, однако ее тираж часто не уступал даже наиболее авторитетным большим газетам.

Из описания пекинской прессы первых лет после Синьхайской революции, составленного С. А. Полевым, явствует, что наибольший тираж среди газет имела «Чжэнцзун айго бао» — 6 тыс. экземпляров — на тысячу экземпляров больше, чем наиболее популярные газеты на вэньяне. Некоторые политические партии в дополнение к своим основным газетам, издаваемым на вэньяне, выпускали также газеты на байхуа [Полевой, 1913, с. 36—37].

Материалы на байхуа стали появляться в общекитайской прессе сразу же после Синьхайской революции 1911 г. Как и следовало ожидать, он в первую очередь проник на страницы литературных разделов, где наряду с традиционной рубрикой

«вертоград словесности», содержащей эссе и стихи на вэньяне, появились рубрики «рассказы на байхуа» и «повести на байхуа». Последние печатались с продолжением в нескольких номерах. Некоторые газеты параллельно с передовицей на вэньяне публиковали также передовую на байхуа и выделяли в особый отдел «новости на байхуа» [Полевой, 1913, с. 26].

Для сближения языка общекитайской периодической печати с байхуа решающее значение имела отмена государственных экзаменов, после чего вэньянь перестал быть языком, знание которого открывало путь на государственную службу.

Литературная революция, ставшая важной составной частью революционно-демократического «движения 4 мая», поставила вопрос о превращении байхуа в язык художественной литературы. Провозвестником литературной революции выступил Ху Ши. В журнале «Синь циннянь» — «Новая молодежь» он обратился к китайским писателям со следующими словами: «Не бойтесь простого разговорного языка и простонародных начертаний иероглифов. Только байхуа является языком живой литературы в Китае». В статье «Литературная революция» Чэнь Дусю поддержал призыв Ху Ши: «Долой старую аристократическую литературу, создадим новую народную литературу!» — гласил первый из трех основных лозунгов литературной революции, провозглашенных им.

Для того чтобы обосновать право байхуа быть языком современной литературы, Ху Ши предпринял исследование его истории. Главная его мысль состояла в том, что в Китае всегда наряду с литературой на письменном языке существовала литература на разговорном. Наивысшего расцвета китайская литература достигала в те времена, когда она создавалась непосредственно на разговорном языке или на языке близком к нему, т. е. в древности, когда письменный язык вэньянь еще не сформировался, и в позднее средневековье, когда появились большие романы на байхуа. На письменном вэньяне создавалась мертвая литература, на разговорном байхуа — живая. Подлинная история китайской литературы — это история литературы на разговорном языке. Таким образом, всю историю китайской литературы Ху Ши представил как закономерную эволюцию в сторону постепенного замещения литературы на вэньяне литературой на байхуа. Таким образом, практическая, по мнению Ху Ши, задача литературной революции состояла в том, чтобы воплотить в жизнь естественный итог долгой эволюции литературного языка в китайской литературе.

С января 1918 г. журнал «Синь циннянь» стал печатать все свои статьи только на байхуа. Это послужило сигналом к появлению все возрастающего числа журналов и книг на этом языке. Необходимо, однако, отметить, что язык байхуа «движения 4 мая» не влился в обширную литературу на байхуа, которая активно развивалась с середины XIX в.: литература «движения 4 мая» была ориентирована прежде всего на обще-

ственные проблемы, между тем как литература «бабочек и уток» ставила своей целью развлечение читателя. Кроме того, язык литературы «4 мая» был европеизирован, между тем как язык развлекательной литературы стоял ближе к разговорному [Cheng Chingmao, 1977, с. 346—349].

Язык байхуа в «движении 4 мая» выступил как то средство выражения, которое было призвано заменить вэньянь сначала в художественной литературе, а затем и полностью вытеснить его из всех современных текстов. Первая часть этой задачи была решена очень быстро: уже в самом начале «движения 4 мая» художественная литература на вэньяне практически исчезла со страниц литературных журналов. Для осуществления второй части задачи потребовалось около 30 лет.

К началу «4 мая» функциональное и структурное развитие байхуа оказалось достаточным для того, чтобы принять на себя функции языка не только художественной литературы, но также языка научных, технических, общественно-политических текстов. Однако продвижение байхуа в прессу было довольно медленным. Основная информация, политические комментарии, реклама общежитайских газет все еще составлялись на вэньяне. Одна из важных причин сохранения вэньяня в газете состояла в том, что информационные агентства продолжали рассылать свои телеграфные сообщения на этом языке, что давало большую экономию в их объеме.

В 20-е годы началось общественное движение за отказ от вэньяня в периодических изданиях. Одним из первых призывов такого рода явилось обращение Китайского общества реформы образования, направленное в 1923 г. в адрес основных газет Китая с просьбой пользоваться только байхуа. Однако этот призыв успеха не имел. В эти годы большая пресса отличалась от малой не только по величине и содержанию, но и по языку.

Байхуа в 20—40-е годы

Развитие байхуа в 20—40-е годы непосредственно связано с противостоянием гоминьдана и КПК в этот период. В 20-е годы байхуа быстро распространился в различных печатных изданиях. Однако после стабилизации режима гоминьдана в начале 30-х годов в области культуры и просвещения произошло смещение акцентов в сторону большего внимания к традиционной культуре и соответственно явного предпочтения вэньяня как в практике преподавания, так и в публикациях. Иным было отношение КПК к проблеме литературного языка. В районах Китая, которые находились под контролем КПК, решительное предпочтение во всех изданиях отдавалось байхуа.

Демократизация языка прессы стала постоянной целью КПК. На байхуа выходила первая газета советского района

в Китае, издававшаяся в Жуйцзине. Однако она распространялась лишь в пределах советских районов и потому по функциям не отличалась от местных газет на этом языке.

В начале антияпонской войны в 1937 г. КПК создала в Чунцине новую газету общекитайского значения — «Синьхуа жибао». В первых ее выпусках информация и передовые шли на вэньяне, но вскоре стали составляться на байхуа, хотя материалы, полученные от телеграфных агентств, по-прежнему печатались на вэньяне. В 1943 г. в редакции начали переводить на байхуа и эти тексты, однако, несмотря на все усилия, создать газету целиком на байхуа так и не удалось.

В 1941 г. в Яньнани начала выходить газета «Цзефан жибао» — орган ЦК КПК. Она стала первой влиятельной общекитайской газетой на байхуа. Язык ее оказал значительное влияние на язык печатных изданий Коммунистической партии того времени по всему Китаю. КПК принадлежит инициатива создания первого в Китае телеграфного агентства, которое распространяло свои материалы на байхуа. Первым агентством такого типа было агентство Хунсэ Чжунхуа — «Красный Китай», созданное в 1934 г. в советском районе. В 1937 г. оно было переименовано в агентство Синьхуа, существующее по настоящее время. В 1941 г. оно стало самостоятельным агентством, которое распространяло информационные материалы на байхуа по всему Китаю.

Первые материалы агентства Синьхуа находились еще под значительным влиянием вэньяня, но это влияние продолжалось недолго. Политическая кампания чжэнфэн — «исправление стиля», проводимая КПК с 1943 г., глубоко затронула не только литературу и искусство, но и публицистику. Приближение языка партийной литературы к языку масс было одним из основных требований КПК в литературе и журналистике. В работах Мао Цзэдуна, относящихся к этому времени, повторяется мысль о сближении языка художественных произведений с языком масс. После опубликования его работы «О новой демократии» и речи на совещании по вопросам литературы и искусства в Яньнани устранение остатков вэньяня со страниц «Цзефан жибао» было проведено в очень короткие сроки. Непосредственными откликами редакции на эти требования явились передовые «Решительно очистить от остатков догматизма работу в области информации», «Газеты и новый стиль». Так байхуа окончательно утвердился на страницах изданий КПК.

После окончания антияпонской войны в 1945 г. стало ясно, что газетный вэньянь доживает последние годы. Успехи коммунистической прессы продемонстрировали, что для более широкого распространения печати необходимо решительно отказаться от вэньяня в информационных изданиях. К 1945 г. «Синьхуа жибао», издававшаяся в Чунцине, почти полностью освободилась от материалов на вэньяне. В 1947 г. шанхайская «Дагунбао» выступила с заявлением о необходимости перехода

всех китайских газет на байхуа. Лишь крайний консерватизм гоминьдановских органов информации заставлял их по-прежнему пользоваться вэньянем. Однако незадолго до эвакуации на Тайвань гоминьдановское агентство Чжунъян шэ объявило о том, что отныне языком ее информационных сообщений станет байхуа.

После образования КНР в 1949 г. обстановка в области печатной информации существенно изменилась. Информация, публикуемая в органах печати, предназначалась теперь для широкого читателя, в том числе для читателя малограмотного, а значит, влияние материалов прессы должно было распространяться на тех, кто по своему образовательному уровню не мог читать газеты без посторонней помощи,— через трансляцию газетных материалов по радио и читки газет на политических информатциях.

ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ВЭНЬНЯ

В китайском средневековом обществе вэньянь был языком художественной литературы, культуры, науки, техники, администрации. При этом вэньянь не являлся кодифицированным языком с определенной грамматикой и словарем. Обучение этому языку состояло не в усвоении грамматики и упражнениях на определенные правила, а в тщательном изучении произведений прошлого, запоминании их наизусть и создании собственных текстов по великим образцам. Подражание древним классикам открывало перед литераторами возможность варьировать стили разных эпох и разных писателей. К началу XIX в. стилистические поиски писателей привели к образованию двух основных стилей современного вэньяня: стилю прозы эпохи «шести династий» со строгими метрическими законами и более свободному стилю, основоположником которого был Хань Юй.

В поэзии XIX в. царил тот же дух подражания, что и в прозе. Образцом для подражания цинских поэтов, писавших так называемые древние стихи, была цзянсийская школа поэзии эпохи «шести династий» со строгими метрическими законами и Су Дунпо (1036—1101). В отличие от сунской поэзии, в которой можно было проследить связь с живым языком своего времени, подражательная поэзия XIX в. рифмовалась по словарям и имела мало общего с разговорным языком.

Вэньянь в художественной и деловой прозе

Функции вэньяня как литературного языка высокой прозы оказались весьма ограниченными еще в XVIII в. Своими новеллами Пу Сунлин (1622—1712) и Юань Мэй (1716—1797)

на короткое время вдохнули новую жизнь в вэньянь. Следует отметить также попытку, предпринятую Ту Шэнем — писателем XVIII в. [Семанов, 1970, с. 37—38]. Однако последователей у Ту Шэня не нашлось — все романы XIX в. были написаны на языке байхуа.

Говоря о сужении функций вэньяня как языка художественной литературы, не следует упускать из виду, что вэньянь по-прежнему оставался престижным литературным языком. Умение писать на нем ставилось литераторам в высокую заслугу. Сочинение на вэньяне было главным предметом экзаменов на государственную должность. Поэтому естественно, что первые литературные журналы в Китае, появившиеся в последней четверти XIX в., были заполнены прежде всего философскими эссе и так называемыми древними стихами. Произведения на разговорном языке встречались в таких изданиях не часто [Семанов, 1970, с. 26—28].

Функциональное развитие вэньяня как языка культуры, науки, техники, администрации шло более сложным путем. Стилистические требования к языку этих текстов были не так строги, как к языку художественной литературы. Здесь на первое место выдвигались краткость и четкость. Особенно важны были эти качества в административных текстах, для которых был разработан гунвэнь — «официальный стиль». Для него были характерны стандартные формулы выражения, упрощенный синтаксис, простая лексика, которая не ограничивалась лексикой собственно вэньяня — в лексику официального стиля допускались любые слова, которых требовало содержание текста. Официальный стиль, пожалуй, был самым простым стилем вэньяня, однако и он был достаточно сложен для тех, кто не имел специальной подготовки.

Язык текстов традиционной науки и техники стоял ближе всего к официальному стилю, ибо в их задачу всегда входило простое и точное описание предметов, процессов, технологий. Здесь, естественно, не могло быть места для литературных намеков, прямых и скрытых цитат из классических текстов, редкой и архаичной лексики, а также грамматических форм, которые можно было наблюдать только в ранних письменных памятниках китайского языка.

Функциональное развитие вэньяня в XIX в. связано прежде всего с развитием периодической печати в Китае, например «Столичной газеты», издававшейся при императорском дворе. Традиция использования вэньяня была продолжена в газетах нового типа, которые стали издаваться в Китае с 70-х годов прошлого века. Достоинством вэньяня как языка периодической прессы была его лаконичность: в коротком тексте на вэньяне удавалось передать большой объем информации, что существенно для газеты. С появлением телеграфа языком телеграфных сообщений по той же причине оказался вэньянь, зашифрованный цифровым кодом. Пресс-агентства, распростра-

нявшие информацию по телеграфу во все печатные органы страны, в целях экономии средств пользовались вэньнянем. В свою очередь, газеты публиковали эти материалы без изменений. Таким образом, вэньнянь сделался языком средств информации с момента их появления в Китае.

Вэньнянь в переводах с иностранных языков

Особым направлением функционального развития вэньняня были переводы с иностранных языков. С середины XIX в. в китайском обществе постепенно распространялась идея модернизации страны. Ее началом должны были явиться нужные сведения о науке, технике, культуре Запада, которые можно было бы почерпнуть из переводов с иностранных языков. В начале 60-х годов в Китае были созданы специальные учреждения, занимавшиеся переводами с иностранных языков. Эту задачу выполняли многие переводчики, однако далеко не все из них приобрели широкую известность в китайском обществе конца XIX — начала XX в. Наиболее известны переводчики-публицисты Янь Фу и Ма Цзяньчжун, которые специализировались на общественно-политической литературе, а также переводчик художественной литературы Линь Шу.

Янь Фу — переводчик и общественный деятель конца XIX — начала XX в. (1853—1921) — в возрасте 14 лет поступил в военно-морское училище, а в 1876 г. был направлен в Англию для обучения в Академии морского флота. Там он интересовался не только специальными знаниями, но и теорией эволюции Дарвина, социологией, политической экономией, а также другими общественно-политическими дисциплинами. По возвращении в Китай он стал профессором академии Северного флота. Первые годы его пребывания на родине были посвящены подготовке к переводческой деятельности. Под руководством главы тунчэнской школы У Жулуня он изучал древнекитайскую литературу и достиг в этом больших успехов. После боксерского восстания в 1900 г. он переехал в Шанхай и занялся переводом европейских классиков общественно-политической мысли.

В середине 90-х годов XIX в. в Китае было издано много переводов как с западноевропейских, так и с японского языка. В основном это были тексты технического и прикладного содержания. В Китае того времени считали, что для модернизации стране нужна только западная техника, западная технология, западная организация армии, флота, промышленности. Пребывание на Западе убедило Янь Фу в том, что одной лишь западной техники и технологии недостаточно, чтобы модернизировать Китай, сделать его мощным и богатым. Для этой цели необходимо прежде всего знакомство с западной наукой и западным образом мышления. Янь Фу поставил перед собой

задачу познакомить китайского читателя с общественной мыслью Запада.

В 1889 г. он издал перевод трактата «О свободе» Дж. С. Милля, в 1902 г.—его же «Систему логики» и «Исследование по социологии» Г. Спенсера, «Исследования природы и причин богатства народов» А. Смита, «Дух законов» Ш. Монтескье. В 1903 г.—«Историю политики» И. Дженкса и в 1905 г. принесшую Янь Фу наибольшую славу «Эволюцию и этику» Т. Гексли.

Переводы с иностранных языков конца XIX — начала XX в. излагались на вэньяне в стиле гунвэнь, как это требовалось от оригинальных текстов на соответствующие темы. Янь Фу предпринял единственную в своем роде попытку передать классиков европейской общественной мысли китайским традиционным литературным стилем. В сущности, это свидетельствовало о желании Янь Фу включить эти тексты в китайскую традиционную культуру. Для этого было нужно, чтобы они были выдержаны в ее стиле. В качестве иллюстрации стиля Янь Фу обычно приводятся первые страницы «Эволюции и этики» Гексли, перевод на китайский которых У Жулунь сравнил со стилем философов периода династии Чжоу [Хэ Линь, 1925, с. 82]. К этому и стремился Янь Фу — стиль перевода текста не должен отличаться от стиля великих мыслителей Китая. Его переводы были помещены в «Сборнике восьми великих стилистов наших дней», а затем в «Сборнике десяти великих стилистов современности» в начале XX в.

Янь Фу следовал китайской традиции и в издании своих переводов. Так, например, переводам трудов А. Смита и Ш. Монтескье он предпослал биографии авторов. Их самая примечательная особенность состояла в том, что они были написаны по образцу «Исторических записок» Сыма Цяня: они начинались с указания места и времени рождения автора и завершались парафразом знаменитого высказывания Сыма Цяня: «я, переводчик, скажу...», после которого следовала критическая оценка переведенного труда, излагались те мысли, которые он пробуждает у читателя.

Переводы Янь Фу точно передавали смысл произведений европейских мыслителей, но чтобы облегчить своим читателям восприятие этого смысла, ему приходилось прибегать к пояснениям. Это могли быть как прямые комментарии, так и дополнительные фразы в тексте перевода. Поэтому каждый перевод Янь Фу напоминал своеобразную энциклопедию разных знаний, которые были необходимы при чтении. Так, например, в комментариях к переводу Т. Гексли дано изложение книги «Происхождение видов» Дарвина, анализ философии Г. Спенсера, оценка трактата Мальтуса «О народонаселении», а также краткое изложение учений древнегреческих философов Фалеса, Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура.

Труды Янь Фу явились не только переводами с языка

на язык, но и переложением европейской культуры на китайскую. Для этого Янь Фу иногда заменял примеры из европейской истории примерами из истории Китая, а также высказывал собственные мысли по поводу содержания переводимого текста. В комментариях к «Духу законов» Янь Фу высказался в пользу поздних браков: «...я считаю, что восточный обычай ранних браков должен быть обязательно изменен. В брак должны вступать мужчины тридцати лет и женщины двадцати — такой возраст наилучший. Этим мы не только смягчим ошибки прошлого, но и сумеем избежать ошибок в будущем» [Хэ Линь, 1925, с. 86].

Стиль Янь Фу был труден для неподготовленного читателя, а его методы перевода далеки от современных требований. Именно это вызвало неодобрительную оценку Линь Юйтана в его специальной статье по теории перевода [Линь Юитан, 1967, с. 329]. Он упрекал Янь Фу за то, что его переводы выполнены в манере китайских стилистов прошлого, между тем как перевод должен передавать стиль оригинала. И все же для поколения китайской интеллигенции начала XX в., из которой многие были участниками или свидетелями «движения 4 мая», переводы Янь Фу сыграли значительную роль как источник сведений об основных идеях западной общественно-политической мысли. Янь Фу ввел ряд новых терминов, из которых уцзин — «борьба за существование», тяньцзэ — «естественный отбор», минсюэ — «логика» прочно вошли в обиход современной науки.

Структурное развитие вэньяня конца XIX в. связано с именами Лян Цичао, Янь Фу и других публицистов, переводчиков и общественных деятелей того времени.

Реформа вэньяня

Разносторонний мыслитель Лян Цичао наряду с прочими насущными проблемами китайского общества конца прошлого века размышлял также о проблеме китайского языка. Рассуждая о причинах, препятствующих общественному прогрессу в Китае, Лян Цичао среди прочих назвал также чрезмерную сложность письменного языка, слишком далеко отошедшего от разговорного. Трудности усвоения письменного языка препятствуют развитию образования в Китае, которому он придавал первостепенное значение как фактору, способствовавшему революционным переменам в жизни китайского общества [Крымов, 1972, с. 36]. Подобно деятелям японской культуры эпохи Мэйдзи, выступавшим за «единство письменного и разговорного языка», Лян Цичао видел выход из создавшегося положения в сближении письменного и разговорного китайского. «У европейцев, — писал он, — имеются латинский и греческий языки, которыми они пользуются в исследованиях прошлого и для

высших целей культуры. Однако, кроме того, в каждой стране — Англии, Франции, Германии имеется свой местный собственный язык, на котором говорят повседневно, на котором ведется обучение в начальных школах. Если бы в Европе не поощрялось распространение современных языков, то и там обнаружилось бы точно такое же расхождение между живым разговорным и письменным литературным языком, а количество грамотных было бы не больше, чем у нас в Китае» [Лян Цичао, 1956, с. 3].

У Лян Цичао как популярного публициста и общественного деятеля было достаточно возможностей для реализации своих идей в области реформы китайского письменного языка на практике. Его активная публицистическая деятельность началась с августа 1896 г., когда он вместе с Хуан Цзунсянем приступил к выпуску журнала «Шиубао». Этот журнал стал пробой его редакторских и публицистических сил. В последующие годы в эмиграции Лян Цичао редактировал ряд других журналов и опубликовал несчетное количество статей и книг, привлекая всеобщее внимание не только содержанием, но и новым стилем.

Но будучи сторонником алфавитного письма, Лян Цичао продолжал пользоваться иероглифами и писать на вэньяне. При этом его вэньянь носит четкий отпечаток стремления к «единству письменного и разговорного языка». Он создал новый стиль вэньяня, приспособив его к новому содержанию своих произведений. Так, в публицистических работах, затрагивавших политические проблемы, Лян Цичао говорил о политике не в терминах традиционной средневековой науки, а пользовался новой, современной терминологией, почерпнутой из переводов европейских мыслителей на японский и китайский язык, а если это требовалось, сам создавал новые термины. Его вклад в развитие вэньяня состоит в том, что в научной публицистике он отказался от архаической лексики, от «темного стиля», скрытых цитат, литературных реминисценций и других средств усложнения литературного языка. Он предельно упростил синтаксис вэньяня, устранив инверсии слов, которые с трудом воспринимались в письменном тексте. Этот новый стиль письменного языка в дальнейшем получил название «стиля Лян Цичао».

Стиль Лян Цичао был очень популярен в начале XX в. В лингвистическом отношении он не был совершенно новым явлением в истории китайского языка. Все особенности стиля Лян Цичао можно найти в стиле деловых бумаг XIX в. — гунвэнь: упрощенный синтаксис, принятие любой лексики независимо от ее стилистической характеристики. Заслуга Лян Цичао состояла в том, что он распространил грамматические особенности этого стиля на язык журнальной публицистики и трудов по общественно-политическим проблемам. Однако в скором времени и стиль Лян Цичао стал рассматриваться как помеха

естественному выражению мыслей. Проблема перехода на язык байхуа становилась все более актуальной.

Одной из последних попыток спасти вэньянь явился проект чживэнь — «элементарного языка», предложенный известным лингвистом начала века Ху Илу. Он исходил из совершенно здоровой мысли, что с помощью иероглифического письма можно писать только на специальном языке. В сущности, проект Ху Илу представлял собой полную реформу всех средств письма — иероглифической письменности и литературного языка.

Реформа иероглифического письма предусматривала сокращение числа его знаков до двух тысяч. За каждым из них должно быть закреплено единственное стандартное произношение и единственное значение. Синонимия знаков, т. е. наличие двух разных знаков с одинаковым значением, и их омонимия, т. е. наличие двух знаков с одинаковым чтением, но разным значением, исключались. Так предполагалось избавиться от многозначности иероглифов. Проект предполагал также ликвидацию грамматической многозначности знаков иероглифического письма: за каждым из них закреплялось единственное стандартное современное грамматическое значение. Для обозначения новых понятий проект предписывал использовать многосложные слова, но ни в коем случае не создавать для них новых иероглифов. При заимствовании иностранных слов их полагалось переводить, но имена собственные, географические названия, названия новых предметов материального мира разрешалось заимствовать в их исходной фонетической форме. Терминология, созданная в Японии, могла быть использована только в том случае, если она образована в соответствии с правилами китайской грамматики. Реформа литературного языка нацеливала на ограничение количества слов, связанных с письменным этикетом, оставляя лишь самые необходимые. В текстах на «элементарном языке» должны были присутствовать только те слова, без которых не обойтись при прямой передаче содержания: скрытые цитаты и литературные реминисценции исключались [Ху Илу, 1931, с. 106—108].

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ЯЗЫК

В XIX в. Китай представлял собой недостаточно интегрированную страну с весьма слабыми социальными связями как по вертикали, так и по горизонтали. Это и определило основные черты описанной выше лингвистической ситуации, когда наряду с двумя письменными языками — вэньянем и байхуа — существовали многочисленные диалекты, образующие полицентрическую структуру с особыми, широко признанными региональными средствами междиалектного общения на севере и юго-востоке страны. Эти средства междиалектного общения

в целом были равны по общественной значимости. Из них Гуаньхуа обладал престижем государственного средства устного общения и располагал мощной письменной традицией. Однако этот статус имел не только привлекательные стороны. Использование Гуаньхуа в Южном и Юго-Восточном Китае облегчало общение между чиновниками, но не в неофициальном общении.

От «языка чиновников» к «национальному языку»

Отсутствие общего разговорного языка в Китае воспринималось маньчжурской династией как неполнота государственного единства. На дворцовых приемах маньчжурские императоры, говорившие на пекинском диалекте, не всегда понимали речь чиновников из Южного Китая. После одной такой неудачной аудиенции в 1728 г. был издан императорский указ, в котором Юнчжэн повелевал учредить специальные школы правильного произношения в провинциях Фуцзянь и Гуандун, диалекты которых особенно сильно отличались от Гуаньхуа [Ли Цзиньси, 1934, с. 26—27; Тужилин, 1910, с. 46—47]. Юнчжэн и его советники полагали, что обучение пекинскому чтению иероглифов приведет к всеобщему знанию Гуаньхуа. Этим простым способом они хотели распространить Гуаньхуа среди всех грамотных людей своей страны. Однако практика показала, что для овладения Гуаньхуа недостаточно знания пекинских чтений иероглифов, а требуется также знание грамматики и лексики пекинского диалекта. Обучение пекинским чтениям иероглифов несколько не ускорило формирование единого языка.

«Школы правильного произношения» в провинциях Фуцзянь и Гуандун просуществовали до конца XIX в., не оказав существенного влияния ни на диалекты этих провинций, ни на произношение чиновников, происходивших из тех мест. Однако идея Юнчжэна — распространить единый устный язык по всему Китаю с помощью специального обучения единому произношению иероглифов — оказалась очень стойкой. Несколько видоизменившись, она продолжает жить и в настоящее время.

В эпоху реформ конца XIX в. и петиционной кампании, предшествовавшей Синьхайской революции, много внимания уделялось проблемам языка и письменности. На этот период приходится деятельность выдающихся реформаторов китайской письменности Ван Чжао и Лао Найсюаня. Анархисты, в свою очередь, обсуждали пути перехода к эсперанто. Проблемы преподавания и изучения Гуаньхуа в учебных заведениях разных ступеней рассматривались на провинциальном и общегосударственном уровнях совещательных органов того времени. При обсуждении этого вопроса в Совещательном совете один из его членов, Цзян Цянь, предложил называть Гуаньхуа «гоюй» —

«национальный язык», подчеркивая тем самым его всеобщность [Ли Цзиньси, 1934, с. 21; Тужилин, 1910, с. 47].

В петициях того времени часто встречались требования ввести в Китае национальный язык гоюй по образцу национальных языков других стран. В ответ на эти требования в 1907 г. министерство просвещения Китая разработало первый в истории страны проект преподавания гуаньхуа в средней школе. Совещательный совет подготовил ряд законопроектов по проблемам языка и письменности. Однако ни один из них не успел приобрести силу закона: в результате революции 1911 г. маньчжурская династия Цин была свергнута.

С 1911 г. начинается современный период истории национального языка. Деятели просвещения того времени придерживались мнения, что одной из причин медленного развития образования и культуры в Китае является несоответствие между языком и письмом, с одной стороны, и многообразием диалектов — с другой [Шэнь Цзяньши, 1931, с. 109]. Первым официальным мероприятием нового республиканского правительства на пути создания национального языка гоюй явилась конференция по выработке единого произношения, созванная министерством просвещения Китая 15 февраля 1913 г. Результатом ее работы явилось предложенное так называемое национальное чтение иероглифов и алфавит чжуинь цзыму на национальной графической основе для его записи. План распространения национального языка гоюй, разработанный министерством просвещения, во многом был схож с планом Юнчжэна: создать национальный язык — с помощью правильного унифицированного произношения иероглифов — и распространить его в среде грамотных и образованных людей во всей стране. По сравнению с планом Юнчжэна его охват был шире, потому что он предусматривал преподавание национального произношения по всему Китаю и был лучше обеспечен технически, потому что давал в руки учащихся удобное средство записи национального произношения иероглифов — алфавит чжуинь цзыму.

Таким образом, министерство просвещения рассматривало национальный язык как социальный диалект, на котором будут говорить грамотные и образованные люди. Однако в перспективе, когда образование в Китае станет всеобщим, национальный язык сделался бы единым языком всего Китая.

По завершению работы конференции по унификации чтения иероглифов возникла потребность в руководящем органе движения за национальный язык. Для выполнения этих функций в октябре 1916 г. на общественных началах было создано Общество изучения национального языка во главе с Цай Юаньпэем. Как уже отмечалось, движение за национальный язык преследовало две цели, из которых одна формулировалась как янь вэнь ичжи — «единство разговорного и письменного языка», а другая как гоюй тунъи — «единство национального языка».

表2 声韵母表

声 母 (22)	b	ㄅ(伯)	p	ㄆ(泼)	m	ㄇ(墨)	f	ㄈ(佛)
	d	ㄉ(得)	t	ㄊ(特)	n	ㄋ(纳)	l	ㄌ(勒)
	g	ㄍ(革)	k	ㄎ(克)	(ng)	ㄋ	x	ㄒ(赫)
	zh	ㄓ(知)	ch	ㄔ(痴)	sh	ㄕ(诗)	rh	ㄣ(日)
	z	ㄗ(姿)	c	ㄘ(雌)	s	ㄙ(思)	r	ㄖ(儿)
			j	ㄐ(衣)	w	ㄨ(乌)		
单 韵 母 (6)			i	ㄐ(衣)	u	ㄨ(乌)	y	ㄩ(迂)
	a	ㄚ(啊)	ia	ㄚ(鸦)	ua	ㄨ(挖)		
	e	ㄜ(呢)			uo	ㄨ(我)	yo	ㄩ(药)
	o	ㄛ(哦)						
复 韵 母 (14)	ai	ㄞ(爱)			uai	ㄨ(歪)		
	ao	ㄠ(奥)	iao	ㄠ(要)			ye	ㄩ(月)
			ie	ㄠ(耶)				
	ei	ㄟ(欸)			ui	ㄨ(威)		
	ou	ㄛ(欧)	iu	ㄨ(又)				
带 声 韵 母 (15)	an	ㄢ(安)	ian	ㄢ(烟)	uan	ㄨ(弯)	yan	ㄢ(渊)
	ang	ㄤ(盎)	iang	ㄤ(央)	uang	ㄨ(汪)		
	en	ㄣ(恩)	in	ㄣ(因)	un	ㄨ(温)	yn	ㄣ(胤)
	eng	ㄥ(翰)	ing	ㄥ(英)	ung	ㄨ(翁)	ung	ㄥ(雍)
变 音	g, k, x 一列声母 在 i, y 两行韵 母前面变读ㄐ (几)、ㄑ(欺)、 ㄒ(希)		gi	ㄐ(几)			gy	ㄐ(居)
		ki	ㄑ(欺)				ky	ㄑ(区)
		xi	ㄒ(希)				xy	ㄒ(虚)

Рис. 10. Латинизированный алфавит чжунь цзыму

Эти две цели противоречили друг другу, потому что для достижения первой была обязательной возможность писать на диалектах, а воплощение второй цели такую возможность исключало. Для их объединения в единую систему потребовалось некоторое время. Это сделал Ли Цзиньси в своем «Манифесте движения за национальный язык» в конце 20-х годов.

В целом деятельность Общества изучения национального языка была направлена прежде всего на создание единого устного языка для школы. В числе первых программных документов Общества было обращение к министерству просвещения о замене школьного предмета «национальная словесность» предметом «национальный язык». До 1919 г. общество стояло в стороне от движения за язык байхуа. «Когда я вернулся в Пекин в 1917 г., — писал Ху Ши в 30-е годы, — я пытался убедить руководителей Общества по унификации национального языка, что не может быть такого языка школы, который не был бы пригоден для поэтов и прозаиков, и что язык школы должен быть также и языком литературы» [Hu Shih, 1931, с. 57].

Национальный язык в эпоху «движения 4 мая».

Движение за национальный язык следует рассматривать в контексте других общественных кампаний в эпоху «движения 4 мая». Эта кампания была составной частью широкого общественного движения за новую культуру, начатого еще в 1916 г. такими выдающимися деятелями китайской культуры, как Цай Юаньпэй, Ли Дачжао, Чэнь Дусю, Цянь Сюаньтун, Ху Ши и Лю Баньнун и др. Идеологическими мишенями для реформаторов, объединившихся вокруг редакции журнала «Синь циньнянь» — «Новая молодежь», были феодальная идеология, мораль, культура. Деятели «движения 4 мая» сурово и подчас пристрастно критиковали конфуцианство как основную философскую доктрину, на которой зиждилась китайская традиционная культура. Путь к преобразованию Китая они видели в переходе к западной культурной модели, основой которой являются демократия и наука.

Одним из главных предметов критики со стороны журнала «Новая молодежь» была китайская традиционная литература. В январе 1917 г. Ху Ши выступил со статьей «Предложения по реформе литературы», где в числе прочих содержалось предложение заменить вэньянь на байхуа. Вслед за этой статьей была опубликована работа Чэнь Дусю «О литературной революции», где он заявил, что литература нуждается в революции не только по своей языковой форме, но также и по содержанию [Чэнь Дусю, 1918, с. 358]. Так началась дискуссия о национальном языке. В ней приняли участие не только его сторонники, но и противники, среди которых наиболее активным был Линь Цзиньнянь.

Положительная программа борцов против феодальных традиций состояла не только в том, чтобы предложить китайскому обществу новую модель развития, но также и в том, чтобы воспользоваться достижениями народной культуры, которую они всегда отличали от традиционной. В 1919 г. Ли Дачжао призвал китайскую молодежь идти в народ с двумя целями: передать крестьянским массам современные знания и воспринять у народа моральные ценности, не затронутые влиянием городской цивилизации с тем, чтобы объединить интеллигенцию и трудящиеся массы в единое целое.

Одним из следствий этого призыва явилось развитие фольклорных исследований, значение которых выходило за пределы чисто научной деятельности. В числе исследователей фольклора были такие крупные деятели «движения 4 мая», как историк Гу Цзеган, археолог Дун Цзобинь, лингвисты Чжао Юаньжэнь и Лю Баньнун, писатель Чжоу Цзожэнь. Их деятельность во многом напоминала деятельность просветителей эпохи национального пробуждения в Европе, которые рассматривали фольклор и мифологию как документы национального духа.

Интерес к народной культуре был не случаен. Движение

за новую культуру рассматривало китайскую традиционную культуру как мертвую и непригодную для современных условий жизни. На смену новой традиционной культуре должна прийти новая культура, важной составной частью которой должна стать современная западная культура. В качестве другой составной части новой китайской культуры деятели «движения 4 мая» называли народную культуру, которая, по их мнению, всегда противостояла традиционной официальной культуре.

Движение за просвещение народа, во главе которого стоял Янь Янчу, было также непосредственно связано с призывом Ли Дачжао. Целью этого движения была ликвидация неграмотности огромного большинства китайского народа. Для обучения крестьян грамоте был разработан список из тысячи иероглифов и учебный план для обучения крестьянских масс. Целью обучения было, конечно, не приобретение подлинной грамотности, а лишь умение ориентироваться в письменном тексте, вести простейшие счета, писать записки и письма. Опыт движения за просвещение народа продемонстрировал много трудностей, которые обнаружились при практическом осуществлении этих идей. Так, деятелям движения пришлось решать проблему языка обучения грамоте. Цели создания единого национального языка более всего отвечало обучение иероглифам в стандартном чтении, однако это существенно снижало интерес к такому обучению у крестьян, не владевших гуаньхуа. Поэтому учителя, заинтересованные в скорейшем достижении своих просветительских целей, не учитывали цели лингвистические: в процессе обучения они были склонны пользоваться не национальным чтением иероглифов, а диалектом своих учеников и местным чтением иероглифов.

Движения за национальный язык, за изучение народной литературы, за просвещение народа были тесно связаны между собой: все они имели дело с языком как средством устного общения и литературного творчества. Естественно, что лингвисты — участники «движения 4 мая» принимали участие, как правило, одновременно во всех трех кампаниях. Ху Ши, хотя и не был лингвистом, всегда проявлял большой интерес не только к национальному языку, но и к диалектам.

Опыт одновременного развития этих трех общественных движений наложил характерный отпечаток на дискуссию о национальном языке и путях реформы письменности. Он со всей определенностью показал, что лингвистическая ситуация в Китае настолько сложна, что проблемы национального языка и реформы письменности не могут быть решены единым актом, но лишь комплексом мер, учитывающих как разнообразие диалектов китайского языка, так и потребность в едином устном национальном языке для Китая.

Дискуссия о национальном языке и реформе письменности, развернувшаяся в 1916—1919 гг. главным образом на страницах журнала «Синь циннянь», носила весьма радикальный ха-

ракти. Мнения участников дискуссии существенно зависели от их оценки степени сложности лингвистической ситуации и их революционного темперамента. Ответ на предложение Ху Ши и Чэнь Дусю относительно замены вэньяня на байхуа со стороны радикальных сторонников реформы языка Цянь Сюаньтуна и У Цзинхэна был прост: отказаться от нынешних средств письменной коммуникации, т. е. вэньяня и иероглифической письменности, и принять вместо них эсперанто как будущий язык всего человечества. Для того чтобы лучше понять смысл предложений Цянь Сюаньтуна и У Цзинхэна, следует иметь в виду, что в сознании китайской интеллигенции того времени иероглифическая письменность была прочно ассоциирована с письменным вэньянем. Поэтому отказ от иероглифов для них одновременно означал и отказ от вэньяня. Таким образом, в лингвистической ситуации намечался вакуум, который следовало заполнить не одним из диалектов китайского языка, а таким языком, который даст народу доступ к достижениям мировой цивилизации.

У Цзинхэн вступил в дискуссию в конце 1918 г., уже после откликов на предложение Цянь Сюаньтуна. Он признал справедливость критики, предъявленной Цянь Сюаньтуну его товарищами по движению за новую культуру. При этом он по-прежнему сохранял уверенность, что в будущем эсперанто станет языком всего Китая, но это будет другое время и сам язык эсперанто будет другим. Однако У Цзинхэн считал обязательным иметь в Китае иностранный язык с официальным статусом [У Цзинхэн, 1931, с. 271—273]. Таким образом, проблема эсперанто превратилась в конечном счете в проблему второго официального языка. В настоящее время эту функцию неофициально выполняет английский язык.

В разгар дискуссии лидеров «движения 4 мая» относительно стратегии реформы китайского письма и формирования национального языка в апреле 1919 г. непосредственно перед событиями 4 мая министерство просвещения Китайской республики создало подготовительный комитет единства национального языка, главой которого был назначен Чжан Илин. Задача комитета формулировалась так: создание единого устного языка для всей страны. В составе комитета действовало несколько постоянных комиссий, среди которых были лексическая, грамматическая, диалектологическая. С 1922 г. в Шанхае стал выходить журнал Общества изучения национального языка гоюй юэкань — «Национальный язык». Так была сформирована административная и общественная инфраструктура, на основе которой велись исследования национального языка и письменности в 20—30-е годы.

С начала 20-х годов в дискуссию о национальном языке включились ученые-филологи. Одни из них поддержали взгляды Цянь Сюаньтуна и У Цзинхэна на национальный язык. «Наш твердый революционный девиз таков,— писал Ли Цзинь-

си в 1923 г.— Мы всеми мерами будем распространять эсперанто, пропагандировать его как второй национальный язык, но при этом мы отнюдь не считаем наш собственный национальный язык (первый национальный язык) чем-то недостойным внимания, потому что в переходный период первый национальный язык какой бы то ни было страны не может быть отвергнут, нужно искать пути к тому, чтобы усовершенствовать эти национальные языки, постепенно „интернационализировать“ их» [Ли Цзиньси, 1931, с. 333].

Другие филологи решительно выступили за то направление в предшествующей дискуссии, которое представляли Ху Ши, Чэнь Дусю, Тао Мэнхэ: воспользоваться реально имеющимся в наличии языковым материалом для создания национального языка. Поэтому в их статьях уже не говорится об эсперанто и не поднимается проблема иностранного языка как второго национального языка страны. «...У нас нет ни малейшей возможности направить бесчисленные диалекты на путь слияния в некий национальный язык,— писал профессор Лю Фу,— единственное, что мы можем и должны создать,— это наддиалектный язык, возвышающийся над бесчисленными местными вариантами китайского языка. Только так я понимаю национальный язык, и только при таком понимании любое обсуждение его проблем будет иметь под собой реальную почву» (цит. по [Шэнь Цзяньши, 1931, с. 132—133]).

Другой китайский лингвист, профессор Шэнь Цзяньши, соглашаясь в целом с идеей Лю Фу, тем не менее поставил вопрос: что должен представлять собой наддиалектный национальный язык? Он считал, что таким наддиалектным языком может стать только один из реально существующих живых диалектов китайского языка. Следовательно, задача состоит в том, чтобы выбрать общий язык из множества диалектов китайского языка. Этот общий язык он называл старинным термином тунъюй, который встречается еще в первом словаре диалектов китайского языка «Фанъянь». «„Общий язык“ существует уже давно — это тот самый байхуа, которым пользуются китайские прозаики, на котором говорят образованные люди нашего времени. Поэтому он уже сейчас обладает всеми признаками национального языка, и этот „общий язык“ мы должны принять за основу национального языка, а недостающие элементы можно позаимствовать из вэньяня и из диалектов. Независимо от того, на какой территории распространен этот „общий язык“ в настоящее время, его распространение будет расширяться в прямой пропорции с развитием средств связи и развитием культуры. Когда же будет введено всеобщее обязательное образование, этот язык будет способствовать его развитию и распространяться сам вместе с ним» [Шэнь Цзяньши, 1931, с. 134].

Создание национального языка было одним из главных требований либеральных демократов «движения 4 мая». Они понимали национальный язык не как социальное, а как террито-

риальное лингвистическое явление. Ху Ши писал тогда, что теоретически любой диалект китайского языка может рассматриваться как потенциальный национальный язык, однако при этом он должен обладать двумя важными свойствами: быть самым распространенным среди диалектов (современных) и располагать самой развитой литературной традицией [Ху Ши, 1925, с. 1]. Диалектом Ху Ши называл то, что сейчас обычно называют «группой диалектов». Каждую такую группу он рассматривал как нечто целое, не придавая значения различиям, которые существовали внутри нее. Естественно, что этими свойствами в наибольшей мере обладала группа диалектов Гуаньхуа: на диалектах этой группы говорит большинство населения Китая, на языке байхуа, основанном на этих диалектах, уже давно существует большая литература. Поэтому Ху Ши предлагал рассматривать в качестве национального языка диалекты группы Гуаньхуа.

В отличие от министерства просвещения, которое не интересовалось проблемами развития лингвистической ситуации в связи с распространением национального языка, Ху Ши считал, что в настоящее время идет активный процесс расширения области национального языка и требуется лишь сократить сферу использования диалектов, отличающихся от Гуаньхуа. «И юго-восточный угол Китая от Шанхая до Жемчужной реки — ареал наиболее старых и консервативных диалектов — быстро завоевывается силой коммерции, образования, современных средств транспорта и связи» [Hu Shih, 1931, с. 134]. Таким образом, Ху Ши считал лингвистическое единство Китая почти достигнутым, а современные диалекты Южного Китая — досадным анахронизмом, который должен исчезнуть в ближайшем будущем.

Выступая за национальный язык на основе диалектов группы Гуаньхуа, Ху Ши признавал, однако, ценность остальных диалектов. В частности, он ценил литературу на диалектах, в которой видел источник средств выражения и жизненных сил для литературы на национальном языке гоюй [Ху Ши, 1925, с. 153—154; Ху Ши, 1930, с. 1048—1049].

«ЯЗЫК МАСС»

Наиболее радикальным был подход к проблеме национального языка у революционных демократов 30—40-х годов. Видный деятель КПК Цюй Цюбо вместе с Лу Синем и другими революционными писателями, объединенными в «Левую лигу», выдвинули теорию «языка масс». Их главное требование к литературному языку формулировалось как «единство литературного и разговорного языка» [Цюй Цюбо, 1954, т. 2, с. 889]. Они призывали к созданию такого литературного языка, который был бы прямым воспроизведением народной речи. Есте-

ственно, что наилучшей практической реализацией этого требования могла стать литература на диалектах.

Для «языка масс» требовалась простая письменность, с помощью которой можно было бы за короткое время ликвидировать неграмотность и открыть народным массам доступ к культуре. Однако алфавитное письмо, с помощью которого грамотность легко становилась достоянием народа, бесконечно усложняло проблему диалектов. Сторонники «языка масс» решительно выступили за всеобщую грамотность, поставив эту цель выше единства литературного языка. Они считали, что период существования региональных разновидностей литературного языка не будет длительным; за ним последует объединение местных литературных языков в общий для всей страны литературный язык [Лу Синь, 1950, с. 27].

Лу Синь и Цюй Цюбо понимали важность и значение общекитайской литературы. Однако современный литературный байхуа их не удовлетворял, так как элементы живого языка были представлены в нем в недостаточном объеме. Не казалось им также, что байхуа может быть реформирован, поэтому они призывали к новой литературной революции, целью которой должен был стать переход к новому литературному языку, базирующемуся на разговорном языке того времени. В основу нового языка они предлагали положить разговорный язык путунхуа — «общепонятный язык», который появился в областях активных лингвистических контактов представителей различных диалектов. Среди нескольких разновидностей путунхуа, существовавших в то время в Китае, главным они считали его северокитайский вариант, т. е. гуаньхуа. В языках путунхуа Лу Синя и Цюй Цюбо привлекала прежде всего их смешанность; они видели в них прообраз будущего общекитайского литературного языка, который сам по себе не будет похож ни на один из современных диалектов. Поэтому использовать гуаньхуа в качестве литературного языка можно было, по их мнению, лишь после его насыщения элементами разных диалектов. В целях полной и последовательной реализации проекта «языка масс» предполагалась такая глубокая перемена в общественной и культурной жизни страны, как ликвидация иероглифической письменности и переход к алфавиту.

Для каждого из этих трех подходов к проблеме национального языка характерно свое отношение к лингвистической ситуации в Китае, прежде всего к проблеме современных диалектов. Министерство просвещения исходило из того, что изменение существующей лингвистической ситуации в Китае находится вне пределов человеческих возможностей. Национальный язык — это социальный диалект, на котором будут говорить грамотные и образованные люди. Когда Китай станет страной всеобщей грамотности, все население страны будет владеть национальным языком, но диалекты при этом могут сохраниться как средство локального и семейного общения. Ли-

деры «движения 4 мая» исходили из того, что современная промышленность, транспорт и связь являются достаточно мощными средствами, которые в силах преобразить лингвистическую ситуацию в Китае в исторически обозримые сроки. Под воздействием этих общественных факторов область распространения национального языка будет неуклонно расширяться. Активная пропаганда национального языка может ускорить этот процесс. В исторически обозримое время может наступить такой момент, когда весь Китай будет говорить на национальном языке гоюй, а диалекты Юго-Восточного Китая постепенно исчезнут из употребления. Революционные демократы также исходили из того, что современная промышленность, транспорт и связь способствуют объединению диалектов. Однако в отличие от либеральных демократов они считали, что национальный язык в Китае еще не сформировался.— он должен образоваться в результате слияния всех диалектов китайского языка. Поэтому будущий национальный язык должен существенно отличаться от национального языка гоюй в том виде, в котором он существовал в 30—40-х годах.

Профессор Пекинского педагогического института Ли Цзиньси, глубже политических деятелей понимавший проблемы лингвистической ситуации в Китае, предложил более сложную систему средств общения, соответствовавшую сложности самой ситуации. Эта система предусматривала создание национального языка на основе пекинского диалекта, оснащенного иероглифическим письмом, в сочетании с локальными средствами общения — диалектами, пользующимися алфавитным письмом. Такая двухступенчатая система языка и письменности смогла бы быстро продвинуть вперед дело народного образования и в короткие исторические сроки сделать Китай страной всеобщей грамотности [Ли Цзиньси, 1931, с. 347—372].



Письменность, язык, культура

В китайской культуре письменность представляет собой нечто большее, чем простое средство письма. Отличие иероглифической письменности от современных алфавитных делает ее одной из наиболее характерных черт китайской культуры, а некоторые вообще склонны отождествлять китайскую культуру с китайской письменностью. По мнению ревнителей китайской иероглифической письменности, она является тем средством, которое поддерживает традицию китайской культуры и интегрирует китайский народ не только в культурное, но также и в государственное единство.

Письменность в традиционной культуре

Сторонники китайской культурной традиции в спорах с ее противниками часто сравнивают судьбу китайской культуры с судьбами древних культур Ближнего Востока и Средиземноморья. Главное отличие последних — быстротечность: после определенного периода становления и расцвета они прекращают свое существование. Китайская культура, зародившаяся почти одновременно с этими древнейшими культурами мира, не случайно сохраняется и в наше время. В этом, по мнению сторонников китайской культуры, состоит ее превосходство над западной. Это превосходство обеспечивается ее письменностью — вневременной по своей природе. Письменность является, пожалуй, единственным элементом китайской культуры, который просуществовал без особых изменений в течение всей истории. В письменности сторонники китайской культуры видят носителя и цитадель ее духа. Именно китайская письменность предопределила превращение китайской культуры в одну из мировых культур и превратила Китай в великую культурную державу [Ван Нин, 1980, с. 69, 71].

Сторонники китайской культурной традиции и в наши дни продолжают считать, что знание иероглифической письменности открывает доступ ко всем богатствам китайской культуры, и прежде всего к ее основным сокровищницам — Четверокнижью и Пятикнижью, в крайнем случае с современным комментарием. В этом они видят отличие китайцев от европейцев, которые в силу особенностей алфавитного письма имеют доступ только к современной культуре [Ван Нин, 1980, с. 69].

В истории Китая иероглифическая письменность всегда выполняла важную интегрирующую функцию в китайском обществе. В политическом отношении Китай периодически достигал достаточного единства. Однако ему никогда не удавалось достичь лингвистического единства. Единая иероглифическая письменность явилась важным средством достижения не только культурного, но и политического единства страны. При этом сторонники китайской культурной традиции указывают на принципиальное отличие от Европы, которая, как и Китай, представляет собой культурное единство, но в отличие от Китая она разделена на национальные государства со своими языками и письменностями [Ван Нин, 1980, с. 69].

Для древнего и средневекового Китая письменность имела сакральное значение. Знаки классических книг воспринимались как святыня и материализация таинственных сил. Современные сторонники китайской письменности во многом сохранили традиционное отношение к ней, но с соответствующим изменением мотивации.

Однако в действительности само по себе знание иероглифической письменности было всегда необходимым, но отнюдь не достаточным условием овладения китайской традиционной культурой. Китайская иероглифическая письменность была средоточием обширных специальных знаний и навыков, которыми в достаточной степени владели лишь те, кто получал законченное традиционное образование.

В основе традиционного образования в средневековом Китае лежало изучение конфуцианских классиков, следствием его было знание письменного языка вэньяня, основанного на древнекитайском языке. Без знания вэньяня овладение китайской традиционной культурой было немыслимо. На усвоение программы традиционного образования уходило 12—15 лет интенсивных занятий. Успешно одолевшие полный курс обретали способность читать тексты тысячелетней давности, причем с той же легкостью, что и труды своих современников, и писать как лучшие стилисты прошлого.

Такое соотношение культуры со средствами ее письменного выражения свойственно всем средневековым культурам не только Востока, но и Запада. Языком средневековых культур был письменный язык, существенно отличавшийся от разговорного. Общее отличие средневековых культур от современных культур на национальных языках состоит в том, что в качестве предва-

рительного условия усвоения культуры требуется знание особого языка культуры. Культуры средних веков — это культуры, предназначенные для многих народов: своими создателями они рассматривались в принципе как культуры мировые, рассчитанные на вечное и повсеместное существование. Именно потому тексты этих культур создавались как универсальные и всевременные. Национальные культуры, не притязающие на вечность и универсальность, являются достижением нового времени.

Наиболее характерной особенностью средневековой китайской письменной культуры была ее элитарность. Конечно не каждый, кто приступал к учебе в средневековом Китае, завершал образование в полном объеме и достигал высоких государственных должностей, получению которых непременно предшествовали строгие экзамены. Между неграмотным крестьянином и членом императорской академии Ханьлинь существовало множество промежуточных ступеней, однако в целом в средневековом Китае в области культуры проводился принцип «все или ничего». Продолжительность и высокая стоимость превращали образование в привилегию правящего класса. При наличии в Китае высокой древней культуры свыше 90% населения было неграмотно и имело лишь отдаленное представление о тех духовных ценностях, которыми владели остальные 10% общества.

Наряду с письменной культурой в Китае всегда существовала и продолжает существовать бесписьменная народная культура, основанная на фольклорной традиции. Ее язык — это диалекты китайского языка, она локальна и партикулярна по своей природе. Фольклор был тесно связан с высокой письменной культурой, но никогда не обладал ее статусом.

В синоцентрическом мире, который существовал на Дальнем Востоке в средние века, китайская культура была наиболее мощной и развитой. Она оказала существенное влияние на развитие культур соседних народов. Китайский письменный язык и китайская иероглифическая письменность послужили здесь первыми средствами создания текстов культуры этих народов. При всей трудности и неудобстве китайского письма владение им открывало доступ к наиболее развитой культуре Дальнего Востока и создавало возможность прямого письменного общения с Китаем и между собой. Поэтому китайское письмо и письменный язык вэньянь на протяжении многих веков служили средством международного письменного общения на Дальнем Востоке. Единая письменность подчеркивала культурное единство народов, принявших ее, и являлась символом культурной общности средневекового синоцентрического мира.

Это единство стало разрушаться в начале XIX в., когда страны Дальнего Востока стали создавать свои современные национальные культуры. Этот исторический процесс всегда сопровождался реформами языка и письменности. Так, Япония отказалась от китайского языка камбун как официального сред-

ства коммуникации и перешла к письму на японском языке, используя китайские иероглифы в сочетании с японским алфавитом. Корея в XIX в. отказалась от китайского языка как официального и перешла на корейский, также используя китайские иероглифы в сочетании с корейским алфавитом. Когда Вьетнам стал французской колонией, французская администрация отменила китайский язык и вьетнамскую иероглифическую письменность, служившие средствами официального общения, и ввела латинский алфавит для вьетнамского языка. Так, к началу XX в. Китай оказался единственной страной Восточной Азии, сохранившей иероглифическую письменность неприкосновенной.

КИТАЙСКИЙ ЯЗЫК И КИТАЙСКОЕ ПИСЬМО

Китайская иероглифическая письменность прочно связана с китайским языком. Знак китайского письма, т. е. иероглиф, служит для обозначения морфемы — минимальной значимой единицы языка, которая реализуется в речи как односложное слово или односложная значимая часть слова. Поскольку морфема китайского языка за редким исключением состоит из одного слога, иероглифическая письменность является графически сложным, но удобным средством записи текстов на китайском языке. Это удобство заключается в том, что китайская иероглифическая письменность передает каждую морфему китайского языка индивидуальным знаком. Тем самым решается острая проблема омонимии китайского языка.

Однако китайский язык — это совокупность современных диалектов и текстов культуры, составленных в разные исторические эпохи. Общее количество морфем, встречающихся там, практически неисчислимо, между тем как количество знаков иероглифического письма не должно превышать возможностей человеческой памяти. Поэтому в любой момент истории китайского языка оказывается возможным обеспечить письменными знаками какую-либо одну разновидность китайской речи — в действительности это всегда был литературный язык, причем в основе этого языка лежал один диалект или группа диалектов.

Китайская иероглифическая письменность предлагает некоторое количество письменных знаков, находящееся в соответствии с возможностями человеческой памяти. Ввиду того что количество морфем заведомо больше, чем письменных знаков, часть морфем оказывается без соответствующего письменного обозначения. Эта особенность соотношения китайского языка и письменности всегда приводит к тому, что в письменном языке пользуются жестко ограниченным количеством морфем. Это требование лучше всего может удовлетворить письменный язык, не связанный или слабо связанный с живым разговорным язы-

ком. В силу этой особенности иероглифическая письменность способствует постепенному превращению устного языка в письменный, все дальше отходящий от него.

В истории китайского языка можно было дважды наблюдать процесс перехода от живого разговорного языка к письменному. В первый раз это был переход древнекитайского языка к письменному языку вэньянь. Во второй — переход от среднекитайского разговорного языка, основанного на северных диалектах, к письменному литературному языку байхуа.

Притом что в каждый период своего существования китайская иероглифическая письменность сопротивлялась появлению новых знаков в письменных текстах, число иероглифов в словарях китайской письменности неуклонно росло. В первом китайском словаре «Шовэнь цзецзы», изданном в начале II в. н. э., содержалось около 10 тыс. иероглифов, а в словаре «Канси цзыдянь» XVIII в. — 45 тыс. Современный словарь «Чжун вэнь да цыдянь» содержит уже около 50 тыс. Основным источником увеличения числа знаков китайской письменности является развитие лексики китайского языка. Лексика китайского языка развивалась под воздействием внешних и внутренних факторов. К числу внешних факторов следует отнести иностранные языки. К числу внутренних — диалекты самого китайского языка.

Никакой самый жесткий письменный язык не может избежать влияния разговорного языка своей эпохи. Его удастся уберечь от этого влияния на какое-то время в том случае, если этим языком пользуются в каких-то узких, например сакральных целях. Однако если письменный язык используется для того, чтобы писать о событиях реальной жизни, это влияние неизбежно. В средневековом Китае областью взаимодействия письма и разговорного языка была поэзия, в которой использовались слова разговорного языка. Второй такой областью была наука и техника, где приходилось называть предметы и описывать реальные технологические процессы, которые до того времени не упоминались в письменных текстах. Поэтому каждый последующий словарь китайского языка включал в свой состав новые письменные знаки, появившиеся со времени составления предыдущего словаря.

В новое время основным внешним источником пополнения числа иероглифов стали контакты с европейскими языками. В конце XIX в. китайский язык обогатился новыми иероглифами для обозначения химических элементов и единиц европейских мер. Тенденция к образованию новых знаков китайского языка сохраняется и по настоящее время.

При оценке количества знаков китайской письменности, встречающихся в современных текстах, следует учитывать не только художественную литературу и популярные издания на темы дня, но и разнообразные научно-технические тексты, лексика которых может существенно отличаться от повседневной. В состав этой лексики входят названия животных, расте-

ний, веществ, минералов, машин, механизмов, химических элементов и соединений, географические названия, личные имена, исторические термины, имена исторических личностей, героев легенд и т. п.

Многие слова этой специальной лексики встречаются редко или могут даже совсем не встречаться в повседневном разговорном языке, но поскольку они имеют значение в определенных областях знаний, то, разумеется, употребляются в научно-популярной литературе и в прессе. Иероглифы, обозначающие такие слова, или морфемы, входящие в состав многосложных терминов, не могут быть исключены из числа употребительных.

Частотная структура фонда знаков китайской иероглифической письменности, в настоящее время насчитывающего уже около 50 тысяч знаков, состоит из двух частей. Из них около десяти тысяч знаков употребляются в современных текстах, остальные 40 тысяч — это знаки, которые встречались в текстах прошлого. Они вышли из современного употребления, но бывают нужны тем, кто работает с текстами соответствующей исторической эпохи. Таким образом, примерный объем оптимального списка знаков китайского письма, находящихся в употреблении в настоящее время, в целом известен, однако его состав непостоянен в разное время.

КИТАЙСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

Создание минимального списка иероглифов, с помощью которого можно получить доступ к современным текстам, составляет особую проблему. Естественно, что в минимальный список входит некоторое число наиболее часто встречающихся знаков китайского письма. Вместе с общим списком иероглифов, употребляющихся в современных текстах, они по существу представляют собой две ступени словаря современной китайской культуры. Создание минимального списка иероглифов не является чисто статистической проблемой. Существует различие между наиболее часто употребляемыми знаками китайского письма и знаками, встречающимися даже в самых простых текстах. Лексическая статистика свидетельствует о том, что тексты, состоящие только из наиболее распространенных знаков, довольно редки. Обычно любой текст содержит как часто встречающиеся, так и редко встречающиеся знаки. Поэтому минимальный список из тысячи иероглифов дает доступ только к очень лапидарным текстам. Для чтения популярной литературы требуется список иероглифов большего объема. От него и зависит, к каким текстам получают доступ грамотные люди.

В конце 50-х годов Комитет реформы письменности КНР опубликовал «Предварительный список наиболее употребительных иероглифов» из 5948 знаков, составленный с учетом науч-

но-технической лексики. При сравнении объема «Предварительного списка» с оценкой общего количества письменных знаков, встречающихся в текстах китайской традиционной культуры, обнаруживается, что они различаются примерно на тысячу единиц. Однако с учетом оговоренной авторами неполноты «Предварительного списка» можно сказать, что как средневековая, так и современная культура требует около семи тысяч знаков для обеспечения своих письменных текстов.

В основе этого парадокса лежит структурное различие китайской традиционной и современной культур. Китайская традиционная культура была преимущественно гуманитарной. Современная культура помимо традиционных гуманитарных областей включает ряд новых знаний гуманитарного, естественнонаучного, технического циклов, неизвестных в прошлом. Соответственно количество информации, которую несет современная китайская культура, несравненно выше того, что было заложено в традиционной, но для ее передачи требуется то же число знаков китайского письма.

Если бы терминология современной культуры сохранила традиционную односложную форму, при которой каждому термину соответствовал особый письменный знак, современная китайская культура погибла бы под тяжестью собственной письменности. Более развитая и многообразная по сравнению со средневековой, современная китайская культура оперирует огромным количеством терминов и слов. Эти новые слова, отсутствующие в традиционной китайской культуре, не заимствуются из иностранных языков в их исходном виде, как это имеет место в западных национальных культурах, а создаются из тех же самых морфем, из которых были образованы термины средневековой культуры.

Таким образом, взънянь не умер окончательно. Его лексика представляет собой источник, поставляющий морфемы, с помощью которых образуются новые термины культуры. В современной китайской культуре роль взъняня аналогична роли латинского и греческого языков на Западе. Морфемы этого языка представляют собой исходный материал для образования терминов новой культуры путем их сочетания по правилам китайского словообразования.

Переход к новому способу образования терминологии, последовательный отказ от заимствований слов из иностранных языков в их исходной фонетической форме представляет собой естественную защитную реакцию китайской традиционной культуры, которая благодаря этому смогла приспособиться к условиям нового времени, не жертвуя при этом иероглифической письменностью. Следствием подобного приспособления явилось то, что общее количество знаков, требующееся для создания текстов современной культуры, оказалось примерно тем же, что и количество знаков, требующихся для создания текстов традиционной средневековой культуры. Оптимальное количество

знаков, обеспечивающее нормальное функционирование китайской культуры, является в основном постоянным и составляет 7—10 тысяч знаков. Изменение языкового кода китайской культуры — переход от вэньяня к байхуа — не оказало существенного влияния на число знаков, которые встречаются в текстах культуры. Таким образом, число знаков китайского письма, находящихся в обращении, зависит не от числа слов в языке, а от потребностей культуры китайского общества.

Отсюда следует несколько очень важных выводов, касающихся китайской культуры в целом. Для владения китайской письменной культурой в полном объеме и возможности ее развивать необходимо знание все тех же 7 тысяч иероглифов, что и в средневековом Китае. Конечно, специализация в определенной области знаний или деятельности позволит многим обойтись меньшим числом знаков. Однако потребности развития современной культуры требуют, чтобы общество всегда располагало некоторым количеством людей, владеющих иероглифической письменностью в объеме оптимального списка. Соответственно для потребителей этой культуры кажется достаточным владение минимальным списком иероглифов. Так иероглифическая письменность — составная часть элитарной средневековой культуры — в новых исторических условиях будет способствовать элитарности и современной китайской культуры вопреки ее стремлению к демократизации.

Аналогия со стратификацией культурного уровня в обществе, пользующемся алфавитной письменностью, носит лишь внешний характер. Условия культурной и в конечном счете социальной мобильности в таком обществе благоприятнее, чем в обществе, пользующемся иероглифической письменностью. В первом случае для перехода на более высокий уровень культуры личность должна пройти обучение с целью усвоения новых культурных ценностей без дополнительного обучения грамоте. Во втором эта задача усложняется тем, что всякое повышение культурного уровня наряду с содержательным обучением должно сопровождаться усвоением новых знаков иероглифической письменности, без которых обучение невозможно.

Особенности восприятия, усвоения, воспроизведения знаков китайского письма таковы, что наибольшие шансы сохранить знания китайского письма имеют те, чья деятельность связана с ежедневным использованием письменности. Это означает, что все те, чья деятельность не связана с письмом и чтением, имеют мало надежд на повышение своего культурного уровня. Поэтому задача повышения культурного и образовательного уровня широких масс китайского народа в сложившихся условиях представляет собой задачу исключительной трудности.

Даже беглое рассмотрение функций иероглифической письменности в современных условиях приводит к заключению, что она отнюдь не является пассивной формой национальной куль-

туры. Иероглифическая письменность предопределяет элитарность культуры, а язык, пользующийся иероглифическим письмом, обнаруживает тенденцию к превращению в жесткий письменный язык. Поэтому иероглифическая письменность вряд ли совместима с задачами общества, стремящегося к созданию демократической культуры. Сознание этой истины породило дискуссию о судьбах китайской иероглифической письменности, начавшуюся еще в конце XIX в.

Трудность усвоения китайской иероглифической письменности хорошо известна любому работнику просвещения в Китае. Однако традиционно настроенные деятели просвещения считали, что эти трудности вполне преодолимы, поэтому первая задача модернизации Китая в области народного образования — всеобщая грамотность — может быть достигнута и при иероглифической письменности. Задача органов просвещения в Китае состоит, по их мнению, лишь в том, чтобы создать условия для введения обязательного начального образования и расширить систему курсов для обучения грамоте взрослых. С этой целью в начале 20-х годов в Китае была проведена большая работа: как в области расширения и модернизации школьного образования, так и в области обучения грамоте взрослых. Для последней цели был создан минимальный список из тысячи иероглифов, который предстояло запомнить неграмотным взрослым: для приобретения начатков грамоты.

Другая часть деятелей просвещения, мечтавших о быстром распространении в Китае народного образования, за которым должно последовать также и быстрое развитие культуры, возлагала ответственность за недостаточные темпы развития образования и культуры на иероглифическую письменность. В своей критике иероглифической письменности они охотно ссылались на мнения иностранцев. В 1922 г. Ли Цзиньси опубликовал небольшую заметку «Со стороны виднее», где привел суждения русского поэта Ерошенко и американского деятеля просвещения проф. Монро, смысл которых сводился к тому, что китайская иероглифическая письменность слишком сложна для того, чтобы служить эффективным средством начального обучения как детей, так и взрослых. При этом Монро прямо говорит о необходимости решиться на упрощение и облегчение письменности. В противном случае распространение образования неминуемо замедлится [Ли Цзиньси, 1931, с. 369—370].

Сторонники реформы письменности в народном образовании сравнивали продолжительность обучения на иероглифической и алфавитной письменности. Для эффективного обучения учащегося чтению и письму на китайском языке — без значительного числа «белых» знаков — необходимо по меньшей мере пять лет. При обучении чтению и письму на алфавите той же цели можно достигнуть за несколько месяцев. Поэтому переход от иероглифической письменности к алфавиту обещает в области народного образования значительную экономию времени.

которое можно использовать на более глубокое изучение других предметов школьной программы [Пэн Сюэпэй, 1931, с. 427—429].

Пути реформы письменности

После того как Китай познакомился с европейской цивилизацией и оценил ее достоинства, передовые люди страны увидели, что при всех заслугах и при существенном вкладе в мировую культуру китайская традиционная цивилизация в сложившихся исторических условиях не может помочь стране в достижении новых национальных целей. Они считали, что одним из условий превращения Китая в современное государство, занимающее почетное место в современном мире, должна быть модернизация не только экономической и производственных структур, но также и модернизация китайской культуры.

Модернизация Китая и реформа письменности

Проблемы модернизации языка и письменности как существенных компонентов китайской культуры активно обсуждались в начале XX в. наряду с другими насущными общественными проблемами. Для передовых мыслителей того времени была очевидна зависимость между алфавитным письмом и всеобщей грамотностью [Лян Цичао, 1956, с. 3]. Наряду с реалистическими проектами модернизации китайского языка и письменности выдвигались также и утопические.

С 1907 по 1909 г. в Париже выходил журнал «Синь шицзи» — «Новый век», который издавали основатели китайского анархизма У Цзинхэн, Ли Шицзэн, Чжан Цзинцзян. Предлагавшееся ими решение проблемы было навеяно представлениями о недалеком анархическом будущем человечества, когда не будет государственных границ, люди откажутся от множества языков и будут говорить на едином языке для всего человечества [Kwok, 1962, с. 163].

Наряду с критикой общественного и государственного устройства Китая анархисты критиковали также китайский язык и письменность. В своих статьях по лингвистическим проблемам Китая У Цзинхэн утверждал, что китайский язык следует заменить на международный язык эсперанто, а китайская иероглифическая письменность рано или поздно будет упразднена [Ду Цзыцзинь, 1931, с. 480]. Правда, в качестве одного из условий перехода Китая на эсперанто У Цзинхэн выдвигал его насыщение словами китайского языка.

Аргументация анархистов за переход к эсперанто основывалась на хорошо известных особенностях лингвистической си-

туации и трудностях формирования единого устного национального языка. Аргументация за отказ от иероглифического письма была основана на всем известных его недостатках: трудности усвоения, малая эффективность, несовместимость с современными средствами передачи и обработки письменной информации. Но часть китайской интеллигенции начала XX в. приняла предложения анархистов всерьез. Взгляды нескольких деятелей «движения 4 мая» формировались под непосредственным влиянием этих идей. Однако в полном объеме их не принял никто. Возражая против безумных идей анархистов, Чжан Тайянь высказал мысль, которая в дальнейшем была развита другими деятелями модернизации китайской письменности: использовать алфавит для исправления наиболее очевидных недостатков иероглифической письменности, например указывать современные чтения иероглифов, передавать иностранные собственные имена, географические названия и т. п. [Чжан Тайянь, 1911, т. II, с. 197].

Традиционное представление о модернизации китайской культуры сводилось к тому, чтобы заимствовать прежде всего технические достижения западной культуры, но сохранить собственную традиционную духовную культуру. Иероглифическая письменность является одной из основных опор китайской традиционной культуры. Традиционная точка зрения на иероглифическую письменность состоит в том, что она обладает множеством достоинств и является единственно возможной письменностью для китайского языка с его многочисленными письменными памятниками культуры и современными диалектами, которые при отмене иероглифической письменности обнаружат тенденцию к культурному обособлению.

При отсутствии унификации произнесения отменить иероглифическую письменность тоже нельзя.

Сунь Ятсен вообще считал иероглифическую письменность одним из важных факторов, которые помогли китайскому народу в его исторической борьбе за существование. «Развитие народа,— писал Сунь Ятсен в „Доктрине Сунь Вэня“,— может привести его на ступень, где становится возможным изобретение письменности хорошей, но непростой — и эта письменность может приобрести силу, которая способна влиять на соседние страны, привлекать и ассимилировать народы. Вот почему маленькая страна, возникшая пять тысяч лет назад в бассейне Хуанхэ, развилась в огромное государство, не имеющее себе равных во всем мире. Эта страна была слаба и неоднократно завоевывалась другими народами, но народы-завоеватели не смогли ассимилировать китайский народ; наоборот, китайский народ сам ассимилировал их. И в этом огромная роль принадлежит иероглифической письменности. Сейчас некоторые современные ученые призывают к ее упразднению. Однако, по моему мнению, китайскую письменность ни в коем случае не следует упразднять» (цит. по [Ван Нин, 1980, с. 68]). Это

положение Сунь Ятсена стало основой политики гоминьдана в области письменности.

Традиционное представление о модернизации китайской культуры предполагало сохранение китайской иероглифической письменности в настоящее время и в обозримом будущем, что означало сохранение элитарности новой китайской культуры. Либеральное представление о модернизации китайской культуры состояло в том, что новая культура должна быть доступна широким кругам китайского народа. Первым шагом к ее построению должна явиться всеобщая грамотность и доступность благ культуры для любого члена китайского общества. Либеральная точка зрения на китайское письмо состояла в том, что иероглифическая письменность слишком сложна, она служит препятствием на пути китайского народа к знаниям. Поэтому реформа письменности представлялась обязательным условием модернизации китайской культуры.

Однако единого представления о том, какая именно реформа нужна для китайской иероглифической письменности, достичь так и не удалось. Исследования по реформе китайской письменности выявили три основных направления: создание алфавитного письма для использования вместе с иероглифической письменностью или вместо нее, упрощение существующей иероглифической письменности, усовершенствование иероглифической письменности.

Иероглифическая и алфавитная письменность

В среде политических публицистов, ученых-филологов и деятелей просвещения, которые занимались проблемами реформы китайского письма в конце XIX — начале XX в., было широко распространено убеждение, что китайская иероглифическая письменность в новых условиях сможет выполнить свои функции, если в дополнение к ней создать алфавитное письмо для просвещения простого народа. Таким образом, они предусматривали возможность существования в Китае системы из двух средств письма, из которых иероглифическая письменность предназначалась для целей высокой культуры, а алфавитная — для нужд простого народа.

Первые шаги к созданию алфавитного письма для китайского языка были предприняты христианскими миссионерами во второй половине XIX в. Новые пастыри были озабочены прежде всего неграмотностью своей новой паствы и стремились дать ей удобное средство письма с целью облегчить доступ к богослужебным книгам. Эти опыты обычно успеха не имели. Исключение составляет алфавит для диалекта Амоя, который был создан в конце XIX в. Он получил достаточно широкое

распространение в пров. Фуцзянь и на Тайване, где число владеющих этим алфавитом исчислялось сотнями тысяч.

С 1892 по 1913 г. в Китае было разработано много проектов алфавитного письма. Их графическая основа была самой разнообразной. Среди них имеются проекты алфавитов на латинской графике, на базе арабских цифр, знаков произвольной формы и на базе китайской национальной графики.

Наибольшее практическое значение имели проекты известных китайских филологов конца прошлого века Ван Чжао и Лао Найсюаня, основанные на китайской графике. Оба проекта практически не различались по технике образования письменных знаков и по орфографии, однако были диаметрально противоположны по подходу к проблеме алфавитного письма для китайского языка.

В трудах Ван Чжао и Лао Найсюаня проблема диалектов китайского языка получила два противоположных решения. Ван Чжао считал алфавит важным средством для распространения национального языка гуаньхуа. Задачи лингвистического, культурного и в конечном счете политического единства Китая требуют создания алфавита для одного диалекта китайского языка — Гуаньхуа. Обучение алфавитной грамотности должно стать частью общего процесса распространения устного языка гуаньхуа по всему Китаю. По мысли Ван Чжао, всеобщая алфавитная грамотность должна автоматически привести к овладению гуаньхуа и формированию лингвистического единства Китая. В начале нынешнего века Ван Чжао получил поддержку правительства. Примерно десять лет он распространял свой алфавит в 13 провинциях страны. На его алфавите издавались книги и газеты.

Лао Найсюань считал, что задачи алфавита более скромны. Алфавит должен дать тем, кто не владеет китайской письменностью вообще или владеет ею в недостаточном объеме, средство, с помощью которого они могли бы делать необходимые записи для личных нужд, писать письма родным и близким, черпать полезные сведения из популярной литературы и периодики. Для этого он предлагал создать алфавит не для одного диалекта, а для нескольких, с тем чтобы не связывать обучение грамоте с одновременным изучением гуаньхуа, а непосредственно обучать грамоте на родном диалекте. Он понимал также, что создать алфавит для каждого из многочисленных диалектов китайского языка невозможно, поэтому предложил четыре алфавита — по одному для каждого основного диалектного ареала, которые различались в то время: Гуаньхуа, диалект Нанкина, диалект Сучжоу, диалект провинций Фуцзянь и Гуандун. Перечень алфавитов, предложенных им, свидетельствует о том, что он имел в виду создание алфавитов для основных языков междиалектного общения. Проект Лао Найсюаня имел успех прежде всего на юге страны, где его алфавиты преподавались около шести лет.

Характерным признаком ранних проектов алфавитов для китайского языка является то, что ни один из них не преследовал цель заменить собой иероглифическую письменность. По мысли авторов всех проектов, задача алфавитного письма в Китае состоит прежде всего в том, чтобы создать удобное средство ликвидации неграмотности широких масс китайского народа, которые не могут получить образования, но тем не менее нуждаются в удовлетворении элементарных культурных и эстетических потребностей.

Упрощенная иероглифическая письменность

Одновременно с проектами алфавитов для китайского языка в Китае начали появляться предложения относительно упрощения китайской иероглифической письменности. В 1896 г. вышел в свет первый номер журнала «Цзяоюй цзачжи» — «Образование», где Лу Фэйкуй опубликовал первую статью об упрощении китайского иероглифического письма. Автор отнюдь не посягал на упрощение китайской письменности в целом. Речь шла лишь о том, чтобы знаки полного начертания использовались только для официальных целей — на государственных экзаменах, в официальных документах, в текстах памятников литературы и культуры. Во всех остальных случаях он предлагал пользоваться упрощенными начертаниями знаков. Источник упрощенных иероглифов находился под руками. Многие сложные знаки китайской иероглифической письменности имеют одну или несколько упрощенных форм, которые используются в личных документах и частных изданиях, но никогда не допускаются в официальные документы и издания. Эти упрощенные знаки называются су цзы — «простонародные иероглифы». Другой способ упрощения начертания иероглифов, который предлагал Лу Фэйкуй, состоял в том, чтобы вместо сложного знака использовать другой, графически более простой, но обязательно с одинаковым чтением. В процессе чтения вслух в достаточно известном или определенном контексте эта замена становилась вполне понятной для читателя. Такие знаки-заместители носили название бай цзы — «белые знаки».

Китайская иероглифическая письменность располагает индивидуальным знаком для обозначения каждой морфемы китайского языка. Число таких знаков должно быть достаточно велико для того, чтобы обозначить все те слова, которые встречаются в письменных текстах, т. е. прежде всего слова культуры. Как уже отмечалось, число знаков китайского письма, засвидетельствованных в разных текстах, достигает в настоящее время 50 тыс., однако в практическом употреблении постоянно находится 7—10 тыс. иероглифов. Все эти знаки должны достаточно отчетливо различаться между собой. В целях обеспечения их эффективной различимости знаки китайской

письменности располагают определенной графической избыточностью: они различаются между собой, как правило, не отдельными чертами, а целыми графическими элементами, которые надежно гарантируют каждому из знаков индивидуальный графический облик. Графическая избыточность знаков китайской письменности позволяет при необходимости упрощать их графическую форму и сокращать их без ущерба для распознавания.

Реформаторы китайской письменности обратили особое внимание на фонетические знаки из-за непосредственной связи с языком. Так возникла идея создать упрощенные знаки традиционным фонетическим способом. По мысли авторов таких проектов, китайская письменность, упрощенная фонетическим путем, приобретет достоинства как иероглифического, так и фонетического письма. Ключ знаков этого нового иероглифического письма должен указывать область их современного значения, а фонетическая часть — современное произношение. Однако при практических попытках упрощения китайского письма таким путем обнаружилось, что создать фонетические знаки, чтение которых было бы одинаковым по всему Китаю, невозможно. Иероглифическая письменность, состоящая целиком из построенных подобным образом фонетических знаков, может функционировать как фонетическая только в одной части страны и не будет фонетической в остальных ее частях.

Известны также проекты упрощения китайского письма, основанные на систематическом использовании «белых знаков». В диалектах Северного Китая общее число слоговых морфем, обозначаемых иероглифами, с учетом тональных различий, не превышает 1300. Поэтому авторы таких проектов подбирают такое же количество простых знаков, имеющих соответствующее чтение, и предлагают пользоваться ими вместо сложных знаков китайского письма. Иными словами, они создают слоговой алфавит для китайского языка. Одно из первых предложений подобного рода внес Цай Юаньпэй. В 1920 г. в своей речи в пекинском Центре обучения национальному языку он сказал, что существуют два пути передачи на письме слов национального языка. Один из них — это латинский алфавит, другой — усовершенствованная иероглифическая письменность, основанная на последовательном применении знаков, которые он в отличие от цзы му — «буква» — букв. «мать знака» называл шэнму — «мать звука». В качестве «матерей звука» он предлагал избрать примерно 1200 простых знаков из словаря «Шовэнь цзецзы», которые соответствовали примерно тому же количеству различных слогов китайского национального языка гоюй с учетом различий в тоне. Мысль Цай Юаньпэя состояла в том, чтобы обозначать на письме любой слог китайского языка с помощью этого огромного алфавита. Этот проект также отдавал дань исторической фонетике китайского языка и предусматривал создание большого словаря китайской письменности, в ко-

тором должна была проследиваться история каждого знака в отдельности [Цай Юаньпэй, 1931, с. 313—318].

Однако, как уже указывалось выше, «белый знак» понятен лишь при условии ясного контекста. Это значит, что текст, состоящий только из «белых знаков», будет чрезвычайно трудным для восприятия. Эти трудности будут складываться как из различия в произношении одного и того же «белого знака» в разных диалектах, так и из-за трудности понимания смысла таких знаков вне контекста.

Таким образом, любое последовательное упрощение и усовершенствование китайской иероглифической письменности неизбежно ведет по существу к созданию нового иероглифического письма из графических элементов старого. Это достаточно хорошо известно специалистам, но далеко не всегда ясно всем пользующимся китайской письменностью.

Отсюда следует, что китайская иероглифическая письменность существует только как исторически сложившееся целое, как структура, которая может быть либо целиком сохранена, либо целиком упразднена. Поэтому проблема упрощения китайской иероглифической письменности всегда является частью общей проблемы реформы китайской письменности. Иначе говоря, упрощение китайской письменности никоим образом не самоцель. Если полагать, что китайская иероглифическая письменность еще не исчерпала свои возможности как средства письма и должна просуществовать еще несколько столетий, то в этом случае, естественно, упрощения не нужны. Если же исходить из представления, что китайская иероглифическая письменность исчерпала свои возможности и должна уже в обозримом будущем уступить место алфавитному письму, то в этом случае даже радикальное упрощение китайской письменности не опасно, потому что сама иероглифическая письменность тогда мыслится как временное средство, назначение которого состоит в том, чтобы обеспечить переход к новому алфавитному письму.

Усовершенствованная иероглифическая письменность

Китайская иероглифическая письменность может быть упрощена за счет усовершенствования не только графики письменных знаков, но и за счет более тщательного определения их функций. За четыре тысячи лет истории китайского иероглифического письма накопилось некоторое количество графических вариантов знаков, которые включены в официальные словари. Поэтому упразднение графических вариантов иероглифов является естественной и совершенно безболезненной частью любой реформы китайской письменности.

Значительно более сложную задачу составляет сокращение числа знаков, находящихся в употреблении. Эта задача фор-

мулируется следующим образом: можно ли для создания текстов на современном китайском языке ограничиться определенным минимумом иероглифов, за пределы которого не должны выходить авторы, пишущие на современном китайском языке? Первоначальные оценки эффективности этого пути усовершенствования китайской иероглифической письменности были довольно оптимистическими. В 1921 г. Чэнь Хаоцинъ провел статистические исследования встречаемости иероглифов в простых текстах типа книг для детей, школьных учебников, популярной литературы и т. п., общим объемом свыше полумиллиона знаков. Его исследование показало, что эти тексты написаны с помощью 4261 знака. Из подсчета были исключены специальные знаки для географических названий и собственных имен. Подсчеты были повторены несколько раз в 20-х и начале 30-х годов, и результаты первого подсчета всякий раз подтверждались.

Современные специалисты в области реформы китайской письменности формулируют проблему сокращения числа иероглифов, находящихся в употреблении, следующим образом: «Рост числа слов в языке должен быть безграничным, рост числа иероглифов должен быть ограничен, и притом чем меньше он будет, тем лучше. Эпоха создания новых знаков для обозначения новых слов (иероглиф для слова) должна быть быстро и решительно завершена» [Чжоу Югуан, 1964, с. 332].

РЕВОЛЮЦИЯ КИТАЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Первые залпы революции китайской письменности раздались уже в начале века со страниц еженедельника анархистов «Синь шицзи» — «Новый век», выходившего в Париже.

В Китае аргументация анархистов была подвергнута тщательному анализу и критике. Призывы анархистов вряд ли дошли до сведения широкой общественности, но в кругу специалистов были тщательно проанализированы, и по каждому пункту их обвинения был представлен аргумент в защиту китайской иероглифической письменности.

Судьбы китайского языка и китайской письменности входили в число основных тем, которые горячо обсуждались в эпоху «движения 4 мая» на страницах литературных и общественно-политических журналов того времени. В марте 1918 г. Цянь Сюаньтун выступил в журнале «Синь циннянь» с серией статей по проблемам алфавита чжуинь цзыму и языка эсперанто.

Он высказался за упразднение китайской письменности, за отказ от письменного китайского языка вэньянь и за переход Китая на язык байхуа, а не эсперанто. В этих решительных мерах он видел цену, которую стоит заплатить за приобщение страны к западной цивилизации. Взгляды Цянь Сюаньтуна в дальнейшем существенно трансформировались, но идея быстрого приобщения Китая к западной культуре осталась по-

стоянной частью его мировоззрения. В конце 1918 г. У Цзинхэн в ответ на письмо Цянь Сюаньтуна опубликовал статью «Чем помочь китайской письменности?», в которой подводились итоги дискуссии по китайскому алфавиту конца XIX — начала XX в. Эта статья непосредственно предшествовала революции китайской письменности. Предложение У Цзинхэна сводилось к тому, что китайская письменность как необходимое средство для составления текстов культуры должна сохраниться в Китае надолго, но для того чтобы сделать ее более эффективной, она нуждается во вспомогательном алфавите. Эти два вида письма должны взаимодействовать между собой в различных пропорциях в зависимости от содержания текста. Памятники истории и культуры Китая следует издавать в исходном виде, не прибегая к помощи чжуинь цзыму. Тексты древней истории и культуры, изучаемые в учебных заведениях, должны быть снабжены фонетическим комментарием на чжуинь цзыму вместо фонетического комментария по методу фаньце. Во всех популярных изданиях и в учебниках начальной школы иероглифы должны иметь чтение, указанное сбоку с помощью чжуинь цзыму; чтение иероглифов должно быть указано и в текстах объявлений. Всю частную корреспонденцию, написанную от руки, можно составлять на алфавите чжуинь цзыму, а печатные тексты для домашнего использования могут содержать как иероглифы, так и знаки алфавита [У Цзинхэн, 1931, с. 250—253].

По поводу своей старой идеи — не создавать алфавитного письма для китайского языка, а сразу переходить на эсперанто с готовым латинским алфавитом — он высказался следующим образом: «Я не хотел бы умышленно мешать планам господ Тао Мэнхэ, Чэнь Дусю, Ху Ши; моя основная идея состоит не в слепой вере в то, что эсперанто станет языком Китая, и, следовательно, алфавитное письмо для китайского языка создавать не нужно. Я просто считаю, что эсперанто должен войти в употребление в Китае мирным путем. Нынешний эсперанто вовсе не является тем совершенным языком, на котором будут говорить в эпоху Великого Единения, он является лишь его зародышем» [У Цзинхэн, 1931, с. 265]. Это высказывание означает, что он вполне ясно сознавал утопичность своего первоначального плана решения проблем китайского языка и не хотел выдвигать практических альтернатив более реальным предложениям других деятелей надвигающегося «движения 4 мая» 1919 г.

Эволюция и революция письменности

Революция китайской письменности была провозглашена в 1922 г. одним из лидеров «движения 4 мая» 1919 г. профессором Пекинского университета Цянь Сюаньтуном. Быстрые

успехи литературной революции навели его на мысль о том, что наступило время также и для революции письменности. Его статья «Революция китайского письма», опубликованная в первом номере журнала «Гоюй юэкань», выдержана в том же эмоциональном тоне, что и «Литературная революция» Чэнь Дусю. От прежних публикаций по проблемам китайского письма статья Цянь Сюаньтун отличается большей практичностью.

Призывая к решительным действиям, направленным на свершение революции письменности, Цянь Сюаньтун приводит в пример литературную революцию. «Если мы четко осознаем неудобство китайской письменности, а осознав это, заявим, что литература на национальном языке гоюй невозможна без алфавитного письма, нам останется только во весь голос провозгласить: „Китайская письменность нуждается в революции!“» [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 145].

Цянь Сюаньтун указал далее, что без решительной реформы, которую он назвал «революцией китайского письма», немислимо распространение народного образования, национальный язык не будет унифицирован, литература на национальном языке не сможет развиваться полнокровно, а научные знания, доступные всему остальному миру, не смогут быть наиболее удобным образом записаны на национальном языке гоюй. Иначе говоря, реформа письменности сняла бы ограничения с прогресса в области культуры, науки, просвещения.

Видное место в статье Цянь Сюаньтуна занимает доказательство возможности и неизбежности реформы китайской письменности. Его главная идея здесь состоит в следующем: реформа китайской письменности представляет собой естественный результат эволюции китайской письменности.

Между заимствованными знаками и алфавитным письмом, по Цянь Сюаньтуну, существует следующее различие: 1) из многих фонетических знаков китайского письма еще не избран один для передачи слогов с одинаковым звучанием, 2) начертание этих фонетических знаков еще не доведено до высокой степени упрощения, 3) еще не введены знаки для обозначения начальных согласных и финалей слога. Поэтому заимствованные знаки китайского письма представляют собой неунифицированные и не простые алфавитные знаки. Если бы на пути эволюции китайского письма был сделан еще один шаг, то в Китае могло бы появиться алфавитное письмо. В настоящее время, считает он, сложились условия для того, чтобы сделать этот следующий шаг в эволюции китайского языка, которого он ждет уже много столетий. Этот следующий шаг — коренная реформа китайского письма и переход к алфавитному письму [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 162].

Программу подготовительных работ к переходу на алфавитное письмо он излагал в виде следующих десяти пунктов, которые должны были выполняться последовательно: 1) избрание алфавита, 2) установление орфографических правил,

五十音母 注字皆從京音初授讀時皆專作上平
勿泥於其注字之聲總以口探為準

才 撲 卜 才 木 夫 夫 五 五 女 皮 必 必 十 米 厂 廠
 二 租 夕 蘇 卜 都 土 土 刀 初 十 朱 中 書 入 入 又 規
 七 盧 干 辭 又 姿 纒 纒 巾 德 牛 特 工 低 工 題 小 邊
 乞 之 寸 詩 日 日 伊 訥 勒 女 女 口 呂 尸 居 出 題
 三 須 于 于 匕 尼 離 上 基 廿 共 又 希 衣 小 瓜
 川 刺 子 七 戈 科 禾 禾

十二喉音 非口授不能讀

了 取阿字一畫	丿 取我字一畫
一 取束字一畫	フ 取危字一畫
丩 取豪字一畫	丨 取恆字一畫
一 京語安	厶 京語恩
乙 取九字一畫 京音昂字	丁 取翁字一畫
丿 取翁字一畫	儿 京語兒

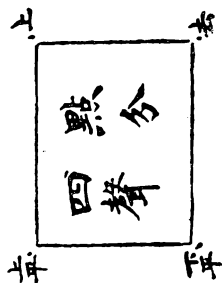


Рис. 11. Алфавит Ван Чжао

3) преобразование омонимов, 4) изыскание путей использования древнего языка, 5) изыскание путей использования диалектов, 6) изыскание путей использования иностранных слов, 7) составление словаря, 8) преобразование грамматики, 9) составление грамматики, 10) переводы книг. После того как все пункты этой программы будут выполнены, считал Цянь Сюаньтун, в эволюции китайского языка настанет новая эпоха. С этого момента станет возможным использование новой алфавитной письменности в начальных школах всей страны. Он надеялся, что эта программа будет выполнена за десять лет и с 1932 г. дети, пришедшие в школу, уже не будут изучать китайскую иероглифическую письменность.

«В течение этого подготовительного периода — поскольку в это время избавиться от иероглифов невозможно — мы должны, — пишет он, — усовершенствовать китайскую иероглифическую письменность. Для этого следует:

1) пользоваться упрощенными знаками. При этом могут быть использованы любые упрощенные знаки — древние начертания, графические варианты, простонародные формы.

2) Пользоваться „белыми знаками“. Использовать эти так называемые „белые знаки“ вместо редких и сложных, потому что они легче в употреблении.

3) В тех случаях, когда в нашем языке — в национальном языке гоюй или в диалектах — отсутствует подходящий иероглиф или передача слова иероглифами неудобна, записывать соответствующие слова алфавитом чжуинь цыму.

4) Без ограничения вводить в китайский язык иностранные слова, лучше всего в их исходной графической форме, не боясь „смеси“. В тех исключительных случаях, когда нельзя обойтись без заимствования в традиционной форме, следует пользоваться алфавитом чжуинь цыму, но никоим образом не иероглифами. Следует принять меры к тому, чтобы сократить число слов-переводов, — чем меньше их будет, тем лучше.

5) Пропагандировать самостоятельное использование алфавита чжуинь цыму; признать, что как средство письма он обладает одинаковыми правами наряду с иероглифическим письмом» [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 174—175].

Хэ Чжуньин поддержал идеи Цянь Сюаньтуна, которые тот высказал в «Революции письменности», и вместе с тем вынес на обсуждение идею разделения функций полной и упрощенной формы иероглифической письменности. «Мы верим, что в будущем во всем мире будет один язык, на котором будут говорить во всех странах, однако в настоящее время дело обстоит не так. Мы верим, что древняя китайская письменность, эта окаменелая древность, должна быть отдана меньшинству для исследовательской работы, ибо большинство не имеет времени для ее изучения. Мы верим также, что для облегчения положения неграмотных большое значение имеет алфавит чжуинь цыму, однако в связи с односложностью китайского языка и большим числом омонимов здесь неизбежны трудности. Поэтому, за исключением тех случаев, когда понимание полностью обеспечено, алфавит не следует использовать автономно. Поэтому более всего нам нужно создать „упрощенные знаки китайского письма“ как последнюю реформу китайской письменности. Это будет завершение эволюции китайской письменности» [Хэ Чжуньин, 1931, с. 194—195].

Перспективы революции письменности

Однако даже в разгар «движения 4 мая» деятели китайской культуры отчетливо понимали, что при любом решении судьбы китайской иероглифической письменности она должна сохраниться как средство познания истории и культуры Китая и многих народов Дальнего Востока. В 1920 г. Цай Юаньпэй напом-

нил о том, что современная археология будет поставлять еще немало новых материалов по истории и культуре Китая прошлых эпох, которые нуждаются в истолковании. Это станет возможным только с помощью иероглифической письменности [Цай Юаньпэй, 1931, с. 315]. Таким образом, китайская иероглифическая письменность может не быть современным средством письма, но она остается средством письма китайской традиционной культуры и поэтому будет существовать до тех пор, пока существуют исследования в области китайской традиционной культуры. Эта культурная функция китайской иероглифической письменности, на которую впервые обратил внимание Цай Юаньпэй, в дальнейшем была учтена в более поздних проектах реформы китайского письма.

Программа реформы китайской иероглифической письменности, изложенная Цянь Сюаньтуном, сохраняет свое значение и в настоящее время. Однако реальный ход событий в области реформы китайского письма показал, что оптимизм Цянь Сюаньтуна относительно сроков проведения реформы китайской письменности не оправдался. В 1922 г., когда он писал свою статью, он полагал, что десяти лет будет достаточно для полной реформы китайского письма. Однако и потом, через 10 лет после появления его статьи, никто не смог сказать, сколько лет Китаю потребуется для перехода от иероглифов к алфавиту. Призыв Цянь Сюаньтуна к стихийной реформе китайского письма через использование в печатных текстах упрощенных и «белых» знаков не был поддержан ни писателями, ни работниками издательства. В эпоху «движения 4 мая» Китай не был готов к реформе письменности.

Судьба китайской культуры в связи с реформой китайской письменности была предметом оживленной дискуссии в 20-е годы и не прекращается по настоящее время. На вопрос, что ждет китайскую культуру после реформы китайского письма, было дано несколько ответов.

По мнению Цянь Сюаньтуна, насущная задача строительства современной китайской культуры состоит в превращении ее в часть современной мировой культуры. Для этого необходимо, чтобы китайцы познакомились с ее достижениями и усвоили их, не испытывая смущения от того, что им приходится прибегать к иностранной культуре.

Иначе говоря, Цянь Сюаньтун предлагал программу широкой интернационализации современной китайской культуры, где древней письменной традиции отводилось весьма скромное место. Он решительно ограничивал древнюю культуру и древние тексты сферой истории и считал, что они должны сделаться прежде всего достоянием специалистов. Исторические знания должны стать всеобщим достоянием, считал он, однако изучение истории в школе следует проводить не по первоисточникам, как это было принято в старой школе, а по учебникам истории, написанным специалистами.

Эта мысль варьировалась в трудах его единомышленников. Ли Цзиньси писал, что цель революции письменности состоит в том, чтобы устранить препятствия на пути обновления литературы и развития культуры Китая. Это, продолжал он, вовсе не означает отрицание ее исторической значимости, а только то, что мы должны отдать китайскую иероглифическую письменность истории [Ли Цзиньси, 1931, с. 332—333].

Более примирительным по отношению к китайской традиционной культуре было предложение Чжао Юаньжэня относительно перевода древнекитайских текстов на современный язык, а также сохранения иероглифической письменности и литературного языка вэньянь как средств изучения китайской традиционной культуры, которое, разумеется, должно продолжаться [Чжао Юаньжэнь, 1923, с. 406—407].

СИСТЕМА ПИСЬМЕННЫХ СРЕДСТВ ДЛЯ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Наиболее детально идея разделения функций иероглифической и алфавитной письменности была развита Ли Цзиньси в его «Манифесте». Ли Цзиньси рассматривает эту проблему в связи с нуждами просвещения. Он заявляет о своем несогласии с методами ликвидации неграмотности, проводимыми в 20-х годах, потому что организаторы этой кампании, по его выражению, «идут на поводу» у китайской письменности. Китайская иероглифическая письменность не является подходящим средством просвещения китайского народа. Причина состоит в крайне низкой эффективности обучения иероглифической грамоте. «Даже если,— писал Ли Цзиньси,— довести учащихся до завершения курса (ликвидации неграмотности.— *Авт.*), то окажется, что наша цель состояла лишь в том, чтобы научить их разбирать вывески магазинов, писать простейшие счета, письма из нескольких фраз, оформлять долговые расписки. Если эффективность обучения письму поднимается лишь до этого уровня, то, откровенно говоря, все обучение простого народа и обязательное начальное образование следует сразу же ликвидировать. Ни в одной стране мира обучение грамоте, проводимое с такими усилиями, не дает столь ничтожных результатов» [Ли Цзиньси, 1931, с. 358].

Однако в настоящее время китайская письменность не может быть ликвидирована, поэтому задача состоит в том, чтобы найти ей подходящее место в той системе письменных средств, которые должны быть созданы для Китая. Ли Цзиньси призывал понять, что иероглифическая письменность важна прежде всего для культуры прошлого, но она не сможет принять на себя бремя современной культуры и тем более не сможет понести современную культуру в массы [Ли Цзиньси, 1931, с. 361].

Предложение Ли Цзиньси состояло в том, чтобы ограничить

сферу использования иероглифической письменности древней гуманитарной культурой, а для национального языка воспользоваться алфавитным письмом [Ли Цзиньси, 1931, с. 363]. При этом он предупреждал, что если современная литература на байхуа будет пользоваться иероглифической письменностью, ей грозит перспектива сделаться литературой для меньшинства.

Что касается естественных наук, то здесь Ли Цзиньси считал использование иероглифической письменности вообще неуместным и призывал ученых писать свои труды сразу на иностранных языках. Речь идет не только о преодолении практики перевода научных трудов с европейских трудов на вэньян, как это делал Янь Фу и его последователи, но также и о сложности перевода научной литературы на байхуа прежде всего по причине трудностей с переводом терминологии на китайский язык. «Прежде всего,— резюмирует он,— следует попросить иероглифическую письменность „убраться из сферы новой литературы“ и навсегда ограничить ее рамками древней литературы, далее, следует четко осознать, что иероглифы не должны занять „сферу естественных наук“, и поэтому их не следует туда втягивать. Мы стремимся к распространению национального языка, а это значит, что нам надлежит поставить иероглифы на подобающее им место, т. е. в историю и древнюю литературу, с тем чтобы они действовали в пределах этой сферы, и здесь они могут существовать вечно» [Ли Цзиньси, 1931, с. 365].

Ли Цзиньси предлагает новую организацию китайской культуры, которая возникнет в результате проведения в жизнь его плана создания общих письменных средств для национального языка и диалектов. Мысль Ли Цзиньси состоит в том, чтобы дать локальным культурам алфавитную письменность для создания письменной культуры. На первых порах она должна состоять преимущественно из фольклорных текстов. При этом он не считает, что должно существовать какое-то централизованное регулирование письменных средств на местах. Для записи устных текстов народной культуры может быть использована как иероглифическая письменность с привлечением диалектных иероглифов, так и алфавитное письмо.

Результатом такого оживления устной народной культуры должно, по мнению Ли Цзиньси, сделаться обогащение общекитайской письменной культуры элементами локальных культур. Таким образом, за всеми его предложениями можно различить контуры будущей китайской культуры, которая объединяет в себе элементы широкой культуры западного происхождения, китайской традиционной письменной культуры, локальных народных культур, получивших выход в общенациональную культуру благодаря собственной письменности.

Однако в действительности развитие китайской культуры после 20-х годов двинулось иным путем. После стабилизации режима гоминьдана в начале 30-х годов консервативные дея-

тели китайского просвещения и культуры стали призывать к возвращению китайских классиков в школьные программы. Это было лишь отражением общего курса гоминьдана на развитие национальной культуры, ориентированное на традиционные ценности. Естественно, что в таких условиях было невозможно ожидать быстрого восприятия элементов как мировой культуры, так и локальных культур в общую китайскую культуру.

Призыв Цянь Сюаньтуна и его единомышленников к широкому заимствованию международной и иностранной терминологии и использованию ее в исходной графической форме не был поддержан. Иностранная терминология вводилась в китайский язык в привычной форме слов-переводов. Иероглифическая письменность была снова объявлена национальной святыней. Алфавитной письменности чинились различные препятствия, поэтому локальные устные культуры не получали средства письма и не могли оказать влияние на общегосударственную культуру, которая сохраняла многие традиционные признаки.

ИЕРОГЛИФИЧЕСКАЯ ПИСЬМЕННОСТЬ В 20—40-х ГОДАХ

Дискуссия о будущем китайского письма, проходившая в 20-х годах как составная часть интеллектуального «движения 4 мая», выявила основные взгляды на его реформу. Для всех участников дискуссии стало очевидно, что немедленный отказ от иероглифической письменности и переход к алфавиту невозможен в той лингвистической ситуации и при том общественном статусе письменности, которые существовали тогда и продолжают существовать в Китае в настоящее время. Один из важных итогов дискуссии состоял в том, что часть ее участников сохранила убеждение в неизбежности отказа от иероглифической письменности и перехода к алфавиту в будущем. Перед реформой китайского письма должен пройти некоторый начальный этап, в течение которого следует выполнить необходимые подготовительные мероприятия. Эти реформы, насущные не только для китайской культуры, но и для китайского общества в целом, следует готовить не теряя времени.

«ДВИЖЕНИЕ 4 МАЯ» И УПРОЩЕНИЕ КИТАЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

Подготовка реформы китайской письменности велась одновременно по трем основным направлениям. Одно из них — формирование национального языка — решало прежде всего социолингвистические проблемы. Два других — усовершенствование иероглифического письма и разработка китайской алфавитной

письменности — составляли две стороны собственно реформы китайской письменности.

Цель усовершенствования китайской иероглифической письменности состоит в том, чтобы облегчить пользование ею во время переходного периода. Длительность этого периода оценивалась весьма различно. Как уже указывалось выше, Цянь Сюаньтун и его единомышленники считали, что он продлится всего десять лет. Более умеренные участники дискуссии отводили ему несколько десятилетий. В любом случае они считали реформу китайского письма делом будущих поколений. Различие в оценках длительности переходного периода оказало существенное влияние на сами предложения по усовершенствованию китайской письменности. Радикальные проекты упрощения китайского письма, которые должны были привести к его быстрому разрушению, чаще всего исходили от тех, кто рассчитывал на краткий переходный период. Умеренные проекты упрощения исходили от тех, кто рассчитывал на долгий переходный период, поэтому в таких проектах предлагалось лишь осторожное упрощение китайской графики. Выше уже указывалось, что упрощенные знаки китайского письма существовали всегда, но не были допущены к употреблению в официальных текстах, поэтому умеренные проекты, в сущности, не содержали в себе ничего принципиально нового и практически признавали официально то, что уже давно существовало в практике китайского письма.

Основная идея, из которой исходил Цянь Сюаньтун в своем доказательстве неизбежности реформы китайского письма, состояла в том, что китайская письменность очень скоро после возникновения перестала быть чисто пиктографической. Ее знаки стали употребляться просто как графические изображения соответствующих слов. Тем самым китайскую иероглифическую письменность можно рассматривать как своего рода огромный неупорядоченный алфавит. Но если иероглиф служит лишь графическим знаком слова, то это означает, что его графическая форма может быть любой при том условии, что она не будет совпадать с графическими изображениями других слов. Цянь Сюаньтун говорил об упрощении знаков китайского письма, которое происходило при переходе от стиля начертания дачжуань к сяочжуань и от сяочжуань к лишу, как об историческом прецеденте. При всех этих преобразованиях число черт в знаках китайского письма сокращалось. Это означает, по его мнению, что ничто не может помешать дальнейшему упрощению знаков китайской иероглифической письменности. «Господа любители древности,— возражал он своим оппонентам,— резко выступают против начертаний, которые изменяют первоначальные формы знаков. Они считают, что как только такое изменение знаков произойдет, иероглифы немедленно утратят и свое значение. Они не знают, что с того момента как появились заимствованные иероглифы, они сделались знаками для

обозначения звучания, поэтому с функциональной точки зрения первоначальные формы знаков совершенно несущественны» [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 160].

Таковы были теоретические соображения, которые обосновывали возможность и необходимость дальнейшего упрощения китайской письменности. Революция письменности нуждалась в тщательной подготовке, и поэтому Цянь Сюаньтун решительно принялся за подготовку ее первого этапа — упрощения письменности. Подготовительный комитет единства национального языка одобрил «Проект упрощения начертания знаков ныне действующей китайской письменности»; разработанный Цянь Сюаньтуном. В знак согласия с идеями проекта свои подписи под ним поставили также Лу Цзи, Ли Цзиньси, Ян Шуда и др.

По существу, писал Сюаньтун в этом проекте, письменность представляет собой инструмент, а инструмент может либо удовлетворять, либо не удовлетворять критерию пригодности. Знаки, состоящие из многих черт, трудны в начертании, требуют много времени и поэтому, конечно, неудобны. Знаки, состоящие из малого числа черт, легки в начертании, экономят время и поэтому, конечно, удобны [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 160]. В проекте говорилось о том, что радикальным путем преобразования китайской письменности является переход к алфавитному письму, а предлагаемое упрощение представляет собой лишь полумеру, но тем не менее подчеркивалось, что «в действительности паллиативный метод в настоящее время наиболее важен» [там же, с. 160].

Пути упрощения письменности

Отправной точкой всей работы Цянь Сюаньтун считал уже готовые упрощенные начертания, существовавшие наряду со стандартными формами иероглифов [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 162]. Однако не все сложные знаки китайской письменности имеют упрощенные начертания, поэтому он полагал, что задача ученых-филологов состоит в том, чтобы создавать упрощенные варианты для всех сложных иероглифов, находящихся в современном употреблении.

Практика создания упрощенных знаков китайского письма насчитывает несколько столетий. Обобщая эту практику, Цянь Сюаньтун установил, что она сводится к восьми основным способам.

- 1) Полное упрощение громоздкого обрамления иероглифа с оставлением одной или нескольких характерных черт знака, например вместо (44) гуа «черепаша» — упрощенное начертание (45).
- 2) Использование скорописного начертания: вместо (46) вэй — «делать» — упрощенное (47).
- 3) Отсечение части исходного знака: вместо (48) шэн — «голос» — его часть (49).
- 4) Упрощение одной части знака при сохранении остальных:

вместо (50) гуань — «смотреть» — (51). 5) Использование более простого древнего начертания вместо сложного современного: вместо (52) юнь — «облако» — (53). 6) Замена сложной фонетической части более простой: вместо (54) дэн — «лампа» — (55). 7) Полная замена сложного знака упрощенным, в котором уже не содержится элементов исходного знака: вместо (56) сянь — «звук» — (57). 8) Использование в качестве полной замены простого знака, вышедшего из употребления: вместо сложного (58) цзи — «сколько» простой знак (59) цзи — «стол», который в современных текстах не встречается.

Проект завершался воззванием, выдержанным в духе статьи о революции письменности. «В настоящее время, — говорилось там, — мы должны всеми силами распространять их (упрощенные знаки. — *Авт.*), официально пользоваться ими в народном образовании, литературе, искусстве, науке, политике. Мы не признаем их низкими вариантами знаков ныне действующей китайской письменности. Наше отношение к ним такое же, как и к литературе на байхуа: мы не считаем ее простонародной литературой, стоящей ниже древней, а считаем ее прекрасной литературой, более развитой по сравнению с древней словесностью» [Цянь Сюаньтун, 1931(1), с. 162].

Противники упрощения китайской письменности возражали против него прежде всего потому, что опасались разрыва с китайской письменной традицией. Они полагали, что последующие поколения, владеющие только упрощенной письменностью, уже не смогут читать классические тексты. Контраргумент сторонников упрощения письменности состоял в том, что классические тексты и иероглифы полного начертания не являются жизненно необходимыми для современного китайского общества, которое больше нуждается в современных знаниях. Таково общее содержание журнальной дискуссии по упрощению иероглифов в 20-х годах.

Непосредственным откликом ученых-филологов на призыв Цянь Сюаньтуна стало появление лексикографических трудов, среди которых наиболее известен изданный в 1930 г. «Свод простонародных знаков, находящихся в употреблении со времен династий Сун и Юань», составленный Лю Фу и Ли Цзяжуем.

Первый проект упрощения китайского письма

Политическая ситуация в Китае в конце 20-х годов стала развиваться в направлении, неблагоприятном для реформаторов китайской письменности. После стабилизации политического режима гоминьдана в начале 30-х годов в области культуры стал проводиться жесткий консервативный курс, ориентированный на традиционные конфуцианские ценности. Китайская иероглифическая письменность как один из характерных и важ-

ных для традиционалистов признаков китайской культуры была объявлена национальной святыней. Соответственно разработка ее реформы воспринималась в официальных кругах гоминьдана как деятельность, направленная против устоев китайского общества.

В начале 30-х годов идея упрощения знаков китайской письменности получила достаточно широкую общественную поддержку. Буквально каждый год появлялись новые списки упрощенных иероглифов, собранных энтузиастами. Эти списки публиковались не только в лингвистическом журнале «Гоюй чжоукань» — «Еженедельник национального языка», но также и в приложениях к различным литературным журналам. В 1934 г. Подготовительный комитет единства национального языка опубликовал список из 2400 упрощенных знаков, составленный под руководством Цянь Сюаньтуна. В начале 1935 г. редакция 15 литературных журналов опубликовали манифест с призывом к упрощению китайской письменности.

В сложившейся обстановке министерство просвещения пошло на уступки общественности. В августе 1935 г. министерство опубликовало для ознакомления список из 324 упрощенных иероглифов, что составляло лишь небольшую часть списка, подготовленного Цянь Сюаньтуном и его сотрудниками. Упрощенные иероглифы были предназначены для использования в школьном образовании, но не для печатных изданий.

Однако и такое ограниченное решение по поводу китайской письменности вызвало бурю негодования в консервативных кругах и зависимой от них прессе. На заседании пленума ЦИК гоминьдана Дай Цзитао, один из наиболее консервативных деятелей этой партии, на коленях просил собравшихся пощадить иероглифическую письменность. По личному распоряжению Чан Кайши министерство просвещения издало специальный приказ о необязательности использования упрощенных иероглифов опубликованного списка в практике преподавания [Ся Юйбин, 1974]. Так вмешательством высшего политического руководства страны была отменена первая попытка упрощения китайской иероглифической письменности.

В отличие от гоминьдана КПК в целом поддерживала реформу китайской письменности. Чэнь Дусю — первый руководитель КПК, один из лидеров «движения 4 мая», был решительным сторонником упразднения иероглифической письменности, о чем заявлял в своих письмах в журнал «Синь циннянь». В конце 20-х — начале 30-х годов отношение КПК к реформе письменности было сформулировано в трудах Цюй Цюбо — выдающегося деятеля КПК, ее генерального секретаря в начале 30-х годов.

В 30-х годах работа КПК в области реформы китайской письменности осуществлялась «Лигой левых писателей», которой руководили Лу Синь и Цюй Цюбо. На кампанию за упрощение иероглифов Лу Синь откликнулся статьей «О неправиль-

ных знаках и другом», опубликованной в марте 1935 г. Как решительный сторонник полного отказа от иероглифической письменности, он писал, что он отнюдь не против упрощения иероглифов, но в то же время относится к нему без особого энтузиазма, потому что упрощение отдельных знаков не в силах решить коренные проблемы китайской письменности. «Что же касается наших иероглифов,— писал Лу Синь,— то как в древности наши предки пользовались неправильными знаками, так и сейчас наши современники продолжают пользоваться ими. Очевидно, что болезнь, состоящая в том, что неправильные знаки появляются всегда, заложена в самой природе китайской иероглифической письменности. Эта болезнь будет существовать до тех пор, пока существуют сами иероглифы, в действительности же, кроме реформы, нет никакого другого абсолютно надежного средства излечения нашей письменности» [Лу Синь, 1972, с. 283—284].

В известной статье «Рассуждение непосвященного о китайском письме» Лу Синь резко возразил против традиционной трактовки истории китайского письма, формулируемой как «Цан цзе создал письмо», и заявил, что истинным создателем китайской письменности является китайский народ. Изобретенная китайским народом письменность была присвоена феодалами и конфуцианскими «учеными», которые превратили ее в свою монополию и орудие угнетения трудящихся. Поэтому насущная задача деятелей современной китайской культуры состоит в том, чтобы передать письменность массам. Его положительная программа состояла в радикальной отмене китайской иероглифической письменности и в переходе к латинизированному алфавиту.

В своей работе «О народной демократии», написанной в начале 40-х годов, Мао Цзэдун впервые в письменной форме сформулировал отношение КПК к проблеме реформы китайской письменности. В главе о культуре народной демократии он говорил, что «письменность при определенных условиях должна быть реформирована, язык должен быть приближен к языку народных масс». Эта осторожная формулировка сохраняла преемственность основных идей в области реформы китайской письменности, которые развивали публицисты «Левой лиги» в дискуссии о китайском языке и письменности 30-х годов. В беседах с американским журналистом Эдгаром Сноу Мао Цзэдун высказывался более определенно: он считал, что в будущем вполне возможен отказ от иероглифической письменности и переход к латинизированному алфавиту.

Алфавитное письмо

К концу первого десятилетия XX в. передовые деятели просвещения Китая достаточно ясно осознали, что для обеспечения подъема культуры и образования в Китае необходима реформа

китайской письменности. Им было ясно также, что для национального сплочения нужен единый для всей страны устный язык. Проблема реформы письменности и проблема формирования национального языка пересекались в одной точке — алфавитном письме. Независимо от судьбы китайской иероглифической письменности алфавит в любом случае оказывался важным средством, которым можно было бы пользоваться и как дополнением к иероглифическому письму, и как средством письма, которое заменит его. Практическая разработка проблемы алфавита для китайского языка была подчинена нуждам национального языка.

Чжунь цыму

В декабре 1912 г. министерство просвещения Китайской Республики, во главе которого стоял выдающийся деятель просвещения Цай Юаньпэй, приняло решение об организации Комитета унификации чтений иероглифов. Задача комитета состояла в том, чтобы разработать единое национальное чтение иероглифов и создать алфавит, с помощью которого это чтение можно было бы записывать. Председателем комитета был назначен У Цзинхэн, к тому времени уже вернувшийся из Парижа, а вице-председателем — заслуженный деятель движения за алфавит Ван Чжао.

Работа комитета началась 10 февраля 1913 г. Дискуссии по проблемам, связанным с алфавитом, проходили весьма остро. Основная проблема, которую решали члены комитета, заключалась в том, какие звуки из встречающихся в разных диалектах китайского языка следует отразить в национальном алфавите. Разногласия возникли по поводу звонких согласных и конечного — *m*. Представители южных провинций, в диалектах которых эти звуки имелись, настаивали на их включении в алфавит, между тем как северяне выступали за то, чтобы национальный алфавит состоял из тех звуков, которые встречаются в языке гуаньхуа, т. е. в пекинском диалекте.

После ожесточенной дискуссии победа осталась за представителями северных провинций — алфавит в его основной форме можно было использовать только для северных диалектов китайского языка. Однако с помощью диакритических знаков им можно было пользоваться в любых диалектах.

Новый алфавит получил название чжунь цыму — «алфавит для указания произношения». Предполагалось, что введение алфавита в практику школьного обучения начнется немедленно, однако проект алфавита ждал утверждения шесть лет. Он был введен в действие 16 апреля 1919 г., незадолго до начала «движения 4 мая», которое дало новый импульс в области теории и практики реформы китайской алфавитной письменности.

Проблемы практического использования алфавита чжуйнь-цзыму принесли энтузиастам алфавитного письма наибольшие трудности и разочарования. В Комитете единого произношения не было единства взглядов на его функции. Ван Чжао и его единомышленники выступали за алфавит, которым можно было бы пользоваться автономно. Они видели в нем прежде всего средство ликвидации неграмотности, повышения культурного и образовательного уровня народа, которому иероглифическая письменность была недоступна. Однако большинство его членов считали чжуйнь цзыму лишь средством записи чтения иероглифов, неотделимым от основной письменности. Расхождение во мнениях в комитете отражало расхождение во мнениях, существовавшее по этому вопросу в китайском обществе в целом. Дальнейшая история показала, что последнее слово всегда оставалось за сторонниками иероглифической письменности.

Ученым и общественным деятелям того времени казалось, что с введением алфавитного письма будут утрачены важные свойства иероглифической письменности, поэтому к новому алфавиту они предъявляли требование по возможности более полной преемственности по отношению к иероглифическому письму. Показательной является статья Лян Цичао об истоках китайского письма с точки зрения чтения иероглифов. В этой статье Лян Цичао высказал три гипотезы. Одна из них состояла в том, что фонетические элементы в знаках фонетической категории очень часто являются носителями значения. Поэтому он считал, что при передаче чтения иероглифов с одинаковой фонетической частью следует вводить в графическое изображение слова дополнительные буквы с целью различения смысла. Вторая гипотеза состояла в том, что слоги с одинаковым начальным гласным имеют нечто общее в своем значении. Так, например, слова с начальным согласным т- имеют обобщенное значение нечеткости, неясности, замутненности [Лян Цичао, 1931, с. 63—73], слова с начальным согласным р — обобщенное значение разделения, расчленения, анализа [Лян Цичао, 1931, с. 73—76]. Третья гипотеза состояла в том, что слова с одинаковым или сходным произношением имеют нечто общее в своем значении. Так, например, он считал, что все слова, произносимые как цзянь, и сходные с ним имеют общее значение «маленький», «мелкий», соответственно на письме это значение передавалось фонетическим знаком (60) цзянь. Фонетическое сходство этих слов, считал он, вызвано их происхождением от одного корня [Лян Цичао, 1931, с. 67—68].

Сам Лян Цичао не настаивал на своих гипотезах и призвал специалистов провести детальные исследования по этим направлениям. Наибольшее значение имеют его предложения построить алфавит на основе исследований по исторической фонетике, проведенных филологами XVII—XIX вв., с тем чтобы создать аналитический алфавит, в котором отразилось бы как

историческое, так и современное чтение иероглифов. В сущности, это было равнозначно утверждению исторического принципа в орфографии китайского алфавитного письма [Лян Цицао, 1931, с. 79].

В 20-х годах лингвисты и деятели просвещения, работавшие в Подготовительном комитете единства национального языка, твердо придерживались мнения, что наибольшую пользу в деле повышения культурного уровня китайского народа может принести автономный алфавит. Понимая при этом, что немедленный отказ от иероглифической письменности невозможен, они выступили с несколькими компромиссными предложениями, в которых предусматривалось разделение функций иероглифической и алфавитной письменности в рамках единой системы письменных средств китайского языка. В 1922 г. Шэнь Цзяньши предложил для письма на национальном языке пользоваться одновременно как иероглифами, так и алфавитом [Шэнь Цзяньши, 1931, с. 142].

В 1924 г. У Цзинхэн, в свою очередь, предложил создать систему двух письменностей, в которой как та, так и другая могли бы принести наибольшую пользу максимально большему числу людей в Китае. Для этого он предлагал несколько вариантов смешанного письма: указание чтений иероглифов в чисто иероглифическом тексте, использование алфавита для передачи части слов текста, написанного иероглифами. В частной корреспонденции и личных документах людей без достаточного образования он допускал использование только одного алфавита [Ни Хайшу, 1948, с. 81].

В 1926 г. Ли Цзиньси внес еще более детализированные предложения по этой проблеме. Как и У Цзинхэн, он считал, что иероглифическая письменность должна сохраниться только в гуманитарных науках. Для всех остальных целей он призывал использовать алфавит чжуинь цзыму. В отличие от У Цзинхэна он предлагал смешанное использование алфавита и иероглифической письменности не только на национальном языке, но также и на диалектах китайского языка. Чтобы писать на диалектах, он предложил разработать алфавиты для основных диалектных групп [Ли Цзиньси, 1931, с. 360].

В целях практической реализации этих идей Ли Цзиньси в 1922 г. подал в министерство просвещения проект, предусматривающий изучение чжуинь цзыму в качестве предварительной ступени при обучении детей и взрослых грамоте на иероглифическом письме. Обязательным условием перехода к усвоению иероглифов он считал полное овладение алфавитом. При изучении иероглифической письменности проект рекомендовал постепенный переход от текстов на алфавите к смешанным текстам, а от них — к чисто иероглифическим [Ли Цзиньси, 1949, с. 19—20]. Этот проект не был принят ни в 1922 г., ни в 1930 г., потому что содержал попытку сделать чжуинь цзыму хотя бы частично автономным средством письма.

Романизированный алфавит

20-е годы были важным и плодотворным периодом в истории китайского алфавитного письма. В эти годы был усовершенствован алфавит чжуинь цзыму, сделаны основные предложения относительно его функций. Однако ситуация стала меняться на рубеже 30-х годов. После стабилизации режима гоминьдана в китайском обществе верх взяли консервативные силы, для которых была нетерпима сама мысль о любых реформах в области письменности. В алфавитном письме они видели конкурента иероглифам и всеми силами стремились оградить их от опасного соперника.

Сознавая эти настроения, У Цзинхэн был вынужден дать согласие на переименование алфавита, в названии которого консервативные политики видели намек на автономию. В апреле 1930 г. решением ЦИК гоминьдана ему было дано новое название чжуинь фухао — «фонетические знаки», чтобы исключить ассоциации с автономными алфавитами. Под новым названием алфавит было разрешено использовать как в школе, так и во внешкольном обучении грамоте в качестве вспомогательного средства письма. В том же, 1930 г. Административный юань Китайской Республики дал указание министерству просвещения составить учебное пособие для общественного распространения алфавита чжуинь фухао. По решению ЦИК гоминьдана каждый пятидесятый сотрудник центральных учреждений страны должен был пройти курсовую подготовку по алфавиту и по возвращении на место работы обучить алфавиту своих сотрудников. Министерство просвещения издало циркуляр о распространении алфавита во всех провинциях и крупных городах. Однако несмотря на то, что распространением алфавита занялись высшие партийные и государственные организации Китая начала 30-х годов, практические результаты этой кампании оказались более чем скромными. Примерно через год правительственные учреждения охладели к новому алфавиту. Общественное распространение чжуинь цзыму стало делом отдельных энтузиастов.

В ходе революционно-демократического «движения 4 мая» для статей в революционных журналах «Синь циннянь» и «Синьчао» были характерны радикальные предложения, призывавшие к немедленной замене иероглифов алфавитным письмом. «Нужно ли заменить китайское письмо алфавитом? — спрашивал Фу Сынянь и сам отвечал: — Абсолютно необходимо» [Фу Сынянь, 1931, с. 276].

Однако профессиональные филологи включились в дискуссию об алфавитном письме несколько позднее. В 1923 г. Цянь Сюаньтун опубликовал программную статью «Революция письменности», где указал на принципиальное отличие нынешней дискуссии об алфавитном письме от всех предшествующих. До сих пор алфавитное письмо предполагалось использовать

в качестве вспомогательного средства при иероглифическом письме, теперь же речь идет о создании такого алфавитного письма, которое должно прийти на смену китайской иероглифической письменности.

Новый национальный алфавит чжуинь цзыму не удовлетворял Цянь Сюаньтуна, потому что не соответствовал стандартам современной мировой культуры. Для облегчения контактов с нею он предлагал воспользоваться мировой письменностью — алфавитом типа латинского. Первоначально он предполагал воспользоваться знаками международной фонетической транскрипции, потому что они обеспечивали наиболее точную запись звучащей речи, но в дальнейшем обратился к более практичным знакам латинского алфавита.

Цянь Сюаньтун достаточно ясно сознавал сложность проблем, возникающих при создании алфавитного письма для китайского языка. Особенно его волновала проблема различения омонимов. Он высказался за обязательное обозначение тонов на письме и вслед за Лян Цицао призывал к различению и графического облика омонимов, произносимых под разными тонами. Так кристаллизовалась основная идея романизованного алфавита китайского языка [Цянь Сюаньтун, 1932, с. 170, 383—385].

Не всем пришелся по вкусу алфавит на латинской графической основе. В 1923 г. Чжуан Цзэсюань в пекинской газете «Чэньбао» выступил против китайского алфавита на латинской основе. В ответной статье Линь Юйтана были подробно перечислены достоинства латинского алфавита: знание латинского алфавита полезно любому китайцу, латинский алфавит — это алфавит, пользующийся международным признанием, он используется в науке, технике, торговле; латинский алфавит — исторически проверенная система письма, он поможет решить проблему иноязычной терминологии и т. д. — всего двенадцать пунктов [Линь Юйтан, 1931, с. 455—456]. К этой статье Цянь Сюаньтун написал дополнение, в котором особенно подчеркивал важность латинского алфавита для взаимодействия китайской современной культуры с западной культурой, наукой, техникой. Алфавитное письмо на латинской основе поможет, по его мнению, отказаться от перевода терминов на китайский язык и заимствовать термины науки и культуры в их исходном виде в такой степени, что они будут встречаться почти в каждой фразе китайского языка [Цянь Сюаньтун, 1931(2), с. 458—459].

В 1925 г. Линь Юйтан опубликовал статью «Об алфавите чжуинь цзыму и о другом», где в виде тезисов были изложены взгляды на реформу китайского письма группы лингвистов, работавших над созданием китайского алфавита на латинской графической основе: Цянь Сюаньтуна, Линь Юйтана, Чжао Юаньжэня и некоторых других. Статья содержала 23 тезиса, из которых наиболее важными являются следующие. Для того

чтобы Китай не погиб, в нем должны существовать две письменности — иероглифическая и алфавитная. Китайские иероглифы уничтожить невозможно, но их следует постепенно упрощать. Наряду с китайской иероглифической письменностью должна получить широкое распространение простая и удобная алфавитная письменность. Алфавит чжунь цзыму ни в коем случае не следует вводить в практику, потому что он станет препятствием на пути распространения просвещения. Вред от чжунь цзыму состоит в том, что он не может выступить как автономное средство письма, и по этому пункту закона он подлежит «смертной казни». Романизированный алфавит не может выступать как автономное средство письма, поэтому именно он должен быть принят в качестве алфавита для китайского языка [Линь Юйтан, 1967(1), с. 351—354].

В 1923 г. Подготовительный комитет единства национального языка сформировал исследовательскую комиссию из 11 человек для разработки алфавита национального языка на латинской графической основе. Однако по многим причинам эта комиссия оказалась нежизнеспособной. Тогда на следующий год в Пекине был сформирован общественный комитет, который взял на себя выполнение этой миссии. Этот комитет имел шутовское название «Комитет нескольких». В 1926 г. работа над алфавитом была завершена, а в 1928 г. с большими трудностями он был официально опубликован Большим ученым юанем как «второй вариант национального алфавита». Так романизированному алфавиту не удалось занять место алфавита чжунь цзыму.

Алфавит, разработанный «Комитетом нескольких», получил название «романизированного алфавита китайского языка». Он был предназначен для того, чтобы писать на пекинском диалекте, который к тому времени уже был рекомендован в качестве нормы для китайского национального языка и был практически непригоден для письма на других диалектах. Его наиболее примечательной особенностью является строчное обозначение тона с помощью дополнительных букв или изменения начертания букв, входящих в финаль слога. Этот алфавит обеспечивал максимально возможную индивидуализацию графического облика слова, однако слишком сложная орфография, которую предусматривал этот алфавит, оказалась значительным препятствием для его использования в Китае. Он применялся главным образом за пределами Китая для преподавания китайского языка иностранцам.

Латинизированный алфавит

В 1928 г. в Москве Цюй Цюбо приступил к разработке латинского алфавита для китайского языка. Этот алфавит был предназначен для ликвидации неграмотности китайцев, прожи-

вавших в Советском Союзе, однако Цюй Цюбо сознавал, что он может быть применен также и в Китае. В 1929 г. Цюй Цюбо опубликовал «Проект китайского алфавита на латинизированной основе», за которым последовала «Китайская латинизированная азбука» [Шпринцин, 1960, с. 135—137]. Эти первоначальные проекты были положены в основу работы специальной комиссии АН СССР, в состав которой входили В. М. Алексеев и А. А. Драгунов. Новый проект алфавита, разработанный комиссией, был утвержден центральным комитетом Нового Алфавита и был рекомендован для распространения среди китайцев, проживавших в СССР [Комиссия, 1932, с. 35—36, 47—48]. В сентябре 1931 г. во Владивостоке I конференция по латинизации китайской письменности приняла алфавит и правила орфографии. Этот алфавит получил название «латинизированного алфавита китайского языка» [Сяо, 1931, с. 11—12, 149].

Основная идея латинизированного алфавита состояла в том, чтобы сделать его пригодным для любого диалекта китайского языка. Чтобы сделать алфавит максимально гибким и легко приспособляемым к разным диалектам, было решено не пользоваться специальными знаками для обозначения тонов [Цюй Цю-бо, 1930, с. 137]. Опыт применения латинизированного письма в целях ликвидации неграмотности китайского населения советского Дальнего Востока показал, что с его помощью задача алфавитной грамотности может быть решена в короткий срок. В работе по распространению латинизированного алфавита на советском Дальнем Востоке активное участие принимали видные китайские революционеры У Юйчжан, Линь Боцзюй, Ван Сянбао и др.

Первые сведения о латинизированном алфавите пришли в Китай в 1932 г. Это время совпало с дискуссией о «языке масс» в левой печати. Латинизированный алфавит в Китае был назван «новой письменностью» — синь вэнцзы. Вместе с идеей «языка масс» новую письменность пропагандировали Цюй Цюбо, Лу Синь и их соратники по «Левой лиге», руководимой КПК. Новая письменность была встречена с интересом и в более широких демократических кругах. В 1935 г. открытое письмо в поддержку новой письменности подписали Цай Юаньпэй, Лу Синь, Го Можо и другие прогрессивные деятели китайской культуры [Ни Хайшу, 1948, с. 139—140].

С 1934 г. по всему Китаю стали образовываться добровольные организации с целью пропаганды и практического распространения новой письменности. После 1937 г. антияпонская война замедлила ее распространение. Однако в Шанхае оно шло в достаточно широких масштабах. В годы войны там действовали свыше ста учебных пунктов ликвидации неграмотности для беженцев. В несколько меньших масштабах обучение новой письменности проводилось в Гуанчжоу и Гонконге [Defrencis, 1972, с. 109—135].

Опыт распространения новой письменности в Китае пока-

зал, что даже при самых благоприятных условиях переход к алфавитному письму потребует огромных усилий и времени. Этот опыт нашел выражение в манифесте «Общества новой письменности» пограничного района Шэньси—Ганьсу—Нинся, созданного в 1940 г., где говорилось, что в настоящее время следует пользоваться новой письменностью главным образом для того, чтобы изучать иероглифическую письменность, но при этом знания новой письменности нужно доводить до такого уровня, на котором учащиеся могли бы пользоваться ею как автономным средством письма. Из организаторов общества манифест подписали: Линь Боцзюй, У Юйчжан, Сюй Тели, Се Цзюэцзай и др. Среди подписавших манифест в знак одобрения были Мао Цзэдун, Чжу Дэ, Жэнь Биши и др. [Ни Хайшу, 1948, с. 165—166].

Таким образом, к началу 40-х годов стало очевидно, что наличные китайские алфавиты связаны с двумя весьма существенно различающимися между собой путями развития национального языка и письменности. Противоборствующие политические силы Китая 40-х годов поддерживали свой собственный проект китайского алфавита: гоминьдан — алфавит чжуинь цзыму и его вторую романизованную форму, Коммунистическая партия выступала за новую письменность. В работе Мао Цзэдуна «О народной демократии» говорится, что «письменность должна быть при определенных условиях реформирована, язык должен быть приближен к народным массам» [Мао Цзэ-дун, 1953, с. 273].

В 40-х годах очень многие полагали, что под «определенными условиями», о которых говорит Мао Цзэдун, имеется в виду победа КПК. Столь решительная позиция создавала трудности при создании единого фронта. Поэтому работа в области новой письменности стала постепенно сворачиваться и в 1944 г. была приостановлена из-за недостатка квалифицированных кадров.

**ЭТНИЧЕСКОЕ
САМОСОЗНАНИЕ**



**САМОСОЗНАНИЕ ЭТНИЧЕСКОЕ
ИЛИ НАЦИОНАЛЬНОЕ?**

Лишь в последнее десятилетие отечественные историки-китаеведы стали постепенно приходить к выводу о необходимости углубленного исследования этнического самосознания китайцев, «оказавшего и продолжающего оказывать существенное, хотя и весьма противоречивое влияние на социальное развитие Китая» [Березный, 1980, с. 151].

Неразработанность проблем этнического самосознания китайцев (в особенности в новое и новейшее время), разумеется, имеет свои причины. Важнейшая из них — отрицательное воздействие основных положений сталинской «теории нации» на советское обществоведение.

**ЕЩЕ РАЗ О МЕСТЕ САМОСОЗНАНИЯ
В РЯДУ ПРИЗНАКОВ ЭТНОСА**

Вернувшись в 50—60-х годах к теоретическому обоснованию понятия «этнос», активно разрабатывавшегося в нашей науке до этнографических совещаний 1929—32 гг. и преданного затем забвению, советские этнографы вновь пришли к представлению об этносе как самоосознающей себя социальной общности. Однако особенность исследований по этой проблематике в то время заключалась в следующем: признавая актуальность разработки подвергнутого в свое время остракизму понятия «этнос», обществоведы не нашли в себе сил освободиться от псевдонаучной концепции стадияльных типов «исторических общностей людей», сформулированной Сталиным. В высшей степени показательным, что даже С. А. Токарев и Н. Н. Чебоксаров, внесшие в тот период наибольший вклад в изучение теории этнических общностей, на первых порах стыдливо брали слово «этнос» в кавычки и, осеняя себя крестным знамением в борьбе с чуждой идеологией, специально оговаривали, что «не суще-

ствуется, конечно, никаких особых „этносов“ вроде столь милых буржуазной науке постоянных и неизменных категорий, якобы сохраняющих свою абстрактную „специфику“ на протяжении истории человечества» [Токарев, Чебоксаров, 1951, с. 12]. Неудивительно поэтому, что развернувшаяся в начале 60-х годов на страницах журнала «Вопросы истории» дискуссия была посвящена не сущности этнических общностей, а признакам нации.

Дискуссия эта с самого начала обнажила существование противоречия. Ее инициаторы — П. М. Рогачев и М. А. Свердлин проявили похвальную смелость, выступив с призывом пересмотреть общепринятое в ту пору определение нации. Но предлагая включить в число признаков нации «национальное самосознание», они не ответили на вопрос о том, как это понятие соотносится с «этническим самосознанием», которое в то время начали интенсивно разрабатывать этнографы. Компромиссный характер исходных позиций «реформаторов», их эклектичность в конечном счете и предопределили общие результаты дискуссии. Хотя целый ряд ее участников высказался за определение самосознания как существенного признака нации, в итоговой статье данная точка зрения не получила признания. «... „Самосознание этнической принадлежности“ так же, как и „национальное самосознание“, не может служить одним из основных признаков нации, — резюмировала редколлегия журнала, — так как оно является субъективным отражением в сознании человека объективного факта существования нации. Кроме того, следует учитывать, что в содержание понятия „национальное самосознание“ в качестве его составного компонента наряду с идеологическими элементами включается также и психологический — чувство национальной, этнической принадлежности. Этот психологический элемент национального самосознания входит в четвертый признак нации» [К итогам дискуссии, 1970, с. 95]. Не может быть сомнений в том, что результаты обсуждения знаменовали попятное движение к признанию неизблемости сталинских теоретических догм, свойственное всей нашей науке 70-х годов. Оно значительно затормозило процесс углубленного исследования феномена этнического самосознания, отрицательно сказалось на разработке общей теории этнических общностей.

Считая необходимым вернуться к вопросу о роли самосознания в формировании нации, Г. В. Ефимов (его статья 1953 г., как помнит читатель, положила начало дискуссии о возникновении китайской нации) вынужден был начать с заявления о том, что он отнюдь не оспаривает общие выводы итоговой статьи в журнале «Вопросы истории» [Ефимов, 1979, с. 74]. Тем не менее, по существу, он высказал принципиальное несогласие с этими выводами.

Прежде всего Г. В. Ефимов оспорил тезис о том, что национальное самосознание должно трактоваться лишь как субъек-

тивное отражение в сознании человека объективного факта существования нации. Подобная постановка вопроса, по мнению автора, не дает представления о подлинной исторической роли национального самосознания. Исходя из этой посылки и полагая, что «процесс формирования нации — длительный процесс», он утверждал: «Национальное самосознание возникает не как результат завершившегося процесса, оно возникает в начале процесса, его носителями выступают передовые люди эпохи, и, возникнув, оно становится фактором становления нации; в определенных исторических условиях оно может стать мощным фактором указанного процесса» [там же, с. 74].

По существу, близкую точку зрения высказал и Л. А. Березный. Он также начинает с предписанного традицией выражения лояльности к общепринятой трактовке нации и подтверждает, что «известное определение нации как нового общественно-исторического явления сохраняет всю свою обоснованность и применительно к Китаю» [Березный, 1980, с. 152]. Но в дальнейшем автор приходит к констатации такого факта: вопреки основополагающему тезису о том, что экономические связи являются объективной базой для формирования наций, это не подтверждается фактами истории Китая. «В отличие от ряда стран Европы, где важным условием формирования наций было наличие достаточно развитой экономической основы,— признает Л. А. Березный,— в Китае такая основа и к концу нового времени оставалась крайне недостаточной» [там же, с. 153]. Более того, в Китае выявляется тенденция, прямо противоположная той, которая обычно постулируется в отношении стран Европы. На протяжении нового времени в Китае не только не наблюдается резкой интенсификации экономических связей, но, напротив, происходит процесс политической децентрализации, особенно отчетливо проявившийся после свержения маньчжурской династии и естественно приведший к децентрализации экономической. Фиксируя эту тенденцию, Л. А. Березный пишет: «Сколь непростыми и своеобразными были эти процессы в Китае, видно из того факта, что, вопреки историческому опыту ряда европейских наций, консолидация ханьской нации и развитие национального самосознания у ханьцев происходили одновременно с ослаблением политической централизации и постепенным фактическим распадом централизованной государственности» [там же, с. 154]. Однако, не решаясь подвергнуть сомнению адекватность общепринятого толкования «опыта ряда европейских наций», Л. А. Березный рассматривает прослеживаемую им ситуацию в Китае как исторический парадокс [там же, с. 154].

Нет необходимости доказывать после этого, что проблема этнического самосознания заслуживает специального исследования как в общетеоретическом плане, так и применительно к китайскому этносу.

В связи с этим вновь возникает вопрос о том, какого же рода факторы способствуют формированию этнического самосознания и что объективно может препятствовать этому. В ходе исследования исторических закономерностей трансформации китайского этноса нам уже приходилось касаться этой проблемы. Была высказана мысль о том, что качественная определенность этнического самосознания и степень его выраженности зависят от различных внешних факторов, способствующих в одних случаях укреплению этнического самосознания, в других же, напротив, расшатывающих его, содействующих его стагнации. Рассматривались нами и некоторые конкретные проявления этностимулирующих и этностагнирующих факторов (см., например, [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 277—278]). Есть необходимость вернуться к этим соображениям в связи с высказываниями некоторых советских историков, касавшихся в своих трудах вопроса об особенностях развития китайского этноса в XIX—XX вв.

Безраздельное господство тезиса о нации как исторической общности людей, формирующейся в эпоху поднимающегося капитализма, в основном определяло и ответ на вопрос о сущности условий возникновения наций. В качестве одного из таких условий рассматривалось появление в недрах общества капиталистического уклада. Эта универсальная схема использовалась и для объяснения процесса формирования китайской нации. Отмечая, что «в последней трети XIX в. возникли новые явления: стал формироваться капиталистический уклад производства; шел процесс становления новых классов — буржуазии и пролетариата, появились новые крупные политические, экономические и культурные центры», Г. В. Ефимов полагал, что «многие из указанных процессов являются базой или непосредственным проявлением роста национального самосознания китайского народа» [Ефимов, 1960, с. 8]. На значение вызревания капиталистического уклада как стимула развития национального самосознания и трансформации идей национализма указывал С. Л. Тихвинский [Тихвинский, 1976, с. 130]. В то же время, по мнению Л. А. Березного, констатация положения о том, что формирующийся капиталистический уклад воздействует на процесс сложения китайской нации («констатация, сама по себе бесспорная»), не ориентирует исследователя на специальное изучение всего процесса возникновения китайской нации и, стало быть, является недостаточной [Березный, 1980, с. 152].

Стремясь преодолеть односторонность такого подхода, Л. А. Березный обратился к анализу тех факторов, которые «отрицательно сказывались на темпах и на степени консолидации китайского народа в нацию», а также «факторов противоположного свойства».

К числу факторов второго рода Л. А. Березный относит чрезвычайную длительность истории китайского этноса. Именно эта особенность, «безусловно способствовавшая упрочению общности ханьцев как народности, по-видимому, в большей степени, чем в Европе (где первые нации также сформировались на основе уже сложившихся крупных народностей), подготовила другие условия национальной консолидации и тем самым облегчила процесс становления нации, когда исторически пришло его время» [там же, с. 153].

Приведенные соображения не могут не вызвать чувство недоумения. Если формирование нации рассматривается как превращение одного исторического типа этнических общностей (народности) в другой, качественно отличный от первого, то длительность периода стабильного существования предшествующей фазы сама по себе никак не объясняет внутреннего механизма возникающих в ее недрах изменений и тем более не может выступать в качестве стимула такого рода сдвигов. Скорее — наоборот. Как отчасти признает и сам автор подобной точки зрения, длительность истории китайского этноса «способствовала, как известно, сохранению многих традиционных черт прежнего этнического облика, превращавшихся в новых условиях в анахронизм, но тем не менее продолжавших оказывать заметное влияние на национальное самосознание» [там же, с. 156].

С другой стороны, пока не сформулированы четкие критерии, позволяющие разграничить «народность» и «нацию» с точки зрения собственно этнических признаков, ссылка на продолжительность существования этноса первого из этих типов никак не проясняет вопрос о причинах интенсификации этнических связей, приводящей к возникновению второго типа.

Наконец, неясно, каково реальное содержание, вкладываемое в трактовку того этапа этнического развития, когда «пришло время» формирования наций. Можно лишь предположить, что, по мнению сторонников данной концепции, такое время пришло в Китае опять-таки с вызреванием во второй половине XIX в. того самого капиталистического уклада, факт складывания которого Л. А. Березный считает недостаточным для объяснения всего процесса формирования китайской нации. Напомним, что в имеющейся литературе никем еще не было показано, как и почему возникновение капиталистических форм эксплуатации приводит к формированию нового исторического типа этнических общностей, именуемых нациями.

Итак, можно предположить, что важнейшим фактором, стимулирующим процесс формирования китайской нации и ее самосознания, Л. А. Березный считает все-таки упоминавшийся выше капиталистический уклад. Это подтверждается тем, что к числу обстоятельств, отрицательно сказывавшихся на темпах и степени консолидации нации, ученый вслед за своими предшественниками относит «запоздалое вступление Китая на путь

капиталистического развития, медленность и уродливость этого развития» (там же, с. 152). С учетом этих обстоятельств, а также отмеченного факта запаздывания с переходом к капиталистическим отношениям Л. А. Березный формулирует тезис: «Именно потому, что экономические связи капиталистического характера развивались медленно, а политическая централизация не только не укреплялась на основе этих связей, а, напротив, все более ослабевала, особую роль в национальной консолидации сыграло [в Китае] нарастающее стремление дать отпор колонизаторам» [там же, с. 157].

Здесь, однако, возникает вопрос о том, способствовало ли это стремление консолидации именно китайского (ханьского) этноса или же, как склонны подчеркивать современные китайские историки, этот процесс приводил ко всему большему сплочению всех народов, населяющих Китай [Фэй Сяотун, 1989, с. 70; Чжунго да байкэ, 1986, с. 576].

По-видимому, необходим более детальный анализ объективных факторов, как стимулировавших в конце XIX — начале XX в. развитие этнического самосознания китайцев, так и действовавших в обратном направлении.

ИЗМЕНЕНИЯ КОЛИЧЕСТВЕННЫЕ И КАЧЕСТВЕННЫЕ

Известные расхождения во взглядах исследователей на процесс трансформации этнического самосознания китайцев в рассматриваемое время прослеживаются также в различном понимании сущности этих трансформаций.

Согласно одной точке зрения, возникновение китайской нации представляет собой процесс консолидации, внутреннего сплочения этнической общности китайцев за счет сглаживания имеющихся внутри ее различий. Теоретики этнических процессов относят такое истолкование формирования нации к типу консолидации этноэволюционного характера [Бромлей, 1981, с. 67]. Соответственно развитие этнического самосознания на данном этапе рассматривается прежде всего как усиление его имеющихся компонентов, отражение дальнейшего повышения однородности культурной специфики этноса, усиление плотности его внутренних культурно-информационных связей [там же, с. 75].

Такое понимание сущности развития этнического самосознания китайцев в XIX—XX вв. представлено в работах Л. А. Березного. В своем докладе «Становление и развитие национального самосознания ханьцев» он подчеркивал особенности этого процесса «консолидации китайского народа в нацию», связывая рост самосознания именно с национальной консолидацией [Березный, 1980, с. 152, 153, 155, 157]. Признавая «изменение представлений о внешнем мире и других этнических общностях» как одно из проявлений развития самосознания китайцев в но-

вое время, этот исследователь видел сущность данного процесса прежде всего в «дальнейшем осознании ханьцами своей этнической сущности» [там же, с. 157].

К проблеме уровня консолидации этнической общности китайцев специально обращался А. М. Решетов. Свою мысль о незавершенности процесса формирования китайского этноса в конце XIX — начале XX в. [Решетов, 1973, с. 391—398] автор обосновывал, обращая внимание на отсутствие, по его мнению, в современном китайском языке устойчивых и однозначных терминов для обозначения понятий «нация» и «этнос» [Решетов, 1981, с. 168—169]. Нетрудно видеть, что, подходя к проблеме развития китайского этноса с точки зрения консолидации, этот автор отнюдь не ограничивается фиксацией чисто количественных характеристик.

Иная точка зрения на характер трансформации самосознания китайцев в новое время заключается в попытке выявить его качественные сдвиги. Г. В. Ефимов, говоря о «развитии национального самосознания», о «становлении национального самосознания», «пробуждении национальной жизни» [Ефимов, 1979, с. 73, 74, 79], вообще не употребляет термин «национальная консолидация».

Связывая развитие национального самосознания с формированием идей национализма, Г. В. Ефимов согласен с теми историками, которые выделяют две различные стадии национализма. Первой из них, характеризующейся как феодальная, соответствуют, с его точки зрения, некоторые идейные установки тайпинов. Это — та «стадия развития национальных чувств, когда носители их, выступая против иноземного господства и против вражеского вторжения, остаются на царистских позициях и не связывают борьбу против упомянутых выше врагов с какими-либо реальными планами социального переустройства» [там же, с. 76]. С другой стороны, развитие капиталистических отношений в Китае конца XIX в. обусловило переход к новой, буржуазной стадии национализма [там же, с. 76—77].

К сожалению, данная точка зрения выражена Г. В. Ефимовым недостаточно четко. Например, утверждение автора о наличии во взглядах реформаторов последней четверти XIX в. «черт, ведущих прямой дорогой к национализму» [там же, с. 79], оказывается в противоречии с критериями выделения двух указанных стадий национализма. К какой стадии национализма следует отнести эти проявления? Прямого ответа на этот вопрос читатель не находит. Следует также заметить, что сама постановка вопроса о феодальном национализме требует дополнительных разъяснений. В системе этих взглядов нация рассматривается как порождение эпохи капитализма; феодальный национализм оказывается, таким образом, донациональным национализмом — тезис, который не может быть признан четким и недвусмысленным.

Поиски качественных различий в новом состоянии самосо-

знания китайского этноса по сравнению с предшествующим этапом развития предпринял Н. А. Самойлов. Он также отдал дань чисто количественной оценке степени выраженности факторов, формирующих национальное самосознание в странах Китая и Европы [Самойлов, 1981, с. 181]. Тем не менее он склонен подчеркивать, что в 60—80-х годах прошлого века в общественно-политической мысли Китая впервые стали прослеживаться «новые идеи, свидетельствующие о пробуждении национального самосознания» [там же, с. 182].

Н. А. Самойлов противопоставляет национальное самосознание нового времени самосознанию этническому, присущему предшествующему периоду. «Для формирования национального самосознания, идущего на смену этническому самосознанию,— полагает он,— характерно осознание истинного положения складывающейся нации... в мире, ее взаимосвязи с другими нациями» [Самойлов, 1980, с. 159; Самойлов, 1981, с. 182]. Разделяя концепцию двух стадий национализма, Н. А. Самойлов утверждает также, что о становлении национального самосознания свидетельствует начавшаяся в 60-х гг. XIX в. борьба между зарождавшейся буржуазной идеологией и отживающим свой век «феодалным национализмом» [Самойлов, 1981, с. 187].

Эти соображения требуют некоторых комментариев. Вряд ли следует признать удачным дихотомическое противопоставление этнического и национального самосознания. Если уж стоять на точке зрения нации как современного типа этнических общностей, то более логичной была бы попытка обнаружить следы превращения самосознания народности в самосознание нации (см., например, [Иванова, 1987, с. 51—60]). Далее, несколько упрощенным представляется и основной критерий выделения национального самосознания: предшествующее состояние характеризуется неадекватностью осознания этносом своих специфических свойств, тогда как национальное самосознание оказывается способным оценить «истинное» место своей общности в ряду ей подобных. Между тем самосознанию этноса на любом этапе исторического развития всегда свойственна та особенность, что представления о себе и о своих соседях не зеркально отражают черты данной этнической общности, а как бы преломляют их через своеобразную призму, усиливающую одни, ослабляющую или вовсе элиминирующую другие [Бромлей, 1983, с. 181—182].

Тем не менее, несмотря на эти неточности, имеющие отношение скорее к терминологической стороне дела, Н. А. Самойлов правильно уловил главное в том, что составляло качественно новое в осознании китайцами своего места в мире: другие народы отнюдь не «варвары», они цивилизованные люди, подчас идущие впереди Китая; другие народы в чем-то похожи на китайцев [Самойлов, 1981, с. 184].

Вопреки мнению этого историка, идеи, так или иначе расходившиеся с традиционным представлением о Китае как

«центре мира» и о других народах как «варварах четырех стран света», высказывались отдельными китайскими мыслителями задолго до середины XIX в. Однако Н. А. Самойлов прав, связывая перелом в господствовавших прежде концепциях именно с этим периодом, когда Китай впервые по-настоящему соприкоснулся с передовыми странами Запада [Самойлов, 1980, с. 159]. Отсюда логически следует вывод о решающем воздействии на развитие самосознания китайского этноса тех радикальных изменений в политической ситуации страны, которыми отмечена середина XIX в.

Эпоха ломки традиционных стереотипов

Вторая половина XIX в. стала таким периодом в истории Китая, когда спонтанное развитие китайского этноса оказалось под мощным стимулирующим воздействием внешних факторов, важнейшим из которых явилось беспрецедентное по своим масштабам столкновение китайской культуры с системой ценностей Запада. Результатом этого столкновения стала коренная трансформация привычных стереотипов, во многом способствовавшая формированию качественно нового представления китайцев о самих себе и о своих соседях.

СТРАНЫ ЗАПАДА

В КИТАЙСКИХ СОЧИНЕНИЯХ СЕРЕДИНЫ XIX в.

Традиционная конфуцианская схема «мы и варвары», вплоть до нового времени лежавшая в основе главной модели взаимоотношений Китая с зарубежными странами, определяла господство идей изоляционизма во внешней политике маньчжурских императоров и в то же время проявлялась в априорно нигилистическом отношении правящей элиты к западной культуре в целом и к отдельным ее проявлениям. Следствием этого была крайняя ограниченность и неадекватность господствовавшей в китайском обществе XVIII—XIX вв. информации о странах Запада.

Достаточно сказать, что даже о своем непосредственном соседе — России — китайские ученые имели к середине XIX в. крайне смутные и противоречивые представления. Весьма показательны в этом смысле труды крупнейшего эрудита Юй Чжэнсе (1775—1840), опубликовавшего за несколько лет до начала первой опиумной войны свод сведений по истории, географии и административной системе Российской империи. В этой стране, утверждал, в частности, Юй Чжэнсе, есть семь городов, соответствующих по своим масштабам провинциальным центрам Китая; в русском языке их названия заканчиваются на «ск». К их числу относятся — Москваск, Киевск, Смоленск, Воро-

нежск, город Архангельск, Сибирск, Казанск [Юй Чжэнсе, 1957, с. 334].

Еще в конце XVI—начале XVII в. ранние миссионеры-иезуиты стремились познакомить китайских ученых с достижениями западной науки. Но их труды, изданные тогда в Китае, оказали весьма ограниченное воздействие на представления китайцев о странах Запада. Позднее критическое отношение к этим сочинениям усилилось. В такой авторитетной библиографии, как «Сыку цюаньшу цзунму», книги миссионеров характеризуются как литература, степень научной достоверности которой невысока: «Изложенное там не может быть подтверждено и, по-видимому, неизбежно во многом преувеличено и приукрашено» [Пань Чжэньпин, 1986, с. 142].

Лишь после начала первой опиумной войны выяснилось, что маньчжурское правительство вообще не располагает сколько-нибудь достоверными сведениями о неприятеле. Император Даогуан потребовал в связи с этим срочно выяснить, сколько стран расположено на пути из Англии в Китай, каковы их размеры и пр. О характере полученной им информации может свидетельствовать следующее донесение: «Варвары-англичане живут в нескольких десятках тысяч ли от Китая, в древности они не вступали в сношения со Срединной империей, но при нынешней династии несколько раз прибывали ко двору с данью. Субординация губернаторов, офицеров и наследственных сословий у них заимствована из нашего государства, и все должностные лица говорят у них по-китайски» [там же, с. 142].

Вторжение европейцев, располагавших несравненно более совершенной боевой техникой и снаряжением, явилось мощным толчком, побудившим наиболее прогрессивную часть китайской интеллигенции попытаться непредвзято и объективно взглянуть на своего противника. «Англия, Франция, Америка находятся по ту сторону Западного моря и расположены на расстоянии 50 тысяч ли от Китая,— писал по этому поводу Яо Ин.— Но там уже несколько десятков лет постоянно изучают географию и население Китая. У нас же в Китае не нашлось еще никого, кто заинтересовался бы заморскими делами. Поэтому военные действия еще не начались, а вопрос о победителе и побежденном уже был фактически предreshен» [Дин Жичу, Ду Сюньчэн, 1983, с. 45]. В результате усилий немногочисленных энтузиастов в 1840—1848 гг. одно за другим появляются издания, целью которых было восполнить зияющие лакуны в знаниях китайцев о внешнем мире.

Первым был свод переводов по географии Англии, США, Франции, России и других стран, подготовленный по инициативе Линь Цзэсяя. На основе этого компендиума единомышленник попавшего в опалу патриота Вэй Юань написал в 1846—1847 гг. сочинение в 60 цюанях, озаглавленное «Хайго тучжи» («Иллюстрированное описание заморских стран»). В этой книге Вэй Юань сформулировал идею, которая на протяжении не-

скольких последующих десятилетий была стимулом непрерывно расширяющегося знакомства китайцев со странами Запада: «Изучить то, чем сильны варвары, чтобы с помощью этого одолеть их».

Одновременно с Вэй Юанем аналогичную работу по сбору данных о географии и истории стран Европы начали такие ученые, как Юй Цзише в Фуцзяни, Лян Тиндань в Гуандуне, Чэнь Фэнхэн в Цзянси, Ван Вэньтай в Аньхое, Яо Ин в Юньнани и др. В большинстве случаев источником информации служили для них либо миссионеры, либо пленные англичане. И хотя полученные ими сведения нередко не отличались точностью и глубиной, для читающей публики в Китае эти книги были своего рода откровением.

Они создавали совершенно иное, несовместимое с привычным, представление о Поднебесной и ее населения. Описания континентов и морей, упоминания о параллелях и меридианах, Северном и Южном полюсе совершенно не укладывались в рамки традиционных представлений о положении Китая как центра Вселенной. Особенно живой интерес вызывали географические карты, которыми были иллюстрированы многие из этих книг. Они, по словам Яо Ина, позволяли «окинуть одним взором десять тысяч стран в пределах четырех морей и преодолеть невежество, властвовавшее на протяжении нескольких тысяч лет» [Пань Чжэньпин, 1986, с. 143].

Наряду с этим рассматриваемые сочинения содержали описания общественных и политических институтов, традиций, обычаев и привычек, представлявших в совокупности совершенно иную, чем в Китае, систему культурных ценностей. Так, парламентская форма управления страной и «общественное обсуждение» важнейших вопросов государственной политики, более или менее детальные сведения о которых содержались в книгах Вэй Юаня, Сюй Цишэ и др., характеризовались ими как «явления, не знающие себе равных в древности и современности» и вызывающие «симпатии людей» [там же, с. 148—149].

В публикациях 40-х годов в популярной форме излагались некоторые научные открытия, до тех пор в Китае совершенно неизвестные и также поражавшие воображение читателя. Например, Сюй Цишэ приводил в своей книге утверждение о том, что «солнце неподвижно, а земля непрерывно находится в движении; когда она освещается солнцем, наступает день, а когда поворачивается к солнцу тыльной стороной, приходит ночь». Правда, это сообщение даже самому Сюй Цишэ казалось настолько поразительным, что он резервировал за собой право на определенную долю скепсиса, отметив, что все это «в высшей степени странно» [там же, 1986, с. 152].

В то же время было совершенно очевидно, что авторы подобных публикаций не могли рассчитывать на поддержку со стороны цинского двора, и поэтому степень влияния их на общественное мнение была все же ограничена. Такасуги Синса-

ку, один из активных деятелей реформаторского движения в Японии эпохи Мэйдзи, с сожалением констатировал после пребывания в Шанхае в 1862 г., что усилия Вэй Юаня и его единомышленников были в значительной мере потрачены попусту: «Меры для решительного преодоления настроений самоуспокоенности не принимаются, корабли и пушки для противостояния врагу не строятся» [Дин Жичу, Ду Сюньчэн, 1983, с. 46]. Но начало было положено. Производство военной техники по западному образцу началось в Китае как раз в 60-х годах, когда маньчжурское правительство вынуждено было пойти навстречу требованиям сторонников политики «самоусиления». Одновременно со строительством современных arsenалов, созданием школ для изучения точных наук и иностранных языков, посылкой за границу первых групп студентов постепенно складывалась новая ситуация, определяющая отношение к достижениям западной цивилизации.

СПОРЫ О СООТНОШЕНИИ КУЛЬТУР КИТАЯ И ЗАПАДА

60—80-е годы XIX в. отмечены иной, чем прежде, постановкой проблемы усвоения культурных ценностей Запада. На предшествующем этапе стремление прогрессивно мыслящих интеллигентов изучать конкретные успехи европейских стран в области военного дела еще не выходило за рамки традиционных идеологических концепций и поэтому внешне выражалось в привычных категориях политики по отношению к «варварам». Теперь в высказываниях идеологов «самоусиления» впервые прозвучала четко сформулированная мысль о том, что отношения с западными странами должны строиться на иных основах. Соответственно в сознании китайской интеллигенции происходит поворот от стремления «изучить то, чем сильны варвары, для того, чтобы с помощью этого одолеть их» к признанию необходимости овладения всей совокупностью западного научного знания. Однако, с точки зрения традиционных китайских представлений о всех народах мира, за исключением китайцев, как о «варварах с лицами людей, но сердцами диких зверей», такая постановка вопроса представлялась совершенно абсурдной, недопустимой, подрывающей основы мироустройства.

В этих условиях проповедники изучения культурных ценностей Запада постоянно подчеркивали, что их стремления не только ни в коей мере не умаляют значения традиционной китайской учености, но подразумевают органическое сочетание того и другого. Еще Фэн Гуйфэн в 1861 г. задавал риторический вопрос: «Если воспользоваться исконной основой нравственных устоев Китая и дополнить их тем, с помощью чего другие страны добились богатства и силы, разве не будет это лучшим из лучшего?» [Лю Сюэчжао, 1986, с. 53]. Так возникла

теория, в полной мере оформившаяся в 80-х годах и выраженная следующими словами Чжэн Гуаньина: «Китайское знание — главное, западное знание — второстепенное. Основываться на китайском знании, дополнять его западным знанием» [Чэнь Сюйлу, 1982, с. 40]. В третьей четверти XIX в. эта концепция чаще всего выражалась формулой, в которой фигурировали два понятия традиционной китайской философии — ти (61) и юн (62): «Китайское — это субстанция, западное — ее проявление» (вариант перевода: «Китайские науки — основа духовной жизни, западные науки имеют лишь утилитарное значение» [Крымов, 1972, с. 187]).

Начиная с 90-х годов (в особенности после военного поражения 1895 г., нанесенного Китаю Японией) постепенно начинает обретать все больше сторонников другой вариант этой концепции, содержащийся ранее еще в сочинении Фэн Гуйфэня. Суть его сводилась к тому, что обнаруженное на Западе новое — это первоначально свойственное Китаю, но основательно трансформировавшееся старое. Основываясь на этой посылке, Чжэн Гуаньин, Сюэ Фучэн, Сун Юйжэнь и другие деятели конца века старались доказать своим идейным противникам, что западная наука представляет собой в сущности совокупность знаний, которые «были искони присущи китайской науке».

Для обоснования данной точки зрения в это время было предпринято немало исторических изысканий, имевших целью обнаружить конкретные следы проникновения китайских научных знаний в страны Запада еще в древности. Сун Юйжэнь, например, настаивал на том, что труды Мо-цзы, содержащие ряд естественнонаучных открытий, после сожжения книг Цинь Шихуаном были преданы в Китае забвению, но распространились в западных странах. Чэнь Чжи высказал гипотезу, согласно которой в смутное время междуцарствия Цинь и Хань среди наиболее выдающихся китайских ученых наверняка были такие, кто, захватив с собой все необходимое для исследований, покинул страну и отправился в заморские земли. С другой стороны, в сочинениях конца XIX в. предпринимаются попытки найти прямые соответствия тем или иным западным естественнонаучным или общественно-политическим реалиям в текстах древних китайских письменных памятников. Чжэн Гуаньин был склонен усматривать в древнем Китае источник современных западных научных открытий в области астрономии, географии, математики, химии, электричества и т. д. Еще дальше пошел Тан Чжэнь, утверждавший: «Политические учения Запада в большинстве своем основываются на „Чжоу-ли“... Если рассмотреть их по отдельным категориям, источник бесспорен» [Тао Фэйя, Лю Тяньлу, 1987, с. 153].

Апогей распространения в Китае теории китайского происхождения современной западной науки приходится на период, непосредственно предшествовавший «ста дням реформ». Тезис Кан Ювэя «все, чем сейчас гордятся на Западе, существовало

у нас сотни и тысячи лет тому назад» в той или иной форме свойствен выступлениям Тань Сытуна, Тан Цайчана, Хуан Цзуняня.

Поражение реформаторов существенно поколебало позиции адептов этой теории. Но в начале XX в. она возродилась на совершенно новых идейных основах: деятели, разделявшие credo «школы национальных наук», стали пропагандировать концепцию китайского происхождения западной науки, чтобы доказать ненужность и вредность заимствования культурных и научных достижений Запада [Крымов, 1972, с. 182—186].

Качественно иной подход к проблеме соотношения культур Китая и Запада сформировался в период, предшествовавший «движению 4 мая». Он заключался в признании сущностного различия этих двух культурных систем и ставил своей целью найти ответ на вопрос о том, каким образом они будут взаимодействовать в будущем. Однако предлагавшиеся ответы были отнюдь не идентичны.

Первый из них, предложенный Ли Дачжао, исходил из признания достоинств и недостатков как в китайской, так и в западной культуре. Возникшие в разных частях Земли под воздействием различных природных факторов, эти две цивилизации коренным образом несходны между собой. Этот контраст проявляется в преобладании тех или иных форм хозяйства, в сфере идеологии, религии, морали, политики. Различия бросаются в глаза даже в обычных проявлениях повседневной жизни. «Попробуйте посмотреть на людей Востока и людей Запада, одновременно ожидающих поезда: люди Востока непременно будут смотреть искоса, сидя спокойно на месте, а люди Запада непременно будут ходить из стороны в сторону» [Ли Дачжао, 1989, с. 138]. Объясняется это тем, что коренной пункт несходства цивилизаций Востока и Запада — это статичность первой и динамичность второй.

При всем этом, однако, утверждает Ли Дачжао, обе культуры имеют свои плюсы и минусы. Недостатки восточноазиатской цивилизации: пессимистический взгляд на человека; крайняя инертность; неуважение к авторитету и силам личности; пренебрежительное отношение к женщине; недостаток чувства симпатии к окружающим; тенденция к теократии; широкое распространение деспотизма. Достоинства: проникновенная наблюдательность; преобладающее состояние невозмутимости и спокойствия. «Цивилизации Восточной Азии и Западной Европы фактически надеты на концы оси мирового прогресса, точь-точь как два колеса повозки, как два крыла у птицы, и без каждого из них нельзя обойтись. Эти две величайшие духовные сущности, — резюмирует Ли Дачжао, — непременно со временем сблизятся, со временем сольются, создав новую жизнь, эволюционируя в бесконечность» [Ли Дачжао, 1989, с. 140].

Иной ответ на поставленный вопрос давали Чэнь Дусю и У Юй, констатиовавшие недостатки западной культуры, но

отдавшие ей предпочтение в конкретной исторической ситуации Китая начала XX в. Соответственно эти авторы не отрицали определенной ценности традиционной конфуцианской культуры Китая и ее позитивной роли в истории, однако считали ее безнадежно устаревшей и не отвечающей потребностям современного китайского общества.

Третий ответ на вопрос о перспективах взаимодействия культур Китая и Запада содержался в высказываниях тех общественных деятелей, которые видели выход лишь в полной вестернизации жизни китайского общества. Мао Цзышуй, например, утверждал, что «китайская нация никогда не имела каких-либо существенных достижений; она не внесла сколько-нибудь важного вклада в мировую историю, поэтому наша собственная история вряд ли содержит что-либо значительное» [Мао Цзышуй, 1919].

Эти три различных взгляда, сформулированные в спорах конца 10-х годов, отражали новый этап восприятия китайцами своего места в современном мире. Дискуссия о судьбах китайской культуры продолжалась и в последующее время. Не закончена она и сегодня.

ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА

Как вполне справедливо отметил в свое время Л. А. Березный, сама по себе ломка традиционных представлений о себе и о своих соседях, происходившая в сознании китайцев в конце XIX — начале XX в., была органически связана с изменением господствовавших дотоле взглядов на исторический процесс.

На протяжении многих столетий в основе суждений китайцев о всем сущем лежал важнейший теоретический тезис о том, что «Небо неизменно, значит, неизменно и Дао». В противоположность этому такие мыслители, как Хуан Цзюньцзай и Сюй Цишэ, еще в конце 40-х годов XIX в. выдвинули концепцию эпохальных изменений, сдвигов (63), на пороге которых стояло, по их мнению, современное им китайское общество. Эта идея была подхвачена, развита и конкретизирована в трудах ряда ученых и политических деятелей 60—80-х годов.

Наиболее активными были среди них те, кто имел возможность непосредственно познакомиться с жизнью стран Запада. К их числу принадлежали первые китайские дипломаты — Го Сунтао, Сюэ Фучэн и др. Оказавшись в качестве посланника в Лондоне, Го Сунтао (1818—1891) был поражен динамичностью английского общества, в котором изменения «происходят буквально каждый день и приводят к большим успехам» [Янью юньдун, 1961, т. I, с. 302]. Основываясь на своих собственных наблюдениях, Сюэ Фучэн утверждал, что «ныне Китай и зарубежные страны переживают трансформацию древности в современность» [Лю Сюэчжао, 1986, с. 51]. Ван Гао

подчеркивал, что относиться к населению стран Запада как к варварам «в наше время могут лишь тупые книжники, не понимающие происходящих в мире изменений» [там же].

Исходя из убеждения об изменяемости социальных институтов на протяжении веков, Сюэ Фучэн, например, предложил даже свою собственную периодизацию истории китайского общества. Поднебесная, находившаяся в состоянии неупорядоченности, на определенном этапе превратилась в Поднебесную, достигшую цивилизации. От системы наследственных пожалований земельных владений предки китайцев перешли к административно-территориальному делению на округа и уезды. Наконец «Поднебесная, основанная на противопоставлении китайцев и варваров, сменилась Поднебесной, в которой Китай оказывается связанным с внешним миром» [Усюй бяньфа, 1953, т. I, с. 158]. Идея необходимости совершенствовать социальные институты в соответствии с «изменениями, превращающими древность в современность», была исходным мотивом деятельности реформаторов, попытавшихся осуществить свои планы во время «ста дней реформ».

Воззрения прогрессивных мыслителей 60—80-х годов подготовили почву для восприятия китайской интеллигенцией теорий социального прогресса, созданных европейскими учеными во второй половине XIX в. Особое место среди популяризаторов этих новинок общественно-политической мысли Запада принадлежит Янь Фу.

Посланный в Англию для изучения военно-морского дела, Янь Фу с увлечением изучал в 70-х годах философские, социологические и политэкономические произведения Смита, Рикардо, Монтескье, Канта, Гоббса. Исключительное воздействие на формирование его научного мировоззрения оказали первые тома «Оснований социологии» Г. Спенсера, только что появившиеся тогда в печати. По возвращении на родину Янь Фу опубликовал перевод части этого труда, содержавшей изложение «органической теории прогресса». Основным положениям эволюционной концепции Спенсера посвящены также работы Янь Фу, изданные в 1895 г. В статье «О стремительных переменах в мире» он обрушивался на противников реформ, объективно стремившихся к тому, чтобы «паровые корабли не пересекали морей, летящие повозки не мчались по суше, чтобы китайцы до самой смерти не устанавливали отношений с другими народами, чтобы богатые вечно пользовались богатством, а беднота навечно смирилась с бедностью» (цит. по [Крымов, 1972, с. 40]).

Сторонники революционных преобразований связывали формирование нового взгляда на взаимоотношения китайцев с другими народами мира с закономерностями исторического развития общества. «На протяжении четырех тысяч лет,— писала в 1906 г. газета „Миньбао“,— Китай относился к иностранцам как к варварам. И лишь за последние несколько десятилетий

стали бурно распространяться идеи [равноправного] международного общения» [Чжунго цзиньдай, 1957(1), с. 891]. Полемизуя со своими идейными противниками относительно целей и средств преобразования китайского общества, Лян Цичао тем не менее признавал, что «расцвет и прогресс в Европе и в мире с XVI в. порождены национализмом. Что такое национализм? Это сплочение людей одной расы, одного языка, религии, обычаев, людей-братьев вокруг идеи борьбы за независимость, за самоуправление, за создание совершенного государства, с целью добиться общественного благосостояния и могущества для защиты от внешних врагов» [Крымов, 1972, с. 31]. Противопоставляя племенную общность национальной, Лян Цичао связывал возникновение наций с закономерными историческими изменениями в состоянии человеческого общества: «Переход от племени к нации есть граница между варварством и цивилизацией» [там же, с. 31—32].

Уровень консолидации этноса

Активизация роста самосознания китайцев, столь отчетливо проявившаяся во второй половине XIX — начале XX в., была, в сущности, составной частью единого глобального процесса. Суть его одни исследователи определяют понятием «взрыв этничности», другие предпочитают говорить об «этническом возрождении». Так или иначе, в истории китайцев это был период, когда этническое явно возобладало над иными социальными связями, оттеснив их на задний план.

ЭТНОС И СОСЛОВИЕ

Если подходить к анализу данного процесса с точки зрения относительной действенности различных по своему характеру факторов, способных либо ускорить, либо замедлить этот процесс, то первопричину «взрыва этничности» в новое и новейшее время следует усматривать в резком возобладании тех внешних по отношению к этносу импульсов, которые в большей или меньшей степени сняли преграды для проявления его внутренних свойств.

К числу такого рода факторов, стимулировавших резкую активизацию этничности, нужно прежде всего отнести изменения в социальной структуре общества, приведшие к исчезновению сословной регламентации и росту социальной мобильности. Устранение жестких горизонтальных перегородок, частным примером которых являются средневековые сословные различия, стало в новое время важнейшим аспектом процесса возникновения на месте прежних сословно-классовых отношений новой общественной структуры, основанной прежде всего на

классовых различиях. Как справедливо отмечает В. П. Илюшечкин, для политической идеологии традиционного китайского общества характерным являлся акцент на сословно-ранговые структуры наряду с незначительным вниманием к классовым различиям. Причиной подобного положения было то, что каждый из классов общества был разделен сословными перегородками на различные группы, препятствовавшие осознанию единства классовых интересов [Илюшечкин, 1986, с. 357]. Подобно этим неконсолидированным «классам в себе», этническая структура общества была подавлена, приглушена, оттеснена на второй план системой сословных компонентов общества.

В социальной системе китайского общества XIX в. высшим положением обладало сословие цижэнь («знаменные»), включавшее конгломерат лиц, занимавших самое разное служебное положение, причем не только маньчжуров, но и «знаменных» монголов и китайцев. Цижэнь насчитывало в 80-х годах XIX в. около 2 млн. человек, что составляло примерно 10% господствующего феодального класса. В свою очередь, цижэнь делились на несколько прослоек. Среднее сословие — шэньши (37% господствующего класса), подразделявшееся на высших и низших в соответствии с полученной на государственных экзаменах ученой степенью. Около 53% феодалов принадлежало к третьему сословию — нун [Непомнин, 1979, с. 113—115].

Неравноправное положение представителей различных сословий находило свое юридическое закрепление в законодательстве. Цинский кодекс предписывал необходимость строгого учета сословной принадлежности при судебном разбирательстве уголовных преступлений. Если подсудимый и потерпевший имели одинаковый статус, то назначалось одно наказание; если статус первого был выше статуса второго, мера наказания снижалась; в противном случае следовало более суровое, чем обычно, наказание. Определенные категории населения (родственники императора, особо отличившиеся чиновники и др.) подпадали под действие правила «восьми снисхождений», согласно которому при прочих равных условиях наказание либо значительно смягчалось, либо заменялось другим. Одновременно действовала категория «десяти наиболее тяжких злодеяний», применявшаяся в отношении преступлений против некоторых привилегированных групп населения.

Сословные различия закреплялись во внешних атрибутах, регламентировавших сферу материальной культуры, — прежде всего в одежде, жилище, повседневной утвари. Типы повседневного костюма, зонты, пологи, занавеси, посуда были скрупулезно расписаны в соответствующих разделах свода законов. В особенности это касалось одежды, регламентация которой была гораздо более детальной и строгой (подробно см. [Сычев, Сычев, 1975, с. 62—78]).

Узаконение внешних атрибутов сословной дифференциации препятствовало формированию комплекса общезнаменитых эле-

ментов материальной культуры и, как следствие, затрудняло процесс осознания общности представителями одного этноса. Лишь во второй половине XIX в. начинают проследиваться отдельные нарушения системы регламентации материальной культуры. Особенно быстро происходили эти изменения в приморских городах, в наибольшей степени подверженных влиянию «заморской» культуры. Там быстрее расшатывались сословные ограничения. Так, в последние годы XIX в. в Шанхае можно было нередко увидеть женщин в красных накидках, хотя по регламенту красный цвет был привилегией чиновников высшего ранга [Чжоу Сибао, 1982, с. 464].

Вторжение в страну западных держав и последовавшее за этим все более глубокое проникновение иностранного капитала привели к возникновению в недрах китайского социума новых отношений, оказавших воздействие на различные стороны традиционной сословной структуры. Законодательная ликвидация сословности стала одним из главных результатов революции 1911 г. Именно разрушение горизонтальных перегородок, препятствовавших выработке общезнаковых норм, а отнюдь не само по себе развитие форм капиталистической эксплуатации, послужило мощным катализатором этнической активности. Благодаря отмене сословных ограничений резко возрос уровень социальной мобильности, в свою очередь превратившейся в фактор укрепления и развития этнического самосознания.

В начале века Чэнь Тяньхуа мечтал о времени, когда «все представители нашей китайской нации без различия принадлежности к служилому сословию, крестьянам, ремесленникам или торговцам не будут ни в чем причинять друг другу вред, но направят все свои силы на защиту друг друга» [Чжунго цзиньдай, 1957 (1), с. 716—717]. Мыслитель-революционер не отдавал себе отчета в том, что сохранение сословного деления и консолидация этнической общности представляли собой два разнонаправленных вектора. Не вполне осознавал это и Сунь Ятсен, видевший цель революции в том, чтобы китайцы относились друг к другу как к родственникам без различия знатности и богатства [там же, с. 816]. Основанный на сословных привилегиях принцип знатности объективно противодействовал формированию общезнакового единства, в то время как имущественное неравенство, порождаемое социальной мобильностью, вовсе не противоречило тенденции дальнейшего развития процесса этничности.

ЭТНОС И КЛАН

Своеобразие процесса резкого возрастания этнических связей в общей совокупности социальных взаимоотношений, наблюдавшееся в Китае на рубеже двух последних веков, определя-

лось тем, что «вспышка этничности» происходила там не столько в результате воздействия внутренних этногенных факторов, сколько благодаря преобладающему влиянию внешних стимулов. Активизация этничности происходила в рамках трансформирующегося традиционного общества, многие параметры которого еще не были подготовлены к качественным изменениям. Поэтому в нем продолжали действовать те социальные механизмы, противоречившие общей тенденции развития этнических связей, которые в западноевропейских странах оказались нейтрализованными еще в ходе первоначального вызревания капиталистических отношений. В известном смысле именно это имел в виду Лян Цичао, когда говорил, что «китаец воспитан в духе индивидуализма, как член семьи, клана, житель своей местности, а не как представитель своей нации» [Синьхай гэмин, 1960, т. 1, ч. 1, с. 122].

К числу подобных этностагнирующих факторов относится, в частности, устойчивость китайской клановой организации. Проследить ее соотношения с уровнем интенсивности этнического самосознания можно на частном примере, касающемся ситуации среди китайских эмигрантов.

Дискриминационная политика властей страны пребывания и недружелюбное, а порой и открыто враждебное отношение со стороны основной массы местного населения — таковы наиболее характерные черты обстановки, в которой оказывались в конце XIX — начале XX в. практически все эмигрантские группы. Естественной реакцией на неблагоприятное воздействие среды было стремление переселенцев объединиться для защиты своих насущных прав и интересов. Так возникали различного рода иммигрантские организации, создаваемые на этнической основе. Показательно, что китайские общины за пределами Китая, как правило, представляли собой сложные структуры, в которых в новых условиях регенерировались формы социальной организации, традиционно присущие китайскому этносу.

Одной из таких форм была клановая организация. К XX в. она сохранялась в Китае преимущественно на юге, главным образом на территории провинций Фуцзянь и Гуандун. Если вспомнить, что китайская эмиграция исторически связана прежде всего с этими районами, становится понятной та исключительная роль, которую играли клановые связи в жизни переселенцев.

Общества, объединявшие однофамильцев, — самая значительная по численности категория объединений китайцев-иммигрантов в странах Юго-Восточной Азии и Нового Света. В документах, регламентирующих деятельность этих обществ, неизменно подчеркивается, что клановая организация представляет собой низовую ячейку современного китайского социума. Постоянно указывается также на то, что кланы исконно присущи китайскому образу жизни, соответствуют традициям китайцев. «Тот факт, что в Китае существует клановая орга-

низация, не есть результат чего-то искусственно привнесенного,— утверждается в одном из таких документов,— она возникает естественно. Вначале — одна семья, но через несколько лет, с увеличением количества ее членов, малая семья превращается в большую семью — клановую самоуправляющуюся организацию. Всех членов клана связывает кровное родство. Поэтому по любому поводу — будь то стихийное бедствие, женитьба или похороны — все члены клана оказывают друг другу взаимопомощь, начиная с близких родственников и кончая дальними. Поэтому мы говорим, что клановая организация совершенно несомненно является результатом естественного развития» [Крюков, 1977].

Удивительная устойчивость традиционных клановых институтов и представлений приводила к замысловатому переплетению их с новыми общественными явлениями, возникавшими в качестве антитезы прежней структуре социальных связей. Вот как описывает очевидец празднование дня рождения первопредка клана Чэнь китайскими иммигрантами в Гаване в 1935 г.: «В торжественно убранном зале внимание привлекает большое белое полотнище, на котором по-китайски и по-испански выведены слова „Отмечаем день рождения нашего предка Тайцю гуна“. По обе стороны от него — портреты нашего первопредка и его супруги, а также китайский и кубинский государственные флаги. В десять часов утра началась церемония принесения жертв перед портретом предка. Президент кланового общества Чэнь Жунсэн, руководящий ритуалом, просит всех встать. Звучит торжественная мелодия. Приносящий жертвы занимает свое место; рядом с ним его помощник. Оба трижды кланяются портретам предка и его супруги, затем зажигают ароматические свечи, ставят на специальный столик вино, мясо и фрукты, затем снова трижды кланяются...» [Крюков, 1977, с. 60].

Принадлежность к тому или иному клану нередко становилась причиной возникновения политических разногласий даже среди членов одной и той же партии. В 1916 г. на Кубе возник конфликт между китайцами — членами партии чжигундан, носящими фамилию Цзян, и остальной частью этой организации. Спустя двадцать лет в Гаване во время выборов в правление Китайской ассоциации оказался забаллотированным кандидат от чжигундана по имени Линь Чунши. Клановое общество Линь опубликовало официальное заявление, в котором отмежевывалось от руководства партии, которое «пренебрегло интересами своих соратников, носящих фамилию Линь».

В то же время в 30-х годах начинает проявляться тенденция к налаживанию связей между клановыми обществами однофамильцев, существовавших в разных странах мира, и к созданию на этой основе международных объединений. Наиболее ярким примером является, по-видимому, общество «Лунган гунсо», в которое входили представители фамилий Лю, Гуань,

Чжан и Чжао. В 1946 г. была создана Панамериканская ассоциация обществ «Лунган гунсо», включавшая представителей более полусотни первичных организаций. Она начала издавать свой собственный журнал, вскоре было принято решение один раз в три года созывать съезды китайцев-эмигрантов, носивших эти четыре фамилии и проживавших в различных странах Азии, Океании и Америки. На пятом съезде обществ, проходившем в Гаване в августе 1958 г., обсуждался вопрос о создании Всемирной организации Лю, Гуань, Чжан, Чжао.

Анализ механизма функционирования иммигрантской общины обнаруживает сложное взаимодействие разнородных факторов.

Создание клановых обществ как важнейшего уровня структуры иммигрантской общины по своей сути было внутренне противоречивым, потому что объединение однофамильцев объективно означало противопоставление их другим соотечественникам. К осознанию этого факта постепенно приходят многие деятели китайской иммиграции: «Мы, китайцы, все свое внимание уделяем клану и недооцениваем значение нации. Это является в корне ошибочным. Наша эпоха принципиально отличается от того времени, когда Китай проводил политику самоизоляции. Поэтому сегодня следует говорить о клановых принципах только в том случае, если при этом не исключаются принципы общенациональные» [Крюков, 1977]. Еще более определенно высказывался по этому поводу один из функционеров китайской общины на Кубе: «Если попытаться предельно лаконично сформулировать источник всех бед Китая, то он заключается в том, что для китайца превыше всего — представление о его клане» [там же]. Дискуссии о роли клановой организации в среде зарубежных китайцев отражали сложный процесс формирования представлений о необходимости укреплять общезычное единство. Однако тот факт, что вплоть до середины XX в. во многих странах Азии и Америки продолжали появляться новые клановые объединения, свидетельствует о преобладании традиционных форм социальных связей в среде китайских иммигрантов. Стремясь решить задачу консолидации соотечественников, китайские общины использовали для этого средства, определявшиеся общим уровнем развития своего этноса. Преобладание традиционных социальных уз, вступавших в противоречие с объединением группы на чисто этнической основе, было проявлением уровня этнической консолидации китайцев, достигнутого в рассматриваемое нами время.

«Для китайца нет более крепких уз, чем узы семьи, — писал в своем дневнике английский журналист Дж. Бертрам, побывавший в Северном Китае летом 1937 г. — Противопоставлять им еще только нарождающееся чувство патриотизма — это значит выступать с новыми идеями против старых, освященных веками идей. В большинстве случаев эта борьба оказывается неравной. И сила вековых традиций одерживает победу... Пе-

ред китайским народом теперь стоит один очень большой вопрос: окажется ли новая идея национальной свободы и независимости достаточно могущественной, чтобы восторжествовать над всей совокупностью противоречивых и отрицательных влияний прошлого» [Бертрам, 1940, с. 278—279]. Пользуясь несколько иной терминологией, этот очевидец, глубоко сочувствовавший борьбе китайского народа против японских агрессоров, рассматривает в сущности ту же проблему, которая находится сейчас в центре нашего внимания.

ОБЩЕЭТНИЧЕСКОЕ И РЕГИОНАЛЬНОЕ

Выше мы касались вопроса о воздействии, оказываемом на процесс консолидации китайского этноса факторами двух видов: горизонтальным членением общества на сословные подразделения и вертикальной принадлежностью представителей одного этноса к различным клановым организациям. Помимо этого укажем также и на фактор, который можно назвать пространственным. Огромная протяженность этнической территории китайцев определяла, как мы видели выше, длительное сохранение значительных различий в их антропологическом облике, хозяйственно-культурных типах, диалектных вариантах китайского языка.

Рассматривая особенности этнического самосознания китайцев на различных этапах его развития, мы неоднократно обращались к вопросу о том, как в китайском автостереотипе отражались реально существовавшие локальные различия в языке, материальной культуре и нравах. Диахронные наблюдения в этой области базируются на обширных материалах источников, относящихся к сменяющим друг друга эпохам в истории Китая, начиная с последних веков до н. э. Важное место в этом ряду занимают социологические обследования современных китайцев, проливающие свет на формирование их нынешних представлений о степени единства и множественности основных признаков своей этнической общности. С точки зрения целей нынешнего исследования большой интерес представляют результаты опроса тайваньских студентов, осуществленного под руководством В. Эберхарда в 1964 г.

В ходе этого обследования 110 мужчин и женщин, родители которых были выходцами из различных районов Китая, ответили на вопрос, какие отличия между уроженцами отдельных провинций представляются им наиболее существенными. Отмеченные отличия частично касались антропологических особенностей местного населения — роста, физической силы и т. д., но большинство из них представляло психологические характеристики (табл. 1).

Материалы опроса позволили расположить 18 провинций

Китай в определенной последовательности, отражающей сходство приписанных им общих черт (табл. 2).

Приведенные данные свидетельствуют, что в представлениях китайцев до сих пор сохраняется противопоставление северян, отличающихся высоким ростом, силой, прямоотой и храбростью, и южан, в массе своей невысоких, деликатного сложения, привлекательной внешности и мягких по характеру. Более дробное деление включает северный тип (Шаньдун—Хэбэй) с преобладанием таких черт, как прямота, честность, простота, настойчивость; среднекитайский тип (Цзянсу—Чжэцзян) — ум, пронизательность, хитрость; юго-западный тип (с центром в Хунани) — эмоциональность, темпераментность; некоторые провинции занимают промежуточное положение в ряду вышеперечисленных.

Вместе с тем респонденты указывали, что провинциальные границы отнюдь не всегда достаточно точно совпадают с распределением диагностических характеристик. Уроженцы северной части Цзянсу на левобережье Янцзы, а также провинции Аньхой ближе к северному типу, нежели к среднекитайскому. Южная часть Хэнани может быть объединена с Хубэем, северо-восточная часть Фуцзяни фактически принадлежит к среднекитайскому типу. Особняком стоит Хэбэй, на территории которого находится Пекин, длительное время бывший столицей Китая и потому абсорбировавший выходцев из самых различных частей страны [Eberhard, 1967, с. 307].

Несомненный интерес представляет сопоставление региональных стереотипов, зафиксированных в источниках разных эпох, прежде всего в «Суйшу» (эта династийная история написана в начале VII в.), в «Сунши» (середина XIV в.) и в материалах обследования 1964 г.

Основной вывод, напрашивающийся из сравнения этих данных, состоит в том, что зафиксированные стереотипы сравнительно мало изменились за последние шесть столетий, а некоторые из них не обнаруживают принципиальных сдвигов уже начиная с VII в.

Интерпретируя это обстоятельство, В. Эберхард рассматривает три группы вопросов [там же, с. 315].

Во-первых, отражают ли эти стереотипы действительные различия в «национальном характере» или же являются некоторыми априорными суждениями, почерпнутыми из письменных памятников? По-видимому, у нас есть основания допустить известное воздействие литературы на формирование стереотипов, так как образованный китаец в принципе знаком с длительной литературной традицией противопоставления различных групп внутри своего этноса.

Во-вторых, если в нарративном источнике мы встречаемся с закреплением за той или иной исторической личностью определенных черт характера, то отражают ли они индивидуальные особенности персонажа или основываются лишь на отнесении

Таблица 1

Количество черт, приписываемых населению отдельных провинций [Eberhard, 1967, с. 307]

Провинция	Число респондентов, упомянувших данную провинцию	Общее число черт	В том числе культурных
Ганьсу	29	69	42
Юньнань	31	65	41
Гуанси	36	91	63
Гуйчжоу	38	86	60
Цзянси	44	92	63
Шэньси	44	108	71
Аньхой	46	99	71
Хэнань	58	146	88
Шаньси	60	141	96
Хубэй	68	143	102
Чжэцзян	75	193	128
Хэбэй	78	203	108
Фуцзянь	79	216	161
Сычуань	80	201	105
Хунань	86	204	135
Гуандун	89	294	175
Цзянсу	90	278	180
Шаньдун	110	372	205

его к тому или иному регионально очерченному типу? Можно предположить, что по крайней мере в некоторых случаях речь идет именно о второй ситуации. С этой точки зрения, полагает В. Эберхард, было бы интересно осуществить целенаправленное исследование китайской драмы: являются ли герои, отличающиеся друг от друга теми или иными чертами характера, выходцами из областей, для которых наличие данных черт обозначено стереотипом.

В-третьих, если локальные психологические особенности сравнительно мало изменялись на протяжении столь длительного времени, можно ли предполагать их быструю и радикальную трансформацию в будущем? По-видимому, не следует преувеличивать степень такого рода потенциальных сдвигов, поскольку региональные стереотипы и в наше время устойчиво характеризуют этническое самосознание современных китайцев.

Разумеется, мы далеки от мысли абсолютизировать выводы, полученные в результате приведенного исследования. Тем не менее его результаты находятся в определенной соотнесенности с данными о географическом распределении диалектов разговорного китайского языка — основного средства обеспечения внутриэтнической коммуникации. Реально существующие значительные различия между диалектами отражают сложность ситуации, объективно тормозящей дальнейшую консолидацию единого этнического самосознания китайцев.

Таблица 2

Психологические характеристики выходцев
из различных провинций [Eberhard, с. 308]

Провинция	Черты	Процент от общего коли- чества упомя- нутых черт в связи с дан- ной провин- цией
Хэбэй	Открытость, честность	26
	хорошие манеры	12
	простота в общении	10
Шаньдун	открытость, честность	44
	прямота, простота	42
Шаньси	простота и честность	12
	умение мыслить по-хозяйски	59
	решительность	7
Шэньси	честность и искренность	21
	решительность	17
	настойчивость	14
Ганьсу	честность и искренность	26
	настойчивость	36
Хэнань	честность и прямота	37
	хорошие манеры	22
	сильный темперамент	18
Цзянсу	коварство, хитрость, изменчивость	39
	утонченность и пристрастие к роскоши	23
	хозяйственная сметливость	15
Аньхой	ум и пронизательность	14
	хозяйственная сметливость	23
	бережливость	18
Чжэцзян	хитрость, ум	26
	неуступчивость, упрямство	20
	хозяйственная сметливость	16
Цзянси	стремление к выгоде	44
	склонность к интригам	22
	ненадежность в дружбе	8
Хубэй	склонность к интригам, лукавство	72
Хунань	эмоциональность	34
	воинственность	29
	прямота	24
Сычуань	сильный темперамент	35
	излишняя разговорчивость	31
Фуцзянь	мелочность	21
	лукавство	12
	склонность к риску	9
	приверженность родственным узам	8
Гуандун	чувство нового, склонность к риску	30
	приверженность к родственным узам	16
Гуанси	настойчивость, твердость	40
	культурная отсталость	24
Гуйчжоу	бережливость и прямота	31
	бедность и низкий уровень жизни	30
Юньнань	дикость, отсутствие подлинно китайской культуры	25
	настойчивость и бережливость	20

Этнические самоназвания

В истории китайского этноса можно неоднократно пронаблюдать, как в тот или иной период этот этнос использовал для самоидентификации одновременно не один, а несколько этнонимов. Вновь появлявшиеся самоназвания в определенной мере отражали изменения в сознании этноса; прежние обозначения нередко продолжали употребляться по традиции, не будучи до конца вытесненными новыми. В XIX—XX вв. китайцы пользовались в основном тремя различными самоназваниями, возникшими еще задолго до этого. Преемственность этнонима была выражением этнической традиции.

ЧЖУНГОЖЭНЬ

Выражение «человек Срединного государства» (64) возникло на грани новой эры как обозначение принадлежности к населению Ханьской империи. Но в ту же эпоху этот термин стал употребляться как этническое самоназвание (подробно см. [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 353]). Нарушение государственного единства древних китайцев, приведшее в III в. к появлению на территории страны трех самостоятельных царств, а затем длительное политическое противостояние Севера и Юга способствовало постепенному вытеснению этнонима чжунгожэнь: в III—IV вв. он практически не встречается в письменных памятниках [Крюков, Малявин, Софронов, 1979, с. 268]. В записках Сюаньцзана содержится упоминание о том, что насчитывавшие триста дворов жители одного маленького города в Западном крае «первоначально были китайцами», а затем подверглись влиянию тюрков; используя это сообщение в тексте «Синь таншу», авторы этой династийной истории заменили выражение «чжунгожэнь» на «хуажэнь» [Фэй Сяотун, 1989, с. 165]. Во второй половине XIII в. Ху Саньсин отмечал в комментарии к «Цзычжи тунцзянь», что в ханьское время сюнну называли китайцев «цинжэнь» [там же, с. 138], а сяньбийцы «хань» [там же, с. 138, 140]; таким образом, в средние века словосочетание «чжунгожэнь» продолжало употребляться в качестве самоназвания этнической общности китайцев.

Этот термин вновь появляется в источниках конца XIX в. Как и прежде, он имел в это время два основных значения. Первое из них — указание на принадлежность к Китаю в отличие от других современных государств.

В своей брошюре «Набат», написанной в 1903 г., Чэнь Тяньхуа рассматривает проблему распространения христианства в Китае. В других странах, отмечает он, не существует запретов на заимствование иных религий. Поэтому они усваивают положительные стороны зарубежной культуры, не испытывая чув-

ства превосходства над всем иностранным. В Китае же ситуация выглядит иначе: «Некоторые китайцы изо всех сил противодействуют проникновению заморской религии, другие же, приняв ее, словно превращаются в иностранцев и забывают, что они китайцы» [Чжунго цзиньдай, 1957(1), с. 694]. Противопоставление в этом контексте китайцев (чжунгожэнь) и иностранцев (вайгожэнь) позволяет истолковать первый из этих двух терминов в значении «житель Китая», а не китаец в смысле его этнической принадлежности.

Такое же словоупотребление свойственно и другому сочинению того же автора — памфлету «Очнитесь!». В нем Чэнь Тяньхуа утверждает, в частности, что в многотысячелетней истории Китая «только иностранцы убивали китайцев, китайцы же никогда не убивали иностранцев; иностранцы становились китайскими императорами, китайцы же никогда не становились императорами в зарубежных странах» [там же, с. 705]. Характеризуя положение подданных цинской империи на территории иностранных концессий, автор пишет, что китаец, убивший иностранца, несет наказание, полагающееся за убийство десятых, тогда как убивший китайца иностранец просто отправляется на родину, и китайские чиновники не имеют права вмешиваться [там же, с. 708].

В то же время у другого революционного демократа начала XX в., Цзоу Жуня, термин «китаец» (чжунгожэнь) употребляется подчас в его этническом значении. Так, резко и бескомпромиссно выступая глашатаем антиманьчжуризма, Цзоу Жун подчеркивает тот факт, что «у китайцев нет истории: так называемая история двадцати четырех династий Китая в действительности представляет собой историю рабов» [там же, с. 654]. Типичный пример раба-китайца Цзоу Жун видит в Цзэн Гофане, Цзо Цзунтане, Ли Хунчжане. «Одни Цзэны, Цзо, Ли уходят, другие Цзэны, Цзо, Ли приходят им на смену. Податливость, непотребление, самоуничтожение, покорность, карьера, обогащение — вот учебник, посредством которого китайцы воспитывают в себе рабов» [там же, с. 655].

Формулируя цели революции, Цзоу Жун утверждает, что «Китай должен быть Китаем для китайцев, а не для ворованьчжуров» [там же, с. 641]. Эта идея присутствует и в ранних работах Сунь Ятсена. В Декларации военного правительства (1905 г.) высказывается тезис, согласно которому «с момента создания китайского государства им управляли китайцы и, хотя иногда его захватывали инородцы, наши предки изгоняли их и восстанавливали свою власть» [там же, с. 814].

В статье «Подлинное решение китайского вопроса» (1904 г.) Сунь Ятсен отмечает, что, говоря о правительстве Китая, он умышленно употребляет выражение «маньчжурское правительство», потому что «китайцы сейчас вовсе не имеют собственного правительства» [там же, с. 796]. Оппозиция «китайцы (чжунгожэнь) — маньчжуры (маньчжоужэнь)» проходит через всю ра-

боту Сунь Ятсена. Опровергая распространенное среди европейцев мнение о китайцах как о «нации, которой по самой своей сути свойственно стремление к изоляционизму», он обосновывает иной взгляд: китайцы с глубокой древности вплоть до маньчжурского владычества неизменно поддерживали тесные связи с соседними странами, «ни в малейшей мере не проявляя злостной дискриминации по отношению к иностранным торговцам и миссионерам». Именно маньчжуры, отгородившись от окружающего мира, разжигали ненависть китайцев по отношению к иностранцам в стремлении «воспрепятствовать тому, чтобы в результате контактов с иностранцами у китайцев сформировалось национальное сознание». Сейчас стало известно, утверждает Сунь Ятсен, что движение ихэтуаней было спровоцировано и направлялось представителями правящей маньчжурской верхушки; оно «ни в коей мере не отражало намерения подавляющего большинства китайского народа». В качестве доказательства автор ссылается на следующее обстоятельство: чем меньше влияние правительства испытывают на себе рядовые китайцы, тем более дружелюбно они относятся к иностранцам [там же, с. 797—798].

Касааясь распространенного на Западе предубеждения против китайцев, представлявших потенциальную «желтую опасность» для европейских стран, Сунь Ятсен считает его совершенно безосновательным. «Китайцы по своим врожденным качествам — это трудолюбивая, мирная, уважающая законы нация». Опасность для внешнего мира может возникнуть лишь в том случае, когда они окажутся орудием в руках какого-то иностранного государства. «Если же китайцы будут сами решать свои дела, они смогут доказать, что являются самой миролюбивой нацией в мире» [там же, с. 801].

Пожалуй, наиболее последовательно термин «чжунгожэнь» в значении самоназвания этнической общности китайцев применял Лян Цичао. В своих работах начала 20-х годов он рассматривает некоторые общие положения теории нации (об этом речь более подробно пойдет ниже) и приходит к выводу о решающем значении национального сознания среди прочих признаков нации. Иллюстрирует он это принципиальное положение на примере китайцев.

«Что такое национальное сознание? — задает вопрос Лян Цичао и дает на него следующий ответ: — Это осознание того, что отличает меня от других. „Он — японец; я — китаец“. Если мысль о том, что я — это чжунгожэнь, сразу возникает у человека, когда он сталкивается с другой нацией, этот человек действительно является представителем китайской нации» [Лян Цичао, 1947, с. 1—2]. Термин «чжунгожэнь» Лян Цичао применяет здесь наряду с другим самоназванием китайцев — ханьжэнь (65).

В датированных 1879 г. заметках Ли Цзымина мы находим небольшое исследование об этнических самоназваниях китайцев, начинающееся словами: «Ханьжэнь как одно из наименований китайцев (чжунгожэнь) появилось в конце правления династии Вэй» [Фэй Сяотун, 1989, с. 139]. Как показывает изучение источников, этноним «люди хань» стал основным самоназванием этнической общности китайцев в X—XIII вв. В юаньское время его значение претерпело изменения: в официальном законодательстве XIII—XIV вв. китайское население Южного Китая именовалось «наньжэнь», а термин «ханьжэнь» использовался для обозначения северных китайцев. После вхождения династии Мин это различие постепенно исчезло. При маньчжурах выражение «люди хань» вновь стало общепринятым обозначением всего китайского этноса.

Как полагает Чэнь Лянькай, в новое время термин «чжунгожэнь» стали использовать исключительно в противопоставление иностранцам как обозначение жителей Китая, тогда как «ханьжэнь» применялось как самоназвание китайцев в отличие от других народов [Фэй Сяотун, 1989, с. 103]. Выше мы видели, что дело обстоит отнюдь не столь однозначно: слово «чжунгожэнь» нередко выступало как наименование этнической общности китайцев. В сочинениях начала XX в. можно отчетливо проследить, как «ханьжэнь» и «чжунгожэнь» используются в качестве синонимов.

В частности, это явствует из утверждения Цзоу Жуна, что «китайцы (чжунгожэнь) поработены маньчжурами, европейцами и американцами не потому, что те намеренно поработали их, а потому, что китайцы добровольно согласились на поработение» [Чжунго цзиньдай, 1957(1), с. 653]. Что же касается Чэнь Тяньхуа, то он, говоря о китайцах как рабах маньчжуров, употребляет термин «ханьжэнь» [там же, с. 670, 702]. Точно так же, в констатации, что «маньчжуры убивают китайцев руками китайцев», последние обозначены как «чжунгожэнь» [там же, с. 669], а в другом месте он говорит об убийствах «ханьжэнь», совершавшихся монголами и маньчжурами [там же, с. 714, 726]. Чэнь Тяньхуа приводит случай, произошедший на одной из железнодорожных станций Маньчжурии, где китаец был избит русским, упал на рельсы и был задавлен поездом; жертва засилья иностранцев названа сначала «ханьжэнь», затем «чжунгожэнь» [там же, с. 675].

Вместе с тем «ханьжэнь» как этническое самоназвание китайского этноса бесспорно было в конце XIX—начале XX в. ведущим среди других аналогичных наименований. Это самоназвание наиболее часто встречается в контекстах, характеризующих сущность китайско-маньчжурских этнических противоречий. Цзоу Жун говорит о несправедливости положения, при котором численно преобладающие китайцы не могут принимать



Рис. 12. Солдат революционной армии срезает у прохожего косу — символ покорности маньчжурам. 1911 г.

равное с маньчжурами участие в управлении страной. Чиновников-маньчжуров гораздо больше, чем китайцев, занимающих аналогичные должности, а некоторые посты «занимают исключительно маньчжуры, и среди них не встретить ни одного ханьжэнь». С другой стороны, правительство создает для чиновников-маньчжуров благоприятные условия к их продвижению по службе, тогда как ханьжэнь по несколько десятков лет вынуждены оставаться на одной и той же должности. «Есть ли еще кто-нибудь, кто находился бы в более неравноправном положении, чем мы, ханьжэнь?» — задает вопрос Чэнь Тяньхуа [там же, с. 632—633].

То же словоупотребление характерно и для сочинений Цзоу Жуна. Маньчжуры, утверждает он, «угнетают китайцев (ханьжэнь), ограничивают китайцев, понукают китайцами, принижают китайцев» [там же, с. 635]. После воцарения династии Цин, полагает этот автор, маньчжуры пользовались всеми благами, а несчастья доставались китайцам. Тайпинское движение, в ходе которого китайцы убивали китайцев, фактически привело к укреплению позиций маньчжуров. В 1895 г. китайцы начали военные действия против японцев, а в результате пришлось выплатить огромную контрибуцию и уступить часть своей территории, что также было на руку маньчжурам. Во время беспорядков, начатых ихэтуанями, китайцы выступили против

иностранцев и своей кровью залили Тяньцзинь и Пекин; выиграли от этого маньчжуры [там же, с. 643].

Если в статье «Подлинное решение китайского вопроса» Сунь Ятсен, обосновывая необходимость освобождения китайцев от ига маньчжуров, говорил о противоречиях между маньчжоужэнь и чжунгожэнь, то в другой своей работе, написанной в том же 1904 г., он прибегает к оппозиции «маньжэнь — ханьжэнь». Призывы Кан Ювэя и Лян Цичао к борьбе за конституционную монархию Сунь Ятсен квалифицирует как попытку «продлить судьбу государства маньчжуров и пролонгировать купчую на продажу в рабство нас, ханьжэнь» [там же, с. 811]. Задачи революции формулировались им в 1905 г. прежде всего как изгнание маньчжуров-завоевателей, которые «воспользовались смутой в Китае, чтобы проникнуть во внутренние районы и поработить нас, ханьжэнь»; в результате этого «прошло уже 260 лет с тех пор, как мы, ханьжэнь, утратили собственную государственность» [там же, с. 815].

Определяя сущность национализма как одного из трех выдвинутых им народных принципов, Сунь Ятсен писал в 1906 г., что для усвоения этого понятия вовсе не требуется каких-либо специальных знаний. Точно так же, как любой человек знает своих родителей и не может спутать их с посторонними лицами, чувство принадлежности к своей нации — врожденное качество людей. Поэтому «мы, ханьжэнь, включая даже малых детей, увидев маньчжура, сразу опознаем его и, уж конечно, не посчитаем его китайцем» [там же, с. 819].

По мере распространения в Китае нового для общественно-политического лексикона понятия «нация» в работах Цзоу Жуня, У Юэ для обозначения этнической общности китайцев начинает употребляться неологизм «хуанхань миньцзу» («священная ханьская нация»), в сочинениях Сюй Силян — «дахань миньцзу» («великая ханьская нация»). Однако эти наименования не смогли закрепиться в языке. Их постепенно вытесняет термин «чжунхуа миньцзу», включающий еще одно этническое самоназвание китайцев — «чжунхуа» (66).

ЧЖУНХУА

Как показывают текстологические исследования китайских ученых, среди которых следует выделить работы Ван Шуминя и Чэнь Лянькая, бинот «чжунхуа», образованный из первых составляющих в словах «чжунго» и «хуася», зафиксирован в китайских исторических сочинениях не ранее первых веков нашей эры. В источниках того времени он употребляется в двух основных значениях: во-первых — этническая общность древних китайцев и, во-вторых — этническая территория последних, главным образом Среднекитайская равнина.

В династийной истории «Цзиньшу», освещающей события

III—V вв., но составленной в VII в., «чжунхуа» нередко выступает в противопоставлении «периферии». В 305 г. Лю Хун сообщает в докладе императору, что «ныне на окраинах нет необходимых запасов, а область чжунхуа испытывает серьезные трудности» [Фэй Сяотун, 1989, с. 105]. Точно так же в начале IV в. один из чиновников анализировал причины того, почему «земли чжунхуа пришли в запустенье». В то же время автор «Цзычжи тунцзянь» (XI в.) вкладывает в уста деятеля середины IV в. слова: «Это династия Цзинь бросила китайцев (чжунхуа) на произвол судьбы». В том же источнике приводятся соображения сановника, предостерегавшего Фу Цзяня от похода 382 г. на Цзинь: «Наше государство по своему происхождению варварское... А район к югу от Янцзы хотя и не располагает значительными силами, но китайцы (чжунхуа) обладают мандатом на правление, и Небо никогда не оставит их!». Там же под 409 г. помещено высказывание о том, что в результате складывающейся политической ситуации даже «китайцам (чжунхуа) придется в будущем татуировать свое тело», т. е. воспринять чуждые им обычаи. В V в., если верить сообщению «Суншу», некто Чжан Чан, пораженный явным нарушением общепринятого ритуала, воскликнул употребляя тот же термин: «Даже среди простых китайцев такого не было, а уж тем более среди знати!» [там же, с. 106]. В середине V в. Ду Тань протестовал против сопоставления его заслуг с деяниями выходца из сюнну, ставшего в эпоху Хань известным сановником при дворе: «Я — из знатного китайского рода, а Жичань — варвар». В VII в. танский император Тай-цзун следующим образом определял одну из причин своего политического триумфа: «Начиная с древних времен все правители ставили превыше всего китайцев (чжунхуа) и с презрением смотрели на варваров. Лишь я любил и тех и других одинаково, и поэтому племена иноземцев относились ко мне как к своему отцу и своей матери» (с. 107). Развивая свою точку зрения на историческое соотношение культуры китайцев и варваров в разные исторические эпохи, автор «Всеобщего свода» Ду Ю (IX в.) утверждал, что «в древности китайцы (чжунхуа) во многом походили на современных варваров» (с. 107). Термин «чжунхуа» для обозначения китайцев в отличие от представителей других народов империи Тан использовался в танском законодательстве. Комментируя употребление этого термина, толкователь XIII в. объясняет, что китайцы отличаются от инородцев «одеждой и манерами, обычаями и приверженностью к нравственным категориям, почему их и именуют чжунхуа» (с. 108).

В XIV в. термином «чжунхуа» в двух его традиционных значениях пользовался Чжу Юаньчжан, формулируя свою программу свержения господства монголов. В манифесте, изданном перед началом похода на Север, он, выдвигая задачу восстановления китайской государственности, обращается к населе-

цию Среднекитайской равнины: «Примкнувшие к нам будут всегда благоденствовать на землях Чжунхуа, а изменившие нам будут изгнаны за заставы». Понятие «за заставами» в средневековом китайском лексиконе означало земли к северу от Среднекитайской равнины, населенные некитайцами. Таким образом, здесь «чжунхуа» выступает как обозначение этнической территории китайцев. Одновременно в главном политическом лозунге Чжу Юаньчжана «Изгнать варваров, восстановить чжунхуа!» последний термин употреблен как наименование китайского этноса.

Бином «чжунхуа» был использован для обозначения этнической общности китайцев и сторонниками свержения маньчжурской династии. Разрабатывая в 1893 г. программу деятельности Общества возрождения Китая, Сунь Ятсен сформулировал его в терминах конфуцианской традиции: «Изгнать варваров-татар, восстановить хуася». В 1905 г. в Декларации Объединенного союза он говорил об «изгнании варваров-татар, восстановлении чжунхуа», что стилистически было даже ближе к формулировке, принятой Чжу Юаньчжаном.

Иначе понимали термин «чжунхуа» либеральные реформаторы. Кан Ювэй в принципе отрицал существование не только этнических противоречий, но и этнических различий между китайцами и маньчжурами в современном ему обществе. По мере миграций населения на территории Китая и увеличения его численности оказывается практически невозможным определить, кто является потомком варвара, кто потомком китайца, и «поэтому есть лишь Китай, а так называемых маньчжуров и китайцев не существует». Исходя из этого понимания ситуации и стремясь смягчить остроту конфликта, Кан Ювэй в 1902 г. советовал цинскому двору изменить наименование государства на Чжунхуа, а также отменить традиционную фиксацию места происхождения предков у представителей маньчжурского и китайского этноса [Ши Юнь, 1989, с. 42].

Решительно выступая против позиции Кан Ювэя, сторонники Сунь Ятсена приняли идею переименования государства в Чжунхуа, однако имели в виду в данном случае, во-первых, будущую республику, а во-вторых, восстановление государственности китайского этноса. Цзоу Жун провозглашал создание в ближайшей перспективе Китайской республики — Чжунхуа гунхэго (67); Сунь Ятсен разрабатывал в 1904—1906 гг. принципы Чжунхуа миньго (68). Этот план осуществился в результате Синьхайской революции. Однако неоднозначность термина «чжунхуа» сохранялась и позднее. Об этом можно судить по тому, что в понятие «китайская нация» — чжунхуа мйньцзу в 20—40-х годах вкладывалось подчас совершенно различное содержание. Более подробно речь об этом пойдет ниже.

Формирование современной системы этнических понятий

Этническое самосознание народа — сложная многомерная система, одним из важнейших внешних атрибутов которой является совокупность этнических наименований, употребляемая данной общностью для обозначения как самой себя, так и других этносов. При этом изменения в осознании своего места в этнической картине мира тесным образом связаны с эпохальными сдвигами в типологической структуре этнонимов и соответствующей ей системе этнических категорий. Рассматриваемое нами время отмечено существенными сдвигами в этом отношении.

ТРАДИЦИОННЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ

Как нам уже приходилось отмечать, на рубеже средневековья и нового времени для представлений китайцев об этническом составе человечества был характерен ряд понятий, расчленимый на две самостоятельные, хотя и взаимосвязанные группы.

Одна из них объединяла наименования этнических групп или подразделений этноса, обладавших территориальным, а возможно, также и потестарным единством, — бу, було. Другая включала несколько различных терминов, так или иначе употреблявшихся для обозначения общности этнического происхождения, — «чжун», «чжунлэй, чжунцзу» [Крюков, Малявин, Софронов, 1987, с. 257—258]. Та же система этнических категорий продолжала существовать и в XIX в.; она нашла свое отражение в исторических текстах, позволяющих проследить некоторые особенности ее составляющих.

Категория «було» (69) наиболее часто употребляется в источниках при характеристике общей структуры населения той или иной страны. В описании государств Южной и Юго-Восточной Азии, составленном по распоряжению Линь Цзэсюя, неоднократно указывается на общее число этнотерриториальных общностей, входящих в их состав. Утверждается, что правителю Сиамы «подчиняется 21 було», а об Индии говорится следующее: «В 1398 году... страна Индия была завоевана Тимуром. На протяжении более ста лет там правили потомки Тимура, а затем страна перешла к монголам. Различные було там разделены высокими горами, они не подчинились монгольскому правлению и сами установили себе предводителей. Самое сильное из всех этих бу — маратхи» [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 15—16].

Здесь було отчетливо предстает перед нами как территориальная общность, обладающая к тому же потестарным единством и имеющая «предводителей». В соответствующих описа-

ниях зачастую приводятся более или менее конкретные размеры территории, а также численность населения. В частности, характеристика местных жителей в одном из районов Южной Америки содержит информацию о том, что они входят в 79 маленьких було на площади 120 тысяч ли и общая их численность составляет 150 тысяч семей [там же, с. 18].

Следует иметь в виду, что позднее, уже в наше время, термин «було» был принят в качестве эквивалента понятия «племя» как определенный исторический тип этнических общностей — понятия, вошедшего в общественно-политическую литературу из работ И. В. Сталина. Словоупотребление, принятое в китайском языке XIX в., разумеется, не имеет прямого отношения к такому значению термина. В этой связи полезно напомнить, как он воспринимался современниками-иностранцами. В одном из наиболее капитальных китайско-русских словарей конца XIX — начала XX в., составителем которого был деятель Русской духовной миссии в Пекине епископ Иннокентий, глосса «було» имеет два значения: 1) область; 2) племя, род, аймак [Словарь, 1909, т. I, с. 69].

Термины второй группы, связанные с идеей общности происхождения этноса, его исторической преемственности, могут быть объединены понятием «цзу» (70). Часто оно выступает в форме бинорма «чжунцзу» (71) или «цзучжун» (перестановка компонентов). «Потомки Желтого императора распространились по территории Китая, — писал, например, в 1897 г. Сюй Цзинь, — а народ (чжунцзу) адамитов расселился на востоке Европы» [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 18]. Практически как синоним употреблялся также термин «чжунлэй» (72): «Что касается до различных групп местного населения, — читаем мы в китайском переводе записок о путешествии по Юго-Восточной Азии, опубликованном около 1880 г., — то они не принадлежат к одному народу (чжунлэй) и не одинаковы с точки зрения своих умственных способностей» [там же, с. 17].

При этом «чжунцзу» и «чжунлэй» воспринимались как категории, членимые на более мелкие единицы — цзу. Поэтому, в частности, в описании образа жизни арабов-бедуинов, относящемся к третьей четверти XIX в., содержится утверждение, что «их лэй делится на цзу, и духовный предводитель каждого из последних выполняет функции вождя племени» (с. 16).

В данном контексте мы сталкиваемся с тем, что категории «чжунцзу» и «було» не только противопоставляются друг другу, но и определенным образом взаимосвязаны. Эта идея прослеживается еще в средневековых письменных источниках. Прежде всего, хотя и очень редко, бу и цзу могли быть соединены в одном словосочетании, постепенно приобретшем устойчивость, — буцзу. В XX в., по мере проникновения в Китай понятийного аппарата «русской марксистской теории нации», термин «буцзу» был избран для передачи на китайском языке понятия «народность» как исторического типа этнических общ-

ностей, занимающее промежуточное положение между «племенем» и «нацией». Первоначально он, естественно, не имел такого значения; об особенностях его употребления, к сожалению, трудно сказать что-либо более определенное. Так или иначе, в династийной истории «Ляоши», написанной в середине XIV в., есть раздел, именуемый «Буцзу» и посвященный этническому составу населения государства Ляо. Здесь наше внимание привлекает указание на то, что некоторые этнические подразделения, обладающие территориальным единством (бу), могут совпадать с группами, имеющими общее происхождение (цзу), но могут и не совпадать с ними.

Взаимосвязь понятий «було» и «чжунцзу» прослеживается и в источниках конца XIX в. Так, в описании населения Северной Африки, появившемся в газете «Ваньго гунбао» в 1874 г., сказано: «На севере — мусульманские народы, на юге — негры... В прибрежных районах всюду живет мусульманский народ арабов (цзу), в глубинных — государства черных рабов повсеместно подразделяются на несколько десятков племен (бу)... Негритянских племен (було), расположенных на территории Мозамбика, особенно много» [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 16].

Нечто подобное встречаем и в описании населения Турции: «В древности это были земли Вавилона, Армении, Лидии, Иудеи. Первоначально иудеи были людьми из племени (бу), относившегося к большому государству, позднее же они разделились на множество народов (чжунлэй)» [там же].

В словоупотреблении начала XX в. термины «чжун», «жэньчжун», «чжунцзу» сохраняли свое исходное значение «народ», «общность, связанная единством происхождения». Не случайно, излагая в 1904 г. основные положения этнографической науки, Цзян Чжию называл ее «жэньчжунсюэ» (73). В редакционной статье «Введению конституции в Китае должна предшествовать революция», помещенной в 1906 г. в газете «Миньбао», «чжунцзу» употребляется в своем традиционном значении «общность по происхождению» (наряду с кровнородственной и культурной общностью) [Чжунго цзиньдай, 1957(1), с. 830]. Лишь позднее этот термин приобрел значение, соответствующее современному научному понятию «раса».

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ТЕРМИНА «МИНЬЦЗУ»

Качественно новым феноменом, характерным для общественного сознания китайцев конца XIX — начала XX в., стало также появление и чрезвычайно быстрое внедрение в повседневный обиход неологизма, которому суждено было вытеснить большинство из существовавших в то время терминов для обозначения этнических общностей. Речь идет о понятии «миньцзу» (74).

Не может быть сомнений в том, что в XVIII—XIX вв. этот термин в Китае был практически неизвестен. Он не зафиксирован ни в одном из письменных источников того времени. Показательно в этом смысле, что даже в конце XIX в. в своих первых переводах общественнонаучных сочинений европейских авторов Янь Фу не пользовался им, прибегая в случае необходимости к традиционной этнической терминологии. Однако в тексте перевода книги И. Дженкса «История политики», увидевшего свет в Китае в 1903 г., Янь Фу широко использует это тогда еще непривычное для китайского читателя понятие. Впрочем, терминология этой книги не отличается последовательностью: наряду с «миньцзу» Янь Фу пользуется в ней также и такими понятиями, как «бу», «було», «чжун», «чжунцзу»; в число признаков общности «чжун» здесь включаются внешний облик, язык и обычаи, что указывает на этническое, а не расовое содержание данного термина [Шэхуй, 1981, с. 27—28].

Янь Фу был не первым китайским автором, введшим термин «миньцзу» в общественно-политический обиход. Полагают, что этот неологизм был впервые употреблен в начале 80-х в статье Ван Тао, в которой он писал: «Наш Китай — самая большая страна в мире. Территория ее обширна, народ многочислен, природные ресурсы обильны» [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 22].

Каково же происхождение этого нового термина, использованного Ван Тао? Не может быть сомнений, что перед нами калька с иноязычного оригинала. Но с какого именно?

Ван Тао (1828—1897) в пятидесятых годах прошлого века преподавал в школе, основанной в Шанхае английскими миссионерами. В 1867 г. побывал в США, Франции и России, позднее — в Англии. После возвращения в Китай поселился в Гонконге. В 1879 г. ездил в Японию.

Большинство китайских ученых, касавшихся этой проблемы, считают, что термин «миньцзу» возник у Ван Тао как результат знакомства с англоязычной литературой. На это указывает его длительное общение с английскими миссионерами, хорошее владение английским языком [Пэн Инмин, 1985, с. 9]. С другой стороны, высказывалось также мнение, что данное выражение могло быть взято непосредственно из японского языка.

В годы, последовавшие за революцией Мэйдзи (1868—1873), в письменном японском языке начал отчетливо проследиваться процесс активного формирования новой лексики, заимствованной из западноевропейской литературы, но передаваемой китайской иероглификой. Такие слова, как «банк», «железная дорога», «кино», «электричество» и т. д., возникли как сочетания морфем, традиционно свойственных китайскому литературному языку, но ранее никогда друг с другом не соединявшихся (банк — «лавка серебра», кино — «электрические картинки» и т. д.). По тому же образцу происходило и создание

научной лексики. Лян Цичао, оказавшийся в Японии после неудачи «ста дней реформ», вспоминал, с каким увлечением он окупнулся в море дотоле неизвестной ему переводной литературы, насчитывавшей многие тысячи наименований. Новые идеи, новые представления об окружающем мире сопровождались новой терминологией, записанной в китайской иероглифике, но тем не менее совершенно непривычной для глаза — «экономика», «философия», «социология» и пр. [Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь, 1981, с. 41]. Письменные знаки известны, а значения терминов неясны.

До поездки в Японию в 1899 г. Лян Цичао ни разу не употребил в своих работах термин «миньцзу», хотя неоднократно обращался к проблемам этнического развития Китая. Однако в статье, опубликованной в 1902 г., он пишет о «народах Востока», о создании своих собственных государств «народами Запада», о «народах всего земного шара», о «развитии народов» и т. д., всюду употребляя здесь понятие «миньцзу» [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 30—31]. Представляется вероятным, что и Ван Тао и Лян Цичао независимо друг от друга использовали в своих сочинениях термин, заимствованный ими из японской прессы.

Между 1880 и 1902 гг. мы находим еще несколько примеров употребления неологизма «миньцзу» в статьях различных авторов, публиковавшихся в газетах «Ивэньбао», «Цянсюэбао», «Шиубао» и др. Однако это понятие еще явно не стало общепотребительным. Перелом происходит в первые годы XX в. В 1903—1904 гг. этот неологизм широко присутствует в работах Чжан Тайяня, Лян Цичао, Хуан Цзунсяня, Ян Фу и других авторов. Показательно, что встречается он теперь не только в тексте, но часто выносится и в заголовки — «О национальном духе», «О самоуправлении наций», «Тенденции национального соперничества», «Народы Китая с точки зрения истории» и т. д. [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 31—32; Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь, 1981, с. 43]. Так новое для китайского общества понятие «нация», обозначаемое термином «миньцзу», в первом десятилетии нашего века прочно вошло в общественно-политический лексикон.

В 1904 г. в статье «Подлинное решение проблем Китая» это понятие впервые употребил и Сунь Ятсен. «Люди на Западе,— писал он,— повсеместно заблуждаются, полагая, что китайцы по своей природе представляют собой нацию, склонную к изоляционизму... Мы должны воззвать к людям всего просвещенного мира, в особенности к американцам... потому что вы — христианская нация» [Сунь Чжуншань, 1981, с. 63, 69]. Год спустя Сунь Ятсен выступил с изложением своих «трех народных принципов», первым из которых был «национализм».

Некоторые современные китайские ученые, находящиеся под гипнозом известного сталинского определения нации, склонны утверждать, что упоминаемые в этой дефиниции четыре признака нации не только адекватно отражают научную суть данного явления, но и в зачаточной форме присутствуют в представлениях ряда средневековых мыслителей Китая. Признание объективного характера четырех признаков нации усматривают даже в высказываниях такого традиционалиста, как Ван Чуаньшань. «Варвары и хуася рождены в разных географических областях,— писал он.— Место их обитания различно, поэтому отличается и их жизненная сила. Их жизненная сила различна, поэтому различаются и их обычаи. Их обычаи неодинаковы, и поэтому не имеют между собой ничего общего их представления и поступки». По мнению Пэн Инмина, перед нами не что иное, как изложение научных критериев, по которым можно было разграничивать этнические общности в истории Китая [Пэн Инмин, 1985, с. 7]. Невозможно согласиться с этим выводом. Ван Чуаньшань стоял в свое время на ортодоксальных конфуцианских позициях противопоставления варваров и китайцев, хотя в трудах его современников эта застывшая схема давно уже претерпела известные изменения. Расширение этнического кругозора китайских ученых XVII—XVIII вв. исподволь подвело их к признанию того факта, что признаки, отличающие «нас» и «не нас», не извечны и подвержены изменениям; стало вполне очевидным, что варвары отнюдь не едины в своем культурном облике; на этой основе возникли серьезные сомнения в непреходящей дихотомии этнической картины Поднебесной [Крюков, Малявин, Софронов, 1987, с. 247—256]. Ван Чуаньшаню эти идеи были чужды. Поэтому искать в его сочинениях какие-то истоки современных представлений о сущности этнических общностей бесперспективно.

Более того, отнюдь не сводились к пресловутым четырем признакам и те характеристики, которыми наделяли нацию (миньцзу) китайские ученые начала XX в.

Одна из первых в Китае попыток сформулировать основные аспекты понятия нации сделана в статье Лян Цичао, опубликованной в 1903 г. Излагая взгляды швейцарского правоведа И. К. Блюнчли (1808—1881) на сущность нации, автор указывает на 8 основных признаков такого рода общностей. Во-первых, это единство первоначальной территории расселения (без общего места проживания не могут сложиться другие черты, связывающие представителей одной нации; однако впоследствии нация может оказаться расселенной в различных районах, а в непосредственной близости к отдельным ее частям могут оказаться иные нации; таким образом, «речь здесь идет лишь об исходном состоянии»). Во-вторых, для нации характерно первоначальное единство по крови (позднее она ассими-

милирует другие общности, в силу чего единство происхождения утрачивает свое значение). В-третьих, общность антропологического облика. В-четвертых, единство языка. В-пятых, обладание единой письменностью. В-шестых, религиозная общность. В-седьмых, сходство обычаев. В-восьмых, общность способа добывания средств к существованию [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 51].

Почти одновременно с этой публикацией в Китае увидела свет статья анонимного автора «Воспитание национализма». В ней приводится сопоставление термина «миньцзу» с его исходными западными эквивалентами. Рассматривая nation в значении гражданства, принадлежности к определенному государству, автор статьи отождествляет «миньцзу» с немецким Volk и английским people. Порождается такого рода общность «психологической идентификацией нравственных ценностей и эмоций», основой чего является единство языка и привычек [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 51].

Эти два определения могут рассматриваться как своего рода максимальный и минимальный перечни признаков, ограничивающие диапазон возможных характеристик национальной общности в ее понимании китайскими учеными начала нашего века. Иные дефиниции, формулировавшиеся в те годы, так или иначе укладываются в эти рамки. Среди наиболее известных из них укажем на точку зрения Ван Цзинвэя, изложенную в «Миньбао» в 1905 г.: 1) единство происхождения; 2) общность языка и письменности; 3) естественная территория обитания; 4) обычаи; 5) религия; 6) духовная культура [там же, с. 52]. Некоторым промежуточным вариантом было суждение Лю Яцзы (газета «Фубао», 1907 г.), отдававшего приоритет общности происхождения, обычаям и языку [там же, с. 53].

Все приведенные определения сущности нации имеют то общее, что они нацелены на противопоставление политической (государственной) и национальной (этнической) общности. Так, Лян Цичао начинает изложение взглядов Блюнчли с тезиса об ошибочности отождествления граждан того или иного государства — гоминь (75) и представителей нации. О принципиальном различии понятий «гоминь» и «миньцзу» говорит неизвестный нам автор статьи «Воспитание национализма». Ван Цзинвэй подчеркивает, что миньцзу — этнографическая категория, обозначающая общность шести отмеченных выше аспектов и характеризующаяся помимо всего прочего естественным ходом формирования и длительностью исторического существования. В противоположность этому «гоминь» («гражданство») — это правовая категория, выделяемая по признаку принадлежности к государству и обладания по отношению к нему правами и обязанностями [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 51—52].

С этой точки зрения совершенно особенной является позиция Жуань Бочжо (Нгуен Бат Так), изложенная им в 1917 г.

в журнале «Наньфэн цзачжи». Этот автор стремился подчеркнуть органическую связь между понятиями государства — «го» и нации — «миньцзу». «Различные группы людей, — утверждал он, — объединенные общностью проживания, единством языка, обычаяв, истории, политического устройства, законов, составляют государство. Если же жители данного государства помимо этого связаны еще и общностью происхождения, то это принято называть нацией» [Жуань Бочжо, 1917, с. 5].

Вторая особенность ранних определений «миньцзу» состоит в том, что они либо включают в число признаков общности «происхождение по крови», «кровное родство», либо явным образом не элиминируют данную характеристику.

Весьма показательны в этом отношении представления о сущности нации, сформулированные в начале века Сунь Ятсен. Он утверждал, что к числу факторов, определяющих формирование наций, относятся общность языка, кровного родства, способа добывания средств к существованию, образа жизни, религии и нравов. При этом нация и раса оказываются различными уровнями единой классификации человеческих общностей. Расы — чжунцзу (белая, черная, желтая, красная, коричневая) — составляют наиболее общее членение человечества. Подразделения рас — это нации [Сунь Чжуншань, 1981, с. 618—620]. В сущности, эти же идеи Сунь Ятсена полностью повторены в изданном в 1915 г. толковом словаре «Цыхай», где национальная или этническая общность рассматривается как составляющая расы [Цьюань, 1947, с. 1110]. Поэтому данную С. Л. Тихвинским оценку взглядов Сунь Ятсена на нацию («среди признаков нации не выделял экономической общности, зачастую смешивал понятия нации и расы» [Тихвинский, 1976, с. 229]) следует признать не вполне точной. Как мы только что видели, Сунь Ятсен отнюдь не абстрагировался от экономической общности нации («способ добывания средств к существованию»). С другой стороны, правильнее было бы говорить не о смешении им понятий нации и расы, а о противопоставлении этих понятий лишь как таксономических уровней единой классификации человечества.

Специалисты, изучавшие историю трансформации китайского этнического понятийного аппарата, объясняют недостаточно четкое разграничение нации и расы теоретиками начала XX в. тем, что эта особенность была свойственна исходному понятию, заимствованному китайцами с Запада (непосредственно или через Японию) [Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь, 1981, с. 48]. Это соображение не лишено известных оснований. В то же время заслуживает внимания и то, что понятие «раса», отсутствовавшее в предшествовавшее время, стало в начале нашего столетия обозначаться термином «чжунцзу», ранее, как мы помним, имевшим значение, близкое к «этнической общности». Формирование современной научной терминологии было осложнено многими историческими обстоятельствами.

От дихотомии «государство — нация» к противопоставлению нации и расы

Между тем еще в 1922 г. Лян Цицао, благодаря рассуждениям которого о сущности нации был внесен, вероятно, наибольший вклад в разработку и пропаганду этого понятия в первой половине нашего века в Китае, пришел к выводу об ошибочности своих первоначальных воззрений на соотношение нации и расы. Два десятилетия тому назад он безоговорочно присоединился к Блюнчли в его трактовке нации как общности, основанной помимо всего прочего на единстве происхождения по крови и сходства антропологического облика. Теперь в своем эссе «Изучение нации в истории Китая» он противопоставил не только нацию и государство, но также нацию и расу. «Раса,— пишет он,— определяется критериями краниологии и иных биологических особенностей. С одной стороны, раса может подразделяться на большое количество наций... С другой — нация также может включать большое число рас» [Лян Цицао, 1947, с. 43]. При всем несовершенстве данной формулировки она положила начало принципиально новому пониманию этнической и расовой группировки человеческих общностей, уже вполне созвучному с современным научным подходом к проблеме. Здесь можно лишь присоединиться к выраженному современными китайскими этнографами сожалению о том, что эта важнейшая работа Лян Цицао не внесла решающего перелома в представления о сущности этнических общностей, которые продолжали рассматриваться многими авторами как непосредственно соотносимые с общностями расовыми.

Однако начало все же было положено. В 30-х годах противопоставление нации и расы постепенно прокладывало себе дорогу в трудах наиболее крупных ученых того времени.

Ныне здравствующий старейший китайский этнограф У Цзэлинь последовательно обосновал эту концепцию в своей монографии «Современные расы» — одном из первых теоретических исследований, принадлежавших перу китайского ученого. Рассматривая в качестве важнейших признаков нации единство языка, нравов и обычаев, религии, У Цзэлинь подчеркивал, что нация отнюдь не во всех случаях совпадает с единой политической структурой (государством), а также не обязательно по своему происхождению принадлежит к одному и тому же подразделению какой-либо расы. Язык как главный признак нации — это категория культуры; раса — понятие биологическое. Между ними нет закономерной взаимосвязи [У Цзэлинь, 1932, с. 15, 19].

В этом же ряду стоят работы Люй Сымяня, относящиеся к середине 30-х годов. «Нация и раса не совпадают между собой», — утверждал он, полагая, что расовые признаки (особенности строения скелета, пигментация кожного покрова) доступны непосредственному восприятию, тогда как этнические

признаки (верования, обычаи, язык) не могут быть отнесены к числу внешних [Люй Сымянь, 1934, с. 9].

Наконец, в 1937 г. Ци Сыхэ посвящает специальную статью проблеме соотношения нации и расы. В центре внимания автора — идеи, высказанные в свое время Сунь Ятсеном. Основным их недостатком Ци Сыхэ считает «архаичность толкования понятия нации и недостаточность противопоставления нации и расы». Поскольку в настоящее время на свете нет «чистых рас», единство происхождения не может рассматриваться как признак нации. Не может быть полного совпадения расовых и языковых особенностей. Религия тем более не может быть той силой, которая связывает и цементирует нацию и т. д. [Ци Сыхэ, 1937, с. 28—29].

Нельзя сказать, что в 30-х годах исследования перечисленных выше ученых полностью вытеснили характерное для предшествующего времени смешение или недостаточно последовательное противопоставление нации и расы. И даже позднее можно встретить немало примеров отсутствия четкости в этом отношении (так, известный китайский лингвист Ло Чанпэй писал в 1942 г., что классификация этнических общностей должна основываться на трех основных критериях — физический тип, культура, язык [Крюков, 1987, с. 145]). Тем не менее обратим внимание на то, что в трудах сторонников разграничения этнических и расовых общностей присутствует один чрезвычайно важный тезис, в то время по достоинству не оцененный, однако во многом предвосхитивший дальнейший прогресс в осмыслении сущности этноса.

Речь идет о формулировании еще одного признака, который отсутствовал в ранних определениях нации.

«Общность происхождения, язык, верования — все это существенные условия возникновения нации, — писал Лян Ци-чао, — но эти три признака недостаточны для фактического разграничения наций. Единственное наиболее важное свойство нации заключается в возникновении и утверждении „национального сознания“. Что же такое национальное сознание? Осознание себя в противопоставлении другим» [Лян Ци-чао, 1947, с. 43].

Лян Ци-чао, разумеется, был не первый, кто со всей определенностью указал на самосознание как необходимый и наиболее существенный признак этнической общности. На аналогичные суждения некоторых европейских ученых (А. Холкомба, Э. Хэйеса и др.) указывал для обоснования той же точки зрения Ци Сыхэ [Ци Сыхэ, 1937, с. 30]. Но здесь важно подчеркнуть, что Лян Ци-чао удалось правильно уловить закономерность формирования общего этнического самосознания как отражения реально существующих признаков этноса. Это же специально отмечалось Люй Сымянем, когда он говорил об «объективных условиях возникновения общей культуры (являющейся в то же время иной по сравнению с другими общно-

стями); на этой основе и возникает национальное сознание» [Люй Сымьянь, 1934, с. 1]. В этом отношении воззрения Лян Ци-чао обнаруживают значительное сходство с представлениями об этносе, сформулированными в том же, 1922 г. С. М. Широкогоровым: «Под термином „этнос“ условимся понимать следующее: группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладом жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп» [Широкогоров, 1922, с. 4]. К сожалению, на эти идеи, чрезвычайно созвучные с нашим современным пониманием сущности этноса, был на долгое время наложен запрет, связанный с искусственным внедрением в общественное сознание сталинского определения нации.

ЧЖУНХУА МИНЬЦЗУ: ЧЕТЫРЕ КОНЦЕПЦИИ

Говоря о системе новых категорий этнической классификации, возникшей в Китае в конце XIX — первой половине XX в., нельзя не коснуться вопроса, тесно связанного со всем сказанным выше,— проблемы «чжунхуа миньцзу». На протяжении почти всего XX в. это понятие вызывает споры, далеко не законченные и сегодня. Отражая конкретную этническую ситуацию Китая, оно отчетливо вписывается в круг аналогичных явлений, прослеживаемых во многих полиэтнических государствах современного мира.

Сунь Ятсен

О взглядах Сунь Ятсена на проблему нации написана целая литература. Тем не менее многое здесь пока остается спорным. Связано это прежде всего с тем, что его воззрения на сущность национального вопроса на протяжении нескольких десятилетий претерпели заметную эволюцию, одной из первопричин которой были радикальные сдвиги в самом самосознании китайского этноса.

Исследователи выделяют в истории формирования суньятсеновской идеи национализма два [Ли Гуанцань, 1956, с. 31], три [Чжан Кэлинь, 1934, с. 34—36], четыре [Махмутходжаев, 1980, с. 15—18] или даже пять периодов [Чжан Чжэнмин, Чжан Найхуа, 1981, с. 2—3]. Не вступая в дискуссию по этому вопросу, подчеркнем лишь некоторые аспекты, представляющиеся наиболее важными с точки зрения нашего исследования.

В своих ранних высказываниях Сунь Ятсен еще полностью придерживался концепции врожденного превосходства китайцев над их соседями — «варварами», о чем помимо прочего свидетельствуют и предложенные им формулировки целей дея-

тельности Общества возрождения Китая и Объединенного союза.

Взгляды Сунь Ятсена стали меняться в начале первого десятилетия XX в. одновременно с интенсивным проникновением в общественное сознание китайцев качественно нового понятия «миньцзу».

Выступая в августе 1905 г. в Токио перед обучавшимися в Японии китайскими студентами, Сунь Ятсен говорил, что в прошлом его пропаганда идей национализма не встречала широкого отклика, однако затем ситуация быстро стала меняться [Сунь Чжуншань, 1981, с. 72]. Не является абсолютно беспочвенным предположение, что сам Сунь Ятсен связывал это с изменениями в своих собственных воззрениях на сущность национального вопроса в Китае: если еще незадолго до этого он утверждал, что маньчжуры — это «дикие аборигены, кочующие на северо-востоке» [там же, с. 52], а цель революции в Китае — «изгнание маньчжуро-татар с территории нашей страны» [там же, с. 63], то уже в момент создания Объединенного союза Сунь Ятсен подчеркивал необходимость отличать всех маньчжуров вообще от «маньчжуров, причиняющих зло китайцам». Накануне революции 1911 г. Сунь Ятсен приходит к признанию равноправия наций. Это — первое существенное отличие новых взглядов Сунь Ятсена от его ранних представлений, в которых еще не было места для понимания китайского этноса как одного из равнозначных ему народов. Поэтому мнение, будто бы «идея национального равенства всегда (разрядка моя.— Авт.) находила в лице Сунь Ятсена своего поборника» [Богословский, Москалев, 1984, с. 16], несомненно требует уточнения.

Если представление о единой сущности народов было первым серьезным сдвигом в воззрениях Сунь Ятсена, то вторым проявлением его решительного отхода от традиционной концепции «хуася — варвары» явилось сформулированное им в конце 10-х годов убеждение в необходимости активно способствовать ассимиляции всех народов Китая и превращению их в единую нацию — чжунхуа миньцзу.

Идея общекитайского «плавильного котла» сформулирована Сунь Ятсеном вскоре после вступления на пост Временного президента республики в январе 1912 г. Она была выражена в стремлении «слить в одно государство земли ханьцев, маньчжуров, монголов, мусульман и тибетцев, слить китайцев, маньчжуров, монголов, мусульман и тибетцев в один народ; это и будет единством нации» [Сунь Чжуншань, 1981, с. 90].

Здесь нам хочется подчеркнуть два момента. Во-первых, механизм формирования новой «китайской нации» представлялся Сунь Ятсену как ассимиляция всех народов Китая с этнической общностью ханьцев. Исключая применение насильственных методов в достижении этой цели, он размышлял в 1921 г. о том, «не подумать ли нам... уже сейчас о каком-либо гармоничном

способе, с помощью которого можно было бы, взяв ханьцев в качестве ядра, заставить все четыре национальности — маньчжуров, монголов, мусульман и тибетцев — ассимилироваться с нами» [Богословский, Москалев, 1984, с. 22].

Во-вторых, чжунхуа миньцзу представлялась Сунь Ятсену как последующий результат целенаправленных усилий, как явление будущего. Когда в январе 1912 г. Сунь Ятсен направил монгольским князьям послание, в котором говорил о свойственном всему населению страны «желании... слиться... без различия ханьцев, маньчжуров, монголов, мусульман и тибетцев» [там же, с. 21], то он прежде всего провозглашал определенный политический лозунг, но отнюдь не констатировал реально осуществившееся слияние народов. Поэтому в начале 1913 г., определяя монголов как «чжунхуа миньцзу», участники съезда в Суйюане не вполне точно интерпретировали предложенную им формулу [Фэй Сяотун, 1989, с. 112]. Явное забегание вперед по сравнению с мыслью Сунь Ятсена о необходимости создания в будущем единой китайской нации в данном случае объяснимо. Еще слишком живы были в памяти призывы радикальных революционеров к изгнанию варваров-маньчжуров, вызывавшие у монголов накануне Синьхайской революции весьма негативные ассоциации [Ши Юнь, 1989, с. 27].

Фактический отказ Сунь Ятсена от концепции чжунхуа миньго, особенно привлекавшей его в 1912—1923 гг., относится к 1924 г. Ориентация на сотрудничество с коммунистами и союз с СССР заставила Сунь Ятсена сделать крутой поворот в формулировании программных положений гоминьдана по национальному вопросу. От обоснования необходимости способствовать скорейшей ассимиляции неханьских народов к призыву «заботиться о процветании национальных меньшинств в нашей стране» — такая амплитуда изменений во взглядах Сунь Ятсена на перспективы развития этнической ситуации в Китае была бы невозможна без принятия важнейшего тезиса Коминтерна о праве наций на самоопределение.

Лян Цичао

В начале 20-х годов, когда Сунь Ятсен активно разрабатывал свои идеи о будущем чжунхуа миньцзу, это же понятие было подвергнуто детальному анализу другим известным китайским общественным деятелем — Лян Цичао. Однако концептуальная сущность представлений о чжунхуа миньцзу у этих двух авторов была принципиально различна. В двух своих работах 1922 г. («О китайской нации в историческом аспекте» и «Изучение нации в истории Китая») Лян Цичао изложил наиболее значительные из своих воззрений на этническую общность вообще и на китайский этнос в частности. Для обозначения последнего он пользуется в этих работах термином

«чжунхуа миньцзу», подчеркивая при этом, что имеет в виду «то, что в просторечье обычно называется народом ханьцев (ханьцзу)» [Лян Цичао, 1947, с. 2].

Лян Цичао последовательно формулирует несколько проблем, от того или иного решения которых зависит понимание нынешнего состояния и будущей трансформации чжунхуа миньцзу.

Прежде всего вопрос заключается в том, представляет ли эта этническая общность исходное единство или же она возникла в результате смешения различных этнических компонентов. Автор, по-видимому, первый китайский ученый, который еще в первой четверти XX в. со всей определенностью пришел к выводу о формировании китайского этноса на основании взаимодействия различных этнических групп. Само по себе такое суждение было возможным лишь благодаря качественно новым представлениям о сущности этноса как самоосознавшей себя общности, возникшей на базе сходства объективно существующих черт.

Лян Цичао выделяет восемь различных компонентов, в разное время влившихся в состав китайского этноса: мяо, шу, ба-ди, суй-хуай, у-юэ, минь, байюэ и пу. Первый из них на протяжении нескольких тысяч лет распространился из района севернее Янцзы в Южный Китай — провинции Гуйчжоу, отчасти Хунань и Гуанси. Последний представлен ныне народом лоло на большей части территории Юньнани, частично в Сычуани и Гуйчжоу, а также мосе и некоторыми другими. За исключением этих двух этнических групп, остальные давно уже ассимилированы чжунхуа миньцзу [Лян Цичао, 1947, с. 5—13].

Разумеется, с нашей современной точки зрения, данные, приведенные Лян Цичао, не являются ни исчерпывающими, ни бесспорными. Но они несомненно содержат очень важное отличие от концепции Сунь Ятсена. Лян Цичао признает реальность существования в Китае народов, не входящих в число наиболее крупных «пяти наций», и в отличие от своего современника приводит сведения о мяо и других общностях, которые, согласно утверждению Сунь Ятсена, уже прекратили к настоящему времени свое существование.

Как отмечалось выше, решающим критерием принадлежности к определенной этнической общности Лян Цичао считал ее самосознание. Поэтому если в VII в. до н. э. жители царства Чу на территории современной пров. Хубэй говорили о себе: «Мы — маньи», то это можно расценить как свидетельство незавершенности процесса ассимиляции чусцев с чжунхуа миньцзу. Во II в. до н. э. ван южных юэ Чжао То называл себя «правителем маньи», из чего можно заключить, что жители Гуандуна в это время еще не осознавали себя китайцами и потому не входили в состав чжунхуа миньцзу. По мнению Лян Цичао, в первой четверти XX в. маньчжуры уже утратили свое специфическое самосознание — поэтому их можно считать

растворившимися в китайской этнической общности. Напротив, монголы в полной мере сохраняют представление о различиях между монголами и китайцами; они, таким образом, даже несколько столетий спустя после падения юаньской династии так и не стали чжунхуа миньцзу [Лян Цичао, 1947, с. 1—2].

Некоторые современные исследователи усматривают в этих высказываниях Лян Цичао известное противоречие: с одной стороны, он под чжунхуа миньцзу имеет в виду этническую общность китайцев (ханьцзу), с другой — приписывает ей черты, свойственные различным этносам [Фэй Сяотун, 1989, с. 111]. На наш взгляд, Лян Цичао отнюдь не заслужил в данном случае упрека в непоследовательности. Подчеркивая значение этнического самосознания как признака, возникающего на основе иных характеристик этноса и соответственно исчезающего в процессе его дезинтеграции в самую последнюю очередь, Лян Цичао в сущности предвосхитил наше современное представление о роли этнического самосознания, к которому советские ученые окончательно пришли, преодолевая отчаянное сопротивление сторонников ортодоксальной «русской марксистской» концепции нации, лишь за последние 15—20 лет. Трудно удержаться, чтобы еще раз не воздать должное ученым 20-х годов, труды которых содержали немало открытий, вовремя не оцененных по достоинству и вскоре преданных забвению более чем на полстолетия. С. М. Широкогоров и Лян Цичао относятся к их числу.

Большой интерес представляет предпринятый Лян Цичао анализ конкретных исторических ситуаций, способствовавших ассимиляции китайским этносом соседних народов. В одних случаях к такому результату приводили естественные контакты древних китайцев с другими этническими группами (расширение общности хуася за счет населения царств Цинь, Чу, У, Юэ в VII—V вв. до н. э.). В других — аналогичный результат достигался средствами насильственного включения иных этносов в орбиту политического господства китайцев и насаждения среди подчиненных иноплеменников административной структуры Китая. Нельзя абстрагироваться от факта переселения китайцев в районы преобладающего иноэтнического населения и, наоборот, от перемещения отдельных групп завоеванных иноплеменников во внутренние районы Китая, где они неизбежно воспринимали культуру и традиционные ценности китайцев, утрачивая собственную самобытность (переселение лухуньжунов в долину р. Ишуй в VII в. до н. э.; байюэ — в область Цзян — Хуай во II в. до н. э., ди и цянов — в район столицы во II—III вв., древних тюрков — на север Китая в VII в. и т. д.). На протяжении истории Китая помимо такого рода целенаправленных перемещений больших групп населения постоянно имели место миграции китайцев, обусловленные чисто экономическими мотивами (освоение Тайваня выходцами из Фуцзяни, проникновение шаньдунцев в Маньчжурию). Особен-

ность ситуаций, приводивших к ассимиляции иноплеменников китайцами, Лян Цичао усматривает в том, что растворившимся в среде китайского населения часто оказывался этнос-завоеватель (сяньбийцы, чжурчжени, маньчжуры). В состав китайской общности в разные эпохи включались также отдельные личности или целые племена, становившиеся подданными Китая и постепенно окитаившиеся (сюнну Цзинь Жишань при Хань, Лю Юань при Цзинь, многие полководцы при Тан). Ассимилировались с китайцами также и иностранные торговцы, переселившиеся в Китай (Пу Шоугэн в эпоху Сун и т. д.). [Лян Цичао, 1947, с. 32—33].

Рассматривает Лин Цичао и такой существенный вопрос, как причины длительного сохранения единства китайского этноса, который не оказался расчлененным на части и в ходе ассимилятивных процессов оставался их субъектом, а не объектом (к этому мы еще вернемся ниже). Три основных вывода, подводящих итог исследования Лян Цичао, состоят в следующем: во-первых, чжунхуа миньцзу представляет собой чрезвычайно устойчивый этнос, возникший на основе взаимодействия различных компонентов;

во-вторых, формирование этого этноса было достигнуто очень дорогой ценой;

в-третьих, этот этнос не только не будет переживать упадка в ближайшем будущем, но имеет все возможности для своего укрепления и развития [Лян Цичао, 1947, с. 32].

Чан Кайши

В совершенно ином смысле термин «чжунхуа миньцзу» употреблял в своих сочинениях политический лидер гоминьдана Чан Кайши, также касавшийся отдельных аспектов национального вопроса в Китае.

Как мы видели, Сунь Ятсен рассматривал единую китайскую нацию как состояние, к достижению которого народы Китая смогут прийти лишь в перспективе. Лян Цичао отождествлял чжунхуа миньцзу с одним конкретным народом Китая — этнической общностью китайцев, прошедшей многотысячелетний путь своего исторического развития. Чан Кайши в своей книге «Судьбы Китая» предложил третье толкование этого понятия.

Оно основывается на категорическом отрицании факта реального существования в Китае различных народов или этнических групп. Чан Кайши утверждает, что на обширной территории Китая в бассейнах рек Хуанхэ, Хуайхэ, Янцзы, Хэйлунцзян и Чжуцзян испокон веку существовали кланы, представлявшие собой «ответвления одной и той же расы, одной и той же системы» [Цзян Цзешу, 1943, с. 2]. Несходство географических условий обитания этих кланов стало причиной возник-

новения у них различий в сфере культуры, а эта культурная дифференциация, в свою очередь, породила различные наименования кланов. Путем слияния этих кланов в Китае и образовалась чжунхуа миньцзу.

Идея о том, что клан (цзунцзу) — это ответвление расы (цзунцзу) и хронологический предшественник нации (миньцзу), не является теоретической инновацией Чан Кайши. Сходные, хотя и более сложные рассуждения содержатся, например, в книге Юань Еюя, который выстроил следующий эволюционный ряд понятий: раса, племя, род, семья, нация [Юань Еюй, 1936, с. 23]. В концепции Чан Кайши тем не менее остается совершенно неясным характер соотношения кланов и нации. С одной стороны, они представляют собой некое первоначальное состояние, из которого вырастает нация. С другой — и в современной действительности существуют под своими наименованиями. Но то, что пять кланов (китайцы, маньчжуры, монголы, тибетцы и мусульмане; ср. «пять наций» Сунь Ятсена) сохраняют эти названия, «происходит не из-за отличий в расе или крови, а в силу отличий в религии и географической среде» [Цзян Цзеша, 1943, с. 15].

По мысли Чан Кайши, чжунхуа миньцзу, возникшая в результате слияния пяти кланов, сложилась еще в далекой древности, ибо созданное этой нацией государство насчитывает по меньшей мере уже 5 тысяч лет. История ее существования может быть разделена на два периода. Первый (от возникновения чжунхуа миньцзу до времени правления династии Сун) и второй (от Сун до нашего времени) различаются количественными и качественными сдвигами в составе китайской нации [там же, с. 2—3]. Однако из текста остается неясным, что представляют собой эти качественные изменения и соответственно почему в качестве грани между двумя периодами избрано время династии Сун.

Признавая, что «представители всех кланов должны быть равноправны вне зависимости от религиозной принадлежности, занятий, классовой принадлежности и пола» [там же, с. 16], автор «Судеб Китая» настаивал на утверждении, что «противопоставление у нас в Китае пяти кланов основано на региональном и религиозном критерии, а отнюдь не на критериях расы или крови» [там же, с. 9]. Такое понимание «чжунхуа миньцзу» практически снимало необходимость решения национального вопроса в Китае.

Наверное, во всех странах сегодня есть ученые, мгновенно откликающиеся на только что выдвинутые политические лозунги и стремящиеся немедленно обосновать их в своих научных исследованиях. Гоминьдановский Китай в 30—40-х годах не был исключением. После публикации книги Чан Кайши появилось немало работ, в которых его внутренне противоречивая концепция «чжунхуа миньцзу» была подхвачена и преподнесена читателю как новейшее достижение теории. Одни

из этих наиболее ретивых толкователей утверждали, что понятие клана (цзунцзу) не в его обычном понимании, а в том смысле, как его употребил Чан Кайши, может «наиболее полно передать идею единства чжунхуа миньцзу»; поэтому впредь предлагалось даже отказаться от термина «миньцзу» и во всех случаях обходиться только понятием «клан» (см. [Аладань и др., 1989, с. 64]). Другие авторы сосредоточили свои усилия на поисках дополнительных доказательств «единства происхождения» чжунхуа миньцзу, состоящей из собственно китайцев, маньчжуров, монголов, мусульман, тибетцев, мяо и пр. [там же, с. 65].

Впрочем, к чести китайских этнографов нужно сказать, что большинство из них не поддалось соблазну стать глашатаями официально признанной доктрины. У Вэньцао полагал в 1936 г., что «многочисленные неханьские этнические группы еще отнюдь не слились с ханьцами и часто находятся в состоянии взаимной отчужденности; нельзя никак завуалировать тот факт, что на практике между народами еще не сложилось единого этнического самосознания» [У Вэньцао, 1936, с. IX—X]. Позднее, анализируя типологию расселения «национальных меньшинств» (76) (термин «шаошу миньцзу» был впервые употреблен, по-видимому, Сунь Ятсеном в 1924 г.), У Вэньцао выделил следующие ситуации: весь народ проживает компактной однородной массой в пределах одной административной единицы (монголы, тибетцы); народ проживает компактно и представляет культурное единство, несмотря на включение отдельных иноэтнических анклавов (уйгуры); малочисленные народы, проживающие на территории обитания другого, более крупного народа, в политическом и культурном отношении занимающие подчиненное положение [У Вэньцао, 1942]. В 1943 г. Жуй Ифу обсуждал конкретные проблемы социального функционирования китайского языка и языков «всех других народов Юго-Запада» [Жуй Ифу, 1943, с. 44—54]. В 1944 г. Цэнь Цзяу отстаивал точку зрения, согласно которой лоло, байи, мяо, яо, чжуан, ли могут быть определены как этнические общности — цзуюнь (77) или этносы — миньцзу [Цэнь Цзяу, 1944] и т. д.

Мао Цзэдун

Четвертая концепция «чжунхуа миньцзу» была сформулирована Мао Цзэдуном.

В ряде высказываний Мао Цзэдуна, относящихся к середине 30-х годов, встречаются упоминания термина «чжунхуа миньцзу». Однако в них он касается преимущественно проблемы ее современного классового состава. «Наше правительство,— писал он, в частности, в 1935 г.,—представляет не одних только рабочих и крестьян, а всю нацию. Это понимание

вкладывалось и ранее в лозунг рабоче-крестьянской демократической республики, ибо рабочие и крестьяне составляют 80—90% всей нации. Программа из 10 пунктов, выработанная VI Всекитайским съездом нашей партии, выражает интересы не одних только рабочих и крестьян, а всей нации». И далее: «Из совокупности интересов рабочих и крестьян и остальной части народа складываются интересы китайской нации (чжунхуа миньцзу)» [Мао Цзэ-дун, 1952, т. 1, с. 285—286]. Аналогичные мысли Мао Цзэ-дун излагал в своей беседе с американским журналистом Э. Сноу: «Что такое нация? Она включает две группы людей. Одна группа — верхи, эксплуататорские классы, меньшинство. Эта группа людей умеет говорить, создавать правительства, но не умеет воевать, обрабатывать поля, работать на фабриках. А более 90% — это рабочие, крестьяне, мелкая буржуазия. Без этих людей это не может быть нацией» (цит. по [Аладан* и др., 1989, с. 73]). Таков, по мнению Мао Цзэ-дуна, классовый состав чжунхуа миньцзу.

Говоря о культуре новой демократии, Мао Цзэ-дун полагал, что это — «культура национальная». «Она выступает против империалистического гнета, за национальное достоинство, за независимость китайского народа. Она принадлежит нашей нации» [Мао Цзэ-дун, 1953, с. 269]. С другой стороны, Мао Цзэ-дун относил культуру к числу формационно обусловленных общественных явлений, поскольку «политика и экономика данной формации определяют ее культуру» [там же, с. 203]. Соответственно китайская нация (чжунхуа миньцзу) на этапе колониального, полуколониального, полуфеодального общества характеризуется «старой» политикой, экономикой и культурой, задача революции на этапе новой демократии состоит в создании «новой» политики, экономики и культуры китайской нации [там же, с. 204—205]; в русском переводе «чжунхуа миньцзу» по всему тексту неточно передается словосочетанием «китайский народ». Таковы суждения Мао Цзэ-дуна о чжунхуа миньцзу и явлениях политической жизни, экономики и культуры.

Что касается этнической структуры китайской нации, то при ее характеристике Мао Цзэ-дун исходит из признания сложного этнического состава населения страны. В одном из своих выступлений 1934 г. Мао Цзэ-дун говорил, что «многочисленные национальные меньшинства (шаошу миньцзу) в нашей стране — монголы, тибетцы, синьцзянские уйгуры, ганьсуйские дунгане, корейцы, аннамцы, мяо, ли и другие — подвергались эксплуатации и гнету со стороны империализма, феодальных императоров Китая и феодалов-милитаристов; „республика пяти наций“, о которой говорят гоминьдановцы, не более чем ложь, рассчитанная на обман людей» (цит. по [Сюй Цзешунь, Пэн Инмин, 1987, с. 437]). Через пять лет после этого в учебном пособии «Китайская революция и КПК» Мао Цзэ-дун дал более подробную характеристику населению Китая. Оно «составляет в настоящее время 450 миллионов человек, то есть

почти четверть населения всего земного шара. Более $\frac{9}{10}$ из этих 450 миллионов — китайцы (ханьжэнь). Кроме того, есть еще монголы, дунгане, тибетцы, уйгуры, мяо, и, чжуан, чжунцзя, корейцы и др., в общей сложности несколько десятков национальных меньшинств (шаошу миньцзу)... Китай — многонациональная страна с огромным населением» [Мао Цзэ-дун, 1952, т. 2, с. 592]. При этом все народы Китая должны иметь одинаковые политические права: «Мы признаем равноправие монголов, дунган, тибетцев, мяо, яо, и, фань и других народов с китайцами (ханьцзу), их право самим решать свои дела при условии участия в совместной борьбе с Японией и право на создание единого государства вместе с китайцами» (цит. по [Сюй Цзешунь, Пэн Инмин, 1987, с. 438]).

Все народы Китая в своей совокупности составляют китайскую нацию (чжунхуа миньцзу). Поэтому задачу КПК в период антияпонской войны Мао Цзэдун определял следующим образом: «Во внешней политике добиваться полного освобождения китайской нации, во внутренней — добиваться равноправия всех народов внутри страны» [Мао Цзэ-дун, 1952, т. 2, с. 724].

Являя собой совокупность всех народов, проживающих на территории Китая, чжунхуа миньцзу вместе с тем обладает некоторыми общими чертами, «имеет свои особенности» [там же, с. 496]: «Китайская нация не только известна всему миру своим трудолюбием и выносливостью, но она также свободолюбивая нация с богатыми революционными традициями»; «на примере истории китайцев (ханьцзу) можно видеть, что китайская нация породила многих национальных героев и революционных вождей. Поэтому китайская нация — это нация, обладающая славными революционными традициями и прекрасным историческим наследием» [там же, с. 593].

Истоки китайской нации уходят в глубь веков. «Наш Китай — одна из величайших стран мира. Его территория равна почти всей территории Европы. На этой обширной земле раскинулись плодородные поля, являющиеся для нас источником одежды и пищи; вдоль и поперек всю страну пересекают большие и малые горные цепи, где произрастают обширные леса и хранятся богатые залежи полезных ископаемых; есть многочисленные реки и озера, они служат нам для судоходства и орошения; протяженное морское побережье способствует общению с зарубежными нациями. С глубокой древности предки нашей китайской нации жили, трудились и умножали свой род на этой обширной земле» [там же, с. 591].

Хотя народы, составляющие в своей совокупности китайскую нацию, различаются по уровню культуры, «все они имеют длительную историю» [там же, с. 592]. «Развитие китайской нации (здесь имеется в виду главным образом развитие ханьцев), подобно многим другим нациям мира, прошло через несколько десятков тысячелетий бесклассового первобытнообщинного строя. С распадом первобытной общины, начиная с пере-

хода общества к классовому состоянию, оно прошло через рабовладельческий и феодальный строй, что к настоящему времени насчитывает примерно 4 тысячи лет» [там же]. Этот тезис, встречающийся в другой работе Мао Цзэдуна [там же, с. 496], толкуется некоторыми исследователями как проявление несогласия со сталинской концепцией формирования наций в эпоху поднимающегося капитализма и, напротив, как совпадение с идеей Энгельса о «превращении племени в нацию» [Сюй Цзешунь, Пэн Инмин, 1987, с. 440]. Так или иначе, даже если исключить «несколько десятков тысячелетий бесклассового первобытного строя», через которые также прошло развитие чжунхуа миньцзу, формирование китайской нации относится, по Мао Цзэдуну, к эпохе, от которой до нас дошли древнейшие памятники китайской иероглифической письменности.

Во второй половине нашего столетия именно эта четвертая концепция китайской нации стала абсолютно господствующей среди историков и этнографов в КНР. Отмечается, что, в частности, два варианта толкования понятия «китайская нация» Сунь Ятсеном «не совпадают с принятым у нас значением» [Чжан Чжэнмин, Чжан Найхуа, 1981, с. 13]. Не случайно в справочных лексикографических изданиях, в разные годы публиковавшихся в КНР, мы находим лишь одно, четвертое, толкование термина. В словаре «Цыхай» словосочетание «чжунхуа миньцзу» определено как «общее обозначение всех народов нашей страны», имеющих «почти четырехтысячелетнюю историю, зафиксированную в памятниках письменности» [Цыхай, 1961, т. 6, с. 7—8]; общие судьбы в условиях полукOLONиального, полуфеодального китайского общества после 1840 г. «еще более тесно сплотили все народы в составе китайской нации между собой». «Этнографический словарь» 1987 г. также толкует термин «чжунхуа миньцзу» как «общее обозначение всех народов Китая» и как «трудолюбивую и смелую нацию, обладающую творческим началом» [Миньцзу цыдянь, 1987, с. 146—147]. В «Большой китайской энциклопедии» дается то же определение понятия и отмечается, что «китайская нация возникла путем соединения большого количества этнических общностей, которые с древних времен вступили в отношения взаимовлияния и взаимосвязи» [Чжунго да байкэ, 1986, с. 573]. За последнее время эта концепция подверглась некоторым модификациям. Фэй Сяотун выдвинул тезис о том, что китайская нация представляет собой высший уровень таксономии этнических общностей наряду с этносом и субэтническим подразделением [Фэй Сяотун, 1986, с. 7]. Этот же исследователь в своей недавней работе, специально посвященной понятию «чжунхуа миньцзу», различает два состояния китайской нации: общности «в себе», сформировавшейся в процессе многотысячелетней истории, и самоосознавшей себя общности, возникшей на протяжении последних ста лет противоборства Китая и западных держав [Фэй Сяотун, 1989, с. 1].

В то же время за последние годы все чаще раздаются голоса китайских ученых, обращающих внимание на противоречивость и неопределенность принятого сейчас в КНР толкования понятия «чжунхуа миньцзу». Я Ханьчжан в статье «Миньцзу», давая определение этнической общности, указывает, что «некоторые используют термин „миньцзу“ для обозначения в обыденной речи совокупности этносов в пределах одного государства или одного региона (ср.: чжунхуа миньцзу)» [Чжунго да байкэ, 1986, с. 303]. Хэ Гоань констатирует, что в качестве общественнонаучного термина это словосочетание так и не получило должного теоретического обоснования, оставаясь не более чем выражением обыденной речи [Хэ Гоань, 1989, с. 3].

Есть основания полагать, что в отличие от термина «миньцзу», заимствование которого из японского отражало объективную потребность внутренних изменений самосознания китайского этноса на грани XIX и XX вв., понятие «чжунхуа миньцзу» остается пока искусственным новообразованием, так и не обретшим терминологическую определенность.

Эпохальные сдвиги в этническом самосознании

Предшествующее изложение подвело нас наконец к главной проблеме — характеристике тех качественных изменений, которые произошли в самосознании китайского этноса на грани двух последних столетий. Естественно, чтобы правильно оценить их сущность, необходимо еще раз бросить ретроспективный взгляд на систему представлений, подвергшуюся в исследуемый период столь существенной трансформации.

Основные черты традиционной картины мира

Сформировавшись в VII—VI вв. до н. э., первоначальное самосознание этнической общности древних китайцев хуася превратилось затем в органическую составную часть конфуцианского взгляда на человека и общество. Поразительная устойчивость этих представлений древних китайцев о самих себе и о своих соседях не означала, разумеется, их полной неизменности, однако, пройдя через все сложнейшие перипетии политической истории, основные идеи о сущности хуася пережили столетия и окончательно уступили свои позиции новым концепциям лишь в начале XX в.

Как, возможно, помнит читатель, знакомый с предыдущими томами данной серии, к концу I тыс. до н. э. этническое самосознание древних китайцев приобрело контуры стройной и законченной системы, суть которой сводилась к следующему.

Поднебесная имеет концентрическое строение, так что посре-

дине ее находится Срединное государство, жители которого являются представителями «нашей» общности хуася и которое окружено землями «варваров четырех стран света». Только в центре Неба и Земли космические силы инь и ян гармонически сочетаются между собой, порождая все необходимое для жизни человека. Напротив, за пределами центра Земли силы инь и ян находятся в состоянии дисгармонии; от холода там трескается земля и пронизывающий ветер обдувает солончаки; там перемешались песок и камни, земля не может там найти себе применения.

Обусловленное положением небесных светил дыхание Земли определяет врожденные свойства человеческой натуры. Соответственно лишь в Срединном государстве его жители хуася обладают всеми признаками людей — внешними и внутренними, тогда как «варвары четырех стран света» имеют лишь внешний облик людей, но по своей органической сущности не отличаются от диких животных. Таким образом, отличие «варваров» от хуася заложено в самом изначальном устроении макрокосма: «Варвары живут на землях, отделенных от чжунго, и имеют иные обычаи. Они рождены не гармоническим дыханием Земли, и на них невозможно оказать воздействие посредством категорий нравственного порядка» — так определяет принципиальную и непроходимую грань, разделяющую хуася и варваров, конфуцианский трактат II в. до н. э. «Байху тунъи» [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 347].

Нам уже приходилось подчеркивать, что структурообразующие принципы этнического самосознания древних китайцев отнюдь не представляли чего-то исключительного, уникального. Аналогичные представления на определенном этапе исторического развития формировались независимо друг от друга у совершенно различных народов. В этом смысле древние китайцы мало чем отличались, скажем, от эллинов, а те, в свою очередь, от персов и т. д. Аристотель в своих поучениях юному Александру Македонскому рекомендовал ему вести себя с эллинами как подобает руководителю, с варварами — как владыке; заботиться об эллинах как о родных и близких, а к варварам относиться как к животным. Эти суждения полностью накладываются на характеристику варваров, данную им Бань Гу: «Варвары алчны и жаждут выгоды. Они ходят с распущенными волосами и запахивают одежду на левую сторону. У них лица людей и сердца диких зверей. Они носят одежду, отличную от той, которая принята в Чжунго, они имеют иные обычаи и привычки, у них другая еда и напитки, они говорят на непонятном языке... Поэтому мудрый правитель относится к варварам, как к диким зверям» [там же].

Эти основные параметры этнического самосознания древних китайцев продолжали функционировать спустя много веков после того, как сложились. Точно так же весьма протяженными во времени оказались и возникшие у эллинов представления

о характере граней, разделяющих «нас» и варваров. Обратимся в качестве примера к особенностям этнического самосознания византийцев X—XI вв., о которых мы можем судить по историческим сочинениям того времени.

Заметим, что и Лев Диакон (950—991?), и Михаил Пселл (1018—1078) — это историки, превыше всего ставившие стремление к истине [Лев Диакон, 1988, с. 8], считавшие правду высшей целью своих сочинений [Пселл, 1978, с. 75, 76]. Какой же предстает перед нами нарисованная ими картина мира? Оказывается, что население Земли разделено на две неравные половины: первая из них — это «мы», ромеи; вторая — варвары. Последних Пселл подразделяет на восточных и западных (с. 24, 159); среди них Лев Диакон выделяет критских арабов, «скифов», македонян, агарян, «тавроскифов», росов, армян, сицилийцев, афров, мисян; тем не менее, с точки зрения автора, все это — «соседние народы из числа варварских» [Лев Диакон, 1988, с. 130], и потому все они обладают некоторыми общими чертами, позволяющими четко противопоставить их ромеям. Это — «врожденные», «природные и вообще присущие» варварам свойства (с. 36, 65, 74), подобно «варварской наглости и спеси» (с. 36), «варварскому бешенству и безумию» (с. 37), «варварскому неистовству» (с. 78). Варвары подобны зверям (с. 11), они «ненасытные звери» [там же], «рычат наподобие зверей, испуская странные, непонятные возгласы» (с. 70), их отличает «врожденное зверство» (с. 74), им свойственна бесчеловечная свирепость (с. 56). В то же время — они «нищее, грязное племя», во всех отношениях низкое, а вожди их «покрыты шкурами и грызут сырую кожу» (с. 36); варвары даже ездить верхом и то не умеют, отчего и сражаются то в пешем строю (с. 74). Всем варварам в той или иной мере свойственны жестокость (критяне, агаряне, росы — Лев Диакон, с. 11, 15, 36), лживость, коварство, способность нарушить клятву (критяне, росы — Лев Диакон, с. 11, 57; мисяне, македонцы — Пселл, с. 46, 99, 161), корыстолюбие, ненасытность, алчность (критяне, скифы — Лев Диакон, с. 11, 44), необузданная наглость, самонадеянность и дерзость (агаряне, росы, мисяне — Лев Диакон, с. 15, 36, 65; македонцы — Пселл, с. 102), кичливость, чванливость, бахвальство (агаряне, росы — Лев Диакон, с. 16, 83; мисяне — Пселл, с. 46), малодушие, трусость (агаряне, критяне — Лев Диакон, с. 12, 17; мисяне — Пселл, с. 160) и т. д.

В противоположность варварам ромеи отличаются мужеством и благородством (Лев Диакон, с. 11), умом (с. 15), природной доблестью (с. 74). «Не станем же тратить время в праздности и пьянстве, но будем ромеями!»; «Нам, как истинным ромеям, следует хорошо подумать и посоветаться о том, как найти выход в затруднительных обстоятельствах»; «Приободритесь же духом, вспомните, что вы ромеи, которые своим оружием обращали прежде в бегство любого врага!»; «Мы — ромеи, и нами управляют божественные законы» — в этих вы-

сказываниях, приводимых Львом Диаконом (с. 11, 15, 70, 22), в полной мере отражен бесспорно положительный ромейский автостереотип.

Между тем обращенные своими помыслами к исторической истине, византийские историки, по-видимому, не замечают, что автостереотип этот вообще не основан на каких-либо объективных критериях и оценка «врожденных свойств» ромеев и варваров определяется исключительно тем, что взято за точку отсчета. Продемонстрировать это можно на таком примере. В этническом стереотипе ромеев варвары-мисяне — это «дикое, жестокое племя», которое «помышляло только об убийствах» (Лев Диакон, с. 89); тавроскифы «имеют обыкновение разрешать споры убийством и кровопролитием» (с. 79). Напротив, ромеям свойственна природная доблесть (с. 74). Поэтому, если критяне перебили всех преследуемых ими ромеев, то это — проявление жестокости и зверства варваров (Лев Диакон, с. 10); если же речь идет о победе ромеев, то хронограф воздает должное их мужеству за то, что они «устроили тогда варварам истинное кровопускание, казалось, будто излившийся из рек поток крови окрасил море» (Пселл, с. 97).

Вполне закономерно, что и образы отдельных личностей, воплощавших качества своего народа, оказывались диаметрально противоположными также в зависимости от этой точки отсчета. В русских летописях князь Святослав предстает как храбрый воин, который ходил легко, как барс, много воевал, отличался непритязательностью своего походного быта, спал на конском потнике, положивши седло под голову. Он был исполнен благородства по отношению к врагу и, начиная поход, посылал гонца с объявлением: «Хочу на вас идти!» [Соловьев, 1959, т. 1, с. 160]. В изображении же византийского историка Святослав «весь проникся варварской наглостью и спесью», «со свойственной ему бесчеловечной свирепостью», «охваченный варварским бешенством и безумием», «выглядел он угрюмым и диким» (Лев Диакон, с. 56, 57, 82).

Мы привели здесь столь пространный экскурс в область этнического самосознания византийцев X—XI вв. для того, чтобы подчеркнуть, сколь единообразными по своей сути были важнейшие черты свойственной древности и средневековью этнической картины мира, формировавшейся в различных его частях независимо друг от друга, но подчинявшейся некоторым общим стадийным закономерностям. Назовем этот тип самосознания этноцентрическим.

Понятие «этноцентризм», введенное в научный оборот в начале нашего века, трактуется сегодня отнюдь не однозначно. Авторы некоторых научно-популярных работ склонны отождествлять этноцентризм со свойственным этническому самосознанию каждого народа на любом этапе истории противопоставлением «мы—они» [Карпов, 1990, с. 142]. В отличие от этого А. Смит использует этот термин для характеристики

особенностей досовременного состояния самосознания этноса [Smith, 1989, с. 47]. Такое толкование данного понятия представляется более адекватным, и мы следуем ему при рассмотрении процесса эволюции этнического самосознания китайцев.

Этноцентрический тип самосознания этноса определяется тремя наиболее существенными чертами: во-первых, «наша» общность противопоставляется всем «им» как единому целому, наделяемому некоторыми общими свойствами; во-вторых, образованные тем самым две неравные половины человечества различаются положительным автостереотипом и отрицательными качествами, приписываемыми «им»; это означает фактически, что «они» могут сопоставляться с «нами» лишь условно, так как в сущности «они» не вполне люди; наконец, в-третьих, различия между двумя половинами человечества являются врожденными, исконными и по существу непреодолимыми.

ИДЕЯ ЕДИНСТВА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО РОДА

Констатация того факта, что этническое самосознание древних народов должно быть отнесено к этноцентрическому типу, не означает, что в древности не существовало каких-либо иных подходов к истолкованию многообразия человечества. Мы знаем, что в противовес конфуцианской точке зрения, абсолютизированной этноцентрические черты этнического самосознания древних китайцев, еще в конце I тыс. до н. э. высказывалась мысль об отсутствии принципиальных различий между хуася и варварами. Автор «Люйши чунью», в частности, утверждал, что у различных народов «стремления одинаковы, но то, что они делают, различается; произносимые ими названия непонятны, так, например, [названия] лодок, повозок, одежды, шапок, вкуса, тонов и цветов у них неодинаковые. Причем люди считают себя правыми [в этих названиях], а других порицают» [Древнекитайская философия, 1973, с. 303]. В сущности, здесь развивается идея, высказанная до этого еще Мо-цзы, выступавшим против того, что люди «считают правильными лишь свои привычки и справедливыми только свои обычаи» [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 333].

Нечто весьма близкое к этой концепции звучит в словах древнегреческих софистов Алкидаманта и Антифонта. «По природе мы все и во всех отношениях одинаковы — и варвары, и греки, — учил Антифонт. — Можно наблюдать существующие у всех людей от природы потребности; все одинаково могут удовлетворять их, и варвар не отличается от нас, как и грек от варвара: все мы через рот или через нос вдыхаем воздух и едим с помощью рук». Против деления человечества на греков и варваров протестовал и Эратосфен [там же, с. 352].

И тем не менее эти воззрения, противоречащие этноцентрической картине обитаемого мира, не стали в древности господ-

ствующими. В средние века в результате общего ослабления этничности, значительно потесненной членением иного рода — сословным, религиозным и т. д., происходило постепенное угасание и идеи, согласно которой «по природе мы все и во всех отношениях одинаковы — и варвары, и греки». Пример этнического самосознания византийцев свидетельствует о почти безграничном господстве в эту эпоху принципов этноцентризма. История китайцев говорит о том же, хотя здесь время от времени происходили отдельные зигзагообразные отклонения от общей линии движения. Об одном из них, относящемся ко времени правления танского Тай-цзуна, мы уже говорили.

Подобно тому как Возрождение на Западе было началом возвращения к античным идеалам, освобождением их из-под гнета средневековой схоластики, так и в сфере представлений о многообразии обитаемого мира в XVII—XVIII вв. на новой почве и в новых условиях возрождаются те представления о единстве человеческого рода, которые в эпоху античности звучали досадным диссонансом в стройном хоре этноцентрических воззрений.

Уже у Н. Маккиавелли мы встречаем идею этнической общности, обладающей неким новым качеством и обозначенной им термином «нация». В 1725 г. Дж. Вико в главном сочинении всей своей жизни — «Основаниях новой науки об общей природе наций» — формулирует свою концепцию развития народов Земли, согласно которой каждый из них приходит от здорового первобытного варварства через развитие к последующему вырождению и одичанию с тем, чтобы затем вновь прийти к обновлению [Вико, 1940].

В своем «Духе законов» Ш. Монтескье объясняет разнообразие нравов и обычаев, наблюдаемых у народов мира, воздействием климата. Это в то же самое время означает, что сходные условия обитания могут порождать одинаковые черты «народного духа» [Монтескье, 1955, с. 414]. Поэтому даже между «дикими» и «варварскими» народами нет принципиальной разницы; она состоит лишь в том, что первые малочисленны и по каким-либо особым причинам остались разобщенными, между тем как вторые смогли объединиться [там же, с. 397].

Эти мысли получили дальнейшее развитие в трудах Ж. Кондорс, утверждавшего, что люди всех наций — братья, ибо неравенство между нациями — исторически преходяще и в будущем неизбежно уступит место свободному сотрудничеству всех народов, в конечном же счете границы между нациями вообще должны быть стерты [Кондорс, 1936].

Идея единства человеческого рода лежит в основе концепции И. Гердера, попытавшегося нарисовать грандиозную картину возникновения, взаимодействия и развития народов мира. «Весь человеческий род на земле — это только одна и та же порода людей, — провозглашал этот немецкий просветитель. — Мне хотелось бы, чтобы не преувеличивались некоторые раз-

граничения, которые проводят в роде человеческом, похвально стараясь о классификации... Широты накладывают на народы свою печать или накидывают легкое покрывало, однако изначальное племенное строение народа не исчезает и не разрушается» [Гердер, 1977, с. 171—172]. В соответствии с этим варварство и цивилизованность — это не врожденная сущность, а состояние, определяемое внешними условиями. Возьмите американских индейцев — «варварскими, жестокими племенами — вот чем они были, когда переселились в Америку; когда же они высадились на берегу и увидели перед собой обширную, вольную, еще более прекрасную землю, — разве сам их характер не должен был изменяться, приспособляясь к новым условиям?» [там же, с. 162].

Китайские современники европейских просветителей сумели во многом отойти от конфуцианского догмата извечной противопоставленности китайцев и варваров, допустив реальность существования народов, которые не относились ни к тем, ни к другим, но проживали «сами по себе» [Крюков, Малявин, Софронов, 1987, с. 256]. Пришли они и к допущению исторической изменчивости обычаев и нравов. Однако подняться до признания китайцев одной из многих однотипных общностей, населяющих Поднебесную, они так и не смогли. Этот решающий шаг был сделан лишь на заре нашего столетия. И важнейшим стимулом этого качественного сдвига был внешний фактор — «открытие мира», знакомство с народами Запада, оказавшимися на поверку не неполноценными варварами, а общностями, в определенном смысле вполне похожими на китайцев.

Принципиально важным представляется наблюдение, согласно которому традиционные понятия этнической классификации, свойственные китайским сочинениям первого тысячелетия нашей эры, — «чжун», «чжунцзу» — использовались исключительно для описания не китайских народов и для характеристики китайцев не применялись [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 38; Крюков, Малявин, Софронов, 1987, с. 259].

Первые признаки качественных изменений в представлениях о месте китайцев в общей этнической картине мира обнаруживаются в письменных источниках, связанных с деятельностью тайпинов. Прежде всего в отличие от предшествующего времени термин «цзу» впервые стал непосредственно присоединяться к наименованию того или иного народа. В частности, в переводе Ветхого завета, изданного тайпинами, неоднократно упоминаются исылецзу, т. е. израильтяне [Тайпин тяньго, 1979, с. 157]. Свидетельство полного разрыва с конфуцианской традицией, значение которого трудно переоценить, содержится в сочиненном Ли Шисянем «Письме консулам зарубежных стран». В этом знаменательном документе перечисляются различные народы Китая, названия которых также включают компонент «цзу». И наряду с маньчжурами (маньцзу) и монголами (мэнцзу) автор текста впервые в истории Китая упоминает

здесь китайцев (ханьцзу) [Чжунго цзиньдай, 1957(2), с. 218].

Эта новая форма выражения традиционного самоназвания китайцев, олицетворявшая идею принципиальной сопоставимости их общности с другими народами, получает в первые годы XX в. быстрое распространение. В 1903 г. Хуан Цзунсянь говорит о китайцах (ханьцзу), сяньбийцах (сяньбицзу), монголах (мэнгуцзу) [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 33], а Цзоу Жун — о китайцах (ханьцзу), тибетцах (сицзанцзу), кохинхинцах (цзяочжицзу), монголах (мэнгуцзу), тунгусах (тунгусыцзу), тюрках (туэрцицзу) [там же, с. 44—45]. Правда, последний автор лишает маньчжуров права встать в тот же ряд, но его современник У Юэ преодолевает его антипатию к маньчжурам и называет маньцзу наряду с китайцами (ханьцзу) [Чжунго цзиньдай, 1957(2), с. 769]. Той же терминологией пользуется и идейный противник революционеров Кан Ювэй, хотя он, по существу, не склонен противопоставлять китайцев и маньчжуров: «Говорят, что маньцзу отличаются от ханьцзу... но сейчас мы не знаем, кто же такие настоящие китайцы» [Ши Юэ, 1989, II, с. 24].

С началом распространения термина «миньцзу» этот компонент также начинает присоединяться к самосознанию китайцев. Чэнь Тяньхуа, употреблявший в своих сочинениях выражение «китайская нация», имея в виду этническую общность китайцев, признал перед своей смертью право на равенство с нею и «маньчжурской нации» [Чжунго цзиньдай, 1957(2), с. 753]. Точно так же и Сунь Ятсен пришел в 1906 г. к мнению, что было большой ошибкой полагать, будто бы целью революции является поголовное уничтожение «маньчжурской нации» [там же, с. 821]. Логическим развитием такого использования понятия «миньцзу» для обозначения любого народа как за пределами Китая («каренская нация», «марокканская нация» у Чжан Тайяня) [Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985, с. 25], так и внутри его, включая китайцев, стала концепция «пяти наций».

Накануне Синьхайской революции идеологи преобразования политического строя в Китае отошли от простого противопоставления китайцев и маньчжуров, характерного для начала века. На повестку дня все чаще выдвигается проблема обеспечения прав различных народов Китая. В высказываниях различных политических деятелей появляются выражения «шесть наций», «семь наций». Чаще всего накануне 1911 г. говорится о «пяти нациях» — китайцах, маньчжурах, мусульманах, тибетцах, монголах, которым должны быть гарантированы равные права в будущей республике.

Современные исследователи спорят о том, каково было отношение к концепции «пяти наций» со стороны Сунь Ятсена. Одни считают, что он был автором этой идеи [Махмутходжаев, 1980; Ян Пууй, 1984; Чжао Цзя, 1990], другие полагают, что Сунь Ятсен вынужден был считаться с мнением сторонников теории «пяти наций», хотя сам ее не разделял и поэтому позд-

нее выступил с ее критикой [Чжан Чжэнмин, Чжан Найхуа, 1981]. Как бы то ни было, наиболее активным пропагандистом понятия «республики пяти наций» (78), официально провозглашенной на следующий день после Учанского восстания, стал Чэн Дэцюань, бывший губернатор пров. Цзянси. Ему же принадлежит идея создания символа республики — пятицветного государственного флага.

В 1906 г. руководители только что созданного Объединенного Союза обсуждали вопрос о том, каким должен быть флаг будущей республики. Сунь Ятсен предложил трехцветный вариант: красная полоса символизирует кровь, пролитую ради завоевания свободы, голубая — небо Родины, воплощающее равенство, белая — чистоту братства. Во время восстаний в Гуанчжоу в 1907 г. революционеры шли в бой под этим трехцветным республиканским знаменем. Этот же флаг развевался над колоннами мятежников, возглавлявшихся Хуан Сином в апреле 1911 г. в Гуанчжоу. Получив сообщение об успехе Учанского восстания, Чэн Дэцюань вывесил над своим ямэнем белое полотнище. А еще через несколько дней он решил добавить к трехцветному знамени республики еще две полосы — желтую и черную. Так в 1911 г. в Сучжоу впервые появилось пятицветное знамя, символика которого должна была, по мысли его автора, передавать идею «республики пяти наций».

Вновь созданное учанское правительство приняло инициативу Чэн Дэцюаня, однако изменило последовательность цветов, расположив их в порядке «красный, желтый, голубой, белый, черный». В январе 1912 г. этот флаг был официально объявлен государственным флагом Китайской Республики.

После того как Юань Шикай в 1915 г. объявил себя императором, флаг республики был заменен новым, сохранившим тем не менее прежние цвета: среднюю часть его занимал красный крест, прямоугольник слева вверху был желтым, слева внизу — голубым, справа вверху — черным, справа внизу — белым. В 1920 г. Сунь Ятсен, занявший пост Чрезвычайного президента, приказал отменить пятицветный флаг, однако вплоть до 1927 г. северные милитаристы Дуань Цижуй, У Пэйфу, Чжан Цзолинь, Сунь Чуаньфан продолжали пользоваться пятицветным флагом, подчеркивая свою преемственность с правительством Синьхайской революции [Шэн Сюньчан, 1983, с. 31—32].

Короткая, но знаменательная история пятицветного флага Китая — глубоко символичное отражение эпохальных изменений в представлении китайцев о своем этносе, с которыми они вступили в XX век.

Разумеется, идея «пяти наций» была далека от адекватного воспроизведения реальной этнической ситуации в Китае. Критикуя эту концепцию, Сунь Ятсен указывал на то, что на территории страны проживает вовсе не только пять наций [Чжан Чжэнмин, Чжан Найхуа, 1981, с. 12]. В 30-х годах против поня-

тия «пять наций» резко выступали китайские этнографы. Совершенно неправильно сводить все многообразие этнического состава населения Китая к ханьскому этносу, полагал Цзян Инлян. «Но еще большей нелепостью является утверждение, согласно которому китайская нация (чжунхуа миньцзу) состоит из ханьцев, маньчжур, монголов, мусульман и тибетцев» [Цзян Инлян, 1937, с. 1].

МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ

Представление о врожденном характере качеств, отличающих «нас» от варваров и определяемых высшим космическим порядком, в принципе не оставляло возможности для какого-либо взаимовлияния между двумя неравными половинами человечества. В противоположность этому древние мыслители, выступавшие против крайности этноцентрического взгляда на обитаемый мир, подчеркивали преходящий характер различий в культуре, обычаях и нравах народов.

«Человек живет в Чу и ведет себя по-чуски, живет в Юэ и ведет себя по-юэски, живет на землях ся и ведет себя так, как ведут себя люди ся,— это не от природы, а от постепенного воздействия» — этот тезис Сюньцзы был прямо противопоставлен утверждению «Лицзи» о том, что «жители Срединных царств и варвары — люди пяти стран света, имеют врожденные качества, изменить которые невозможно». Напротив, полагал Сюньцзы, «все новорожденные кричат одинаково... Но когда они вырастают, они следуют различным обычаям. Это — следствие внешнего воздействия» [Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983, с. 331—332]. Поэтому, продолжает он, «жуны рождаются на землях жунов, вырастают среди жунов и говорят на языке жунов, не ведая того, как они ему научились. Чусцы рождаются в Чу, вырастают в Чу и говорят на языке Чу, не ведая того, как они ему научились. Если сейчас чусца вырастить среди жунов, а человека из жунов вырастить среди чусцев, то человек из Чу будет говорить на языке жунов, а тот, кто из жунов, будет говорить на языке чусцев» [там же].

Та же мысль позднее была развита автором «Хуайнаньцзы»: «Когда у цянов, ди, боди рождаются младенцы, все они кричат одинаково. Но стоит им подрасти, как они оказываются не в состоянии понять друг друга даже через переводчика. Это потому, что различаются их воспитание и обычаи. Возьмите сейчас трехмесячного ребенка, перевезите его в другое государство — и впоследствии он и сам не будет знать, какие обычаи существуют на его родине. С этой точки зрения одежда, нормы поведения и обычаи — все это не прирожденные качества людей, а результат внешнего воздействия» [там же, с. 351].

Если используемые различными народами предметы материальной культуры, обычаи и язык определяются не врожден-

ными качествами людей, а этнической средой, то представителем того или иного народа не рождаются, а становятся. «Я так долго жил среди варваров, что совершенно забыл о (китайских) правилах этикета»,— признался Чжао То, волею судеб ставший правителем южных юэ [там же, с. 352]. «Ты так долго жил среди варваров, что сам стал варваром!» — вторит ему один из героев трагедии Еврипида [Древнегреческо-русский словарь, 1958, с. 288], а царь Удод в «Птицах» Аристофана, напротив, говорит о своих подданных:

Теперь они давно уже не варвары,
Я с ними жил и языку их выучил!

[Аристофан, 1954, т. 2, с. 17].

Исократ резюмировал это следующим образом: «Само имя эллина становится уже обозначением не происхождения, но культуры. Эллинами чаще называют получивших одинаковое с нами образование, чем людей одного и того же происхождения» [Исократ, 1966, с. 222]. Именно в этом свете становится понятным, почему в одном из источников эллинистического времени говорится о некоей «гречанке, родом сирофиникиянке» [Тарн, 1949, с. 151], а в средневековых Кошутских статутах встречается кажущееся на первый взгляд странным упоминание о «поляках, родившихся в этой стране и происходящих из польского рода» [Развитие, 1989, с. 271].

Еще в XVIII в., по мере расшатывания традиционного этнического стереотипа о непреходящих различиях между китайцами и варварами, время от времени высказывались отдельные предположения о том, что в результате длительного контакта китайцев с их соседями может происходить процесс не только китаизации варваров, но при особом стечении обстоятельств — и превращения китайцев в варваров. Фактически к признанию этого пришел в свое время еще Фань Чо (IX в.); авторы XVII—XVIII вв. были в этом отношении гораздо более определенны в своих суждениях об отдельных группах китайцев, которые оказались в иноэтничном окружении: «Время шло, и вот они превратились в варваров!» [Ю Чжун, 1979, с. 449; Крюков, Малавин, Софронов, 1987, с. 254—256].

Допущение возможности изменения народом своей этнической сущности лежит в основе идеи смешения этносов, категорически отвергавшейся конфуцианской доктриной, или, говоря современным научным языком, их ассимиляции. Между тем в концепциях мыслителей нового времени эта идея, органически связанная с представлением о единстве человеческого рода, занимает подобающее ей место. Достаточно вспомнить, что обновление выродившихся и одичавших народов Дж. Вико считал возможным за счет воздействия другого, жизнеспособного народа [Вико, 1940]. Взаимовлияние и смешение народов И. Гердер рассматривал как один из кардинальных факторов

этнической истории: «Никогда не следовало бы забывать при этом, из какой климатической зоны происходит тот или иной народ, какой образ жизни принес он с собой, какую землю он нашел на новом месте жительства, с какими народами смешивался» [Гердер, 1977, с. 189]. Допускал он, впрочем, и существование народов, избежавших смешения с другими; к числу подобных исключений им был отнесен, между прочим, и китайский народ [там же, с. 295]. Но это крайне неблагоприятно сказалось на его судьбе: «Вот откуда гордость племени, которое сравнивает себя лишь с самим собою и ничего чужеземного не знает и не любит» [там же, с. 297].

Ассимиляция, утрата этносом своих первоначальных характеристик и слияние его с другой общностью постепенно начинает рассматриваться в Китае XX в. как наиболее целесообразный путь к общественному прогрессу. Непосредственной причиной стремления Сунь Ятсена добиться ассимиляции народов Китая во имя достижения высшей справедливости явилось для него знакомство с этнической ситуацией в США, в особенности с распространенной там в начале века концепцией «плавильного котла». Сам Сунь Ятсен не скрывал того, что задачу слияния народов Китая с китайцами он собирался решить, «подражая американскому образцу» [Чжан Чжэнмин, Чжан Найхуа, 1981, с. 13].

Выше мы уже видели, что всю историю этнической общности китайцев Лян Цичао рассматривал через призму взаимодействия самых разных по своему происхождению народов, частично ассимилировавшихся с китайцами, частично же сохранившими свою этническую самобытность. Так, входящим в состав китайцев неоднородных этнических включений он объяснял специфику отдельных групп чжунхуа миньцзу, населявших некоторые провинции Китая. По мнению Лян Цичао, китайцы Хунани, Гуанси, Юньнани, Гуйчжоу на 80—90% не являются потомками древних китайцев; ассимиляцией иноэтнических групп объяснял он и особенности фуцзяньцев, происхождение которых представляет собой «самую большую загадку» [Лян Цичао, 1947, II, с. 15—16].

Проблемы этнической ассимиляции неизменно привлекают внимание китайских этнографов XX в.; споры о них идут и по сей день.

ЭТНОЦЕНТРИЗМ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРЕВОСХОДСТВЕ СВОЕГО ЭТНОСА

В предшествующем изложении нам удалось, как представляется, наметить общую линию сдвигов, происходивших в XIX—XX вв. в двух тесно связанных между собой аспектах этнического самосознания китайцев. Труднее обстоит дело с еще одним его проявлением — идеей превосходства одного этноса над

другими. Во всяком случае, знакомство с научной литературой, затрагивающей эту проблему, может создать впечатление, что в данном отношении этническое самосознание китайцев не претерпело в новое и новейшее время каких-либо качественных изменений.

В самом деле, традиционная модель этнической картины мира характеризовалась заведомо отрицательным, пейоративным отношением ко всем иным общностям, кроме собственной. Но, как полагает Л. А. Березный, «в нашей литературе обоснованно подчеркивается, что национальное самосознание китайцев сохранило существенные элементы средневекового этноцентризма» [Березный, 1981, с. 175]. По мнению Г. В. Ефимова, китаецентризм и даже национал-шовинизм вообще является характерным проявлением китайского национализма [Ефимов, 1979, с. 79]. С. Л. Тихвинский объясняет прослеживаемое в отдельных высказываниях Сунь Ятсена «преувеличенное восхваление врожденных качеств и достоинств китайцев» тем, что мы имеем здесь дело с «широко распространенными среди китайской буржуазии националистическими идеями о превосходстве китайской нации» [Тихвинский, 1976, с. 229]. Высказывается также следующая мысль: «Знакомство с прокламациями ихэтуаней позволяет сделать вывод,— пишет Н. М. Калужная,— что ненависть к европейцам, вполне естественная реакция на гнет чужеземных захватчиков, нередко переходила в расизм, в сознание национального превосходства и национальной исключительности» [Калужная, 1978, с. 111]. Если добавить к этому еще совершенно непроясненное противопоставление двух этапов китайского национализма — феодального и буржуазного, то в приведенных суждениях крайне трудно проследить, чем же все-таки «буржуазно-националистическая стадия национализма» китайцев отличалась от исходной конфуцианской модели.

Между тем и в этом отношении этническое самосознание китайцев XX в. обнаруживает существенные и структурные сдвиги.

Для этноцентрической модели этнического самосознания идея превосходства своей общности имеет сущностный, структурообразующий характер. Без представления о врожденной ущербности варваров вообще не может существовать та совокупность суждений о себе, которая была свойственна эллинам, египтянам, древним китайцам. К существам с лицом человека, но сердцем дикого зверя в принципе нельзя относиться без априорного предубеждения и антипатии. Если варвары, как на этом настаивал Чжу Си, занимают место между людьми и животными, то ясно, что «пожалуй, не людского они рода». Поэтому ненависть ихэтуаней к европейцам, не выходящая за рамки этого сугубо традиционного отношения к варварам, не содержала никаких следов отхода от вековых стереотипов. «Мужчины у них безнравственны, женщины развратны, а их дети рождаются от матерей, предающихся блуду со своими

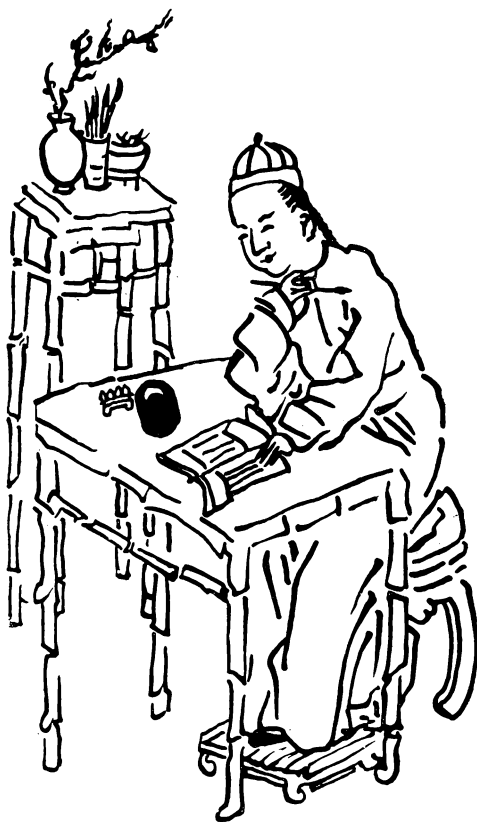


Рис. 13. Юань Шикай

сыновьями,— уверяет своих читателей автор одной из прокламаций ихэтуаней.— Если не верите, приглядитесь внимательней: у всех дьяволов глаза отливают синим цветом» [Восстание ихэтуаней, 1968, с. 29—30]. Утверждение о том, что «хотя они и ездят на носилках, не соответствующих их рангу, все же Китай считает их варварами» [там же], вовсе не содержит концепции национального превосходства [Калюжная, 1978, с. 112], ибо идея нации, формировавшаяся в конце XIX в. в среде прогрессивной интеллигенции, была совершенно чужда ихэтуаням.

В этом смысле гораздо дальше по пути трансформации первоначальной концепции «китайцы и варвары» продвинулись идеологи тайпинского движения, хотя хронологически они были предшественниками ихэтуаней. Разумеется, на воззрения и тех и других немаловажный отпечаток наложила религия: тайпины выступают в своих воззваниях как христиане, ихэтуани же ви-

дели своих главных врагов в иностранцах и китайцах, обращенных в христианскую веру.

Так или иначе, обращенный к китайцам вопрос: «Знаете ли вы о том, что все дети господа бога?» — должен был, по мысли тайпинов, убедить своих сородичей в том, что «бог приходится духовным отцом как нам... так и всем вам. Он отец всех народов Поднебесной» [Тайпинское восстание, 1960, с. 27]. Эта идея, подкрепленная ссылкой на древнее изречение о том, что «все люди в Поднебесной — братья», содержала в себе принципиально иное представление о единстве человеческого рода. Однако в своих призывах объединения для борьбы с маньчжурскими правителями тайпины отступали от своих собственных суждений. «Люди, где бы вы ни были,— читаем мы в том же манифесте, сочиненном Ян Сюцином и Сяо Чаогуем,— не забывайте, что вы китайцы» [там же, с. 26]. Предки же маньчжуров — белая лиса и красная собака: «От их случки и родилась на свет эта нечисть. Их род плодился и размножался, но так и не приобщился к человеческому образу жизни» [там же, с. 23].

В сочинениях революционных деятелей начала XX в. мы обнаруживаем гораздо более последовательные проявления принципиально нового подхода к пониманию своего народа среди ему подобных. Но и над ними еще довлел груз прежних воззрений, и потому их взгляды также весьма противоречивы. С одной стороны, как мы уже видели, революционные демократы называли и китайцев, и маньчжуров «народами» (ханьцзу, маньцзу) и в этом отношении, казалось бы, перешагнули через грань, отделяющую прежнюю, этноцентрическую модель от новой, современной. Но с другой стороны, стремясь обосновать необходимость борьбы с маньчжурами, они в пылу полемики делали шаг назад, возвращаясь к характеристике маньчжуров как варваров.

Процесс ломки прежних представлений был сложным и длительным. Даже такой прогрессивный представитель китайской интеллигенции начала XX в., каким был Цзоу Жун, в своей страстной критике маньчжурских правителей не мог удержаться на позициях новых представлений об этнических общностях мира. «Их (первоначальная) территория не пригодна для возделывания, сами они принадлежат к вонючему племени, их сердца — как у диких зверей, их обычаи — грубы, своей письменностью, языком и одеждой они отличаются от нас» — эта сентенция [Чжунго цзиньдай, 1957(2), с. 643] вполне могла бы быть произнесена и каким-нибудь правоверным конфуцианцем! Но как бы то ни было, ни в Цзоу Жуне, ни в Сюй Силяне, противопоставлявшем китайский народ (ханьцзу) «маньчжурским варварам», ни в Сунь Ятсене нельзя усмотреть носителей «широко распространенных среди китайской буржуазии националистических идей о превосходстве китайской нации». Концепция врожденного превосходства китайцев над варварами была

свойственна вовсе не китайской буржуазии, провозгласившей принципиальную сопоставимость китайского этноса с другими народами мира, а, напротив, тем традиционным воззрениям, которые были окончательно разрушены только с распространением в Китае новых представлений о месте китайцев среди им подобных. Вопрос лишь в том, что, как и во многом другом, Сунь Ятсен и его сторонники были отнюдь не всегда последовательны, в результате чего «появление нового во взглядах Сунь Ятсена порой не вязалось с его старыми, устоявшимися воззрениями, которые он далеко не всегда готов был оставить» [Богословский, Москалев, 1984, с. 25].

Истоки этого нового подхода к достоинствам и недостаткам различных народов прослеживаются еще в глубокой древности — в высказываниях тех мыслителей, которые вообще отрицали правомерность однозначного деления человечества на «нас» и «варваров». Эратосфен настаивал на том, чтобы «делить людей по хорошим и дурным качествам, ибо есть не только много дурных греков, но и много образованных варваров» [Страбон, 1964, с. 72]. В XVIII в. к этой идее вернулся Ш. Монтескье, уверенный в том, что «различные характеры народов являются смесью добродетелей и пороков, хороших и дурных качеств. Есть счастливые смешения, производящие много добра, часто неожиданного, есть и такие, которые столь же неожиданно производят много зла» [Монтескье, 1955, с. 414].

Примерно в то же время китайские исследователи приходят к признанию того факта, что в определенном отношении «варвары» могут превосходить китайцев [Крюков, Малявин, Софров, 1987, с. 255]. В традиционной системе взглядов появилась первая трещина, еще резче обозначившаяся в XIX в. в результате «открытия мира». Отсюда был лишь один шаг до формирования положительных стереотипов в отношении других народов. И если Чэнь Тяньхуа утверждал в 1903 г., что евреи — «самый умный народ, одинаково способный и к литературе и к искусствам, но особенно известный умением торговать» [Чжунго цзиньдай, 1957(2), с. 710], то это уже явное свидетельство прорыва в прежнем мировоззрении.

Впрочем, признание достоинств за иными этносами — отнюдь не проявление комплекса неполноценности. Тот же Чэнь Тяньхуа считал ум чертой, искони присущей китайскому народу, который, ко всему прочему, счастливо сочетает в себе способность тевтонской нации к колонизации чужих земель и смелость японцев [там же, с. 731, 733]. Припоминал он по этому поводу и слова, якобы сказанные когда-то Наполеоном: «Как знать, может быть китайская нация будет править будущим миром» [там же, с. 734].

Чэнь Тяньхуа считает, что в мире существуют «дикие» и «цивилизованные» народы. Однако такое деление человечества не имеет ничего общего с его дуальным членением в прежней модели этнического самосознания. «Цивилизованные наро-

ды» — понятие относительное, и Чэнь Тяньхуа иллюстрирует эту мысль на примере этнических общностей мяо и яо, которые когда-то были «хозяевами Китая». Они населяли, по его мнению, всю территорию страны. Китайцы, пришедшие с северо-запада, вытеснили их из бассейна Хуанхэ, а затем и Янцзы в провинции Фуцзянь, Гуандун, Юньнань, Гуйчжоу. Так эти некогда «большие народы» оказались расселенными в горных районах. Причина — они не могли противостоять цивилизованному народу ханьцев. Но будучи цивилизованным по отношению к мяо и яо, монголам и маньчжурам, китайский народ уступает в степени цивилизованности народам Европы и Америки. Он может рассчитывать на лучшее будущее только в том случае, если будет стремиться к прогрессу [там же, с. 714].

Таким образом, и в этом отношении на смену этноцентрической модели мира в новое время приходит этническое самосознание иного типа, основные черты которого были налицо еще в древности, но так и не стали тогда господствующими. Этот новый тип самосознания этноса может быть назван сопоставительным. Его наиболее существенными отличиями от предшествующего является, во-первых, то, что «наш» этнос стоит в одном ряду со всеми другими; во-вторых, он не отделен от иных этнических общностей непроходимой пропастью, но, наоборот, взаимодействует с ними, меняя в процессе этих контактов свои свойства; в-третьих, положительный характер автостереотипа не равнозначен теперь априорному отрицанию достоинств других этносов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, перед мысленным взором читателя прошла вся история формирования и развития китайского этноса с древнейших времен до середины XX в. Рассмотренные нами факты относятся к периоду человеческой истории, насчитывающему несколько тысячелетий. Думается, что, завершив их анализ, мы имеем право изложить некоторые общие соображения, возникшие в ходе предпринятого исследования. Они имеют отношение прежде всего к истории китайского этноса, но отчасти выходят за эти рамки, так как касаются общих закономерностей этнических процессов.

В КАКОМ НАПРАВЛЕНИИ РАСКРУЧИВАТЬ ПЛЕНКУ?

Последовательность фактов во времени — необходимая основа любого исторического исследования. Вне категории времени факт прошлого утрачивает для историка свое научное значение. Исследователь может приблизиться к адекватной оценке того или иного события лишь при условии тщательного анализа его во временном контексте. Результаты воссоздания последовательности исторических событий также, как правило, излагаются в естественном хронологическом порядке. Но значит ли это, что и в процессе самой реконструкции прошлого исследователь обязательно перемещает свои усилия в направлении, определяемом движением часовой стрелки?

Однозначный ответ на этот вопрос дал в начале нашего века выдающийся русский этнограф Д. К. Зеленин. При изучении этнической истории народов мира, полагал этот ученый, представляется «более надежным исходить из современной картины, от той группировки населения, которая нам хорошо известна по непосредственному наблюдению; эту современную картину мы стремимся осветить историческими данными и в своих разысканиях идем от настоящего к прошлому, пытаемся, так сказать, раком в глубь истории» [Зеленин, 1913].

Совершенно независимо от Д. К. Зеленина к аналогичному выводу пришел в свое время китайский этнограф Ян Кунь. Одно из принципиальных различий в работе историка и этнографа он видел в том, что первый в своем исследовании движется от древности к современности, тогда как второй, осно-

ываясь на своих знаниях о нынешней ситуации, идет в противоположном направлении. Этот второй метод, который, по мнению Ян Куна, обычно не применяется историками, он предложил называть ретроспективным [Ян Кунь, 1984, с. 12].

В противоположность Ян Куню французский историк М. Блок полагал, что такой метод может и должен использоваться в любом историческом исследовании вне зависимости от объекта анализа. Он был убежден, что незнание прошлого неизбежно приводит к непониманию настоящего, но столь же тщетны попытки понять прошлое, если не представляешь себе настоящее. Поэтому «было бы грубой ошибкой полагать, что порядок, принятый историками в их исследованиях, непременно должен соответствовать порядку событий. При условии, что история будет затем восстановлена в реальном своем движении, историкам иногда выгодней начать ее читать... „наоборот“. Ибо для всякого исследования естественно идти от более известного к более темному» [Блок, 1986, с. 28]. Строго говоря, в фильме, проходящем перед взором историка, целым остался только последний кадр. Поэтому, «чтобы восстановить стершиеся черты остальных кадров, следует сперва раскручивать пленку в направлении, обратном тому, в котором шла съемка» [там же, с. 29].

До сих пор эта идея встречает возражения у части специалистов. Полагая, что историческое исследование не должно напоминать биографию, изложенную в обратном направлении, А. И. Першиц ссылается на требование В. И. Ленина «смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы это явление в своем развитии проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь» [Першиц, 1987, с. 72].

Между тем сказанное Лениным отнюдь не находится в противоречии с предпочтительным для этноисторического исследования ретроспективным методом: ведь и сам Ленин признавал рациональным подход К. Маркса к изучению социально-экономических формаций, согласно которому оно было начато с эпохи капитализма без предварительного анализа предшествующих стадий развития человечества. Для реконструкции же этнической истории метод ретроспекции представляется в особенности важным потому, что в силу самого характера необходимых для подобного исследования источников предопределяется неизбежный разрыв между ранними этапами формирования этносов и последующими этапами, продолжающимися вплоть до настоящего времени.

Признание этнического самосознания ведущим и наиболее важным признаком этноса, позволяющим судить о процессе трансформации данной этнической общности, означает, что в случае отсутствия собственных письменных памятников народа мы вообще не можем судить об особенностях его самосознания. Но письменные памятники относятся в подавляющем большин-

стве случаев к сравнительно поздним периодам истории. Характер более ранних по времени процессов может быть восстановлен на основе иных источников лишь в самом общем виде, причем результаты такого исследования иногда невозможно состыковать с выводами, сделанными посредством анализа письменных памятников. Поэтому, строго говоря, этническая история народа может быть с уверенностью реконструирована лишь на отрезке, соответствующем хронологической глубине письменных нарративных источников. Оптимизм этнографов, порою уверенных в возможности изучения истории бесписьменных народов, кажется в этой связи преувеличенным.

С этой точки зрения изучение этнической истории китайцев, как мы уже имели случай отметить, представляется более перспективным, но и его следует начинать, раскручивая пленку в обратном направлении, хотя историк должен излагать результаты такого исследования, как и биографии реальных личностей, в естественной хронологической последовательности. Это, собственно, и было осуществлено в завершеном нами исследовании.

ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ, ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ, ЭТНОГЕНЕЗ

За последние годы в советской этнографической науке неоднократно обсуждался вопрос о необходимости различать этногенез народа, т. е. процесс его сложения, и этническую историю, или последующую трансформацию уже сформировавшегося этноса.

Такая постановка вопроса имеет под собой серьезные основания. Исторические изменения этнических общностей происходят непрерывно и последовательно, но отнюдь не равноускоренно. В ходе этих изменений можно и нужно выделять моменты, когда количественные сдвиги переходят в качественные. Одной из таких критических точек является период завершения процесса формирования этноса. Это, собственно, и позволяет уловить «перерыв постепенности», отделяющий этногенез народа от его более поздней этнической истории.

В то же время подобное противопоставление носит условный характер и требует некоторых дополнительных комментариев как по существу, так и с терминологической точки зрения.

Бинарное деление объекта этноисторических исследований вполне приемлемо и достаточно для моноциклической модели развития этноса, при которой народ, возникнув как общность, существует вплоть до настоящего времени без существенных качественных изменений. С такой моделью этнической трансформации мы имеем дело в двух случаях. Во-первых, когда она адекватно отражает реальное развитие изучаемого нами этноса. Во-вторых, когда ее моноцикличность нередко является ре-

зультатом объективных ограничений, стоящих на пути исследователя и выражающихся главным образом в отсутствии более ранних источников, которые помогли бы пролить свет на «предысторию» изучаемого этноса. Там же, где такие источники существуют, этническая история в большинстве случаев оказывается полициклической, содержащей несколько «перерывов постепенности».

История китайского этноса являет собой пример такой полициклической модели. Беря в качестве точки отсчета современное состояние этнической общности китайцев, самосознание которых характеризуется употреблением самоназвания «хань», мы, двигаясь в глубь истории, можем установить период, когда формирование этого состояния завершилось в основных своих чертах. Как показало исследование, этногенез современных китайцев завершился в X—XIII вв. [Крюков, Малявин, Софронов, 1984, с. 293]. Однако, установив хронологические рамки этого важнейшего «перерыва постепенности», мы можем продолжить ретроспективное движение к более ранним этапам истории китайского этноса, т. е. к процессу формирования его непосредственных предков. Они, в свою очередь, также имеют свою этническую историю и свой этногенез. Поэтому этногенез современных китайцев представляет собой в то же время период этнической истории древних китайцев. Источники дают возможность проследить процесс складывания древнекитайской общности хуася, представляющей собой наиболее раннее состояние предков китайского этноса.

С этой точки зрения есть, по-видимому, необходимость более последовательно рассмотреть соотношение таких общепотребительных понятий, как «этнические процессы», «этническая история», «этногенез». Можно полагать, что любые изменения в существенных признаках любого отдельно взятого этноса относятся к категории этнических процессов. Для удобства исследования имеет смысл выделять те изменения в этнических общностях, которые доступны нашему непосредственному наблюдению; они обозначаются обычно термином «современные этнические процессы». Этнические процессы, происходившие в прошлом и реконструируемые на основе принципиально иных источников, составляют этническую историю народа. Этап первоначального формирования современных народов мира следует, по-видимому, рассматривать как часть их этнической истории.

ЭТНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ И КРИТИЧЕСКИЕ ТОЧКИ РАЗВИТИЯ ЭТНОСА

Итак, представление об этнической истории не как о равноускоренном процессе изменений свойств этноса, а как о развитии по кривой, в ходе которого количественные сдвиги чере-

дуются с качественными скачками, переводит проблему периодизации истории этнической общности в плоскость выявления этих существенных «перерывов постепенности». Остается только выяснить, на основании каких критериев мы можем судить о наличии такого рода критических точек этнической истории.

Ответ на этот вопрос органически связан с нашим пониманием феномена этничности и структуры этнических свойств. Как уже подчеркивалось во Введении к этой книге, мы исходим здесь из принципа противопоставления, с одной стороны, этнообразующих факторов, обуславливающих само зарождение этнической общности (общая территория, экономические и брачные связи) и, с другой стороны, собственно этнических признаков. Среди последних можно, в свою очередь, выделить признаки первого порядка, относящиеся преимущественно к сфере культуры в ее широком понимании, и производный от них признак второго порядка, проявляющийся в осознании самой этнической общностью своих отличий от других групп того же рода. Именно такое представление о структуре свойств этноса и привело нас в свое время к выводу, что, в отличие от мнения многих специалистов, говорить о завершении процесса формирования этноса позволяет не возникновение тех или иных культурных особенностей этнической общности, а появление отчетливого самосознания, складывающегося на базе всех объективных признаков первого порядка.

Важнейшим внешним проявлением единого самосознания этнической общности является самоназвание (эндоэтноним). Наименование общности, принятое самой этнической общностью, отнюдь не всегда совпадает с названиями, данными ей со стороны (экзоэтнонимами). Именно анализ самоназваний дает в руки исследователю ключ к пониманию последовательности основных этапов этнической истории. Это объяснит читателю, почему во всех шести томах серии исследований по истории формирования и развития китайского этноса мы неизменно обращали особое внимание на круг вопросов, связанных с этническим самосознанием китайцев и их историческими самоназваниями. Появление устойчивых эндоэтнонимов «хуася» (I тыс. до н. э.) и «хань», вытеснивших в конце I тыс. н. э. все остальные самоназвания китайского этноса, является своеобразным индикатором внутренних сдвигов в развитии данной этнической общности.

Вместе с тем в истории этнической общности могут быть выделены критические точки иного рода. Они связаны не с процессом этногенеза, т. е. сложения данной общности как таковой, а с типологической характеристикой, с отнесением ее к той или иной исторической категории. Безраздельно господствовавшая в нашей науке триада «племя—народность—нация» в действительности не дает возможности выделить сколько-нибудь отчетливо различимые этапы трансформации всей совокупности этнических подразделений человечества. Причина неадекватности

этой схемы реальной истории народов мира заключается в том, что основным типологическим признаком в данном случае является социально-экономическая принадлежность, а не специфические этнические свойства. Попытка оживить эту старую схему путем введения в нее критерия плотности информационных связей закончилась неудачей по той же причине: инфосвязи свойственны не только этническим, но и другим разнообразным социальным общностям людей, и потому судить о динамике этнического развития по их плотности невозможно. Типология этнических общностей должна строиться на собственно этнических признаках, важнейшим из которых является этническое самосознание.

При попытке выделить исторические типы этносов на основании этого критерия следует иметь в виду два различных аспекта.

Первый аспект — проблема интенсивности этнического самосознания. Изученные нами факты показывают, что изменения на уровне внешнего выражения самоосознания этносом своего единства происходят не по прямой восходящей линии. В действительности периоды активизации этничности чередуются с этапами, характеризующимися ее стагнацией. Рассматривая эту закономерность в глобальном историческом масштабе, можно обнаружить два наиболее значительных пика в кривой интенсификации этнических связей. Один из них относится к эпохе античности, другой, еще более отчетливо выраженный, к эпохе нового и новейшего времени. Однако обусловленность этих «взрывов этничности» социально-экономическими параметрами общества носит не прямой, а опосредованный характер. Резкое повышение уровня этнического самосознания в условиях, когда развитие частной собственности сопровождается распространением рабовладельческих отношений, не связано с господством данного способа производства, а вызывается к жизни воздействием специфических внешних факторов, способствующих интенсификации этничности (разрушение устойчивых внутренних горизонтальных перегородок внутри общества, повышение социальной мобильности и т. д.). Точно так же наблюдаемый в новое время процесс активизации этничности определяется отнюдь не самим по себе капиталистическим способом производства, а в конечном итоге возобладанием этностимулирующих факторов над этностагнирующими. Это объясняет, почему вопреки еще недавно широко распространенному у нас представлению о постепенном ослаблении этнического самосознания в условиях победившего социализма мы за последние годы стали свидетелями дальнейшего ускоренного роста внешних проявлений этничности.

Вместе с тем переживаемый нами «взрыв этничности» обладает некоторыми качественными особенностями, отличающими его от предшествующего пика в кривой нарастания интенсивности этнического самосознания. Оказывается, что у этноса

в ходе исторического развития меняется самоосознание своих объективных характеристик, причем не только количественно, но и сущностно. Изучение этнической истории китайцев позволило выделить по меньшей мере два различных типа самосознания этноса на разных этапах его трансформации.

Один из этих двух типов представлен только что сформировавшимся древнекитайским этносом хуася. Представления хуася о самих себе и о своих соседях основаны на идее принципиального и непреходящего различия между «нашей» этнической общностью и всеми прочими людьми. Последние вообще рассматривались как не вполне люди, ибо с точки зрения господствовавшего в то время стереотипа они лишь внешне были похожи на людей: им органически неприсущи подлинно человеческие нравственные категории, являющиеся отличительной особенностью только «нашей» этнической общности.

Этот тип этнического самосознания, выделенный на основе изучения истории китайского этноса, отнюдь не представляет собой исключения. Обращение к историческим источникам, имеющим отношение к другим народам мира, и попытки задать этим источникам вопросы, аналогичные заданным нами древнекитайским письменным памятникам, не остались безрезультатными. Существенно, что специфические особенности данного типа этнического самосознания, который в этой книге назван нами «этноцентрическим», прослеживаются не только у ряда древних народов (к их числу относятся эллины, персы, египтяне и др.), но и в гораздо более поздние периоды истории (например, на идее противопоставления своего этноса всем «четырем видам варваров пяти цветов» основывалось этническое самосознание монголов начиная с XIII в.; современные паньюан в Южном Китае, как и прежде, называют себя мьен, что означает «человек», «люди», а всех не относящихся к своей этнической общности объединяют под названием «гань» и наделяют не вполне человеческими свойствами и т. д.). Особенности «этноцентрического» типа этнического самосознания имеют, таким образом, историко-стадиальный характер.

В отличие от этого первого, «этноцентрического» типа этнического самосознания второй тип, названный нами «сопоставительным», основан не на категорическом противопоставлении своего этноса всем его соседям, а на идее единства человеческого рода. Признание «нашей» общности как одной из многих, отличающихся между собой, но в то же время идентичных в своих фундаментальных характеристиках, впервые было сформулировано еще в древности. Но по мере поступательного движения человеческой истории оно на новом витке активизации этничности становится господствующим, тогда как пережиточные проявления стадиально предшествующего типа этнического самосознания постепенно становятся аномальными рецидивами и в качестве таковых квалифицируются общечеловеческим большинством как расистские идеи.

Таким образом, доступная взору историка ретроспектива этнического прошлого включает по меньшей мере три больших этапа, качественная определенность которых соответствует трем историческим состояниям этноса: древний, характеризующийся высокой активностью этничности и преобладанием «этноцентрического» самосознания этнических общностей; средневековый, которому было свойственно общее ослабление внешних проявлений этнических свойств, отступавших на задний план под давлением социальных связей иного рода; современный, связанный с новым «взрывом этничности» и утверждением нового типа этнического самосознания. Не прерывавшаяся в своем развитии история китайского этноса прошла через все три этапа, представляя собой своего рода максимально сложную и полную модель этнических процессов. Формулирование параметров этой модели, на наш взгляд, может способствовать более углубленному проникновению в сущность исторической трансформации других аспектов китайского общества, в том числе социально-экономического и политического. С другой стороны, вскрытые на примере исследования этнической истории китайцев общие закономерности наверняка окажутся небесполезными в качестве типологических критериев для изучения прошлого и настоящего других народов.

ИЕРОГЛИФЫ К ТЕКСТУ

- | | | | |
|---------|---------|---------|-----------|
| 1. 家 | 21. 賣公 | 41. 腊八粥 | 61. 体 |
| 2. 户 | 22. 草帖子 | 42. 鬼节 | 62. 用 |
| 3. 房 | 23. 小約定 | 43. 人节 | 63. 变局 |
| 4. 老書房 | 24. 鋪房 | 44. 龜 | 64. 中国人 |
| 5. 貨簪 | 25. 卜较 | 45. 龟 | 65. 汉人 |
| 6. 五服 | 26. 闹房 | 46. 為 | 66. 中华 |
| 7. 宗族 | 27. 回门 | 47. 为 | 67. 中华共和国 |
| 8. 始迁 | 28. 滿月 | 48. 聲 | 68. 中华民国 |
| 9. 祖長 | 29. 辞生 | 49. 声 | 69. 部渚 |
| 10. 宗親会 | 30. 风水 | 50. 觀 | 70. 族 |
| 11. 乡約 | 31. 点主 | 51. 觀 | 71. 种族 |
| 12. 尼团 | 32. 收骨 | 52. 雲 | 72. 种类 |
| 13. 团连 | 33. 管神 | 53. 云 | 73. 人种学 |
| 14. 行会 | 34. 元宵 | 54. 燈 | 74. 民族 |
| 15. 帮 | 35. 请明 | 55. 灯 | 75. 国昆 |
| 16. 会館 | 36. 端午 | 56. 響 | 76. 少数民族 |
| 17. 公所 | 37. 七夕 | 57. 响 | 77. 族群 |
| 18. 会党 | 38. 中元 | 58. 幾 | 78. 五族共和 |
| 19. 教一 | 39. 中秋 | 59. 九 | |
| 20. 冰人 | 40. 重九 | 60. 莖 | |

ЛИТЕРАТУРА

На русском языке

- Авенариус, 1928.— *Авенариус Г. Г.* Китайские цехи. Харбин, 1928.
- Акатова, 1971.— *Акатова Т. Н.* Особенности формирования рабочего класса в Китае. М., 1971.
- Акатова, 1978.— *Акатова Т. Н.* К оценке классово-борьбы китайских рабочих. IX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1978.
- Акатова, 1983.— *Акатова Т. Н.* Рабочее движение в гоминьдановском Китае. 1927—1937. М., 1983.
- Алексеев, 1986.— *Алексеев В. П.* Этногонез. М., 1986.
- Аристофан, 1954.— *Аристофан.* Комедии. М., 1954.
- Арутюнов, 1989.— *Арутюнов С. А.* Народы и культуры. М., 1989.
- Арциховский, Борковский, 1958.— *Арциховский А. В., Борковский В. И.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1955 года). М., 1958.
- Астрахан, Завьялова, Софронов, 1985.— *Астрахан Е. Б. Завьялова О. И., Софронов М. В.* Диалекты и национальный язык в Китае. М., 1985.
- Баранов, 1928 (1).— *Баранов И. Г.* Черты народного быта в Китае.— Вестник Маньчжурии, 1928, № 9.
- Баранов, 1928 (2).— *Баранов И. Г.* Загробный суд в представлениях китайского народа.— Вестник Маньчжурии, 1928, № 1.
- Березный, 1980.— *Березный Л. А.* Становление и развитие национального самосознания ханьцев.— XI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1980.
- Березный, 1981.— *Березный Л. А.* Концепция «культурализма» и проблема становления национального самосознания китайцев (ханьцев).— XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.
- Бертрам, 1940.— *Бертрам Дж.* На фронтах Северного Китая. М., 1940.
- Блок, 1986.— *Блок М.* Апология истории. М., 1986.
- Богословский, Москалев, 1984.— *Богословский В. А., Москалев А. А.* Национальный вопрос в Китае (1911—1949). М., 1984.
- Бромлей, 1981.— *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии. М., 1981.
- Бромлей, 1983.— *Бромлей Ю. В.* Очерки теории этноса. М., 1983.
- Буров, 1980.— *Буров В. Г.* Современная китайская философия. М., 1980.
- Вико, 1940.— *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М.—Л., 1940.
- Волохова, 1969.— *Волохова А. А.* Иностранцы миссионеры в Китае. М., 1969.
- Воскресенский, 1981.— *Воскресенский Д. Н.* Место Запада в рассуждениях китайских литераторов начала XX в. о «самоусилении».— XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. М., 1981.
- Восстание ихэтуаней, 1968.— Восстание ихэтуаней. Документы и материалы. М., 1968.
- Гельбрас, 1973.— *Гельбрас В. Г.* О классово-социальной структуре населения Китая в канун победы революции.— Китай: общество и государство. М., 1973.
- Гельбрас, 1980.— *Гельбрас В. Г.* Социально-классовая структура КНР. М., 1980.

- Гердер, 1977.— *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- Джарылгасинова, 1987.— *Джарылгасинова Р. Ш.* Теория этнического самосознания в советской этнографической науке.— Советская этнография, 1987, № 4.
- Древнегреческо-русский словарь, 1958.— Древнегреческо-русский словарь. Сост. И. Х. Дворецкий, М., 1958.
- Древнекитайская философия, 1973.— Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 2. М., 1973.
- Ефимов, 1953.— *Ефимов Г. В.* К вопросу об образовании китайской нации.— Вопросы истории, 1953, № 10.
- Ефимов, 1960.— *Ефимов Г. В.* Значение периода 70—80-х годов XIX в. в новой истории Китая. М., 1960.
- Ефимов, 1979.— *Ефимов Г. В.* К вопросу о развитии национального самосознания в Китае.— X научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1979.
- Зеленин, 1913.— *Зеленин Д. К.* Великорусские говоры с неорганичным и непереходным смягчением задненёбных согласных. СПб., 1913.
- Иванова, 1987.— *Иванова Э. А.* Этническое самосознание болгар на этапе перехода от народности к нации.— Советская этнография, 1987, № 2.
- Илюшечкин, 1986.— *Илюшечкин В. П.* Сословно-классовое общество в Китае. М., 1986.
- Исократ, 1966.— *Исократ.* Речи.— Вестник древней истории. 1966, № 1.
- К итогам дискуссии, 1970.— К итогам дискуссии по некоторым проблемам теории нации.— Вопросы истории. 1970, № 8.
- Календарные обычаи, 1985.— Календарные обычаи и обряды. М., 1985.
- Калюжная, 1978.— *Калюжная Н. М.* Восстание ихэтуаней. М., 1978.
- Карпини, 1957.— *Карпини П. Л.* История монголов. М., 1957.
- Карпов, 1990.— *Карпов В.* Старые догмы на новый лад.— Октябрь, 1990, № 3.
- Китай, 1936.— Китай.— БСЭ. Т. 32. М., 1936.
- Кожеуров, 1925.— *Кожеуров Г. П.* Материалы к антропологии Северного Китая.— Бюллетень краеведческого научно-исследовательского института при Дальневосточном государственном университете. 1925, № 1.
- Комиссия, 1932.— Комиссия по латинизации китайской письменности. К вопросу о латинизации китайской письменности.— Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 1. Л., 1932.
- Кондорс, 1936.— *Кондорс Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
- Костяева, 1981.— *Костяева А. С.* Тайные общества в новейшей истории Китая. Основные проблемы (1917—1949).— Социальные организации в Китае. М., 1981.
- Кравченко, 1904.— *Кравченко Н.* В Китай! Путевые наброски художника. СПб., 1904.
- Крымов, 1972.— *Крымов А. Г.* Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае в 1900—1917 гг. М., 1972.
- Крюков, 1976.— *Крюков М. В.* Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза.— Расы и народы. Вып. 6. М., 1976.
- Крюков, 1977.— *Крюков М. В.* Клановые общества китайцев-иммигрантов на Кубе в первой половине XX в.— Советская этнография, 1977, № 2.
- Крюков, 1982 (1).— *Крюков М. В.* Истоки расистских идей в древности и средневековье.— Расы и общество. М., 1982.
- Крюков, 1982 (2).— *Крюков М. В.* Этнические и политические общности: диалектика взаимодействия.— Этнос в доклассовом и раннеклассовом обществе. М., 1982.
- Крюков, 1987.— *Крюков М. В.* Китайские ученые о таксономии этнических общностей.— Советская этнография. 1987, № 6.
- Крюков, 1988.— *Крюков М. В.* Этнос и субэтнос.— Расы и народы. Вып. 18. М., 1988.
- Крюков, 1989.— *Крюков М. В.* Читая Ленина.— Советская этнография. 1989, № 4.

- Крюков, Софронов, Чебоксаров, 1978.— *Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1978.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1979.— *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
- Крюков, Переломов, Софронов, Чебоксаров, 1983.— *Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н.* Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1984.— *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века. М., 1984.
- Крюков, Малявин, Софронов, 1987.— *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.
- Лев Диакон, 1988.— *Лев Диакон.* История. М., 1988.
- Левин, 1958.— *Левин М. Г.* Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. М., 1958.
- Левин, Чебоксаров, 1955.— *Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н.* Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области.— Советская этнография. 1955, № 4.
- Ленин, 1977.— *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Изд. пятое. Т. 30. М., 1977.
- Ли Дачжао, 1965.— *Ли Дачжао.* Избранные статьи и речи. М., 1965.
- Ли Дачжао, 1989.— *Ли Дачжао.* Избранные произведения. М., 1989.
- Лу Синь, 1954.— *Лу Синь.* Собрание сочинений. М., 1954.
- Мао Цзэ-дун, 1952.— *Мао Цзэ-дун.* Избранные произведения. Т. 1, 2. М., 1952.
- Мао Цзэ-дун, 1953.— *Мао Цзэ-дун.* Избранные произведения. Т. 3. М., 1953.
- Махмутходжаев, 1978.— *Махмутходжаев М. Х.* О концепции Чан Кайши по национальному вопросу.— IX научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1978.
- Махмутходжаев, 1980.— *Махмутходжаев М. Х.* Взгляды Сунь Ят-сена на решение национального вопроса в Китае.— XI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1980.
- Мацокин, 1910.— *Мацокин Н.* Материнская филиация в Восточной и Центральной Азии. Владивосток, 1910.
- Меликсетов, 1972.— *Меликсетов А. В.* Бюрократический капитал в Китае. М., 1972.
- Меликсетов, 1977.— *Меликсетов А. В.* Социально-экономическая политика Гоминьдана. М., 1977.
- Мокшин, 1989.— *Мокшин А. Ф.* Мордовский этнос. Саранск, 1989.
- Монтескье, 1955.— *Монтескье Ш.* Избранные произведения. М., 1955.
- Мугрузин, 1970.— *Мугрузин А. С.* Аграрные отношения в Китае в 20—40-х годах XX в. М., 1970.
- Мугрузин, 1973.— *Мугрузин А. С.* К вопросу о специфике классового состава сельского населения в Китае накануне победы революции.— Китай: общество и государство. М., 1973.
- Мугрузин, 1983.— *Мугрузин А. С.* Торгово-ростовщический капитал в китайской деревне 20—40-х годов XX в.— XIV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1983.
- Народы Восточной Азии, 1967.— *Народы Восточной Азии.* М., 1967.
- Нгуен Динь Хоа, 1963.— *Нгуен Динь Хоа.* Антропологический состав некоторых этнических групп Центрального Вьетнама. Автореф. канд. дис. М., 1963.
- Непомнин, 1974.— *Непомнин О. Е.* Экономическая история Китая (1864—1894). М., 1974.
- Непомнин, 1979.— *Непомнин О. Е.* Структура населения Китая конца XIX в.— X научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1979.
- Непомнин, 1980.— *Непомнин О. Е.* Социально-экономическая история Китая (1894—1914). М., 1980.
- Непомнин, 1981.— *Непомнин О. Е.* Податное и частновладельческое крестьянство Китая на рубеже XIX—XX вв.— Социальные организации в Китае. М., 1981.

- Никифоров, 1980.—*Никифоров В. Н.* Первые китайские революционеры. М., 1980.
- Панцов, 1985.—*Панцов А. В.* Из истории идейной борьбы в китайском революционном движении 20—40-х годов. М., 1985.
- Перици, 1987.—*Перици А. И.* Этнография: некоторые спорные вопросы.— Советская этнография. 1987, № 4.
- Полевой, 1913.—*Полевой С. А.* Периодическая печать в Китае. Владивосток, 1913.
- Пселл, 1978.—*Пселл Михаил.* Хронография. М., 1978.
- Развитие, 1989.— Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.
- Решетов, 1973.—*Решетов А. М.* Об уровне консолидации китайского (ханьского) этноса в конце XIX — первой половине XX в.— IV научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 3. М., 1973.
- Решетов, 1981.—*Решетов А. М.* Некоторые соображения о переводе и значении термина «нация» в китайском языке.— XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.
- Рогинский, 1941.—*Рогинский Я. Я.* Человеческие расы.— Антропология. Краткий курс. М., 1941.
- Самойлов, 1980.—*Самойлов Н. А.* Внешнеполитические воззрения прогрессивных китайских мыслителей 60—90-х годов XIX в. и развитие национального самосознания.— XI научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1980.
- Самойлов, 1981.—*Самойлов Н. А.* Борьба старых и новых идей в Китае 60—80-х годов XIX в. (к проблеме становления национального самосознания).— XII научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. Ч. 2. М., 1981.
- Сельское хозяйство КНР, 1978.— Сельское хозяйство КНР. М., 1978.
- Семанов, 1970.—*Семанов В. И.* Эволюция китайского романа. М., 1970.
- Сидихменов, 1985.—*Сидихменов В. Я.* Маньчжурские правители Китая. М., 1985.
- Словарь, 1909.— Полный китайско-русский словарь. Пекин, 1909.
- Соловьев, 1959.—*Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Т. 1—2. М., 1959.
- Софронов, 1974.—*Софронов М. В.* Судьбы национального языка в Китае.— Проблемы Дальнего Востока, 1974, № 4.
- Софронов, 1978.—*Софронов М. В.* Перспективы алфавитного письма в Китае.— Проблемы Дальнего Востока, 1978, № 3.
- Софронов, 1981.—*Софронов М. В.* Новые проблемы упрощения китайской письменности.— Проблемы Дальнего Востока, 1981, № 3.
- Софронов, 1984.—*Софронов М. В.* Первый китайский алфавит (к 70-летию создания алфавита чжунь цзыму).— Проблемы Дальнего Востока, 1984, № 2.
- Страбон, 1964.—*Страбон.* География в 17 книгах. М.— Л., 1964.
- Стужина, 1984.—*Стужина Э. П.* Некоторые пережитки средневековья в китайском городе XIX—XX вв.— Актуальные проблемы истории Китая. Прага, 1984.
- Сычев, Сычев, 1975.—*Сычев Л. П., Сычев В. Л.* Китайский костюм. М., 1975.
- Сяо, 1931.—*Сяо Э.* Латинизация китайской письменности.— Литература мировой революции, 1931, № 11—12.
- Тайпинское восстание, 1960.— Тайпинское восстание. Сборник документов. М., 1960.
- Тарн, 1949.—*Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949.
- Тихвинский, 1976.—*Тихвинский С. Л.* История Китая и современность. М., 1976.
- Токарев, 1982.—*Токарев С. А.* Расистские теории XIX—начала XX в.— Расы и общество. М., 1982.
- Токарев, Чебоксаров, 1951.—*Токарев С. А., Чебоксаров Н. Н.* Методология этногенетических исследований на материале этнографии в свете работ

- И. В. Сталина по вопросам языкознания.— Советская этнография, 1951, № 4.
- Тужилин, 1910.— *Тужилин А. В.* Очерки из жизни современного Китая. Харбин, 1910.
- Тяпкина, 1981.— *Тяпкина Н. И.* Институты родства в традиционном Китае.— Социальные организации в Китае. М., 1981.
- Цюй Цю-бо, 1930.— *Цюй Цю-бо.* Китайская латинизированная азбука. М., 1930.
- Цюй Цю-бо, 1975.— *Цюй Цю-бо.* Избранное. М., 1975.
- Чебоксаров, 1967.— *Чебоксаров Н. Н.* Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых.— Советская этнография, 1967, № 4.
- Чебоксаров, 1982.— *Чебоксаров Н. Н.* Этническая антропология Китая. М., 1982.
- Широкогоров, 1922.— *Широкогоров С. М.* Место этнографии среди наук и классификация этносов. Владивосток, 1922.
- Шпринцин, 1960.— *Шпринцин А. Г.* Об одной малоизвестной работе Цюй Цю-бо.— Проблемы востоковедения, 1960, № 6.
- Шпринцин, 1971.— *Шпринцин А. Г.* «Движение 4 мая» и китайский литературный язык.— Движение 4 мая. М., 1971.
- Шэно, 1969.— *Шэно Ж.* Китайское рабочее движение. 1919—1927 гг. М., 1969.
- На китайском языке*
- Аладань и др., 1989.— *Аладань, Сунь Цин, Хуа Синь Чжи, Ци Сяопин.* Лунь миньцзу (О нации). Пекин, 1989.
- Ван Годун, 1981.— *Ван Годун.* Миньцзу гайнянь гуанькуй (О понятии «миньцзу»).— Миньцзу яньцзю луньвэньцзи. Пекин, 1981.
- Ван Дао, 1983.— *Ван Дао.* Инжуань цзачжи (Разрозненное описание побережья).— Лидай сяоши бицзи сюань. Шанхай, 1983.
- Ван Ли, 1958.— *Ван Ли.* Ханьюй ши гао (Очерк истории китайского языка). Т. 3. Пекин, 1958.
- Ван Лида, 1958.— *Ван Лида.* Сяньдай ханьюй чжун цун жиной цзелайды цыхуй (Японская заимствованная лексика в современном китайском языке).— Чжунго юйвэнь. 1958, № 2.
- Ван Нин, 1980.— *Ван Нин.* Чжунвэнь ши миньцзу да туаньцзеды линхунь (Китайская письменность — дух великого единства нации).— Цзиньжи чжунго. 1980, № 4.
- Ван Цишу, 1936.— *Ван Цишу.* Гуйян ды сансан ибань (Погребальные обычаи в Гуйяне).— Миньсу фукань. Т. 1, 1936, № 2.
- Ван Чжао, 1956.— *Ван Чжао.* Гуаньхуа хэшэн цзыму (Алфавит для языка гуаньхуа). Пекин, 1956.
- Вэй Чэнцзу, 1929.— *Вэй Чэнцзу.* Гуандун Линси хуньсан гайшу (Описание свадебных и погребальных обычаев в Линси, Гуандун).— Миньсу, 1929, № 25—26.
- Го Интао, 1980.— *Го Интао.* Тайвань миньсу (Народные обычаи Тайваня). Тайбэй, 1980.
- Го Можо, 1957.— *Го Можо.* Гэмин чуньцзю (Летопись революции). Шанхай, 1957.
- Го Чжэнъянь, 1987.— *Го Чжэнъянь.* Хэйлунцзян фанъянь фэньцзюй люэшо (Краткий очерк классификации диалектов Хэйлунцзяна).— Фанъянь, 1987, № 3.
- Гу Лу, 1973.— *Гу Лу.* Цинцзя лу (Записи о процветании Цин).— Бицзи сяошо дагуань. Вып. 2. Тайбэй, 1973.
- Гуцзинь, 1934.— *Гуцзинь* тушу цзичэн (Собрание книг и изображений всех времен). Шанхай, 1934.
- Гу Яньу, 1936.— *Гу Яньу.* Жичжилу (Записи знаний, приобретенных изо дня в день).— Сыбу бэйяо. Кн. 176. Шанхай, 1936.
- Гуандун, 1972.— *Гуандун* фэнсу чжуйлу (Собрание известий об обычаях жителей Гуандуна). Сянган, 1972.
- Дин сянь, 1933.— *Дин сянь* шэхуй гайкуан дяоча (Социологическое обследование в уезде Дин). Бэйпин, 1933.
- Дин Вэйчжи, 1989.— *Дин Вэйчжи.* Чунпин вэньхуа тяохэ лунь (Новая оценка теории «гармонизации культуры»).— Лиши яньцзю, 1989, № 4.

- Дин Жичу, Ду Сюньчэн, 1983.— *Дин Жичу, Ду Сюньчэн*. Ши цзю шицзи чжунжи цзыбэньчжун сяньдайхуа чэн бай юаньин цянсьи (О причинах успеха и поражения буржуазной модернизации в Китае и Японии в XIX веке).— Лиши яньцзю, 1983, № 1.
- Ду Цзыцзинь, 1931.— *Ду Цзыцзинь*. Чжунго синь вэньцзы вэньти (Проблемы новой письменности в Китае).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Е Дэцзюнь, 1932.— *Е Дэцзюнь*. Хуайань хуньсу чжи (Описание брачных обычаев в Хуайани).— Миньцзынь. 1932, № 5.
- Е Цзинмин, 1929 (1).— *Е Цзинмин*. Фуян ды хуньсу (Брачные обычаи в Фуяне).— Миньсу. 1929, № 73.
- Е Цзинмин, 1929 (2).— *Е Цзинмин*. Фуян ды сансу (Погребальные обычаи в Фуяне).— Миньсу, 1929, № 73.
- Е Цзинмин, 1929 (3).— *Е Цзинмин*. Фуян ды шэнчань фэнсу (Родильные обычаи в Фуяне).— Миньсу, 1929, № 74.
- Е Чуньшэн, 1988.— *Е Чуньшэн*. Линнань фэнсу лу (Обычаи области Линнань). Гуанчжоу, 1988.
- Е Чуцянь, Люй Луньчжэн, 1966.— *Е Чуцянь, Люй Луньчжэн*. Шоуду чжи (Описание столицы). Сянган, 1966.
- Жуань Бочжо, 1917.— *Жуань Бочжо*. Миньцзучжун лунь (О национализме).— Наньфэн цзачжи. 1917, № 1.
- Жуй Ифу, 1943.— *Жуй Ифу*. Синань миньцзу ды юйянь вэньти (Языковые проблемы народов Юго-Запада).— Миньцзусюэ яньцзю цзикань. Т. 3, 1943.
- Инь Сели, 1985.— *Инь Сели*. Ван Тун ды миньцзу пиндэн гуань (Суждения Ван Туна о равноправии народов).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао. 1985, № 3.
- Ли Гуанцань, 1956.— *Ли Гуанцань*. Лунь Сунь Чжуншань ды миньцзучжун (О национализме Сунь Ятсена).— Синь цзяньшэ. 1956, № 12.
- Ли Ижань, 1985.— *Ли Ижань*. Люэлунь Сунь Чжуншань ды миньцзу чжэнцэ (О национальной политике Сунь Ятсена).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао. 1985, № 1.
- Ли Хуа, 1978.— *Ли Хуа*. Мин Цин илай Бэйцзин ды гуншань ханхуй (О торгово-промышленных гильдиях в Пекине в период правления династий Мин и Цин).— Лиши яньцзю. 1978, № 4.
- Ли Цзиньси, 1931.— *Ли Цзиньси*. Ханьцзы гэмин цзюнь цянцзинь ды итяо да лу (Великий путь движения армии революции письменности).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Ли Цзиньси, 1934.— *Ли Цзиньси*. Гоюй юндун шиган (Очерк истории движения за национальный язык). Шанхай, 1934.
- Ли Цзиньси, 1949.— *Ли Цзиньси*. Гоюй синьвэньцзы лунь (О новой письменности для национального языка). Пекин, 1949.
- Ли Цзяжуй, 1936.— *Ли Цзяжуй*. Бэйпин фэнсу лэйчжэн (Классифицированное собрание известий об обычаях и нравах в Бэйпине). [Б. м.], 1936.
- Ли Шиюй, 1975.— *Ли Шиюй*. Сяньцзай хуабэй мими цзунцзяо (Современные тайные религии на севере Китая). Тайбэй, 1975.
- Ли Шу, 1989.— *Ли Шу*. Чжун си вэньхуа вэньти (Проблемы культуры Китая и Запада).— Лиши яньцзю, 1989, № 3.
- Ли Юнлинь, 1938.— *Ли Юнлинь*. Бэйши цзи ду хоу (После прочтения «Записок о посольстве на север»).— Юйгун. 1938, № 1.
- Линь Цзяю, 1981.— *Линь Цзяю*. Лунь Сунь Чжуншань ваньянь ды миньцзучжун сысян (Об идее национализма у Сунь Ятсена в последний период его жизни).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао. 1981, № 3.
- Линь Цзяю, Цинь Тунхай, 1983.— *Линь Цзяю, Цинь Тунхай*. Лунь тунмэнхуй ды миньцзучжун ганлин (О программных положениях национализма «Объединенного союза»).— Миньцзу яньцзю. 1983, № 1.
- Линь Юйтан, 1931.— *Линь Юйтан*. Гоюй ломазы пиньинь юй кэсюэ фанфа (Латинский алфавит для национального языка и научный метод).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Линь Юйтан, 1967 (1).— *Линь Юйтан*. Юйяньсюэ луньцун (Сборник статей по языкознанию). Тайбэй, 1967.

- Линь Яохуа, 1963.— *Линь Яохуа*. Гуаньюй миныйцу и цы ды шийон хэ имин ды взньти (Проблемы применения и перевода термина «миныйцу»).— Лиши яньцзю. 1963, № 2.
- Лу Синь, 1950.— *Лу Синь*. Лунь чжунго юйвэнь гайгэ (О реформе языка и письменности). Цзинань, 1950.
- Лу Синь, 1972.— *Лу Синь*. Цюаньцзи (Полное собрание сочинений). Пекин, 1972.
- Лу Ханьчжан, 1956.— *Лу Ханьчжан*. И му ляо жань чу кай (Простейшая начальная азбука). Пекин, 1956.
- Лю Вэйминь, 1936.— *Лю Вэйминь*. Дунвань хуньсу ды шушу цзи яньцзю (Описание и исследование брачных обычаев в Дунване).— Миньсу фу-кань. 1936, № 1.
- Лю Гу, 1932.— *Лю Гу*. Гуйчжоу ды чи чжу ди ча (Поедание свиных копыт в Гуйчжоу).— Миньцзынь. 1932, № 8.
- Лю Гуанъя, 1987.— *Лю Гуанъя*. Гуйчжоу шэн ханьюй фанъянь ды фэньцкой (Распределение диалектов китайского языка в провинции Гуйчжоу).— Фанъянь, 1987, № 3.
- Лю Дуаньхуа, 1984.— *Лю Дуаньхуа*. Синьси вэйшэ яо чаошуйхун ли чжуа тан (Зачем новобрачная должна вылавливать сахар из котла?).— Цайфэн. 10.01.1984.
- Лю Сюэчжао, 1986.— *Лю Сюэчжао*. Лунь янью сычао (Об идейных течениях прозападной группировки).— Лиши яньцзю. 1986, № 3.
- Люй Сымянь, 1934.— *Люй Сымянь*. Чжунго миныйцу ши (История народов Китая). Шанхай, 1934.
- Лю Тун, 1957.— *Лю Тун*. Дицзин цзингю люэ (Обозрение красот императорской столицы). Шанхай, 1957.
- Люй Лили, Чжоу Лэй, 1987.— *Люй Лили, Чжоу Лэй*. Синьцзыан ханьюй фанъянь фэньцой [гао] (Диалектное членение китайского языка в Синьцзяне [предварительное описание]). Фанъянь, 1986, № 8.
- Лян Цицао, 1934.— *Лян Цицао*. Чжунго лиши яньцзюфа бубянь (Методы изучения истории Китая, с дополнениями). Шанхай, 1934.
- Лян Цицао, 1947.— *Лян Цицао*. Гоши яньцзю лю лунь (Шесть статей по отечественной истории). Шанхай, 1947.
- Лян Цицао, 1956.— *Лян Цицао*. Шэнь ши иньшу сюй (Предисловие к книге господина Шэня). Пекин, 1956.
- Лян Юган, 1987.— *Лян Юган*. Гуанси Циньчжоу дицой ды юйянь фэньбу (Распределение языков в ареале Циньчжоу провинции Гуанси).— Фанъянь. 1987, № 3.
- Ма Чжису, 1979.— *Ма Чжису*. Вого хуньсу яньцзю (Исследование свадебных обычаев в Китае). Тайбэй, 1979.
- Мао Цзышуй, 1919.— *Мао Цзышуй*. Гоцзяо хэ кэсюэ цзиншэнь (Государственная религия и дух науки).— Синьчао. Т. 1, 1919, № 5.
- Миныйцу цыдянь, 1987.— *Миныйцу цыдянь* (Этнографический словарь). Шанхай, 1987.
- Ни Хайшу, 1948.— *Ни Хайшу*. Чжунго пиньинь вэньцзы юньдун ши (История движения за алфавитное письмо в Китае). Шанхай, 1948.
- Оу Ао, 1984.— *Оу Ао*. Хусяо шэньцой сису тань (Заметки о родильных обрядах в Хусяо).— Цайфэн. 16.04.1984.
- Се Шаоци, 1982.— *Се Шаоци*. Цзюши Нинсян хуньцзя сису (Старинные свадебные обычаи в Нинсяне).— Чуфэн. 1982, № 2.
- Ся Юйбин, 1974.— *Ся Юйбин*. Фарс почитания Конфуция и «просьба о милости к иероглифам».— Гуанмин жибао. 25.04.1974.
- Пан Пу, 1986.— *Пан Пу*. Вэньхуа цзегоу юй цзиньдай чжунго (Параметры культуры и Китай нового времени).— Чжунго шэхуй кэсюэ, 1986, № 5.
- Пань Чжэньпин, 1986.— *Пань Чжэньпин*. Япянь чжаньчжэн хоу ды кай янь кань шицзе сы сян (Стремление «открыть глаза и взглянуть на мир» после опиумных войн).— Лиши яньцзю. 1986, № 1.
- Пань Юнчжун, 1957.— *Пань Юнчжун*. Япянь чжаньчжэн цян ханьюй чжун ды цзецы (Заемствованные слова в китайском языке до опиумных войн).— Чжуншань дасюэ сюэбао. 1957, № 3.

- Почу, 1984.— Почу мисинь вэньда байти (Сто вопросов и ответов, касающихся преодоления суеверий). Шанхай, 1984.
- Пэн Инмин, 1985.— *Пэн Инмин*. Гуаньюй вого миньцзу гайнянь лиши ды чубу каоча (Предварительное исследование вопроса об истории распространения в Китае понятия «миньцзу»).— Миньцзу яньцзю, 1985, № 2.
- Пэн Сюэпэй, 1931.— *Пэн Сюэпэй*. Фэйчжи чжунго цзы, юн пиньинь вэньцзы (Отбросить китайские иероглифы, воспользоваться алфавитным письмом).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Сан Бин, 1989.— *Сан Бин*. Цин мо синсюэ жэчао юй шэхуй бяньцзянь (Образовательный бум и социальные сдвиги в конце правления династии Цин).— Лиши яньцзю. 1989, № 6.
- Синь Мяо, 1984.— *Синь Мяо*. Нюйсюй шанмэнь чи ла цзяоцзы (Зять, живущий в доме жены, ест пельмени с перцем).— Цайфэн. 1.10.1984.
- Синьхай гэмин, 1960.— Синьхай гэмин (Синьхайская революция). Пекин, 1960.
- Су Вэйчан, 1981.— *Су Вэйчан*. Гуаньюй тунвэньгуань ды жогань шиши (Некоторые факты, связанные с Тунвэньгуанем).— Нанькай сюэбао. 1981, № 4.
- Сунь Чжуншань, 1981.— *Сунь Чжуншань*. Сюаньцзи (Сунь Ятсен. Избранное). Пекин, 1981.
- Сычуань гун сянь, 1980.— Сычуань гун сянь (). Шанхай, 1980.
- Сюй Дишань, 1921.— *Сюй Дишань*. Юйти вэньфа даган (Основы грамматики разговорного стиля). Шанхай, 1921.
- Сюй Цзешунь, 1989.— *Сюй Цзешунь*. Чжунго миньцзу ши синьбянь (История народов Китая в новом изложении). Наньнин, 1989.
- Сюй Цзешунь, Дэн Вэньтун, 1987.— *Сюй Цзешунь, Дэн Вэньтун*. Цун яоцзучжиси вэньти таньци (На какие размышления наводит вопрос о субэтнических подразделениях народа яо).— Яоцзу яньцзю луньвэньцзи. Наньнин, 1987.
- Сюй Цзешунь, Пэн Инмин, 1987.— *Сюй Цзешунь, Пэн Инмин*. Миньцзу синьлунь (Новые суждения о нации). Наньнин, 1987.
- Сюй Шоумэй, 1932.— *Сюй Шоумэй*. Гуанси ды синши.— Миньцзянь. 1932, № 8.
- Ся Юйбин, 1974.— *Ся Юйбин*. Вэньцзы гайгэ ды чаолю бу кэ канцзюй (Движение за реформу письменности остановить невозможно).— Гуанмин жибао. 25.01. 1974.
- Сянь Ци, 1973.— *Сянь Ци*. Етань суйлу (Записи ночных разговоров).— Бицзи сяошо дагуань. Вып. 1. Тайбэй, 1973.
- Тайпин тяньго, 1979.— Тайпин тяньго. Пекин, 1979.
- Тан Чжицзюнь, 1988.— *Тан Чжицзюнь*. Усуй вэйсинь юй сюэси сифан (100 дней реформ и учеба у Запада).— Лиши яньцзю. 1988, № 4.
- Тан Чжэньчан, 1988.— *Тан Чжэньчан*. Гуаньюй и сифан чжи син фу чжунго чжи цзю ды сыкао (О восстановлении «старого» в Китае посредством «нового», заимствованного с Запада).— Лиши яньцзю. 1988, № 2.
- Тань Вэньпо, 1981.— *Тань Вэньпо*. Цзяхэ баньцзы гэ (Свадебные песни в Цзяхэ).— Чуфэн. 1981, № 11.
- Тао Фэйя, Лю Тяньлу, 1987.— *Тао Фэйя, Лю Тяньлу*. Вань Цин сисюэ юань юй чжунсюэ шо (О получивших в конце правления династии Цин представлениях о том, что западные знания восходят в своих истоках к китайской науке).— Лиши яньцзю. 1987, № 4.
- У Вэньцао, 1936.— *У Вэньцао*. Даоянь (Введение).— В кн.: *Ван Тунхуй*. Хуаланьяо шэхуй цзучжи (Общественная организация хуаланьяо). Шанхай, 1936.
- У Вэньцао, 1942.— *У Вэньцао*. Бяньчжэнсюэ фафань (Основы изучения проблем).— Бяньчжэн гулунь, Т. 1, 1942, № 5—6.
- У Интао, 1980.— У Интао. Тайвань миньсу (Народные обычаи Тайваня). Тайбэй, 1980.
- У Минь, 1959.— *У Минь*. У сы илай ханьюй цыхуй ды исе бяньхуа (Перемены в китайской лексике после Движения 4 мая).— Чжунго юйвэнь. 1959, № 4.
- У Цзинхэн, 1931.— *У Цзинхэн*. Буцзю чжунго вэньцзы чжи фанфа жохэ? (Как помочь китайскому письму?).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- У Цзэлинь, 1932.— *У Цзэлинь*. Сяньдай чжунцзу (Современные расы).— Шанхай, 1932.

- У Чжихуй, 1931.— *У Чжихуй*. Буцзю чжунго вэньцзы чжи фанфа жохэ (Чем помочь китайской письменности?).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Усуй бяньфа, 1953.— Усуй бяньфа (100 дней реформ). Пекин, 1953.
- Фу Сынянь, 1931.— *Фу Сынянь*. Ханьюй гайюн пиньинь вэньцзыды чубу тань (Предварительные рассуждения относительно перехода китайского языка к алфавитному письму).— Вэньцзы гайгэ юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Фэй Сяотун, 1986.— *Фэй Сяотун*. Тань миньцзу (О понятии «миньцзу»).— Миньцзу туаньцзе. 1986, № 6.
- Фэй Сяотун, 1989.— *Фэй Сяотун*. Чжунхуа миньцзу доюань ити гэцзюй (Китайская нация: множественность истоков и единство облика). Пекин, 1989.
- Фэнь сяньчжи, 1975.— Фэнь сяньчжи (Описание уезда Фэньи). Тайбэй, 1975.
- Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1984.— *Хань Цзиньчунь, Ли Ифу*. Ханьвэнь миньцзу и цы ды чусянь цзи ци чуди шиюн цинкуан (Появление в китайском языке термина «миньцзу» и ранние формы его употребления).— Миньцзу яньцзю. 1984, № 2.
- Хань Цзиньчунь, Ли Ифу, 1985.— *Хань Цзиньчунь, Ли Ифу*. Ханьвэнь миньцзу и цы каоюань цзыляо (Материалы к происхождению термина «миньцзу» в китайском языке). Пекин, 1985.
- Ху Ган, Тан Цзэян, 1985.— *Ху Ган, Тан Цзэян*. Цун ду тунцзянь лунь кань Ван Чуаньшань ды миньцзугуань (Взгляды Ван Чуаньшаня на национальные проблемы, в свете его сочинения «Читая „Тунцзянь“»).— Чжунань миньцзу сюэюань сюэбао. 1985, № 1.
- Ху Илу, 1931.— *Ху Илу*. Лунь гоюй юй говэнь чжи гуаньси (О связи национального языка с национальным письмом).— Вэньцзы гайгэ юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Ху Пуань, 1923.— *Ху Пуань*. Чжунхуа цюаньго фэнсу чжи (Описание обычаев всего Китая). Шанхай, 1923.
- Ху ши, 1918 (1).— *Ху Ши*. Баюй (Послесловие к статье Цянь Сюаньтуна).— Синь циньянь. Т. 4. 1918, № 4.
- Ху Ши, 1918 (2).— *Ху Ши*. Ба Чжу Жэнь эр цзюнь синьюй (Послесловие к письмам Чжу Цзиннуна и Жэнь Хунцзюэ).— Синь циньянь. Т. 5. 1918, № 2.
- Ху Ши, 1918 (3).— *Ху Ши*. Да Хуан Цзюэсэн цзюнь чжэчжун ды вэньсюэ гэсинь лунь (Ответ на половинчатые суждения г-на Хуан Цзюэсэна о реформе литературы).— Синь циньянь. Т. 5. 1918, № 3.
- Ху Ши, 1935.— *Ху Ши*. Лунь сюэ цзинь чжу (Новые научные труды). Т. 1. Шанхай, 1935.
- Ху Ши, 1925.— Ху Ши. Вэньцунь (Сочинения). Т. 3. Пекин, 1925.
- Ху Ши, 1930.— *Ху Ши*. Вэньцунь (Сочинения). Т. 4. Пекин, 1930.
- Хуэйминь цин, 1952.— Хуэйминь цин (Мусульманские восстания). Т. 2. Шанхай, 1952.
- Хэ Бинди, 1966.— *Хэ Бинди*. Чжунго хуйгуань шилунь (Очерк истории землячества в Китае). Тайбэй, 1966.
- Хэ Вэй, 1987.— *Хэ Вэй*. Дунбэй гуаньхуа ды фэньцюй (Членение диалектов в Дунбэе).— Фанъянь. 1987, № 3.
- Хэ Гоань, 1989.— *Хэ Гоань*. Чжунхуа миньцзу юй до миньцзу гутунти (Китайская нация и полиэтнические общности).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао. 1989, № 6.
- Хэ Линь, 1925.— *Хэ Линь*. Янь Фу ды фаньй (Переводы Янь Фу).— Дунфан цзачжи. Т. 22, 1925, № 21.
- Хэ Чжунъин, 1931.— *Хэ Чжунъин*. Ханьцзы гайгэ ды лиши гуань (Исторический взгляд на реформу китайского письма).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Цай Юаньпэй, 1931.— *Цай Юаньпэй*. Ханьцзы гайгэ шо (Теория реформы китайского письма).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Цао Шуцзин, 1986.— *Цао Шуцзин*. Цянь Сюаньтун няньпу (Летопись жизни Цянь Сюаньтуна). Цзинань, 1986.
- Цзин Дун, 1980.— *Цзин Дун*. Гуаньюй миньцзу и цы ды гайнянь вэньти (О понятии «миньцзу»).— Миньцзу яньцзю. 1980, № 4.

- Цзинянь, 1981.—Цзинянь синьхай гэмн цн ши чжоунянь (К семидесятилетнюю синьхайской революции). Пекин, 1981.
- Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь, 1981.—*Цзинь Тяньмин, Ван Цинжэнь*. Миньцзу и цы цзай вого ды чусянь цзи ци шиюн взньти (Проблемы появления и употребления термина «миньцзу» в Китае).—Миньцзу яньцзю лунь-вэньцзи. Т. 1. Пекин, 1981.
- Цзян Инлян, 1937.—*Цзян Инлян*. Гуандун яоцзу чжи цзинь си гуань (Яо Гуандуна в прошлом и настоящем).—Миньсу, 1937, № 3.
- Цзян Синвэнь, 1990.—*Цзян Синвэнь*. Цянь дуннань ханьюй фанъянь (Китайские диалекты юго-восточной части пров. Гуйчжоу).—Фанъянь. 1990, № 3.
- Цзян Цзешн, 1943.—*Цзян Цзешн*. Чжунго чжи минъюнь (Судьбы Китая). [Б. м.], 1943.
- Цзян Чэн, 1955.—*Цзян Чэн*. Таньтань пиньинь вэньцзы ды бяочжуньинь вэньти (Проблемы фонетического стандарта для алфавитного письма).—Чжунго юйвэнь. 1955, № 35.
- Ци Сяхэ, 1937.—*Ци Сяхэ*. Миньцзу юй чжунцзу (Нация и раса).—Юйгун. Т. 7. 1937, № 1—3.
- Цуй Жунчан, 1987.—*Цуй Жунчан*. Сычуань шэн синань гуаньхуа ивай ды ханьюй фанъянь (Диалекты китайского языка, не принадлежащие к юго-западной группе гуаньхуа в провинции Сычуань).—Фанъянь. 1987, № 3.
- Цуй Жунчан, Ли Симэй, 1987.—*Цуй Жунчан, Ли Симэй*. Сычуань цзиннэй ды лао хугуанхуа (Старое хугуанское наречие в пределах провинции Сычуань).—Фанъянь. 1987, № 3.
- Цуй Жунчан, 1988.—*Цуй Жунчан*. Сычуань Лэчжи сянь «Цзинчжоу цян» иньси (Фонетическая система «говора Цзинчжоу» уезда Лэчжи пров. Сычуань).—Фанъянь. 1988, № 1.
- Цуй Шучинь, 1946.—*Цуй Шучинь*. Сань минь чжуи синь лунь (Новое толкование «трех народных принципов»). Шанхай, 1946.
- Цыхай, 1961.—Цыхай (Море слов). Шанхай, 1961.
- Цыюань, 1947.—Цыюань (Истоки слов). Шанхай, 1947.
- Цэнь Цзяу, 1944.—*Цэнь Цзяу*. Лунь миньцзу юй цзунцзу (О нации и клане).—Бяньчжэн гулунь. Т. 3. 1944, № 4.
- Цюаньчжоу, 1985.—Цюаньчжоу цзю фэнсу цзыляо хуйбянь (Сборник материалов о старинных обычаях в Цюаньчжоу, 1985).
- Цюй сянь чжи, 1976.—Цюй сянь чжи (Описание уезда Цюй). Тайбэй, 1976.
- Цюй Цюбо, 1954.—*Цюй Цюбо*. Ваньцзи (Сочинения). Пекин, 1954.
- Цянь Сюаньтун, 1918 (1).—*Цянь Сюаньтун*. Эсперанто.—Синь циньянь. Т. 4. 1918, № 2.
- Цянь Сюаньтун, 1918 (2).—*Цянь Сюаньтун*. Чжунго цзиньхоу чжи вэньцзы вэньти (Китайская письменность в настоящем и будущем).—Синь циньянь. Т. 4. 1918, № 4.
- Цянь Сюаньтун, 1918 (3).—*Цянь Сюаньтун*. Баюй (Послесловие к письму Чжу Вонуна).—Синь циньянь. Т. 5. 1918, № 2.
- Цянь Сюаньтун, 1931 (1).—*Цянь Сюаньтун*. Ханьцзы гэмн (Революция китайского письма).—Вэньцзы лишигуань юй гэмн лунь. Пекин, 1931.
- Цянь Сюаньтун, 1931 (2).—*Цянь Сюаньтун*. Игэ хэнь чанды гоу вэйба (Длинный собачий хвост).—там же.
- Цянь Сюаньтун, 1931 (3).—*Цянь Сюаньтун*. Линь Юйтан гоуй ломазы пиньинь юй кэсюэ фанфа фуцзи (Дополнение к статье Линь Юйтана «Латинский алфавит для национального языка и научный метод»).—Вэньцзы лишигуань юй гэмн лунь. Пекин, 1931.
- Цянь Сюаньхэ, 1931.—*Цянь Сюаньхэ*. Шаосин ды шэнчань сису (Родильные обычаи в Шаосине).—Миньцзянь. 1931, № 1.
- Чжан Кэлинь, 1934.—*Чжан Кэлинь*. Сунь Чжуншань юй Ленин (Сунь Ятсен и Ленин). Шанхай, 1934.
- Чжан Лэй, 1957.—*Чжан Лэй*. Лунь Сунь Чжуншань ды миньцзу чжуи (О «народном принципе» Сунь Ятсена).—Бэйцзин дасюэ сэюэбао. 1957, № 4.
- Чжан Минцзю, Сюй Тайлай, 1982.—*Чжан Минцзю, Сюй Тайлай*. Янгу юньдун яньцзю ды хуйгу (Обзор исследований о движении за самоусиление).—Лиши яньцзю. 1982, № 4.

- Чжан Тайянь, 1911.— *Чжан Тайянь, Тань Сытун* луньвэнь цзи (Сборник трудов Чжан Тайяня и Тань Сытуна). Шанхай, 1911.
- Чжан Чжэнмин, Чжан Найхуа, 1981.— *Чжан Чжэнмин, Чжан Найхуа*. Лунь Сунь Чжуншань ды миньцзу чжун (О «народном принципе» Сунь Ятсена).— Миньцзу яньцзю. 1981, № 6.
- Чжан Чжэньсин, 1987.— *Чжан Чжэньсин*. Гуандун шэн Лэйчжоу баньдао ды фанъянь фэньбу (Распределение диалектов на полуострове Лэйчжоу в провинции Гуандун).— Фанъянь. 1987, № 3.
- Чжан Чжэньсин, 1989.— *Чжан Чжэньсин*. Миньюй ды фенбу хэ жэнькоу (Географическое распределение диалектов группы Минь и население, говорящее на них).— Фанъянь. 1989, № 1.
- Чжань Бохуй, 1990.— *Чжань Бохуй*. Гуандун цзинней саньдафанъянь сяньху инсян (Взаимодействие трех основных диалектов пров. Гуандун).— Фанъянь. 1990, № 4.
- Чжао Цзя, 1990.— *Чжао Цзя*. Шилунь Сунь Чжуншань ды у цзу гунхэ (О «республике пяти наций» и позиции Сунь Ятсена).— Чжунъян миньцзу сюэюань сюэбао. 1990, № 1.
- Чжао Юаньжэнь, 1923.— *Чжао Юаньжэнь*. Фаньдуй ломацзы ды ши да нивэнь (Десять возражений против латинского алфавита).— Гоуй юэкань. 1923.
- Чжоу Сibaо, 1982.— *Чжоу Сibaо*. Чжунго гудай фуши ши (История древнего костюма в Китае). Шанхай, 1982.
- Чжоу Тяньду, 1984.— *Чжоу Тяньду*. Цай Юаньпэй чжунань (Биография Цай Юаньпэя). Пекин, 1984.
- Чжоу Цзаньлю, 1928.— *Чжоу Цзаньлю*. Цюншань сянь ды сысан фэнсу (Погребальные обычаи в уезде Цюншань).— Миньсу. 1928, № 8.
- Чжоу Югуан, 1964.— *Чжоу Югуан*. Ханьцзы гайгэ гайлунь [Общие проблемы реформы китайской письменности]. Пекин, 1964.
- Чжу Вонун, 1918.— *Чжу Вонун*. Гэсинь вэньсюэ цзи гайлян вэньцзы (Обновить литературу, усовершенствовать письмо).— Синь циньянь. Т. 5. 1918, № 2.
- Чжунго баньхуа цзи, 1948.— Чжунго баньхуа цзи (Собрание китайских гравюр). Шанхай, 1948.
- Чжунго дабайкэ, 1986.— Чжунго дабайкэ цюань шу. Миньцзу (Большая китайская энциклопедия. Народы). Пекин, 1986.
- Чжунго миньсу, 1988.— Чжунго миньсу дагуань (Обозрение китайских обычаев). Гуанчжоу, 1988.
- Чжунго миньцзянь чунъи, 1988.— Чжунго миньцзянь чунъи (Народные промыслы Китая). Пекин, 1988, № 5.
- Чжунго цзиньдай, 1957 (1).— Чжунго цзиньдай сысянши канькао цзыляо цзяньбянь (Краткий свод материалов по идеологической истории Китая в новое время). Пекин, 1957.
- Чжунго цзиньдай, 1957 (2).— Чжунго цзиньдай гунъе ши цзыляо (Материалы по истории современной промышленности в Китае). Т. 1. Пекин, 1957.
- Чжу Цзиннун, 1918.— *Чжу Цзиннун*. Синь вэньсюэ вэньти чжи таолунь (Проблема новой литературы).— Синь циньянь. Т. 5. 1918, № 2.
- Чжэн Дянь, 1959.— *Чжэн Дянь*. Ханьюй цыхуй ши суйби (Заметки по истории китайской лексики).— Чжунго юйвэнь. 1959, № 9.
- Чжэньла, 1981.— Чжэньла фэнтучзи цзяочжу (Записки о нравах Чжэньла с комментариями). Пекин, 1981.
- Чжэцзян фэнсу, 1986.— Чжэцзян фэнсу цзяньчжи (Краткое описание народных обычаев Чжэцзяна). Ханчжоу, 1986.
- Чэнь Дусю, 1918.— *Чэнь Дусю*. Дашу (Ответ Цянь Сюаньтуну).— Синь циньянь. Т. 4. 1918, № 4.
- Чэнь Кэвэй, 1982.— *Чэнь Кэвэй*. Гуаньюй чжунго ды миньцзу синчэн юй фацжань вэньти (О проблеме формирования и развития наций в Китае).— Миньцзусюэ яньцзю. Вып. 3. Пекин, 1982.
- Чэнь Сюйлу, 1982.— *Чэнь Сюйлу*. Лунь чжунти сяюн (Об идее «западное знание — второстепенное, китайское знание — основное»).— Лиши яньцзю. 1982, № 5.

- Чэнь Сюйлу, 1985.—*Чэнь Сюйлу*. Мими хуйдан юй чжунго шэхуй (Тайные общества и китайский социум).— Сюэшу юэкань. 1985, № 7.
- Чэнь Юньлянь, 1978.—*Чэнь Юньлянь*. Кэцзя жэнь. (Хакка). Тайбэй, 1978.
- Шаньдун миньсу, 1988.—*Шаньдун миньсу* (Народные обычаи Шаньдуна). Цзинань, 1988.
- Шаньси миньсу, 1987.—*Шаньси фэнсу миньцин* (Дух народных обычаев Шаньси). Тайюань, 1987.
- Ши Юнь, 1989.—*Ши Юнь*. Цюэлунь ши цзю шицизи мо эр ши шицизи чу чжунго цзычань цзедзи ды миньцзу чжун сысян (Националистические идеи китайской буржуазии конца XIX — начала XX века).— Шисюэши яньцзю. 1989, № 3.
- Шэн Сюньчан, 1983.—*Шэн Сюньчан*. Маньтань цижчи (О флагах).— Вэньхуа юй шэнхо. 1983, № 1.
- Шэнь Цзяньши, 1931.—*Шэнь Цзяньши*. Гоюй вэньти чжи лиши ды яньцзю (Историческое исследование проблемы национального языка).— Вэньцзы лишигуань юй гэмин лунь. Пекин, 1931.
- Шэхуэй, 1981.—*Шэхуэй тунцзюань* (Об обществе). Шанхай, 1981.
- Ю Гуанхун, 1980.—*Ю Гуанхун*. Люйдао ханьжэнь санцзан иши (Погребальные обряды китайцев на о. Люйдао).— Миньцзусюэ яньцзюсо цзикань. № 49, 1980.
- Ю Фэй, 1932.—*Ю Фэй*. Чунцин ды хайцзы (Дети Чунцина).— Миньцзянь. 1932, № 4.
- Ю Чжун, 1979.—*Ю Чжун*. Чжунго синань гудай миньцзу (Древние народы юго-запада Китая). Куньмин, 1979.
- Юань Еюй, 1936.—*Юань Еюй*. Миньцзу чжун юаньлунь (Принцип национализма). Шанхай, 1936.
- Юй Чжэнсе, 1957.—*Юй Чжэнсе*. Гуйсы лэйгао (Заметки, датированные 1934 годом). Шанхай, 1957.
- Ян Кунь, 1984.—*Ян Кунь*. Миньцзусюэ гайлунь (Общая этнография). Пекин, 1984.
- Ян Пуюй, 1984.—*Ян Пуюй*. Сунь Чжуншань юй у цзу гунхэ (Сунь Ятсен и «республика пяти наций»).— Чжуннань миньцзу сюэюань сюэбао. 1984, № 2.
- Ян Сэньфу, 1972.—*Ян Сэньфу*. Чжунго цзидуцзю ши (История христианства в Китае). Тайбэй, 1972.
- Ян Чжюй, 1932.—*Ян Чжюй*. Гуйчжоу ды хуньсу (Свадебные обычаи в Гуйчжоу).— Миньцзянь. 1932, № 10.
- Яньу юньдун, 1961.—*Яньу юньдун* (Движение за самоусиление). Пекин, 1961.
- Янь Имин, Фань Кюэй, Сюй Ян, 1981.—*Янь Имин, Фань Кюэй, Сюй Ян*. Уюй миньюй цзай тайшунь ды фэньцзе (Пограничная линия между диалектами группы У и Минь, проходящая в Тайшуне).— Юйвэнь луньцун. Т. 1. Шанхай, 1981.
- Янь Чжунпин, 1955.—*Янь Чжунпин*. Чжунго мяньфанчжи шигао (Очерк истории хлопчатобумажной промышленности Китая). Пекин, 1955.
- Яо Юнфа, 1981.—*Яо Юнфа*. Синьшэнгэр уюй цюсу (Обряды закалывания новорожденного).— Цайфэн. 1981, № 16.

На японском языке

- Канаи, 1977.—*Канаи Н.* Содай-но сонся то сюдзоку (Деревенская община и клан в эпоху Сун). Токио, 1977.
- Лю Чживань, 1981.—*Лю Чживань*. Тюгоку-но сисо гирэй-ни окэру сиринкан (Представления о смерти в китайских погребальных обрядах).— То Адцзя-ни окэру миндзоку то сюкё: Токио, 1981.
- Мансю, 1941.—*Мансю* сина-но кэсся то хито (Китайские тайные общества и бандиты в Маньчжурии). Чанчунь, 1941.
- Нагао, 1942.—*Нагао Р.* Сина миндзоку си (Описание народных обычаев в Китае). Т. 6. Токио, 1942.
- Нэгиси, 1932.—*Нэгиси*. Сина гирудо-но кэнкю (Исследование китайских гильдий). Токио, 1932.
- Такэда, 1935.—*Такэда Р.*

- Савада, 1982.— Савада М. Тюгоку-но минкан синко (Народные верования Китая). Токио, 1982.
 Уэда, 1984.— Уэда М. Тики то сюдоку (Местность и клан).— Тоё бунка кэн-кюдзё киё, 1984, № 94.

На западноевропейских языках

- Ahern, 1973.— *Ahern E. M.* The Cult of the Dead in a Chinese Village. Stanford, 1973.
 Ahern, 1974.— *Ahern E. M.* Affines and the Rituals of Kinship.— Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.
 Ahern, 1976.— *Ahern E. M.* Segmentation in Chinese Lineages.— American Ethnologist. Vol. 3, 1976, № 1.
 Aijmer, 1984.— *Aijmer G.* Birth and Death in China: Musings on a Taiwan Corpus.— Ethnos 1984, № 1—2.
 Baker, 1979.— *Baker H. D. K.* Chinese Family and Kinship. NY., 1979.
 Barclay, 1954.— *Barclay G. W.* Colonial Development and Population in Taiwan. Princeton, 1954.
 Barnett, 1985.— *Barnett S. W.* Justus Doolittle at Foochow.— Christianity in China. Cambr. (Mass.), 1985.
 Bastid 1979.— *Bastid M.* L'évolution de la société chinoise à la fin des Qing. P., 1979.
 Bays, 1985.— *Bays D. H.* Christianity and Chinese Sects.— Christianity in China. Cambr. (Mass.), 1985.
 Beattie, 1979.— *Beattie H. J.* Land and Lineage in China. Cambr., 1979.
 Bennett, 1974.— *Bennett A. A.* Christianity in the Chinese Idiom.— The Missionary Enterprise in China and America. Cambr. (Mass.), 1974.
 Blake, 1981.— *Blake C. F.* Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market Town. Honolulu, 1981.
 Boardman, 1952.— *Boardman E. P.* Christian Influence upon the Ideology of the Taiping Rebellion. Madison, 1952.
 Brim, 1974.— *Brim J. A.* Village Alliance Temples in Hong Kong.— Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.
 Burgess, 1928.— *Burgess J. S.* The Guilds of Peking. NY. 1928.
 Burkhardt, 1954.— *Burkhardt V. R.* Chinese Creeds and Customs. Hong Kong, 1954.
 Cameron, 1931.— *Cameron M. E.* The Reform Movement in China. Stanford, 1931.
 Chang Chung-li, 1962.— *Chang Chung-li.* The Income of the Chinese Gentry. Seattle & L., 1962.
 Chang Chung-li, 1974.— *Chang Chung-li.* The Chinese Gentry. Seattle & L., 1974.
 Chao, 1983.— *Chao P.* Chinese Kinship. L., 1983.
 Cheng Chingmao, 1977.— *Cheng Chingmao.* The Impact of Japanese literary Trends on Modern Chinese Writers.— Modern Chinese Literature in the May Fourth Era. Cambr. (Mass), 1977.
 Chen Han-seng, 1936.— *Chen Han-seng.* Agrarian Problem in Southernmost China. Canton, 1936.
 Chesnaux, 1971.— *Chesnaux J.* Secret Societies in China in the 19th and 20th Centuries. Ann Arbor, 1971.
 Chesnaux, 1976.— *Chesnaux J.* et al. China from the Opium Wars to the 1911 Revolution. NY., 1976.
 China Daily, 1990.— China Daily, 27 July 1990.
 China of Today, 1903.— China of Today. The Yellow Peril. (s. c.), 1903.
 Ch'i Han-sheng, 1976.— *Ch'i Han-sheng.* Warlord Politics in China: 1916—1928. NY., 1976.
 Chou Min-chih, 1984.— *Chou Min-chih.* Hu Shih and Intellectual Choice in Modern China. Ann Arbor, 1984.
 Chow Tse-tsung, 1960.— *Chow Tse-tsung.* The May Fourth Movement.
 Ch'ü T'ung-tsu, 1961.— *Ch'ü T'ung-tsu.* Law and Society in Traditional China. P., 1961.

- Cina, 1972.—Cina. Storia illustrata. Milano, 1972.
- Cloud, 1906.—*Cloud F. D.* Hangchow, the «City of Heaven». Shanghai, 1906.
- Cohen, 1963.—*Cohen P. A.* China and Christianity. Cambr. (Mass.), 1963.
- Cohen, 1974.—*Cohen P. A.* Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The «Christian» Reformers.—The Missionary Enterprise in China and America. Cambr. (Mass.), 1974.
- Cohen, 1978.—*Cohen P. A.* Christian Missions and Their Impact to 1900.—The Cambridge History of China. Vol. 10, P. 1. Cambr., 1978.
- Cohen, 1976.—*Cohen M. L.* House United, House Divided. The Chinese Family in Taiwan. NY.—L., 1976.
- Cormack, 1934.—*Cormack J. G.* Everyday Customs in China. Edinburgh, 1934.
- Davis, 1977.—*Davis Fei-lung.* Primitive Revolutionaries of China. Honolulu, 1977.
- Day, 1940.—*Day C.* Chinese Peasant Cults. Shanghai, 1940.
- Defrencis, 1950.—*Defrencis J.* Nationalism and Language Reform in China. Princeton, 1950.
- Deglopper, 1974.—*Deglopper D. R.* Religion and Ritual in Lukang.—Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.
- Diamond, 1969.—*Diamond N.* K'un Shen: A Taiwan Village. NY., 1969.
- Doolittle, 1867.—*Doolittle J.* Social Life of the Chinese. Vol. 1. NY., 1867.
- Du Halele, 1735.—*Du Halele.* Description géographique, historique, chronologique, politique de la Chine. Vol. 2. P., 1735.
- Duiker, 1977.—*Duiker W. J.* Ts'ai Yüan-p'ei. Educator of Modern China. Pennsylvania State University Press, 1977.
- Eberhard, 1967.—*Eberhard W.* Moral and Social Rules of the Chinese. Hong Kong, 1967.
- Eickstedt, 1944.—*Eickstedt E.* Rassendynamik von Ostasien. Breslau, 1944.
- Fairbank, 1960.—*Fairbank J.*
- Fei Hsiao-tung, 1939.—*Fei Hsiao-tung.* Peasant Life in China. L., 1939.
- Fei Hsiao-tung, Chang Chih-i, 1945.—*Fei Hsiao-tung, Chang Chih-i.* Earthbo-und China. Chicago, 1945.
- Feuchtwang, 1974.—*Feuchtwang S.* City Temples in Taipei under Three Regimes.—The Chinese City between two Worlds. Stanford, 1974.
- Feuerwerker, 1983.—*Feuerwerker A.* Economic Trends, 1912—1949.—The Cambridge History of China. Vol. 12. Cambr., 1983.
- Freedman, 1958.—*Freedman M.* Lineage Organisation in Southwestern China. L., 1958.
- Freedman, 1970.—*Freedman M.* Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage.—Family and Kinship in Chinese Society. Stanford, 1970.
- Frick, 1955.—*Frick J.* Mutter und Kind bei den Chinesen in Tsinghai.—Anthropos. Bd. 50, fasc. 4—6., 1955.
- Fried, 1953.—*Fried M. H.* Fabric of Chinese Society. NY., 1953.
- Gallin, 1963.—*Gallin B.* Cousin Marriage in China.—Ethnology. Vol. 2, 1963, № 1.
- Gamble, 1954.—*Gamble C. D.* Ting Hsien. A North China Rural Community. N. Y., 1954.
- Gamble, 1963.—*Gamble C. D.* North China Villages. Berkeley, 1963.
- Gasster, 1969.—*Gasster M.* Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911. Seattle—L., 1969.
- Golas, 1977.—*Golas P. J.* Early Ch'ing Guilds.—The City in Late Imperial China. Stanford, 1977.
- Graham, 1961.—*Graham D. C.* Folk-Religion in Southwest China. Wash., 1961.
- Gray, 1878.—*Gray J. N.* China. A History of the Laws, Manners and Customs of the People. Vol. 1. L., 1878.
- Gregg, 1946.—*Gregg A. H.* China and the Educational Autonomy. Syracuse, 1946.
- de Groot, 1892.—*de Groot J. J. M.* The Religious System of China. Vol. 1. Leiden, 1892.
- Hao Chang, 1971.—*Hao Chang.* Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China. Cambridge (Mass.), 1971.

- Harell, 1974.—*Harell S.* When a Chost Becomes a God. Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford, 1974.
- Hong, 1977.—*Hong S.* Gott in China: Berichte eines chinesischen Christen. Wuppertal, 1977.
- Hsiao, 1960.—*Hsiao K. C.* Rural China: Imperial Control in the 19th Century. Seattle, 1960.
- Hsu, 1915.—*Hsu M. C.* Railway Problems in China. N. Y., 1915.
- Hsu, 1970.—*Hsu I. G. Y.* The Rise of Modern China. N. Y., 1970.
- Hsü, 1967.—*Hsü F. L. K.* Under the Ancestor's Shadow. N. Y., 1967.
- Hu, 1948.—*Hu Hsien Chin.* The Common Descent Group in China and Its Functions. N. Y., 1948.
- Hu Shih. 1931.—*Hu Shih.* The Literary Renaissance.—Symposium on Chinese Culture. Shanghai, 1931.
- Hung Chang-tai, 1985.—*Hung Chang-tai.* Going to the People. Chinese Intellectuals and Folk Literature 1918—1937. Cambridge, 1985.
- Israel, 1966.—*Israel J.* Student Nationalism in China, 1927—1937. Stanford, 1966.
- Johnston, 1910.—*Johnston L.* Lion and Dragon in China. L., 1910.
- Jordan, 1972.—*Jordan D.* Gods, Ghosts and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village. Berkeley, 1972.
- Körner, 1959.—*Körner B.* Die Religiöse Welt der Bäuerin in Nordchina. Stockholm, 1959.
- Kuhn, 1970.—*Kuhn Ph. A.* Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China. Camb. (Mass.), 1970.
- Kulp, 1925.—*Kulp D. H.* Country Life in South China. NY., 1925.
- Kwok, 1962.—*Kwok D.* Wynn-ye. Du Chih-hui and Scientism.—*Tsing Hua Journal of Chinese Studies.* New Series, 3, № 1. 1962.
- Lang, 1946.—*Lang O.* Chinese Family and Society. New Haven, 1946.
- Latourette, 1929.—*Latourette K. S.* A History of Christian Missions in China. NY., 1929.
- Li Chin-shi, 1922.—*Li Chin-shi.* Chinese phonetic system and Language. Shanghai, 1922.
- Liao T'ai-ch'u, 1947.—*Liao T'ai-ch'u.* The Ko Lao Hui in Szechuan.—*Pacific Affairs.* Vol. 20, 1947, № 2.
- Lin Yueh-hwa, 1948.—*Lin Yueh-hwa.* The Golden Wing. L., 1948.
- Link, 1977.—*Link P.* Traditional-Style Popular urban Fiction in the teens and twenties.—*Modern Chinese Literature in the May Fourth Era.* Camb.—L., 1977.
- Liu, 1937.—*Liu Ch. A.* A Tentative Classification of the Races of China.—*Zeitschrift für Rassenkunde.* 1937, № 6.
- Liu, 1959.—*Liu Hui-shen Wang.* The Traditional Chinese Clan Rules. NY., 1959.
- MacGovan, 1886.—*MacGovan D. J.* Chinese Guilds or Chambers of Commerce and Trade Unions.—*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society.* № 21, 1886.
- Morgan, 1960.—*Morgan W. P.* Triad Societies in Hong Kong. Hong Kong, 1960.
- Morse, 1909.—*Morse H. B.* The Guilds of China. L., 1909.
- Myers, 1970.—*Myers R. H.* The Chinese Peasant Economy. Camb. (Mass.), 1970.
- Niida, 1950.—*Niida N.* The Industrial and Commercial Guilds of Peking and Religion and Fellow—countrymanship as Elements of their Coherence.—*Folklore Studies,* № 9, 1950.
- One Day in China, 1983.—*One Day in China.* Stenghton, 1983.
- Parker, 1879.—*Parker E. H.* Comparative Chinese Family Law.—*The China Review.* Vol. 8. 1879.
- Pasternak, 1972.—*Pasternak, B.* Kinship and Community in two Chinese Villages. Stanford, 1972.
- Perkins, 1969.—*Perkins D. H.* Agricultural Development in China, 1368—1968. Chicago, 1969.
- Piton, 1870.—*Piton Ch.* The Hia-K'ah in the Chekiang Province and the Hakka in the Canton Province.—*The Chinese Records.* 1870, № 2.

- Potter, 1970.—*Potter J. M.* Land and Lineage in Traditional China.— Family and Kinship in Chinese Society. Stanford, 1970.
- Pratt, 1960.—*Pratt J. A.* Emigration and Unilineal Descent Groups.— The Eastern Anthropologist. Vol. 13, 1960, № 4.
- Remer, 1933.—*Remer Ch.* Foreign Investments in China. N. Y., 1933.
- Rhoads, 1974.—*Rhoads E. J. M.* Merchant Associations in Canton.— The Chinese City between Two Worlds. Stanford, 1974.
- Rowe, 1984.—*Rowe W. T.* Hankow. Commerce and Society in a Chinese City, 1796—1889. Stanford, 1984.
- Schipper, 1977.—*Schipper K. M.* Neighbourhood Cult Associations in Traditional Taiwan.— The City in Late Imperial China. Stanford, 1977.
- Scholz, 1951.—*Scholz H.* The Rural Settlements in Eighteen Provinces of China.— Sinologica. Vol. 3, 1951, № 1.
- Scott, 1958.—*Scott A. C.* Chinese Costume in Transition. Singapore, 1958.
- Serruys, 1944.—*Serruys P.* Des cérémonie du mariage. Usage populaires et textes dialectaux du Sud de la préfecture de Ta-t'ong.— Folklore Studies. Vol. 3, 1944, № 1.
- Sharman, 1934.—*Sharman L.* Sun Yat-sen. N. Y., 1934.
- Shiba, 1977.—*Shiba Y.* Ningpo and Its Hinterland.— The City in Late Imperial China. Stanford, 1977.
- Shiga, 1978.—*Shiga Sh.* Family Property and the Law of Inheritance in Traditional China.— Chinese Family Law and Social Change. Seattle, 1978.
- Shih, 1967.—*Shih V.* The Taiping Ideology. Seattle, 1967.
- Shirokogoroff, 1923.—*Shirokogoroff S. M.* Anthropology of Northern China.— Royal Asiatic Society (Northern China Branch). 1923, № 2.
- Shirokogoroff, 1925.—*Shirokogoroff S. M.* Anthropology of Eastern China and Kwangtung Province.— Royal Asiatic Society (North China Branch). 1925, № 4.
- Skinner, 1977 (I).—*Skinner G. W.* Cities and the Hierarchy of Local Systems.— The City in Late Imperial China. Stanford, 1977.
- Skinner, 1977 (II).—*Skinner G. W.* Urban Social Structure in Ch'ing China.— The City in Late Imperial China. Stanford, 1977.
- Smith, 1989.—*Smith A.* The Ethnic Origin of Nations. Ox., 1989.
- Sung Lung-sheng, 1981.—*Sung Lung Lung-sheng.* Property and Family Division.— The Anthropology of Taiwanese Society. Stanford, 1981.
- Tauber, 1970.—*Tauber J. B.* The Families of Chinese Farmers.— Family and Kinship in Chinese Society. Stanford, 1970.
- Tham Seong Chee, 1984.—*Tham Seong Chee.* Religion and Modernisation: A Study of Changing Rituals among Singapore's Chinese, Malays, and Indians.— East Asian Cultural Studies. Vol. 23, 1984, № 1—4.
- Thaxton, 1981.—*Thaxton R.* The Peasants of Yaocun.— The Journal of Peasant Studies. Vol. 9, 1981, № 1.
- Topley, 1963.—*Topley M.* The Great Way of Former Heaven: a Group of Chinese Religious Sects.— Bulletin of the London School of Oriental and African Studies. 1963, № 2.
- Unger, 1975.—*Unger J.* The Making and Breaking of the Chinese Secret Societies.— Journal of Contemporary Asia. 1975, № 1.
- Wagner, 1982.—*Wagner R. G.* Reenacting the Heavenly Vision: The Role of Religion in the Taiping Rebellion. Berkeley, 1982.
- Walshe, 1904.—*Walshe W. G.* Some Chinese Funeral Customs.— Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. Vol. 35, 1903—1904.
- Wang, 1966.—*Wang Y. C.* Chinese Intellectuals and the West. Durham, 1966.
- Watson, 1975.—*Watson J. L.* Agnates and Outsiders: Adoption in a Chinese Lineage.— Man. Vol. 10, 1975, № 3.
- Watson, 1981.—*Watson J. L.* The Organisation of Temple Cults on the South China Coast. Paper prepared for the Conference on «Values and Communications in Chinese Popular Culture». Honolulu, 1981.
- Welch, 1968.—*Welch H.* The Buddhist Revival in China. Cambr. (Mass.), 1968.
- West, 1974.—*West Ph.* Christianity and Nationalism.— The Missionary Enterprise in China and America. Cambr. (Mass.), 1974.

- Welch Yü, 1980.— *Welch H., Yü Chun-sang*. The Tradition of Innovation: A Chinese New Religion.— *Numen*. Vol. 27, 1980, № 2.
- Wolf, Huang, 1980.— *Wolf A. Huang Chieh-shan*. Marriage and Adoption in China, 1845—1945. Stanford, 1980.
- Yang, 1959.— *Yang C. K.* The Chinese Family in Early Communist Transition. Cambr. (Mass.), 1959.
- Yang, 1961.— *Yang C. K.* Religion in Chinese Society. Berkeley, 1961.
- Yang, 1948.— *Yang M. C.* A Chinese Village: Taitou, Shantung Province. L., 1948.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Александр Македонский 356
Алексеев В. М. 298
Алкидамант 359
Аллен Дж. 163
Антифонт 359
Аристотель 248, 356
Аристофан 365
Арутюнов С. А. 8
- Бань Гу 356
Бао Чжэн 238
Бартон 117
Бекстон 89
Бельц 95
Березный Л. А. 302—305, 314, 367
Бертрам Дж. 321
Биасутти 89
Блок М. 5, 373
Блюнчли И. К. 339—340, 342
Бунак В. В. 110
- Ван Вэньтай 310
Ван Ли 235—236
Ван Тао 337—338
Ван Тунлин 11
Ван Сянбао 298
Ван Цзинвэй 45, 340
Ван Чжао 252, 274, 281, 292—293
Ван Чуаньшань 339
Ван Шуминь 331
Вико Дж. 360, 365
Вэнь Идо 13
Вэнь Кан 238
Вэй Сюэжэнь 238
Вэй Юань 165, 309—311
- Гао Минкай 236
Гао Юань 237
Гексли Т. 248
Гердер И. 360, 365
Гинзбург В. В. 90
Го Можо 186—187, 298
Го Сунтао 314
Гоббс Т. 315
Гу Лу 221
Гу Цзеган 255
Гу Яньу 65
Гуансюй 24—26, 232
Гэ Юань 13
- Дарвин Ч. 247—248
Дай Цзитао 290
- Дебец Г. Ф. 90, 93, 96—97
Деникер И. Е. 93, 95
Дженкс И. 248, 337
Джойс 94, 98—99
Джон Г. 164
Диакон Лев 357—358
Диккенс Ч. 233
Драгунов А. А. 298
Ду Вэньсю 18
Ду Тань 332
Ду Ю 332
Дуань Цижуй 34, 37, 363
Дун Цзобинь 255
- Еврипид 365
Ерошенко 270
Есими 98
Ефимов Г. В. 301, 303, 306, 367
- Жэнь Биши 299
Жуань Бочжо (Нгуен Бат Так) 340
Жуй Ифу 351
- Зеленин Д. К. 372
Золотарева 90
- И Цюн 13
И Чжи 13
Иисус Христос 158—159, 162, 165, 167—168
Илюшечкин В. П. 317
Иннокентий, епископ 335
Инь Танчан 118—120
Исократ 365
Ито Х. 220
- Калп Д. 56
Калюжная Н. М. 367
Кан Ювэй 24—25, 27, 149, 166, 312, 331, 333, 362
Канасэки Т. 117
Кант И. 315
Карпини Плано 140
Коганеи 90
Кожеуров Г. П. 90, 92
Конан-Дойль А. 233
Кондорс Ж. А. 360, 382
Конфуций 24, 149, 155, 162
Крюков М. В. 12
Куцуна 117
Кэ Ян 13
Кювье Ж. 80

- Лао Найсюань 252, 274
Лао-цзы 152, 155, 158
Левин М. Г. 90, 93, 96—98
Лежандр 105—107, 120
Ленин В. И. 7, 373
Ли Баоцзя 240
Ли Дачжао 255—256, 313
Ли Хуа 13
Ли Хунчжан 19—20, 327
Ли Цзи 90—91
Ли Цзиншу 130
Ли Цзиньси 236—237, 254, 257, 261, 270, 284—285, 288, 294
Ли Цзымин 329
Ли Цзяжуй 289
Ли Шисянь 361
Ли Шицзэн 168, 271
Ли Юаньхун 31, 34
Линь Бозой 298—299
Линь Цзиньнань 232, 255, 257
Линь Цзэсюй 15, 309, 334
Линь Чунши 320
Линь Шу 247
Линь Юйтан 234—235, 249, 296
Линь Юэ 13
Ло Чанпэй 343
Лу Жунтин 34
Лу Сянь 259—260, 290—291, 298
Лу Фэйкуй 275
Лу Цзи 288
Лю Баньнун 255
Лю Сянь 89—90, 104, 114, 116
Лю Фу 258, 289
Лю Хун 332
Лю Цзиншу 130
Лю Э 240
Лю Юань 349
Лю Яцзы 340
Люй Дунбинь 155
Люй Сымянь 342—343
Люй Шусян 236
Лян Тиндань 310
Лян Цицао 27, 31, 147, 149, 167, 232, 239—240, 249—250, 293, 296, 316, 319, 328, 331, 338—340, 342—344, 346—349, 366
Ма Цзяньчжун 236, 247
Ма Шивэй 153
Мак Дьонг 111
Маккиавелли Н. 360
Мальтус Т. Р. 248
Малявин В. В. 12
Мао Цзышуй 314
Мао Цзэдун 244, 291, 299, 351—354
Маркс К. 373
Мацевский 90, 94, 98—99
Милль Дж. 232, 248
Монро Д. 270
Монтескье Ш. 232, 248, 315, 360, 370
Морз Х. Б. 118, 120
Мо-цзы 312, 359
Мэн-цзы 231
Намба 98
Наполеон Бонапарт 370
Нгуен Динь Хоа 111—112, 117—118
Одзуру 117
Оливье 118
Орлова Е. В. 13
Паньгу 150
Першиц А. И. 373
Платон 248
Полевой С. А. 241
Поярков В. Д. 90, 94, 98—99
Пропп В. Я. 216
Псёлл Михаил 357
Пу И 28, 42
Пу Сунлин 245
Пу Шоугэн 349
Пэн Инмин 339, 354
Решетов А. М. 306
Риччи М. 230
Рикардо Д. 315
Рогачев П. М. 301
Рогинский Я. Я. 117
Сакаи 117
Самойлов Н. А. 307—308
Свердлин М. А. 301
Святослав 358
Се Цзуаньтай 167
Се Цзюэцзай 299
Сен-Венсан де Бори 89
Синсаку Т. 310
Скиннер Г. 68, 71
Смит А. 248, 315, 358
Сноу Э. 291, 352
Сократ 248
Софронов М. В. 12
Спенсер Г. 248, 315
Сталин И. В. 7—8, 11, 300, 335
Стейн 94
Су Дунпо 245
Судзуки О. 117
Сулейман 18
Сун 69
Сун Цзяожэнь 31
Сун Юйжэнь 312
Сунь Цзячжэнь 239
Сунь Чуаньфан 363
Сыма Цянь 248
Сунь Ятсен 25, 28, 36—37, 40, 166—167, 272—273, 318, 327—328, 331, 333, 338—339, 341, 343—347, 349—351, 354, 362—363, 366—367, 369—370

Суньцзы 364
Сюаньцзан 326
Сюй Силянь 331, 369
Сюй Тин 140
Сюй Тели 299
Сюй Цзешунь 9—10
Сюй Цзинь 335
Сюй Цзиюй 165
Сюй Цишэ 310, 314
Сюэ Фучэн 312, 314—315
Ся Цзыи 13
Сяо Чанмин 153—154
Сяо Чаогуй 369

Тай-цзун 332, 360
Тайцю-гун 320
Талько—Грынцевич 90, 94
Тан Цайчан 313
Тан Цзяо 34
Тан Чжэнь 312
Тань Сытун 25, 166, 313
Тао Мэнхэ 258, 279
Тимур 334
Тихвинский С. Л. 303, 341, 367
Токарев С. А. 300
Трофимова 90
Ту Шэнь 246

У Вояо 240—241
У Вэньц 351
У Динлян 118—120
У Жулунь 247—248
У Лэйчуань 168
У Пэйфу 34, 37, 363
У Цзинхэн 257, 271, 279, 292, 294—
295
У Цзэлинь 342
У Юй 313
У Юйчжан 298—299
У Юэ 331, 362

Фань Чо 365
Фу Сынянь 295
Фу Цзянь 332
Фуси 155
Фэй Сяотун 354
Фэн Гочжан 34
Фэн Гуйфэнь 311—312
Фэн Юйсян 37

Ха Ван Тан 118
Хань Баньцин 239—240
Хань Фэйзы 231
Хань Юй 245
Ху Илу 251
Ху Саньсин 326
Ху Ши 242, 254—259, 279
Хуан-ди 155
Хуан Син 363
Хуан Тинцзянь 245
Хуан Цзунсянь 239, 250, 313, 338, 362

Хуан Цзюньцзай 314
Хун Сюцюань 16—17, 162
Хэ Гоань 355
Хэ Чжунгун 282

Цай Э. 32
Цай Юаньпэй 253, 255, 276, 282—283,
292, 298
Цао Кунь 34, 334
Цао Сюэцин 239
Цваан Клейвег де 117
Ци Сыхэ 343
Цинь Шихуан 312
Цзинь Жишань 349
Цзо Цзунтан 19, 327
Цзоу Жун 327, 329—330, 333, 362,
369
Цзэн Гофань 18—19, 327
Цзян Инлян 364
Цзян Синвэнь 227
Цзян Цянь 252
Цзян Чжию 336
Цэн Цзинчу 13
Цэнь Цзяю 351
Цыси 25, 27
Цюй Цюбо 259—260, 290, 297—298
Цюй Юань 219
Цянь Сюаньтун 255, 257, 278—283,
286—290, 295—296

Чалмерс Дж. 163
Чан Кайши 37—38, 40—42, 45—46,
290, 349—351
Чебоксаров Н. Н. 12, 99, 300
Чжан Гуанби 153
Чжан Илин 257
Чжан Ишань 13
Чжан Сюнь 34
Чжан Сюэлян 38
Чжан Тайянь 31, 147, 272, 338, 362
Чжан Цзинцзян 271
Чжан Цзолинь 34, 37, 363
Чжан Цзянь 50
Чжан Чан 332
Чжан Чжидун 20
Чжао То 347, 365
Чжао Юаньжэнь 255, 284, 296
Чжоу Дагуань 133—134
Чжоу Сюэси 50
Чжоу Цзожэнь 255
Чжу Дэ 299
Чжу Си 367
Чжу Чжисинь 167
Чжу Юаньчжан 10, 332—333
Чжуан Цзэсюань 296
Чжэн Гуаньин 311
Чэн Дэсюань 363
Чэнь Дусю 167, 242, 255, 257—258,
279—280, 290, 313
Чэнь Жунсэнь 320
Чэнь Иньцяо 13

- Чэнь Кэвэй 11
Чэнь Лянькай 329, 331
Чэнь Сэнь 238
Чэнь Тяньхуа 318, 326—327, 329—
330, 362, 370—371
Чэнь Фэнхэн 310
Чэнь Хаоцинъ 278
Чэнь Чжи 312
- Шакьямуни 158
Ши Юйкунь 238
Широкогород С. М. 90, 92, 105, 107,
116, 344, 348
Шлейхер А. 236
Штрац 80
Шэнь Сюэ 239
Шэнь Цзяньши 258, 294
Шэньнун 155
- Эберхард В. 12, 220—221, 322—324
Эйкштедт Э. 90, 106—107
Энгельс Ф. 354
Эпикур 248
- Эратосфен 359, 370
- Юань Еюй 350
Юань Мэй 245
Юань Шикай 27—32, 34, 363
Юнчжэн 252—253
Юэ Фэй 10
Юй Цишэ 310
Юй Чжэнсе 308
- Я Ханьчжан 355
Ян Ду 338
Ян Кунь 372—373
Ян Сюцин 369
Ян Шуда 288
Янь Сишань 34, 38
Янь Фу 232, 237, 247—249, 285, 315,
337
Янь Чжунпин
Янь Янчу 256
Яо Ин 309—310
Ярхо Л. И. 80, 86, 89, 92—93, 95, 97,
99—100, 105, 120

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Австралия 83, 88, 116
 Австро-Венгрия 33
 Аляска 78, 82
 Амой 15, 273
 Амур (Хэйлунцзян) 81, 145, 226, 349
 Ангкор 133—134
 Англия 15—16, 21, 23, 159, 232, 247,
 250, 309, 337
 Аньхой 19, 34, 61, 63, 65, 73, 99—100,
 105, 107, 113, 116, 132, 154, 177—
 178, 180, 182, 193, 200, 203, 228,
 310, 315, 323—325
 Аньци 157
 Аньцю 227
 Аньшунь 118
 Аомынь
 Армения 336
 Ассам 81

 Баоань 67—68
 Берингово море 80
 Бирма 81, 107

 Вавилон 336
 Владивосток 298
 Внутренняя Монголия 84—85, 93—94,
 125, 127, 142
 Вьетнам 20, 81, 111—112, 117, 265
 Вэйхай (Вэйхайвэй) 23, 33, 63
 Вэньюань 194

 Гавайские о-ва 25
 Гавана 320—321
 Ганьсу 42, 61, 94, 98, 100, 125, 127,
 227, 299, 324—325
 Ганьцзян 114
 Гаоань 63
 Германия 23, 33, 250
 Гималаи 137, 144
 Гирин 226
 Гоби 81, 127
 Гонконг 15, 23, 60, 63, 298, 337
 Гренландия 82
 Гуандун 23, 25, 30, 37, 59, 63, 65, 68,
 73—74, 99, 100, 105, 108, 115, 117,
 125, 132, 135—136, 143, 157, 161,
 171, 173—177, 179—180, 183—185,
 189—191, 194, 196, 198—199, 207,
 211, 224—225, 229—230, 252, 274,
 310, 319, 324—325, 347, 371

 Гуанси 17, 19, 33, 99, 100—101, 103,
 135—136, 162, 224, 230, 324—325,
 347, 366
 Гуанси—Чжуанский а. р-он 143
 Гуансянь 227
 Гуанчжоу (Гуанчжоу) 15—16, 23, 36,
 50, 66, 73, 108—110, 113, 162, 201,
 205, 225, 241, 298, 363
 Гуйчжоу 18, 99—101, 103, 118—120,
 136, 227, 298, 324—325, 347, 363,
 366, 371
 Гуйян 118, 199, 205, 211
 Гунгуань 230

 Дали 18
 Далу 230
 Дальний 91
 Даляньшань 138
 Дандун 226
 Дасы 230
 Датун 173
 Дачжи 230
 Дачэн 230
 Дин 173
 Дэнчжоу 226
 Дэхун 119, 143
 Дяньбай 230

 Египет 4
 Енисей 78

 Жуйцзинь 244

 Индия 80, 83, 121, 137, 144, 334
 Индонезия 78, 81, 102, 104, 112—113,
 116—117, 121
 Инсянь 63
 Иокогама 232
 Ирак 4
 Иудея 336
 Ичжоу 74
 Ишуй 348

 Корея 21—22, 82, 84, 96, 113, 131, 265
 Куба 320—321
 Куньмин 118
 Лабрадор 82
 Лайчжоу 92
 Ледовитый о. 78, 80—81
 Лидия 336
 Линси 211

- Лингян 228
 Лицзян 138
 Лондон 314
 Луган 69
 Лэйчжоу 230
 Лэчжи 228
 Ляньнань 110, 113, 117, 143
 Ляодунский (п-ов; зал.) 22, 23, 91, 96—97
 Ляонин 91, 226
 Ляосин 226
- Малайзия 121
 Маньчжоуго 29, 42, 149
 Маньчжуря 23, 29, 31, 34, 38, 42, 45, 75, 84—85, 91, 95—98, 113, 124—129, 131, 142, 145, 226, 233, 329, 348
 Мозамбик 336
 Монголия 79, 84—85, 93—94, 127, 142
 Монгольское плато 85
 Мэйсянь 229
- Налан 230
 Нанкин 17—18, 28—29, 37—38, 45, 54, 147, 171, 206, 274
 Наньлин 133
 Наньчжао 227
 Напэн 230
 Нинбо 15, 73—74
 Нинся 42, 299
 Новгород 8
- Океания 88, 102, 116, 121, 321
- Париж 271, 278, 292
 Пекин (Бэйпин) 16, 23, 25, 29, 32—38, 46, 54, 70, 72, 74, 149, 160—161, 178, 180, 182, 188, 202, 209, 211, 231, 254, 297, 323, 331, 335
 Пескадорские о-ва 115, 117
 Пэнхуледао 22, 115, 117
- Россия 22, 23, 35, 145, 233, 309, 337
 Рюкю 21
- Сватоу 73
 Сиам 334
 Сиань 25
 Сиган 156
 Сикан 118, 120
 Симоносэки 22
 Синьцзян 45, 80, 84—85, 94, 98—99, 126, 127—131, 226—227
 Сицзян (Чжунцзян) 90
 Сичан 227—228
 Среднекитайская р-на 10, 61
 Суйюань 346
 Сунгари (Сунхуацзян) 145, 226
 Сучжоу 73, 75, 185, 221, 225, 239, 274, 363
- США 16, 23, 45, 54, 159, 309, 367
 Сычуань 49, 72, 75, 99—101, 103, 105, 107, 113, 134, 136—137, 142, 144, 153, 161, 227—228, 230, 324—325, 347
 Сымынь 114, 196, 202—203, 225
 Сяоляшань 138
- Таиланд 81, 107
 Тайвань 227
 Тайбэй 69, 157
 Тайвань 12, 22, 45—46, 57—58, 61—62, 66, 68, 81, 84, 115, 117, 125, 127, 154—158, 171, 178, 197—199, 201—203, 208—209, 229—230, 245, 274, 348
 Тайнань 69
 Такла-Макан 127
 Тибет 78, 81, 126, 127, 137, 139—142, 144
 Токио 28, 345
 Турция 336
 Тяньцзинь 16, 20, 25, 34, 54, 161, 232, 331
- Уган 228
 Улан-Батор 79, 84, 94
 Уси 71, 241
 Уссури 145
 Ухань 28, 42
 Учан 28
 Уюань 226
- Филиппины 104, 116—117, 121, 129
 Формоза 115
 Франция 16, 20—22, 23, 54, 159, 250, 309, 337
 Фуцзянь 19, 23, 57, 61, 65, 99—100, 114—115, 117, 132, 135, 147, 157, 163, 171, 173—176, 180—181, 186, 189—191, 193, 196—198, 201, 204, 206, 208—210, 224—225, 229, 252, 274, 310, 319, 323—325, 348, 371
 Фучжоу 15
 Фуян 192, 202, 208
- Хайнань 109—111, 113, 125, 133, 135—136, 230
 Хайшань 61
 Ханчжоу 72—73
 Ханькоу 16, 23, 34, 37, 42, 71, 74—75
 Хинган 85, 142
 Хуайхэ 349
 Хуайяньшань 132
 Хуанхэ 18, 90, 92, 97, 112—113, 116, 121, 128—129, 132, 135, 163, 224, 272, 349, 371
 Хубэй 42, 61, 91, 99—100, 107, 323—325, 347
 Хугуан 20
 Хуйдун 228

Хулинь 226
Хунань 25, 42, 99, 100, 107, 115, 117,
132, 135—136, 147, 160, 181, 183,
186, 224, 227—228, 323—325, 347,
366
Хуэйян 63
Хэбэй 25, 79, 91—95, 98—99, 100, 106,
161, 173—174, 177, 193, 197, 200,
204, 208, 226—227, 323—325
Хэйлунцзян 226
Хэнань 37, 75, 91, 100, 177, 183, 186,
191, 228, 323—325

Цангло 137
Цзэян 157
Цзинань 92
Цзинчжоу 228
Цзиньтан 228
Цзюйянь 9
Цзюлун 230
Цзюцзян 37
Цзяинь 227
Цзян—Хуай 348
Цзяннань 224—225
Цзянси 42, 61, 63, 72—74, 99—100,
107, 113, 115—116, 132, 135, 183,
224, 227—229, 310, 324—325, 363
Цзянсице 228
Цзянсу 50, 61, 64, 99—100, 105, 107,
113, 116, 181, 207, 224—225,
323—325
Цзяочжоу 23
Циндао 23
Цинхай 126, 127, 142
Циньдин 99
Циньлин 112, 116, 128, 132
Циньчжоу 230
Цыбэй 156
Цюншань 199
Цяньян 228

Чамдо 84, 85, 142
Чансин 190
Чаоань 63
Чаоян 230
Чжанхуан 230
Чжили 19

Чжилийский (Бохайский; Печилий-
ский) зал. 91—92
Чжунцзян 228
Чжуншань 230
Чжуцзян 230, 349
Чжэцзян 50, 63, 65, 99, 100, 105, 107,
115, 117, 132, 147, 156, 172, 180,
182, 184, 190—191, 224—225,
323—325
Чунцин 42, 107, 191, 244
Чэнду 77, 227, 230

Шанхай 15—16, 20, 22, 24, 35—38
50, 52, 54, 58, 73—75, 231, 239—
240, 247, 257, 259, 298, 311, 318
Шань 107
Шаньдун 23, 25, 33, 36, 75, 79, 91—
93, 95, 98, 100, 106, 152, 161, 200,
226—227, 323—325
Шаньдунский п-ов 23, 31, 63
Шаньси 34, 91, 93—95, 98, 100, 172,
175—176, 179—181, 183, 324—325
Шаньтоу 230
Шаньхайгуань 226
Шаосин 73, 191—192
Шаоян 228
Шэньян (Мукден) 91, 98
Шэньси 42, 91, 94, 100, 227, 299,
324—325

Южно-китайское м. 112
Юнчжоу 228
Юньнань 18, 32, 34, 61, 99—103, 106—
107, 113, 118—121, 133—138,
142—144, 197, 227, 310, 324—325,
347, 366, 371

Ява 80
Ялунцзян 107
Янцзы (Чанцзян) 16, 18, 23, 34, 50,
53, 56—57, 90, 113—114, 126, 132,
135, 161, 163, 224, 323, 332, 347,
349, 371
Яньнань 244
Япония 20, 22, 24—26, 29, 31, 33—34,
36, 42, 45, 49, 54—55, 82, 84, 131,
147, 152, 231—233, 240, 251, 264,
311—312, 337—338, 341, 345, 349,
353, 371

**УКАЗАТЕЛЬ ЭТНИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ,
КАТЕГОРИЙ, ТЕРМИНОВ**

- австралийцы 83
агаряне 357
адамиты 335
айны 83
алгонкины 105
андаманцы 83
аннамцы 352
арабы—бедуины 335—336, 357
армяне 357
афры 357
ахуны 109
ачан 135 *
аэта 83
- ба-ди 347
бай 132, 139, 351
байюэ 347—348
баоань 128
бирманцы 81
боди 364
бру 111
буи 132, 135, 227
булан 143
було (бу — племя, род, аймак) 334—
337
буряты 81, 84
бэнди 117
бэнлун 136, 143
- ван-кыеу 111, 117
веддо-индонезийцы 112
ведды 83
вьетнамцы 81
вьеты (кинь) 81, 111, 113,
- гань 378
гаошань 82, 84, 115, 117—118, 136,
143
гольды (хэчжэ) 84, 145
греки 360, 370
- даньцзя 117
дауры 85
даяки 81
ди 348, 364
долганы 81
дравиды 83
дулун 137, 144
дунгане 109, 352—353
дунсян 128
- евреи 370
египтяне 378
- жуны 364
- и 353
индейцы 361
индийцы (индусы) 105
иранцы 104
ирокезы 105
ифугао 117
ицзу 105—106, 113—114, 118—121,
132, 137—138, 144, 353
- кава 136, 143
казахи 84—85, 97, 128, 139
калмыки 81, 84, 97
кам 227
кидане 4
киргизы 81, 84—85, 128, 139
корейцы 82, 85, 96, 98, 129, 130, 352—
353
кохинхинцы (цзяочжи) 362
критяне 357—358
купун 144
кхуа 111, 117
кэцзя 110, 112—114, 117
- лаху 132, 137
ли 110—112, 114—115, 117—118,
135—136, 143, 351—352
лису 132, 137—139, 143—144
лоба (лююй) 144
лоло 106, 120, 132, 137, 139, 351
- май 111, 117
македонцы 357
малайцы 113, 119
маньчжуры 10, 14, 18, 85, 90, 95,
129—130, 139, 317, 327—331,
345—351, 361, 362, 364, 369—371
минь 347
мисяне 357, 358
мон-кхмеры 100, 126—127
монг-конг 111, 117
монголы 81, 84—85, 94, 129, 139—140,
317, 345—346, 350—353, 361—362,
364, 371
монголы-халха 84
мордва 6

- мосе 347
мунда 83
мьен 378
мыонги 111
мяо 110—112, 114, 117—121, 127,
136—137, 143, 227, 347, 351—353,
356, 371
- нага 81
нанайцы 84—85
наси 132, 137—139
негидальцы 81
негры 336
ниасцы 117
нивхи 81
ну 137—138, 144
- орочены 81, 142
- паньяо 378
папуасы 83
персы 356
поляки 365
пу 347
- ромеи 357—358
росы 357
- салары 128
сифань 142
скифы 357—358
сюй-хуай 347
сюнну 4, 43, 326, 349, 362
ся 10
сяньбийцы 4, 349, 362
- тагалы 81
таджики 83
тай 81, 100, 118—121, 126—127, 132,
135—136
тангуты 4
тибетцы 81, 84—85, 137—139, 142,
345—346, 350—353, 362, 364
теленгеты 81
тибето-бирманцы 100, 126—127
торгоуты 81
ту 128
- тувинцы 81, 85, 93, 95, 97
тунгусы 81, 85, 145, 362
тюрки 139—140, 348, 362
- узбеки 83—84
уйгуры 128—131, 351—353
ульчи 81
у-юэ 347
- фань 353
- хакка 16, 117, 148, 218, 229—230
хань 10, 105, 109—110, 113, 117, 326,
345, 348, 351, 353, 362, 364, 371
хани 126, 131—132, 137
хуася 10, 331, 339, 356, 376, 378
хузэй 82, 108—109, 112—115, 117,
129—131
- цзинпо 136—137, 144
цзу (буцзу; чжунцзу; цзуцюнь) 335—
336, 351
цзяжун 128, 142
цян 128, 142, 348, 364
- чжоу 10
чжуан 132, 135—136, 351, 353
чжунцзя 353
чжурчжени 4, 10, 349
чу 10
- шан 10
шаньсу 144
шу 347
- эвенки 142
эллины 4, 356, 365, 378
- юйгу 128
юкагиры 81
юэ 10, 347, 365
- яванцы 81
яо 110, 113—114, 126—127, 135—137,
143, 351, 353, 371
японцы 82, 85, 330, 370

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Аграрный строй 47—49
Антропологические признаки
австралоидов 88
гаошань 117
ицзу 106, 120
китайцев 78—80, 87—90, 98, 113, 114
монголоидов 81—85, 93
маньчжур 96—98
мяо 119
- Буржуазия 49—51, 66
- Гильдии 69—72
- Животноводство, скотоводство 126—128, 130, 134, 137, 139, 141—142
- Жилище
буи 135
дулун 144
ицзу 138
китайцев северных 130
китайцев южных 135—136
ли 135
лису 138
монголов 140
мяо 136
наси 138
ну 138
тай 135
тибетцев 138
тюрков 140
уйгуров 130
хэчже 145
хуэй 136
чжуан 135
яо 135
- Земледелие
в Северном Китае 128—129
в Южном Китае 132—135, 137
- Землячества 72—75
- Иностранцы 311—316
Интеллигенция 55
Информационные связи 8—9
Ихэтуани 10, 25, 26, 153, 161, 328, 330, 368
- Клан 62—66, 319—322
Костюм
бай 139
китайцев 131, 136—137
наси 139
тибетцев 139, 141
Ксенофобия 161, 164—165, 327, 356—361, 367—370
Локальные подразделения китайского этноса 91—107
- Милитаризм 32—34
Модернизация 19—21
Мусульмане (китайские) 18, 345
- Народность 5—9
Нация 7—9, 303—305, 316
китайская 305—308, 314, 342—355, 362—364
Няньцзюни 18
- Обряды
календарные 312—323
погребальные 195—212
родильные 187—198
свадебные 169—187
- Орудия труда 129, 133
- Персонажи народного пантеона 155—157, 172—173, 188, 190, 200, 219, 222
- Письменность
алфавитная 82, 274, 278—282
иероглифическая 275—277, 288—290
социальная функция 263—265
- Пища
китайцев 130—131
мяо—яо 143
тибетцев 139, 141
уйгуров 131
хуэй 131
- Племя 6—9
Пресса, публицистика 241—245
Пролетариат
бао гунтоу 52
профсоюзы 53
формирование 52—53
- Религии
буддизм 146—147
конфуцианство 148—149
синкретические секты 150—154
храмовые праздники 156—157
христианство 158—168

Ремесла 130, 134
Реформаторское движение 24—25
Рыболовство 145

Секты 150—154
Сельскохозяйственные, плодовоовощ-
ные культуры 126—129, 133,
136—138
Семья 55—62
Сословия 317—318

Тайные общества 75—77
Тайпины 16—18, 162—163, 240, 330,
361, 368—369

Художественная литература 238—241

Этнические категории 334—341
Этническое самоназвание китайцев
326—333
Этническое самосознание 6, 322—325,
355—359, 376—378
Этнообразующие факторы 6

Язык
байхуа 238—245
вэньянь 246—250
диалекты 224—230
«национальный язык» 252—261
лексика 230—237

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
О том, почему имеет смысл изучать этническую историю китайцев	3
Какие вопросы мы намеревались задать имеющимся источникам	5
Мертворожденная триада и попытки ее реанимации	7
Несколько новых концепций развития китайского этноса	9
Коротко об источниках	11
Глава 1	
Государство	14
Гибель цинской империи	14
«Открытие» Китая и антицинские восстания в середине XIX в.	14
Политика «самоусиления» и иностранная экспансия	19
Международный империализм и общественные движения в Китае в конце XIX в.	22
Крах цинской монархии	26
Буржуазная республика в Китае	28
Правление Юань Шикая	29
Милитаризм в республиканском Китае	32
Нарастание национально-освободительного движения и революция 1925—1927 гг.	35
«Нанкинское десятилетие»	38
Агрессия Японии и крах гоминьдановского режима	42
Глава 2	
Общество	47
Классы и социальные слои	47
Крестьянство	47
Буржуазия	49
Рабочий класс	51
Интеллигенция	53
Родственные группы	55
Характер и эволюция семьи	55
Брак и наследование	59
Клановые организации	62
Неродственные группы	66
Соседская община	67
Профессиональные корпорации	69
Землячества	72
Тайные общества	75
Глава 3	
Население: антропологический состав	78
Расовая характеристика современных китайцев	78
Краниологические данные	78
Основные направления расовой дифференциации	86
Территориальные группы китайцев	91
Северные китайцы	91
Южные китайцы	99
Народы Южного Китая	108
Гуандун	108
Юго-Восток	115
Юго-Запад	118

Глава 4

Хозяйство и материальная культура	123
Хозяйственно-культурные типы и историко-культурные области	123
Понятие ХКТ	123
Соотношение ХКТ и ИКО	125
Хозяйственно-культурные типы населения Китая	128

Глава 5

Религиозные верования	146
Традиционные религии	146
Буддизм	146
Конфуцианство	148
Синкретические секты	150
Локальные культы	154
Христианство	158
Проникновение христианства	159
Христианство как оппозиционная религия	162
Христианство и конфуцианская традиция	163
Христианство и национально-освободительное движение в Китае	166

Глава 6

Традиционная обрядность	169
Свадебные обряды	169
Сватовство	169
Подготовка к свадьбе	173
Переезд новобрачной в дом мужа	177
Свадебный пир и послесвадебные обряды	182
Трансформация свадебной обрядности в XX в.	186
Обряды, связанные с рождением ребенка	187
Беременность и роды	187
Первый год жизни ребенка	192
Погребальные обряды	195
Смерть	196
Положение в гроб и подготовка к погребению	201
Похороны	204
Заупокойные обряды и траур	210
Календарные праздники	212
Основные календарные обряды	213
Годовой цикл и классификация китайских праздников	216

Глава 7

Язык	224
Ареальное развитие китайского языка	224
Структура диалектов	225
Районы переселения и диалекты	226
Микроструктура диалектных ареалов	227
Структурное развитие китайского языка	230
Лексика	230
Грамматика	234
Кодификация грамматики китайского языка	236
Функциональное развитие байхуа	238
Байхуа в XIX в.	238
Язык новой литературы	240
Байхуа в 20—40-е годы	243
Функциональное развитие вэньяня	245
Вэньянь в художественной и деловой прозе	245
Вэньянь в переводах с иностранных языков	247
Реформа вэньяня	249

Национальный язык	251
От «языка чиновников» к «национальному языку»	252
Национальный язык в эпоху «движения 4 мая»	255
«Язык масс»	259
Глава 8	
Письменность	262
Письменность, язык, культура	262
Письменность в традиционной культуре	262
Китайский язык и китайское письмо	265
Китайская письменность и современная культура	267
Пути реформы письменности	271
Модернизация Китая и реформа письменности	271
Иероглифическая и алфавитная письменность	273
Упрощенная иероглифическая письменность	275
Усовершенствованная иероглифическая письменность	277
Революция китайской письменности	278
Эволюция и революция письменности	279
Перспективы революции письменности	282
Система письменных средств для китайского языка	284
Иероглифическая письменность в 20—40-х годах	286
«Движение 4 мая» и упрощение китайской письменности	286
Пути упрощения письменности	288
Первый проект упрощения китайского письма	239
Алфавитное письмо	291
Чжунь цзыму	292
Романизированный алфавит	295
Латинизированный алфавит	297
Глава 9	
Этническое самосознание	300
Самосознание этническое или национальное?	300
Еще раз о месте самосознания в ряду признаков этноса	300
Факторы этнического развития	303
Изменения количественные и качественные	305
Эпоха ломки традиционных стереотипов	308
Страны Запада в китайских сочинениях середины XIX в.	303
Споры о соотношении культур Китая и Запада	311
Идея социального прогресса	314
Уровень консолидации этноса	316
Этнос и сословие	316
Этнос и клан	318
Общезнаменное и региональное	322
Этнические самоназвания	326
Чжунгожэнь	326
Ханьжэнь	329
Чжунхуа	331
Формирование современной системы этнических понятий	334
Традиционные этнические категории	334
Распространение термина «миньцзу»	336
Первые попытки научного определения	339
От дихотомии «государство — нация» к противопоставлению нации и расы	342
Чжунхуа миньцзу: четыре концепции	344
Сунь Ятсен	344
Лян Цичао	346
Чан Кайши	349
Мао Цзэдун	351
Эпохальные сдвиги в этническом самосознании	355
Основные черты традиционной картины мира	355

Идея единства человеческого рода	359
Межэтническое взаимодействие	364
Этноцентризм и представление о превосходстве своего этноса	366
Заключение	372
В каком направлении раскручивать пленку?	372
Этнические процессы, этническая история, этногенез	374
Этническое самосознание и критические точки развития этноса	375
Иероглифы к тексту	380
Литература	381
Указатель имен	398
Указатель географических названий	402
Указатель этнических названий	405
Предметный указатель	407

**Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.,
Чебоксаров Н. Н.**

К85 Этническая история китайцев в XIX—начале XX века.— М.: Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1993.— 413 с.: ил.
ISBN 5-02-017277-4

Данная книга — шестой том коллективного исследования, посвященного этногенезу и этнической истории китайцев. В ней охватывается период с середины XIX в. до 1949 г. Рассматриваются проблемы трансформации этнического самосознания, культуры и языка китайцев в условиях интенсивных контактов Китая со странами Запада.

К 0503000000-116 156-93
013(02)-93

ББК 63.5(5Кит)

Научное издание

**Крюков Михаил Васильевич,
Малявин Владимир Вячеславович,
Софронов Михаил Викторович,
Чебоксаров Николай Николаевич**

**ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ
КИТАЙЦЕВ**

в XIX — начале XX в.

*Утверждено к печати
Институтом Дальнего Востока РАН*

Заведующая редакцией *З. М. Евсенина*
Редактор *Л. Г. Губарева*
Младший редактор *М. О. Торчинская*
Художник *Э. Л. Эрман*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректоры *Н. В. Морозова,* „
Р. Ш. Чемерис

ИБ № 16977

Сдано в набор 20.01.93. Подписано к печати 19.07.93. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 26,0. Усл. кр.-отг. 26,0. Уч.-изд. л. 29,7. Тираж 840 экз. Изд. № 7408. Зак. № 12. «С»—1

ВО «Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография ВО «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК
