

---

**ВЕСТНИК  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО  
УНИВЕРСИТЕТА**

СЕРИЯ 13  
**ВОСТОКОВЕДЕНИЕ  
АФРИКАНИСТИКА**

ВЫПУСК 2  
МАРТ  
2010

---

Научно-теоретический журнал  
Издается с августа 1946 года

**СОДЕРЖАНИЕ**

**Россия и Китай**

- Самойлов Н.А.* Россия и Китай в XVIII — начале XX в.: тенденции взаимодействия и взаимовлияния ..... 3
- Янь Годун.* Первый русско-китайский словарь, составленный китайцем (Перевод с китайского О.П. Родионовой) ..... 16

**Геокультурные пространства и коды культуры Китая**

- Зорькина М.С.* Традиционная магия в даосском ритуале: заклинания, мудры, юевы шаги ..... 26
- Корнильева Т.И.* Буддийские праздники в Китае ..... 41
- Лемешко Ю.Г.* Внешняя и внутренняя семантика визуальных образов китайской народной картины «Цяопихуа» ..... 61
- Спешнев Н.А.* Южане и северяне (к вопросу об этнопсихологии китайцев) ..... 67

**История и источниковедение**

- Борох О.Н.* Наследие Тан Цинцзэна и изучение истории китайской экономической мысли в 1920–1930-е годы ..... 78
- Лю И.* Два титула императрицы У Цзэтянь и их религиозное наполнение (Перевод с китайского Т.И. Корнильевой) ..... 93
- Усов В.Н.* Начало изучения истории КНР в Китае и публикации там по этой теме (1980–1999 гг.) ..... 109

**Литературоведение**

- Маяцкий Д.И.* Об изучении пьесы «Пипа цзи» в Китае в XX — начале XXI века ..... 120
- Митькина Е.И.* К вопросу о влиянии мировоззрения, стиля и образов поэзии Ли Бо на творчество поэта эпохи Цин Хуан Цзинжэня ..... 127
- Родионов А.А.* О переводах новейшей китайской прозы на русский язык после распада СССР ..... 137
- Серебряков Е.А.* Власть поэзии и свобода духа: поэты XVII–XVIII вв. Ван Ши-чжэнь, Хуан Цзин-жэнь и Юань Мэй ..... 150
- Сторожук А.Г.* История Сюань-цзуна и Ян Гуй-фэй в танской литературе: выбор между долгом правителя и личным счастьем ..... 168

**Языкознание**

- Ван Чуньхуэй.* Типологическая классификация условных предложений китайского языка (Перевод с китайского А.В. Лебедевой) ..... 174
- Занина Е.Ю.* Семантическая классификация глаголов современного китайского языка ..... 186
- Хуэй Тяньган.* Обзор тенденций в словообразовании Интернет-лексики (Перевод с китайского Е.И. Митькиной) ..... 202
- 



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Вестник  
© Санкт-Петербургского  
университета, 2010

## Рецензии и отзывы

- Духовная культура Китая: Энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 4. Историческая мысль, политическая и правовая культура. М.: Восточная литература, 2009. 935 с..... 214
- Словарь древнекитайских иероглифов = 古代漢語字典. с приложением словаря наиболее частотных омографов, встречающихся в древнекитайском тексте, сост. Е.Г. Ивановой / Сост. В.В. Бортко, В.П. Зайцев, Е.Б. Кондратьева, Т.Н. Никитина; под научной ред. Т.Н. Никитиной, В.П. Зайцева. СПб.: КАРО, 2009. 352 с..... 217

## Хроника научной жизни

- Старовойтова Е.О. XVIII Международная научная конференция «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» ..... 219
- Сторожук А.Г. Возрождая древний ритуал: празднования 2560 годовщины Конфуция в Цюйчжоу ..... 223

## In memoriam

- Серебряков Е.А. Продолжатель традиций синологической школы академика В.М. Алексеева, выдающийся знаток китайской литературы и прекрасный переводчик-поэт (к столетию со дня рождения доктора филологических наук, профессора Льва Залмановича Эйдлина)..... 228

Рефераты..... 235

Summaries ..... 240

Сведения об авторах..... 244

### РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ «ВЕСТНИКА СПбГУ»

Председатель д-р юрид. наук, проф. **Н. М. Кропачев**  
Зам. председ. канд. биол. наук, проф. **И. А. Горлинский**  
Зам. председ. д-р социол. наук, проф. **Н. Г. Скворцов**

Ответственный редактор канд. биол. наук **Н. А. Гуляева**

---

### Редакционная коллегия серии:

Е. И. Зеленев, д-р ист. наук, проф. (отв. редактор); А. В. Ляхович, канд. филол. наук (отв. секретарь);  
Н. Н. Дьяков, д-р ист. наук, проф.; А. Ю. Желтов, канд. филол. наук, доц.;  
А. В. Образцов, канд. филол. наук, доц.; В. В. Бочаров, д-р ист. наук, проф.;  
В. Б. Касевич, д-р филол. наук, проф.; В. Н. Колотов, д-р ист. наук, доц.;  
Н. А. Самойлов, канд. ист. наук, доц.; А. Г. Сторожук, д-р филол. наук, доц.

Адрес электронной почты редколлегии серии: [vestnik.vf@mail.ru](mailto:vestnik.vf@mail.ru)

Редактор *М. В. Банкович*

Компьютерная верстка *А. М. Вейшторп*

**Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Института Конфуция в Санкт-Петербургском государственном университете**

**На наш журнал можно подписаться по каталогу «Газеты и журналы» «Агентства “Роспечать”».  
Подписной индекс 32779**

---

Подписано в печать 29.03.2010. Формат 70×100<sup>1/16</sup>. Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 19,83. Уч.-изд. л. 23,68. Тираж 625 экз. Заказ №

Адрес редакции: 199004, С.-Петербург, В. О., 6-я линия, 11/21.  
Тел./факс 328-44-22; E-mail: [vestnik@unipress.ru](mailto:vestnik@unipress.ru); <http://vestnik.unipress.ru>

---

Типография Издательства СПбГУ. 199061, С.-Петербург, Средний пр., 41.

## РОССИЯ И КИТАЙ

УДК 94

*Н. А. Самойлов*

### **РОССИЯ И КИТАЙ В XVIII — НАЧАЛЕ XX в.: ТЕНДЕНЦИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ВЗАИМОВЛИЯНИЯ**

Изучение истории взаимоотношений России и Китая всегда привлекало российских, китайских и западных ученых. Это объясняется тем, что отношения между двумя великими государствами-соседями были насыщены огромным количеством масштабных событий, и в различные периоды истории эти государства существенным образом влияли на судьбы всей планеты. К настоящему времени накоплен богатый опыт в области изучения истории отношений России и Китая, предложены различные теоретические подходы и методики их исследования. Однако эти результаты и достижения касаются прежде всего изучения межгосударственных отношений: вопросов дипломатии, становления государственной границы, политических отношений и т.д. На этом пути достигнуты поистине впечатляющие результаты.

В современном отечественном китаеведении в данном направлении наиболее активно и плодотворно работает академик РАН В.С. Мясников. Изучая ранний период истории отношений Русского государства и империи Цин, В.С. Мясников разработал новую теоретическую концепцию и предложил рассматривать политику Цинской империи в отношении России с позиций «стратагемности», что позволило ему осуществить глубокий анализ цивилизационных основ внешней политики и дипломатии Цинской империи.

В.С. Мясников отмечает, что «стратагемность есть сумма дипломатических и военных мероприятий, рассчитанных на реализацию долговременного стратегического плана, обеспечивающих решение кардинальных задач внешней политики государств. Стратагемная дипломатия — дипломатия, обеспечивающая реализацию стратагемы и черпающая средства и методы не в принципах, нормах и обычаях международного права, а в теории военного искусства, носящей тотальный характер и утверждающей, что цель оправдывает средства» [1, с. 50–51]. Тем самым автор отметил принципиальное отличие подходов цинской дипломатии к выработке принципов своей внешней политики и впервые обратился к изучению социокультурного фактора в истории отношений Китая и России.

Академик В.С. Мясников также привлек внимание к проблеме типологизации взаимосвязей России и Китая, отметив, что «при установлении отношений двух стран естественно сложилась своеобразная система координат, в которой горизонтальную линию образовывали европейские традиции и методы, а вертикальную — китайские. В результате взаимодействие сторон формировалось как вектор развития, получилась третья линия, вобравшая в себя элементы того и другого подходов» [2, с. 448].

Очень важным в методологическом отношении следует признать его вывод о том, что «взаимодействие России и Китая по формационным характеристикам относится к однотипному, а по цивилизационным — к смешанному виду межгосударственных связей» [2, с. 451].

Ряд интересных и перспективных методологических подходов содержится также в работах известного отечественного китаеведа А.Д. Воскресенского. В своих исследованиях он теоретически разрабатывает концепцию *многофакторного равновесия* и ставит ее во главу угла конструируемой им парадигмы. По его мнению, данная концепция позволяет производить анализ динамики и преемственности межгосударственных отношений в исторической перспективе. А.Д. Воскресенский отмечает, что «предлагаемый концептуальный подход дает возможность пронаблюдать взаимную динамику различных факторов в исторической перспективе, а следовательно, увязать прошлое и настоящее, что чрезвычайно трудно сделать в чисто историческом исследовании» [3, с. 14]. Опираясь на данную теоретическую основу, А.Д. Воскресенский в своих монографиях сумел переосмыслить многие существенные вопросы отдельных периодов истории взаимоотношений России и Китая и интерпретировал историю отношений двух стран на основе предложенного им нового научного инструментария.

А.Д. Воскресенский также представляет критический анализ различных подходов к изучению истории международных отношений. Он подвергает рассмотрению функционализм, системную теорию, либерализм, реализм и т.д., отмечая при этом необходимость учитывать состояние и уровень культуры при разработке концепций истории и теории взаимоотношений государств. А.Д. Воскресенский противопоставляет подходу так называемых «неореалистов», полагающих, что государства не имеют функциональных различий и всего лишь стремятся оптимизировать свою полезность, позицию сторонников концепции «стратегической культуры», претендующих на ниспровержение антиисторичной и внекультурной концепции «неореалистов» и утверждающих, что элиты, социализированные в различных стратегических культурах, принимают различные решения. Согласно этой концепции, элиты могут принимать разные решения не потому, что они находятся в разных ситуациях, а потому, что они принадлежат к разным культурам. Однако, по мнению А.Д. Воскресенского, указанный культурологический подход имеет ряд серьезных недостатков, в частности, «не позволяет объяснить расхождение между стратегической культурой и фактическим поведением» [3, с. 93].

Таким образом, имеющиеся в настоящее время результаты исследований и предлагаемые теоретические подходы позволяют говорить о том, что изучение российско-китайских отношений возможно не только в русле традиционной парадигмы истории межгосударственных отношений, но и с позиций сопоставления воздействия на них социокультурных факторов. В ряде опубликованных нами работ уже была предложена и подробно рассмотрена возможность изучения и анализа истории отношений России и Китая в XVII — начале XX вв. с точки зрения взаимодействия двух социокультурных суперсистем, а также разработан теоретический подход к периодизации истории дан-

ного процесса [4; 5]. В настоящей статье мы остановимся на характеристике некоторых форм и этапов указанного процесса.

Как отмечалось, *стадия индифферентного взаимодействия* в истории российско-китайских социокультурных контактов приходится на период, предшествующий XVII в. В ту эпоху контакты между русскими и китайцами носили лишь эпизодический характер, отсутствовали устойчивые коммуникационные каналы. Не было социальных, политических, культурных или хотя бы торговых стимулов для развития подобного рода связей.

*Стадию идентификации* можно отчетливо проследить на протяжении XVII столетия. Первые русские посольства в Китай и первые контакты между людьми убедительно показали глубокие различия двух социумов и культур. В этой ситуации можно с уверенностью говорить о том, что именно дипломатические миссии объективно играли роль посредников между двумя принципиально разными социокультурными суперсистемами, становясь трансляторами коммуникационного кода социокультурного взаимодействия двух цивилизаций. На этой стадии происходит процесс узнавания иной социокультурной системы. Развивающиеся государственно-политические, дипломатические, торгово-экономические связи приводят к непременно возникающей потребности лучше узнать и понять партнера, с которым имеешь дело.

*Стадия идентификации* завершается в начале XVIII в. Ключевым пунктом здесь, как нам представляется, становится Кяхтинский договор, предопределивший характер российско-китайских отношений на длительную историческую перспективу. С этого момента процесс социокультурного взаимодействия России и Китая вступает в *стадию активации*.

В XVIII в. благодаря договору, заключенному в Кяхте, огромное значение которого в настоящее время признается российскими, китайскими и многими западными историками, коммуникационным каналом российско-китайского социокультурного взаимодействия становится торговля, способствовавшая распространению как в России, так и в Китае элементов материальной и духовной культуры соседних стран, а своеобразным аттрактором, в котором происходил процесс формирования коммуникационного кода того времени, следует признать Кяхту, где на протяжении десятилетий фокусировался процесс социокультурного взаимодействия двух стран.

Следует отметить, что основным товаром, ввозившимся русскими в Китай, была традиционная для российского экспорта того времени «мягкая рухлядь» (пушнина). Ввоз большого количества пушнины создавал в Китае весьма своеобразный стереотип Русского государства как страны холодной, где для того, чтобы согреться, активно пользуются мехом; страны, в которой много лесов и диких зверей. На это обращает внимание в своей монографии китайский историк Инь Цзяньпин [6].

На этой же стадии мы также можем отчетливо проследить начало процесса перенимания взаимного опыта, возрастание интереса к научным, техническим и культурным достижениям друг друга, хотя при этом можно вполне согласиться с мнением современного китайского историка Ли Суйяня, который указывает на то, что в это время в России имел место своеобразный «китайский бум», а в Цинской империи нашей страной интересовались гораздо меньше. В Россию в большом количестве проникали произведения китайского искусства, переводились произведения китайских философов, в Петербурге и других городах началось преподавание китайского языка. Ли Суйянь считает, что «китайский бум» явился отражением интереса к Китаю и стремления к его познанию, которые российское общество испытывало в то время [7].

Уже на первых этапах российско-китайского сотрудничества правительство России старалось использовать дипломатические и торговые контакты между двумя странами для изучения научных и технических достижений китайцев, а также их успехов в ремесле и искусствах. Во время первой поездки личного представителя императора Петра Великого Лоренца Ланга в Пекин царь поручил ему приобрести там фарфоровые изразцы для комнатной печи с целью украсить ими новый дворец [8, с. 36–37].

Первые попытки непосредственного заимствования китайского опыта и изучения в Пекине китайских ремесел в целях распространения этих достижений в России также относятся ко времени поездок Л. Ланга в цинскую столицу. В 1735 г. серебряных дел мастер Осип Мясников под фамилией Маслова был направлен в Китай с караваном Ланга «для изучения китайских художеств» [9, л. 1403–1409]. И хотя очевидных практических результатов эта поездка дать не смогла, Мясников-Маслов сумел собрать любопытную информацию и отметил в своем отчете, что ему удалось узнать некоторые сведения о китайских ремеслах: «как красной меди прибывают тягость или дают золото, как они из бараньих и прочих рогов делают фонари, как из крепких камней всякие фигуры и сосуды вырезают. Из чего делается белая медь, как всякие ломаны порцелановые сосуды железными скобами сковывать» [10, л. 1514–1516].

14 октября 1737 г. последовал указ императрицы Анны Иоанновны советнику Лоренцу Лангу о разрешении сыну управляющего Нерчинскими заводами П. Дамеса остаться в Китае «для обучения разделению серебра от золота и резанию крепких материалов» [11, л. 1]. Императрица также высказала пожелание о направлении в Китай еще одного ученика. Степан Дамес успешно овладел многими навыками, и в 1738 г. последовало донесение Л. Ланга о результатах его поездки и изучении «китайских приемов получения золота и серебра из руд» [10, л. 1564–1567]. Важно также то, что к торговому каравану Ланга в 1735 г. были приписаны для изучения «торговли с Китаем и обычаев» два специально подобранных для этих целей человека: Л. Семенников и англичанин Рандольф Маркваринг [12, л. 1274–1277].

Поощрение российским правительством ввоза шелковых тканей из Китая вызвало в России процессы социокультурного порядка. Во-первых, это повлекло за собой появление моды на китайский шелк, а потом и привычки носить одежду из него. Шелк стал популярен в среде не только российской знати, но и купечества, а в Сибири — и зажиточного крестьянства. Во-вторых, под влиянием спроса на шелковые ткани в России стало быстро развиваться собственное шелковое производство. К 1761 г. в различных городах уже активно функционировали 40 фабрик по производству шелковых тканей с капиталом в 459 000 руб. [13, с. 171]. В свою очередь развитие фабричного производства шелка в России привело к активизации закупок в Китае шелка-сырца.

Сближение русских и китайцев происходило и на уровне языка делового общения. В процессе торговых контактов в Кяхте и соседнем с ней китайском Маймайчэне возникает особый язык общения: маймайчэнское (кяхтинское) наречие — первый вариант русско-китайского пиджина, распространявшегося и в дальнейшем по мере расширения контактов русского и китайского населения в приграничной зоне [14].

Кяхта и Маймайчэн, на протяжении почти двух столетий представлявшие своеобразное социокультурное двуединство, симбиоз элементов русской и китайской культур, являют собой наиболее яркий пример взаимодействия и взаимовлияния двух стран в рассматриваемый исторический период. Процессы, происходившие в рамках данного взаимодействия, в свою очередь, способствовали формированию нового геокультур-

ного пространства, расширявшегося по мере развития российско-китайских связей. Дошедшие до нас описания Кяхты (Троицкославска) и Маймайчэна, сделанные в различные периоды их истории, позволяют реконструировать специфические особенности данного симбиоза.

Еще один пример внедрения существенного элемента китайской культуры в российскую повседневную жизнь — распространение в России китайского чая и превращение его в поистине русский национальный напиток.

С конца XVIII в. среди товаров, приобретаемых русскими у китайцев, значительно увеличивается доля чая, постепенно становившегося все более важной статьёй китайского экспорта в целом. Чай впервые попал в Россию в XVII в. и первоначально употреблялся лишь при царском дворе в качестве лекарства. В XVIII в. он стал поступать через Сибирь все большими партиями и к концу века превратился в достаточно распространенный в России напиток. Сибиряки предпочитали употреблять черный прессованный из чайной крошки плиточный («кирпичный») чай, который относился к дешевым сортам. Зеленый чай находил спрос у калмыков, казахов, киргизов и некоторых других народов Российской империи. В европейской части России стал пользоваться популярностью черный байховый чай. К чаю постепенно привыкла не только русская знать, но и простое население. К первой половине XIX в. чай занял ключевое место среди китайских товаров, обменивавшихся в Кяхте и Маймайчэне. Из общей стоимости импортировавшихся китайских товаров в 1825 г. на долю чая приходилось 87,8%, а к середине XIX в. на него падало уже 95% стоимости русского ввоза через Кяхту [15, с. 199, 209]. Постепенно возрастало количество более дорогих сортов. В 1840-х гг. около 2/3 всего импортируемого чая стал составлять байховый чай, пользовавшийся все большей популярностью в Европейской России.

Любопытно описание чайной торговли на знаменитой Нижегородской ярмарке, сделанное маркизом де Кюстином, путешествовавшим по России в 1839 г.: «Начнем с чайного города. Это азиатский стан у самого слияния обеих рек, на вершине треугольника. Чай идет в Россию из Китая через Кяхту, отсюда его везут в тюках кубической формы. Эти цыбики представляют собой обтянутые кожей рамы, каждое ребро которых длиной около двух футов. Покупатели протыкают кожу особыми щупами, чтобы узнать качество товара. Из Кяхты чай транспортируется сухим путем до Томска. Там он перегружается на баржи и путешествует дальше по разным рекам до Тюмени, откуда снова сухим путем идет до Перми, оттуда он по Каме спускается к Волге и таким образом попадает в Нижний. В Россию ежегодно возится от 75 до 80 тысяч ящиков чая, из которых половина остается в Сибири и зимой доставляется санным путем в Москву, а другая половина попадает на Нижегородскую ярмарку» [16, с. 631]. Особенно поразило французского маркиза значение цены на чай в торговой системе Нижегородской ярмарки: «Цена чая определяет цены всех прочих товаров. До тех пор пока цену не опубликуют, все другие сделки имеют условный характер» [16, с. 632].

Первая половина XIX в. также может быть выделена в отдельный период российско-китайского взаимодействия, во всяком случае для России. В нашей стране это было время активного осмысления китайских социокультурных реалий. Большую роль в этом процессе сыграли ученые-китаеведы, в первую очередь те, кто трудился в составе Российских Духовных Миссий в Китае. Они выступили в роли интерпретаторов китайской культуры и ее своеобразных трансляторов, способствуя формированию на российской почве принципиально нового коммуникационного кода социокультурного взаимодействия.

Огромную роль в деле расширения представлений россиян о Китае и пробуждения у российской интеллектуальной элиты интереса к великому соседу (без чего культурный диалог просто не мог бы состояться) сыграл выдающийся русский китаевед, начальник 9-й Российской Духовной Миссии в Китае архимандрит Иакинф (Бичурин). Под его влиянием начали появляться сочинения, авторы которых пытались осмыслить общее и особенное в развитии России и Китая, старались раскрыть общность исторической судьбы двух народов. Общение отца Иакинфа (Бичурина) с выдающимися деятелями российской культуры способствовало созданию позитивного образа Китая в сознании интеллектуальной элиты российского общества. Китайская тема становится неотъемлемой частью политических дискуссий и философских диспутов.

Дело знакомства российской общественности с культурой Китая, успешно начатое отцом Иакинфом (Бичуриным), продолжили его преемники на посту начальника Российской Духовной Миссии в Пекине архимандриты Петр (Каменский) и Палладий (Кафаров).

Существенным элементом развития диалога культур России и Китая стало распространение естественнонаучных и в первую очередь медицинских знаний. В России заинтересовались китайской медициной еще в XVIII в. В Китай российские медицинские знания стали проникать с появлением в составе Российской Духовной Миссии русских врачей. Первым среди них был О.П. Войцеховский (1793–1850), отправившийся в Китай в составе 10-й Духовной миссии (1821–1830). Китайцы поначалу скептически относились к методам европейской медицины, применявшимся врачом Российской Духовной Миссии, но постепенно, видя эффективность лечения, они потянулись к русскому доктору. За помощью к нему обращались как знатные особы, так и пекинские бедняки, но особенно его авторитет повысился после того, как он вылечил одного из родственников императора. Огромную работу проводил О.П. Войцеховский во время борьбы с эпидемией холеры, которая свирепствовала в Пекине в 1820–1821 гг.

14 ноября 1829 г., незадолго до отъезда О.П. Войцеховского из Пекина, благодарные пациенты преподнесли русскому доктору памятную доску со словами благодарности и признательности. Иеромонах Вениамин (Морачевич) писал в своем отчете о вкладе врача О.П. Войцеховского в дело повышения авторитета России и русской культуры и науки в Китае: «Одной почти его славе обязана тогдашняя миссия, что после семилетнего своего скромного уединения приведена она наконец в известность, что имя русское облагородилось китайцами до того, что значительные люди не только перестали бегать от русских, но начали искать знакомства с нами» [17, с. 196].

Вслед за О.П. Войцеховским в Пекине побывали врачи П.Е. Кирилов (активно ратовавший за выращивание чая на территории России), А.А. Татаринов (прославившийся также как ботаник, под его наблюдением неизвестный китайский художник изготовил 452 акварельных рисунка с изображениями флоры Пекина), С.И. Базилевский, П.А. Корниевский (оставивший интересные записи о восстании тайпинов).

Особую роль в деле развития диалога культур России и Китая сыграли изобразительное искусство и деятельность художников Российской Духовной Миссии в Пекине. Первый профессиональный живописец появился в составе 11-й Духовной Миссии (1830–1840). Им стал А.М. Легашов (1798–1865), окончивший Академию художеств по классу портрета. Его присутствие в составе Миссии было в значительной степени вызвано стремлением русского правительства добиться большего расположения со стороны цинских придворных и чиновников. Ему было поручено рисовать портреты знатных людей, преподносить их им и тем самым способствовать укреплению взаимных



контактов двух стран [18]. Популярность А.М. Легашова в Пекине была очень большой, что отмечал иеромонах Аввакум (Честной) [19].

В дальнейшем в составе Российских Духовных Миссий в Пекине побывали еще несколько русских художников: К.И. Корсагин (12-я Миссия), И.И. Чмутов (13-я Миссия), Л.С. Игорев (14-я Миссия). Все они активно продолжили дело, начатое А.М. Легашовым, способствуя распространению в Китае методов и приемов российской живописи, а шире — внося свой вклад в развитие культурного диалога между Россией и Китаем. Благодаря их зарисовкам можно наглядно представить картины китайской жизни того времени, пекинские здания, домашнюю утварь и предметы быта китайцев, увиденные глазами русского человека. Художники также занимались изучением производства китайской туши и красок, исследовали их состав. И.И. Чмутов зарисовал и привез в Россию множество видов Пекина. Л.С. Игорев писал в основном портреты чиновников [20, с. 110, 132, 142]. Деятельность русских художников, прикомандированных к Российской Духовной Миссии, сыграла важную роль в деле знакомства россиян с реальной китайской действительностью того времени, при их участии был накоплен большой этнографический материал, ими были заложены основы изучения в России особенностей китайской живописи.

Процесс развития духовного воздействия китайской цивилизации на сознание лучших представителей российской интеллектуальной элиты можно проследить даже в творчестве Александра Сергеевича Пушкина.

А.С. Пушкин всегда высоко отзывался о научных трудах и глубоких познаниях отца Иакинфа, что, в частности, зафиксировано в тексте его «Истории Пугачева». Под влиянием Бичурина у поэта появился интерес к Китаю. В стихотворении 1829 г. он устремлял свои взоры к подножию «стены далекого Китая», а в черновиках «Евгения Онегина» упоминал «мудреца Китая» — Конфуция, который «нас учит юность уважать...». В 1830 г. А.С. Пушкин обратился с официальным прошением к А.Х. Бенкендорфу, в котором прямо писал о своем желании побывать в Китае, имея в виду направление в Пекин 11-й Духовной Миссии и научную экспедицию к границам Китая — в Хянтун, во главе которой планировали ехать о. Иакинф и барон П.Л. Шиллинг.

Интерес к Китаю и желание посетить эту страну для знакомства с ее древней культурой, появлению которых А.С. Пушкин был обязан своим встречам и беседам с отцом Иакинфом, в то же время были связаны и с некоторыми объективными обстоятельствами. В этот период великий поэт ощущал творческую необходимость осмысления и использования новых принципов изображения действительности. В российской, как и в европейской, литературе начался сложный период постепенного отказа от романтического изображения восточных реалий и перехода к попыткам более реалистического осмысления Востока. А.С. Пушкин, стремившийся в этот период как можно ближе подойти в своих произведениях к действительности, скорее всего начал размышлять о возможности представить читателям реальный Китай. О постепенно возраставшем интересе А.С. Пушкина к Востоку писала в своем дневнике его хорошая знакомая А.О. Смирнова: «Я много говорила с Пушкиным <...> затем в 1829 г. он отправился в кавказскую армию и, наконец, собирался в Китай. Я спросила его, неужели для его счастья необходимо видеть фарфоровую башню и Великую стену? Что за идея ехать смотреть китайских божков? Он уверил меня, что мечтает об этом с тех пор, как прочел “Китайскую сироту”, в которой нет ничего китайского; ему хотелось бы написать китайскую драму, чтобы досадить тени Вольтера» [21, с. 45].

Из приведенной выше цитаты можно сделать вывод о том, что на рубеже 1830-х гг. у А.С. Пушкина возникает желание написать произведение о реальной китайской жизни. Однако ввиду несостоявшейся поездки поэту, так и не увидевшему своими глазами подлинного Китая, пришлось, по-видимому, отказаться от этого намерения. Интересно, что в упомянутых воспоминаниях А.О. Осиповой присутствуют два образа-символа Китая: фарфоровая башня — символ романтического восприятия Китая в Европе и России и Великая стена — символ его вечности и незыблемости (хотя для кого-то это был символ застоя и консерватизма).

Отношение А.С. Пушкина к вопросу о необходимости более адекватного осмысления и отображения китайских реалий очень показательно. Он как никто другой в России первой трети XIX в. отражал уmonoстроения той части общества, которая наиболее остро и быстро реагировала на трансформационные процессы в социальной, политической и духовной сферах. Социокультурные подвижки внутри страны и изменение международной обстановки требовали коренного переосмысления тех образов и стереотипов, которые господствовали в предшествовавшие периоды. А.С. Пушкин, пожалуй, одним из первых отреагировал на эти перемены во многих сферах, в том числе и применительно к Китаю.

Если в России в XVIII — первой половине XIX в. уже складывается устойчивый интерес к Китаю и начинается адаптация отдельных элементов его культуры, то в Китае лишь в середине XIX в. стали появляться специальные работы, посвященные России, в которых содержались описания ее географического положения, краткие сведения об истории и современной жизни населения. Информация о России попадала к китайским авторам в основном из западных источников (переводов европейских работ на китайский язык, выполненных миссионерами, или непосредственно из книг и статей на европейских языках), поэтому часто сведения о нашей стране оказывались искаженными или же преподносились весьма тенденциозно.

Крупный китайский политический деятель Линь Цзэсюй (1785–1850), прославившийся тем, что, будучи специальным императорским эмиссаром, активно боролся с торговлей опиумом в провинции Гуандун, с энтузиазмом собирал сведения о зарубежных странах. Он известен также тем, что одним из первых в Китае заговорил о необходимости учиться у «варваров», перенимать научные и технические достижения других стран. Россия как самая крупная из соседних с Китаем держав постоянно интересовала Линь Цзэсюя.

Во время пребывания в Гуандуне в 1839–1841 гг. он написал сочинение «Элосы го цзияо» («Основные сведения о Российском государстве») [22], которое в качестве специального раздела было включено в работу «Сы чжоу чжи» («Описание четырех материков»). Этот труд о России не мог не вызвать интереса у других китайских авторов. Видный ученый Вэй Юань, внося некоторые исправления и дополнения, включил его в свой трактат «Хайго тучжи» («Описание заморских стран с картами»). Заслуга Линь Цзэсюя состояла в том, что в своей работе он сумел познакомить читателей с историей России (хотя и изложенной с большим количеством неточностей) и административным делением Российской империи, приведя краткое описание основных губерний.

Важным источником сведений о России в Китае в этот период стали новые китайские географические сочинения. В 1848 г. увидел свет труд видного китайского политического деятеля, губернатора провинции Фуцзянь Сюй Цзияя (1795–1873) «Инхуань чжилюэ» («Краткое описание морей и суши»). Автору удалось привлечь довольно боль-

шое количество западных работ и благодаря использованию этих материалов уточнить и исправить данные китайских источников.

Существенное место в «Инхуань чжилюэ» было уделено географии и истории России. Сюй Цзюй поразил читателей тем, что Россия — это крупнейшее государство в мире, расположенное в Европе, Азии и Америке, перечислил отдельные города и местности и дал их описание. По силе и военной мощи Россия, по мнению Сюй Цзюя, могла сравниться с Британией, однако ее мощь, как он утверждал, была сосредоточена на Западе, а не на Востоке.

Сведения о древней истории России в сочинении Сюй Цзюя были представлены достаточно скудно и изобиловали неточностями и ошибками. Так, например, он утверждал, что во времена правления в Китае династии Тан (618–907) разрозненные русские племена были вассалами гуннов, но правитель русских сумел собрать все племена вместе и основать государство. Сведения о завоевании Руси монголами достаточно точны, но затем сказано, что русские изгнали монголов при помощи шведов. Об Иване Грозном говорилось, что он расширил границы Русского государства, однако «натура его была дикой, и он любил убивать» [23].

Из государственных деятелей России наибольшее внимание Сюй Цзюя привлек Петр Великий. Сюй Цзюй подробно описывал, как царь лично учил солдат и занимался ремеслами, как он строил новую столицу. В заключение рассказа об этом русском царе, автор делал вывод о том, что нынешняя военная мощь России берет свое начало с Петра.

Несмотря на имевшиеся в книге неточности и откровенные ошибки, появление в Китае подобного очерка российской истории имело весьма большое значение: китайцы практически впервые смогли на родном языке ознакомиться с историей своего северного соседа. К тому же одним из существенных достоинств труда Сюй Цзюя следует признать гораздо более точную передачу с помощью китайских иероглифов иностранных географических названий и имен. В дальнейшем китайские ученые XIX в. корректировали географические названия из сочинения Линь Цзэсюя по работе Сюй Цзюя. К тому же именно Сюй Цзюй заложил основу того пристального интереса, который проявляли в дальнейшем китайские ученые и политические деятели к личности и деяниям Петра Великого, которому суждено было стать одним из самых популярных русских правителей.

Вторая половина XIX в. стала временем усиления адаптивных функций и переходом социокультурного взаимодействия России и Китая из *стадии активации* в *стадию адаптации*. Помимо уже сложившихся коммуникационных каналов появились новые. Все больше русских стало появляться в Китае, а в Россию устремился поток китайских эмигрантов — носителей культуры государства-соседа. В роли аттрактора начинает выступать приграничная зона — *фронтир*.

Существенную роль в деле распространения российской культуры в Китае в это время играл город Харбин, построенный русскими как центр Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) и ставший местом сосредоточения большого числа выходцев из России, выступавших в роли трансляторов русской культуры. Аналогичную функцию призваны были также выполнять Порт-Артур и Дальний, для которых даже выработались особые правила управления и застройки по русским образцам [24]. Однако поражение России в русско-японской войне 1904–1905 гг. не дало этому осуществиться.

В Харбине появились высшие и средние учебные заведения, созданные россиянами, в результате чего на территорию Китая была перенесена российская образовательная

модель. Стали выходить газеты и другие печатные издания на русском языке. Администрация КВЖД также инициировала выпуск газеты на китайском языке — «Юаньдун бао». В 1909 г. в Харбине было создано Общество русских ориенталистов (в том же году оно объединилось с Санкт-Петербургским обществом востоковедения и стало действовать как Харбинское отделение Общества русских ориенталистов). С июля 1909 г. началось издание его печатного органа «Вестник Азии», ставшего одним из ведущих востоковедных журналов и публиковавшего статьи как научно-теоретического, так и практического характера.

Харбин славился своей театральной и музыкальной жизнью. Там были открыты несколько театров, привлекавших большое количество зрителей. Особенной популярностью пользовался Летний театр в саду в районе Пристань, считавшийся главной сценической площадкой города. Часто организовывались гастроли драматических трупп, музыкантов и певцов из Петербурга, Москвы и других городов России. Таким образом русская театральная и музыкальная культура активно проникала на территорию Китая.

В архитектурном отношении Харбин походил на типичный российский город того времени. Вплоть до сегодняшнего дня застройка его центральной части сохраняет свой прежний облик и дух русской архитектуры начала XX в. В первой половине XX в. в Харбине и на линии КВЖД проживало как русское, так и китайское население, соседствовали культура и обычаи обоих народов. Город стал значительным промышленным, торговым и культурным центром, в котором происходило взаимодействие и взаимовлияние двух различных историко-культурных традиций. Воздействие экономики Харбина и русской культуры на социально-экономическую и духовную жизнь китайского общества по мере развития города становилось все более ощутимым.

Отметим, что историки КНР в исследованиях последних лет в отличие от предшествующего периода стремятся более взвешенно и объективно подойти к анализу места и роли русского присутствия в Харбине и на КВЖД. Очень показательным в этом отношении коллективное исследование «История русской эмиграции в Харбине», авторы которого указывают на то, что «русская промышленность стимулировала социально-экономическое развитие Харбина», «культурная деятельность русской эмиграции способствовала развитию харбинской и мировой культуры», а «революционная агитация и революционная деятельность русских эмигрантов оказали воздействие на развитие рабочего движения в Китае» [25, с. 605].

В регионе имело место и хозяйственно-экономическое взаимодействие и взаимовлияние русских и китайцев. Социокультурные контакты населения Российской и Цинской империи в Приамурском регионе восходят к XVII в., когда он становится контактной геокультурной зоной. Есть сведения о том, что некоторые виды пшеницы, выращивавшиеся в последующий период на территории Маньчжурии, происходят от сибирских сортов, завезенных в Маньчжурию русскими землепроходцами [26].

Строительство Китайско-Восточной железной дороги и появление ее экономического и культурного центра — Харбина — способствовали активизации социокультурного взаимодействия России и Китая в данной сфере.

Процесс активного восприятия русской культуры земледелия происходил по всей территории Маньчжурии. Масштабы этого влияния постоянно росли: в сельском хозяйстве внедрялись новые виды и сорта сельскохозяйственных растений, китайские крестьяне активно заимствовали эти культуры и опыт их возделывания у русских

земледельцев. В конце XIX — начале XX в. в Дунбэе становятся популярными русские сорта картофеля, помидоров, огурцов, белокочанной капусты. В повседневном рационе китайцев появились русские огородные растения: репчатый лук, брюква, петрушка, укроп, хрен. Была акклиматизирована рожь — культура до того времени совершенно неизвестная местным жителям. Распространились посевы льна, что было стимулировано производством тканей, популярных среди европейского населения Маньчжурии [26].

Появление такой технической культуры, как хмель, было тесно связано с началом производства знаменитого в дальнейшем харбинского пива, датой начала производства которого принято считать 1900 г.

В Харбине стали выпекать и продавать русский хлеб, к употреблению которого постепенно пристрастились и китайцы. В это время в разговорный язык китайских жителей Харбина вошло употребляемое и сегодня слово *леба* — «хлеб» (вместо повсеместно используемого в Китае слова *мянбао*), а маленькие булочки по сей день называют *сайкэ*.

Но особенно большое значение для экономики Северо-Восточного Китая имело начало возделывания в этом регионе сахарной свеклы. Сегодня Присунгарийский район известен своими свекловичными плантациями, а Харбин и близкие к нему уезды Ачэн и Хулань являются признанными центрами производства свекловичного сахара. Начальный импульс к созданию маньчжурской сахарной промышленности был дан русскими предпринимателями, построившими в 1908 г. два первых сахарных завода: в городе Ачэн и уезде Хулань. Русские агрономы произвели первые опытные посадки свеклы, которые принесли хорошие урожаи. Так было положено начало совершенно новым тенденциям в экономической и социокультурной жизни Маньчжурии.

Соприкоснувшись с русскими переселенцами, некоторые китайцы стали употреблять в пищу молоко и молочные продукты, следствием чего стало разведение молочных пород крупного рогатого скота, что, в свою очередь, стимулировало в дальнейшем возникновение на Северо-Востоке Китая новых отраслей хозяйства — молочного животноводства и мясо-молочной промышленности.

Существенную роль в деле распространения на Северо-Востоке Китая принципиально новых сельскохозяйственных технологий, современных машин и механизмов, а также проведения просветительской работы среди сельского населения сыграло Маньчжурское сельскохозяйственное общество, созданное в 1912 г.

Особую роль в формировании представлений о России в Китае сыграли переводы русской художественной литературы на китайский язык. Многие представители китайской интеллигенции были увлечены гуманистическими идеями русских писателей (Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, И.С. Тургенева, А.П. Чехова и др.). Таким образом, в сознании части китайского общества начинает формироваться романтизированный образ русского народа, практически не отождествлявшийся со сложившимся во время подавления восстания ихэтуаней стереотипом России как агрессивного соседа. Эти два образа сосуществовали параллельно и практически не соприкасались.

Первыми произведениями русской литературы, переведенными на китайский язык, были три басни И.А. Крылова («Щука», «Собачья дружба» и «Лисица и сурок»), изданные в 1900 г. в переводе с английского. Явления, осмеянные великим русским баснописцем, были характерны и для тогдашнего китайского общества (особенно это относится к всевластию бюрократии и коррупции).

В 1903 г. Цзи Ихуэй перевел с японского первое произведение А.С. Пушкина — повесть «Капитанская дочка». Можно высказать предположение, что выбор повести не

был случайным, так как жизненные принципы и поведение ее героев вполне соответствовали конфуцианским представлениям о долге и нормах поведения, о взаимоотношениях между старшими и младшими, между государем и подданными.

В 1907 г. отдельными книгами были выпущены «Бэла» М.Ю. Лермонтова и «Черный монах» А.П. Чехова. Стали переводиться сочинения Л.Н. Толстого, который воспринимался в Китае прежде всего как проповедник морально-нравственного учения и чем-то походил на конфуцианского или даосского мудреца. Известна переписка великого русского писателя с китайским ученым Гу Хунмином (Ку Хунмином) [27; 28; 29].

В первом десятилетии XX в. китайские читатели также смогли познакомиться с произведениями Л. Андреева, М. Горького, А. Толстого и других русских писателей.

Большое значение в деле знакомства китайского читателя с реалиями российской жизни имел выход в свет в 1905 г. романа Цзэн Пу «Цветы в море зла», действие которого частично происходило в России. В этом произведении звучали имена Л.Н. Толстого, Н.Г. Чернышевского, А.И. Герцена. Цзэн Пу также описал деятельность русских революционеров.

В оппозиционной цинскому режиму периодике («Минь бао», «Синьминь цунбао») возник более сложный образ России. Китайские революционеры (Сунь Ятсен, Сун Цзяожэнь, Чжу Чжисинь) и либеральные деятели (например, Лян Цичао) с большой симпатией относились к нараставшему в России революционному движению, осуждали политику самодержавия, высоко оценивали некоторые черты русского национального характера [30; 31; 32]. В китайской революционной прессе проводились прямые параллели между общественно-политическим строем России и Китая, предлагалось учиться у русских революционной борьбе. Вместе с тем круг читателей подобных изданий был весьма ограниченным, хотя они и представляли очень активную часть общества.

В заключение можно сделать вывод о том, что на всех этапах социокультурного взаимодействия России и Китая в XVIII — начале XX в. прослеживается активный характер взаимовлияния двух культур. Важны не столько масштабы этого взаимодействия, сколько его постоянное развитие и углубление. Рост взаимного интереса представителей двух народов друг к другу способствовал созданию основы для последующего сближения российской и китайской культур в XX–XXI вв.

## Литература

1. Мясников В. С. Империя Цин и Русское государство в XVII веке. М., 1980.
2. Мясников В. С. Историко-культурные особенности взаимодействия России и Китая // Мясников В. С. Квадратура китайского круга : Избранные статьи: в 2 кн. М., 2006. Кн. 1.
3. Воскресенский А. Д. Россия и Китай: теория и история межгосударственных отношений. М., 1999.
4. Самойлов Н. А. К вопросу о теоретических основах изучения социокультурного взаимодействия // Востоковедение и африканистика в университетах Санкт-Петербурга, России и Европы. Актуальные проблемы и перспективы. Международная научная конференция. СПб., 4–6 апреля 2006 г. : Доклады и материалы. СПб., 2007. С. 116–128.
5. Самойлов Н. А. Периодизация истории социокультурного взаимодействия России и Китая до 1917 г.: методологические подходы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 9. Филология, востоковедение, журналистика. 2009. Вып. 1. Ч. 2. С. 209–214.
6. Инь Цзяньпин. Цзаоцидэ Сиболия дуйвай цзинци лянси (Внешнеэкономические связи Сибири в ранний период). Харбин, 1998.

7. Ли Суйань. Хунлю юй сицзянь: Чжун Э вэньхуа цзяолю дэ бупинхэн вэньти (Бурный поток и маленький ручеек: проблемы дисбаланса во взаимодействии культур России и Китая) // Чжун Э гуаньси дэ лиши юй сяньши (История и современное состояние китайско-российских отношений). Кайфэн, 2004. С. 117–132.
8. Пан Т. А., Шаталов О. В. Архивные материалы по истории западноевропейского и российского китаеведения. Воронеж, 2004.
9. ЦГАДА. Ф. 159а. Оп. 4. Д. 485а.
10. ЦГАДА. Ф. 248. Оп. 17. Д. 1102.
11. РГИА. Ф. 1329. Оп. 3. Д. 91.
12. ЦГАДА. Ф. 248. Оп. 4. Д. 164.
13. Трусевич Х. Посольские и торговые сношения России с Китаем (до XIX в.). М., 1882.
14. Оглезнева Е. А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. Благовещенск, 2007.
15. Сладковский М. И. История торгово-экономических отношений народов России с Китаем (до 1917 г.). М., 1974.
16. де Кюстин А. Россия в 1839 году // Россия первой половины XIX века глазами иностранцев. Л., 1991. С. 421–660.
17. Скачков П. Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977.
18. Нестерова Е. В. Российская Духовная Миссия в Пекине и начало русско-китайских контактов в сфере изобразительного искусства (новые архивные материалы) // Православие на Дальнем Востоке. 275-летие Российской Духовной Миссии в Китае. СПб., 1993. С. 127–133.
19. Наша китайская миссия полвека назад: Письмо А. Честного из Пекина // Русский архив. 1884. № 5. С. 155.
20. Краткая история Русской Православной миссии в Китае. Пекин, 1916.
21. Смирнова А. О. Записки, дневник, воспоминания, письма. М., 1929. Т. 1.
22. Линь Цзэсюй. Основные сведения о Российском государстве / Пер. с кит., вступит. статья и коммент. С. Ю. Врэдия. Владивосток, 1996.
23. Сюй Цзюйюй. Ин хуань чжи люэ (Краткое описание морей и суши). Фучжоу, 1848.
24. Самойлов Н. А. Российские планы организации управления городом Дальний на рубеже XIX и XX вв. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2008. Вып. 4. Ч. 1. С. 144–150.
25. Ши Фан, Лю Шуан, Гао Лин. Хаэрбин Эцяо ши (История русской эмиграции в Харбине). Харбин, 2003.
26. Белоглазов Г. П. Русский фактор в сельскохозяйственном комплексе Маньчжурии (10–20-е годы XX в.) // 27-я научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1996. С. 143–146.
27. Толстой Л. Н. Письмо к китайцу (окт. 1906 г.). М., 1907.
28. Шифман А. И. Лев Толстой и Восток. М., 1960.
29. Соломин Г. С. К анализу взглядов Ку Хунмина // Китай: традиции и современность. М., 1976. С. 153–167.
30. Лян Цичао (Чжунго чжи Синьминь). Элосы гэмин чжи инсян (Влияние русской революции) // Синьминь цунбао. 1905. № 13. С. 25–35; № 14. С. 47–54.
31. Сун Цзяожэнь (Цян Чжай). И цянью цзю бай лин у нянь Луго чжи гэмин (Русская революция 1905 года) // Минь бао. 1906. № 3. С. 1–9; № 7. С. 63–74.
32. Ху Ханьминь (Цюй Фэй). Эго лисянь хоу чжи цинсин (Ситуация в России после введения конституции) // Минь бао. 1906. № 6. С. 110–117.

УДК 81-22

Янь Годун

## ПЕРВЫЙ РУССКО-КИТАЙСКИЙ СЛОВАРЬ, СОСТАВЛЕННЫЙ КИТАЙЦЕМ\*

Несмотря на то что в Китае в сорок седьмой год правления императора Канси (в 1708 г.) была создана школа русского языка и к концу цинской династии его преподавание велось уже более двух столетий, в отличие от России никаких достижений в области составления русско-китайских и китайско-русских словарей отмечено не было. Между тем русские специалисты только до Октябрьской революции успели выпустить целый ряд словарей подобного рода. Среди наиболее важных «Русско-китайский словарь разговорного языка (пекинского наречия) (1867 г., Пекин) Исайи Поликина (1833–1871); «Графическая система китайских иероглифов. Опыт первого китайско-русского словаря» (1867 г., Санкт-Петербург) В.П. Васильева (1818–1900); «Русско-китайский словарь» (1879 г., Санкт-Петербург, а также его исправленная и дополненная версия, вышедшая в 1896 г. в Пекине и в 1900 г. в Японии) П.С. Попова (1842–1913); «Китайско-русский словарь» (1888 г., Пекин) П.И. Кафарова (1817–1878); «Китайско-русский словарь по графической системе» (1880 г., Санкт-Петербург; 1907 г., Пекин) Д.А. Пещурова (1833–1913); «Карманный русско-китайский словарь» (1906 г., Пекин), составленный Русской православной миссией в Пекине; «Полный китайско-русский словарь» (1909 г., Пекин), а также «Карманный китайско-русский словарь» (1910 г., Пекин) Иннокентия Фигуровского (1863–1931) и др.

И хотя все эти словари были составлены русскими, они оказались полезны и для китайцев цинской поры, изучавших русский язык. Так, например, в 1907 г. четверо студентов отделения переводов при Столичном педагогическом университете для удовлетворения своих учебных нужд перепечатали «Китайско-русский словарь по графической системе» Д.А. Пещурова [1, с. 460]. Но поскольку составленные русскими специалистами словари были главным образом ориентированы на русских людей, изучающих китайский язык, то для китайцев, основной потребностью которых было овладеть русским языком, они были недостаточно полными. Вплоть до создания Китайской республики (провозглашена в 1911 г. — *Прим. пер.*) в Китае так и не появилось авторитетного русскоязычного словаря, который мог бы в полной мере служить для практических нужд. В 1934 г. Лу Синь с сожалением отмечал: «У нас изначально не было ни одного приличного китайско-русского словаря, новые слова приходилось искать в японских изданиях» [2, с. 256–257].

В шестидесятых годах прошлого века представитель старшего поколения китайских русистов Цао Цзинхуа в своей статье «Вздыхая о минувшем, пребываю в нерешительности у бревна, перекинутого через реку» вспоминает о том, что раньше китайцы из-за от-

\*Работа выполнена по гранту Министерства образования КНР по приоритетному проекту опорного центра по исследованиям в сфере гуманитарных и общественных наук «Исследование истории культурного обмена между Китаем и Россией в новое время» (№ 07JJD770105).

© Янь Годун, 2010

© О. П. Родионова, перевод, 2010



сутствия подходящих словарей в процессе изучения русского языка попадали в разного рода неловкие ситуации, вплоть до того, что «когда зачастую все вопросы были неразрешимыми <...> не оставалось ничего другого как “идти обходным путем через Токио”» [3, с. 194–195]. Другими словами, пока у китайцев не появился собственный русскоязычный словарь или пока имеющиеся словари были несовершенны, они изучали русский язык, в основном опираясь на русско-японские словари, изданные в Японии. Сравнительно распространенным русско-японским словарем в годы Республики (т.е. в 1911–1949 гг. — *Прим. пер.*) был «Русско-японский словарь» 露和辞典, составленный основоположником преподавания русского языка в Японии японским русистом Ясуги Садатоси 八杉贞利<sup>1</sup>.

Со времени строительства Китайско-Восточной железной дороги, когда политические и экономические контакты между Китаем и Россией стали более тесными, назрела потребность в большом количестве переводческих кадров. Учитывая данное обстоятельство, каждое из государств одновременно в 1899 г. открыло по одному учебному заведению, преподающему иностранные языки. Так, в России был организован Восточный институт во Владивостоке, а в Китае создана школа русского языка КВЖД в Пекине. Каждое из этих заведений готовило кадры, владеющие соответственно китайским и русским языком. В Харбине, который был местом сосредоточения русских, а также узловым пунктом КВЖД, в 1905 г. открылась китайско-русская школа, которая была специально ориентирована на подготовку переводчиков русского языка. Школа стала первым в Харбине государственным учебным заведением. Позже китайско-русская школа стала называться Цицизянской школой переводчиков, а в 1912 г., когда она была передана в ведение провинции Цилинь, получила название Цилиньского коммерческого училища первого разряда, став специализированным учебным заведением, в котором готовили коммерсантов. Помимо этого в Тяньцзине, Ухане и других местах также открылись заведения с преподаванием русского языка.

В годы Республики китайцы постоянно предпринимали попытки создания русскоязычных словарей, в результате чего вышло много русско-китайских и китайско-русских словарей. Только в харбинском издательстве «Шанъу иньшугуань» один за другим вышли «Карманный китайско-русский словарь» 华俄袖珍字典 (сост. Ван Инхай, 1922 г.), «Новый русско-китайский словарь» 俄华新字典 (сост. Лу Дахэ, 1924 г.), «Прикладной русско-китайский словарь для учащихся» 俄华合璧学生应用字典 (сост. Чэн Яочэнь, 1928 г.), «Новый китайско-русский словарь» 中俄合璧新字典 (сост. Ван Инхай, 1929 г.), «Новый большой китайско-русский словарь» 新中俄大字典 (сост. Лу Дахэ, 1930 г.), «Русско-китайско-английский словарь советских сокращений и неологизмов» 俄汉英苏联缩语新语辞典 (сост. и пер. Ли Гоцзюнь, 1933 г.), «Новый китайско-русский свод слов и иероглифов» 华俄字话新编, «Новый китайско-русский словарь» 汉俄新字典, «Три тысячи фраз на китайском и русском языках» 华俄三千句字典 и др. В 1927 г. преподаватель русского языка Пекинского университета С.А. Полевой (1886–1971), который также известен под китайским именем Бао Ливэй (鲍立维), самостоятельно издал в Пекине «Новый русско-китайский словарь» 新俄华辞典, после чего в 1934 г. в издательстве Государственного Пекинского университета вышло «Продолжение нового русско-китайского словаря» 续新俄华辞典. Кроме того, к сравнительно известным словарям относятся составленные А.П. Хиониным (1879–1971) «Новый русско-китайский словарь» 俄汉新辞典 (Харбин: Изд-во «Шанъу иньшугуань», 1927), а также «Новейший китайско-русский словарь» (в двух томах) 最新汉俄词典 (两卷)

<sup>1</sup>В 1964 г. профессору Ясуги Садатоси было присвоено звание почетного доктора Ленинградского государственного университета (*прим. пер.*).

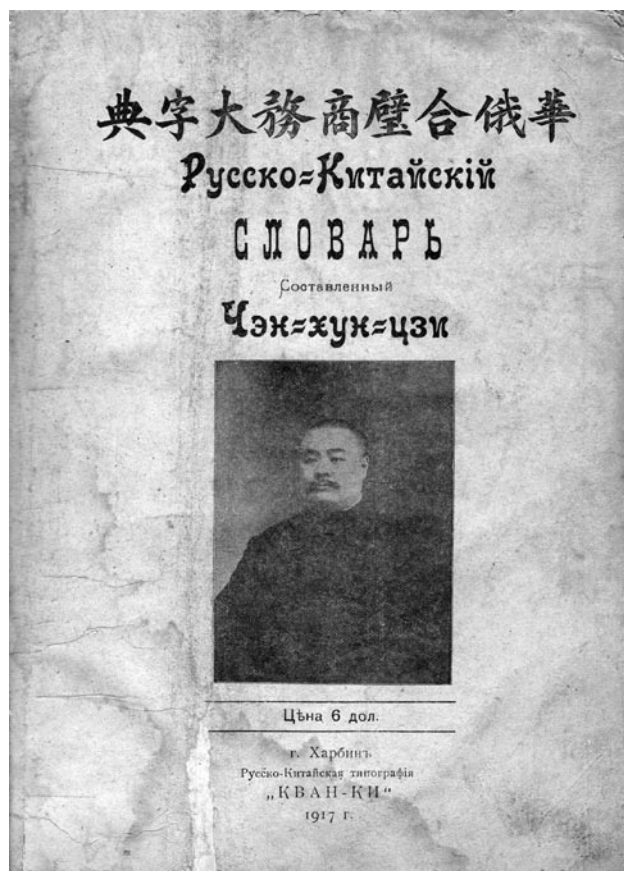


Рис. 1. «Русско-китайский словарь», составленный Чэн Яочэнем.

(Харбин: Изд-во «Шанъе иньшуа чан», 1928, 1930). Несмотря на большое количество словарей, их составители ограничивались простым переводом русскоязычной лексики, пренебрегая такими важными для изучающих язык составляющими, как грамматическое, стилистическое значение слов, а также примерами и комментариями. Поэтому после того как в Китай проникли более совершенные по форме, а также более точные в плане перевода русско-японские словари, составленные японцами, они очень быстро заняли место русско-китайских словарей, написанных китайцами. Иероглифы, на которых излагался японский перевод, предоставили китайцам возможность пользоваться японскими словарями, однако иногда несовпадение значений одних и тех же иероглифов приводило к ошибкам.

Насколько нам известно, первый словарь на русском языке, написанный китайцем, вышел в 1917 г., им стал «Русско-китайский словарь» 华俄合璧商务大字典<sup>2</sup>, составленный Чэн Яочэнем и выпущенный харбинским издательством «Гуанцзи иньшугуань»<sup>3</sup>. Цао Цзинхуа по этому поводу вспоминает: «В 1917 г. в Харбине вышел “Русско-китайский словарь”, составленный Чэн Яочэнем (程耀臣) (имя Яочэнь также записывается

<sup>2</sup>Дословный перевод китайского названия — «Большой китайско-русский коммерческий словарь» (прим. пер.).

<sup>3</sup>Самоназвание — Русско-китайская типография «Кван-ки» (прим. пер.).

как 耀辰), он был издан форматом в 1/16 листа, содержал восемьсот с лишним страниц, разбитых на две колонки. Он стал известен под названием “Стотысячсловник” 十万言, его можно было считать весьма внушительным изданием. В период до и после “движения 4-го мая”, особенно в начале 1920-х гг., боюсь, это был единственный русско-китайский словарь, имевший широкое хождение» [3, с. 192–193].

Что же касается составителя этого «единственного русско-китайского словаря, имевшего широкое хождение», то о нем мы располагаем крайне скудной информацией. Вот что содержится в «Китайском справочном указателе», вышедшем в 1939 г.: «Составитель удостоился быть приглашенным в качестве лектора в российский столичный университет (Санкт-Петербургский университет. — Прим. автора), после возвращения на родину стал главным редактором в газетном издательстве» [4, с. 71]. Как установил автор статьи, с января 1907 г. по июль 1909 г. на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета действительно работал некий китаец по имени Чэн Хунцзи (Чэн-хун-цзи), который преподавал разговорный и письменный китайский язык. При этом его имя в точности совпадает с именем составителя «Русско-китайского словаря», приведенным в записи русской транскрипции на форзаце: имя Чэн Яочэня записано на русском языке как Чэн Хунцзи. Оказалось, что Хунцзи (鴻基) было вторым именем Чэн Яочэня. Директор Цзилиньского коммерческого училища первого разряда Фань Гоцай (Цзюньфу) в феврале четырнадцатого года Республики написал предисловие к «Полному русско-китайскому словарю», где коснулся биографии господина Чэна. В предисловии написано: «В первые годы существования Республики я приехал в Харбин и возглавил Цзилиньское коммерческое училище первого разряда, учебники в большинстве своем переводил с русского языка, поэтому имел в китайском и русском языке глубокие познания, что было трудно сделать, не находясь за границей. В то время главным преподавателем русского языка являлся мой земляк из Цзиси господин Чэн Яочэнь (耀辰), который был потомственным знатоком китайской учености. В юные годы он специально занимался русским языком, а потом удостоился чести отправиться в качестве лектора в российский столичный университет, из дверей которого вышло множество русских специалистов в новых науках. По возвращении на родину он стал главным редактором газетного издательства, а затем занялся преподаванием. Он поставил для себя задачу соединить воедино дух двух стран, и спустя десять лет кропотливого труда, отобрав все самое ценное из имеющихся достижений, весной года “гэншэнь” (в 1920 г. был представлен на утверждение в Министерство образования, годом издания следует считать 1917 год. — Прим. автора) составил “Русско-китайский словарь”, содержащий более ста тысяч слов» [5, с. 5]. Кроме того, в 1927 г. в предисловии издателя к «Карманному китайско-русскому железнодорожному и промышленному словарю», изданному Чэн Яочэнем, сообщается следующее: «В прошлом я состоял в штабе охраны КВЖД». Обобщая имеющиеся сведения, мы можем добавить следующие штрихи к портрету Чэн Яочэня: Чэн Яочэнь (程耀臣, его имя иногда записывают омонимичными иероглифами 耀辰, второе имя Хунцзи 鴻基) происходил из знатного рода Чэнов из Цзиси в провинции Аньхой. Окончил школу русского языка КВЖД в Пекине, после чего работал в китайско-русском банке. Позже был послан в столицу России для учебы и работы, где на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета в течение двух с лишним лет преподавал китайский язык [6]. После возвращения в Китай работал в редакции газеты, после чего получил ставку преподавателя русского языка в Цзилиньском коммерческом училище первого разряда в Харбине. В 1926 г. работал в качестве перевод-

чика в штабе охраны КВЖД. Кроме того, из воспоминаний Лян Шицю<sup>4</sup>, мы узнаем, что умерший шестой дядя супруги писателя Чэн Цишу когда-то учился в России, а также составил и издал в Харбине «Русско-китайский словарь» [7, с. 130]. Другими словами, супруга Лян Шицю была племянницей Чэн Яочэня.

«Русско-китайский словарь» был закончен Чэн Яочэнем, когда он работал преподавателем русского языка в Цилиньском коммерческом училище первого разряда в Харбине. Пока что мы не можем с точностью сказать, сколько именно лет проработал здесь Чэн Яочэнь, однако определенно можно утверждать, что Чэн не прекращал своего преподавания на этом месте как минимум с 1914 г., когда директором училища стал Фань Гоцай, вплоть до 1925 г., когда тот написал предисловие к «Полному русско-китайскому словарю». Благодаря стараниям Фаня коммерческое училище развивалось быстрыми темпами во всех направлениях, при этом неуклонно повышалось качество преподавания. В 1917 г. из его стен выпустились 33 студента, успешно закончивших обучение. Часть студентов — отличников, изучавших русский язык у Чэн Яочэня, для совершенствования знаний были отправлены в школу русского языка при Министерстве иностранных дел в Пекине [8]. На авантитуле «Русско-китайского словаря» мы можем среди его распространителей увидеть не только Харбинское коммерческое училище первого разряда, но и профессора Я.Я. Брандта (1869–1944), который преподавал в пекинской школе русского языка. Последнее свидетельствует о тесных связях Чэн Яочэня с этим известным российским ученым, написавшим большое количество учебников по китайскому и русскому языкам.

Что же касается цели составления Чэн Яочэнем «Русско-китайского словаря», то в предисловии к нему автор дает четкие разъяснения, которые приводятся ниже.

«После снятия запрета на торговлю с иностранными государствами в нашей стране с каждым днем возрастает число изучающих западные языки. В то же время в Маньчжурии, Монголии, Туркестане и Синьцзяне совершенно не обойтись без русского языка. Со времени строительства Китайской восточной железной дороги наши чиновники, отвечающие за внешние сношения, стали уделять внимание русскому языку, с этим связано открытие в Пекине школы русского языка КВЖД, затем были открыты школы русского языка в Тяньцзине, Ухане и других местах, чтобы занимающиеся торговлей чаем с Россией могли изучать русский язык, но за несколько лет переводчиков стало ненамного больше. Размышляя над такой ситуацией, приходится признать, что в нашей стране изучающие английский и французский языки имеют в своем распоряжении прекрасные словари. Со всеми языками имеется столь благоприятная ситуация, что же касается русского языка, то материалов для его изучения недостаточно, что чрезвычайно затруднительно для тех, кто хотел бы учиться. Несколько лет назад появился китайско-русский словарь, составленный русским специалистом Поповым, в котором насчитывалось несколько тысяч слов, но он предназначался для русских, которые изучали китайский язык. Что касается японско-русских словарей, изданных в Японии, то, несмотря на их большую логичность по сравнению со словарем Попова, с ними часто возникала путаница из-за японского языка. Люди, не сведущие в японской науке, испытывали сложности при работе с текстом, подобная смысловая путаница не могла не вызывать смех у знатоков. Именно поэтому Ваш скромный слуга, невзирая на

---

<sup>4</sup>Известный китайский писатель (прим. пер.).

скудность познаний, потратил годы усилий на выход этого китайско-русского словаря, вмещающего около ста с лишним тысяч слов. Закончив словарь, я обратился за проверкой написанного к выпускнику Восточного института во Владивостоке господину И.А. Добролюбовскому (1874–1920) (в то время занимал должность замдиректора, а также помощника главного редактора издательского дома газеты «Дальний Восток». — *Прим. автора*), и только затем приступил к его публикации. Хотя я не столь самоуверен, чтобы считать свои познания глубокими, но если бы словарь мог получить тот, кто только начал изучать русскую словесность, то с помощью его обрел бы огромное содействие в своих штудиях. Ныне книга появляется на свет, и я покорно прошу об исправлении имеющихся ошибок.

Уроженец Цзиси в Аньхое Чэн Яочэнь» [9, б. с.].

Структура словаря такова, что сначала располагается текст на русском, а затем на китайском языке. Поэтому хотя словарь по-китайски назван «китайско-русским», фактически он является русско-китайским. Внимательно изучая этот словарь сегодня, мы можем обнаружить следующие особенности. Во-первых, большой объем содержащейся в нем лексики. Если учитывать всевозможные приложения, как то: «Толкование используемых в русском языке иностранных слов», «Сопоставительная таблица записи географических названий на китайском и русском языках», «Список важных для китайско-русской торговли портов» и др., то объем лексики практически достигнет заявленных составителем в предисловии более ста тысяч слов. Поэтому с точки зрения масштаба «Русско-китайский словарь» превзошел все имеющиеся на тот момент русско-китайские словари, включая написанные и изданные русскими в цинском Китае. Во-вторых, словарь содержит большое количество ныне вышедших из употребления архаизмов и устаревших слов. Хотя Чэн Яочэнь не приводит подробного списка использованных справочников, однако можно утверждать, что кроме русско-китайских словарей, составленных русскими, а также русско-японских словарей, составленных японцами, справочным материалом для него также служили большие толковые словари русского языка, изданные в России. В-третьих, составитель со всей серьезностью подошел к передаче всевозможных значений при переводе. Так, кроме основного смысла в словаре перечисляются другие значения слова, включая переносные. В-четвертых, автор не приводит фонетические, грамматические и стилистические комментарии к отдельным словам. В словах отсутствует указание ударного слога, не приводятся изменяемые грамматические формы существительных, местоимений, прилагательных и глаголов, отмечается недостаток словосочетаний и полное отсутствие примеров предложений. Несмотря на это, словарь все равно пользовался спросом, «люди наперебой заказывали первое издание, и пять тысяч экземпляров разошлись менее чем за несколько месяцев» [5, с. 6].

После выхода в свет «Русско-китайского словаря» Фань Гоцай стал активно рекомендовать его высшим инстанциям, и через начальника цзилиньского управления образования Ян Найкана словарь был представлен на утверждение в Министерство образования в надежде получить статус словаря русского языка, утвержденного Министерством для распространения по всему Китаю. В 1920 г. в ответной резолюции Министерства образования было написано следующее: «Как стало известно, уже завершилась проверка словаря русского языка преподавателя-русиста провинциального коммерческого училища первого разряда Чэн Хунци, ранее представленного начальником управле-

ния образования. Установлено, что данный словарь использовал материал русско-китайских и японско-русских словарей с добавлением перевода, при этом во многих местах перевод не ясен, много ошибок. Каждое из сомнительных мест нами выделено; в частности, словарь называется коммерческим, в то время как его содержание не имеет никакого отношения к коммерции, что приводит к расхождению названия и содержания, это требуется исправить. Таким образом, для рекомендации этого словаря всем учебным заведениям необходимо после обширного исправления вновь прислать его в Министерство на одобрение. В противном случае, пока возможно лишь частное издание книги автором. Возвращаем Вам присланный экземпляр во исполнение данной резолюции» [10, с. 22].

Содержание данного приказа предоставляет нам следующие сведения. Во-первых, материал для словаря был взят из вышедших ранее русско-китайских и японско-русских словарей. Другими словами, Чэн Яочэнь, работая над словарем, изучил содержание как русско-китайских словарей, составленных и изданных русскими во время династии Цин, так и русско-японских словарей, изданных в Японии. Во-вторых, несмотря на название «коммерческий» (сохранившееся в китайском названии. — *Прим. пер.*), словарь фактически имеет общий характер. Очевидно, вынос в заглавие словаря данного слова связан с работой составителя в Цзилиньском коммерческом училище первого разряда. Автор надеялся, что его словарь прежде всего станет справочником для студентов, изучающих русский язык в этом училище, а также для коммерсантов, ведущих торговлю с Россией. В-третьих, в словаре отмечается много недостатков в плане передачи толкования слов, что требовало доработки. Обращение автора к русскоязычным словарям, написанным японцами, привело к тому, что множество толкований, сделанных им на китайском языке, явно испытали на себе влияние японского языка. В качестве самого наглядного доказательства можно привести пример со словом «Россия» 俄罗斯 *Элосы*, которое в словаре стало записываться как 露西亚 *Лусия* либо 露国 *Луго*. Из-за того, что большой пласт лексики Чэн Яочэнь переводил с русского на китайский впервые, встречаются места, где смысл слов выражен неверно. В-четвертых, хотя цзилиньское управление образования ходатайствовало, чтобы этот словарь был утвержден Министерством образования, одобрение на это было получено не сразу. С позиций сегодняшнего дня следует отметить достаточно серьезное внимание, с которым отнеслось к этому словарю Министерство образования времен Республики. Некому эксперту русского языка было поручено осуществить тщательную проверку словаря, «если в тексте будут встречены ошибки, то они должны быть исправлены» [5, с. 6].

Очевидно, что составитель с должным вниманием отнесся к рекомендациям Министерства образования и проделал необходимую работу по исправлению, дополнению и совершенствованию словаря, в котором появилось большее количество словосочетаний и разметка ударных слогов в словах. «Осенью года цзяцзы господин Чэн, опираясь на возрастающее число новых китайско-русских словарей, с учетом изменения в мышлении народа, желая расширить круг сведений, расширил словарь до двухсот тысяч слов» [5, с. 6]. Словарь значительно пополнил число словосочетаний и в конечном итоге получил утверждение Министерства образования Бэйянского правительства<sup>5</sup>; в 1925 г. харбинское издательство «Молиньган» (самоназвание — Типо-литография «Ми-Лин-Тан». — *Прим. пер.*) выпустило в свет «Полный русско-китайский словарь».

<sup>5</sup>Правительство северных милитаристов, находившееся в Пекине (*прим. пер.*).

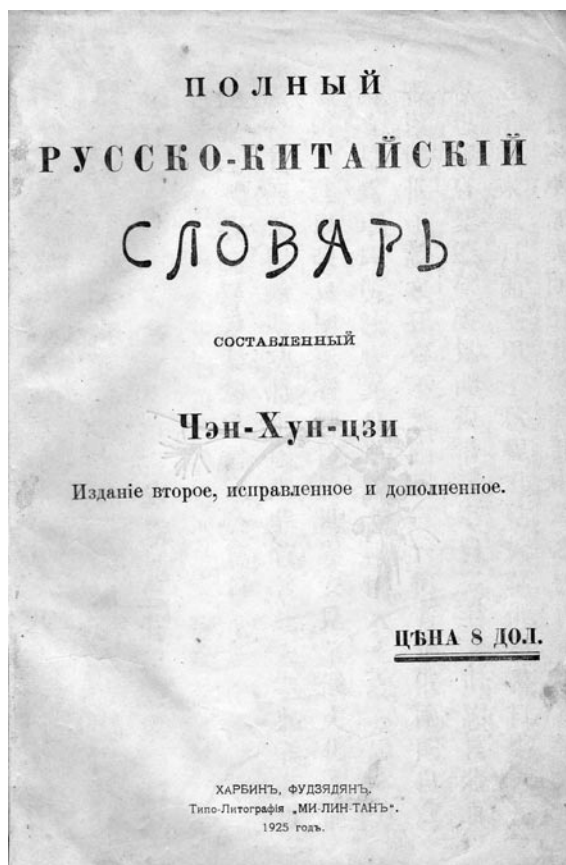


Рис. 2. Второе дополненное издание «Русско-китайского словаря», составленного Чэн Яочэнем.

«На составление данного труда ушло десять лет, словарь включает около двухсот тысяч слов, в конце книги имеется дополнительный раздел с приложениями, среди которых таблицы мер длины и веса, сопоставительный список китайских и русских географических названий и так далее» [4, с. 71]. На тот момент это был самый полный и на какое-то время самый популярный словарь русского языка в Китае. Директор Цзилиньского коммерческого училища первого разряда Фань Гоцай, член правления КВЖД Лю Чжэ (в 1928 г. занимал пост министра образования при северо-восточном правительстве, а также был первым ректором Харбинского промышленного университета), начальник управления общественных полей уезда Фанчжэн Цзе Куйюань написали по предисловию, содержащему высокую похвалу в адрес достижений господина Чэна. В одном из них говорилось следующее: «Господин Чэн, не жалея сил, выполнил этот огромный труд, в котором значения слов изложены подробно, речения безошибочны и который является путеводной нитью; там, где учащиеся блуждают, он отсекает заблуждения прошлого, оказывает помощь для самых разных кругов общества. Без сомнения, то, что выходит из печати, всеохватно, всеобъемлюще и будет пользоваться огромным спросом» [11, с. 1–2]. После выхода в свет «Полного русско-китайского словаря» харбинское издательство «Шанъу иньшугуанъ» выпустило два похожих по масштабу русско-китайских словаря, которые пытались занять место словаря Чэн Яочэня.

В 1929 г. вышел в свет «Новый китайско-русский словарь», составленный под руководством Ван Инхая из Сяшань в Цзяодуне<sup>6</sup>. Его основной целью стало приспособление к изменениям, произошедшим в русском языке после Октябрьской революции, а также использование русских слов в обновленной записи, преодоление недостатков, которые наблюдались в словарях, печатавшихся в «эпоху старой грамматики», приведение большого объема неологизмов, а также разметка ударных слогов «во избежание опасения появления языкового барьера при общении с русскими» [12, б. с.]. В следующем году вышел составленный Лу Дахэ «Новый большой китайско-русский словарь». Этот словарь был составлен и дополнен автором на базе своего же «Нового русско-китайского словаря», вышедшего в 13-й год правления Республики. В словарь вошло более ста тысяч слов, в нем есть разметка ударений, указание частей речи, присутствует техническая, законодательная, литературная и другая лексика, в конце словаря находится приложение из 24 страниц, на которых приводятся неологизмы. В сравнении со словарем Чэн Яочэня «Новый большой китайско-русский словарь» Лу Дахэ вместил в себя гораздо больше новой лексики, новые понятия получили в нем большее освещение.

Возвращаясь к Чэн Яочэню, отметим его работу над другими русскоязычными словарями и учебными материалами. Например, это такие два словаря, как «Карманный китайско-русский железнодорожный и технический словарь» 华俄袖珍铁路工业词典 (составлен совм. с Ю.Н. Демчинским. Харбин: Изд-во «Синьхуа иньшугуань», 1927) и «Прикладной русско-китайский словарь для учащихся» 俄华合璧学生应用字典 (Харбин: Изд-во «Шаньху иньшугуань», 1928), а также некоторые учебные материалы: «Самоучитель по русскому языку» 俄语自通 (Харбин: Изд-во «Шаньху иньшугуань», 1917), «Китайско-русские диалоги» (в 2-х томах) 华俄言语问答 (两册), «Кратчайший путь изучения русского языка за 60 дней» 六十天毕业俄语捷径, «Самоучитель по русскому языку без преподавателя» 俄语无师自通 и др. Написанные им учебные материалы также пользовались большим спросом. Так, в 1916 г. харбинская газета «Дальний восток» («Юандун бао») разместила статью под названием «Спрос на быстрое изучение русского языка», в которой было написано следующее: «Наше городское издательство “Шаньху иньшугуань” выпускает новые книги самых разных направлений, которые отличает превосходное качество. Что же касается четкого и лаконичного пособия по быстрому освоению русского языка, которое предложили составить господину Чэн Яочэню, то оно отлично подходит людям, изучающим язык по ускоренной программе. Кроме того, его отличает крайне низкая цена, из-за чего оно наперебой раскупается молодыми людьми из ученых и деловых кругов, желающими изучать русский язык. Говорят, что в крайне сложных условиях десять тысяч экземпляров, выпущенных этим издательством, разлетелись в мгновение ока, крайне требуется печать нового тиража» [13, с. 63]. То, что объем продаж учебника «Кратчайший путь изучения русского языка за 60 дней» в то время смог достичь десяти тысяч экземпляров, наглядно демонстрирует влияние как данного учебного пособия, так и господина Чэн Яочэня.

Если рассматривать справочную литературу и учебные пособия по русскому языку первого тридцатилетия XX в., то имя Чэн Яочэня несомненно окажется в ряду одних из самых известных русистов. В 1917 г. благодаря выходу в свет его «Русско-китайского словаря» он завершил эпоху создания русско-китайских и китайско-русских словарей, которые со времен цинской династии преимущественно составлялись русскими спе-

---

<sup>6</sup>Цзяодун — полуостров в восточной части пров. Шаньдун (прим. пер.).



циалистами, и ознаменовал эру создания русскоязычных словарей китайскими авторами. Вышедший за ним спустя восемь лет «Полный русско-китайский словарь», составленный и дополненный автором на основе его «Русско-китайского словаря», был утвержден Министерством образования Республики. И несмотря на то что в словаре имеются некоторые недоделки, они нисколько не умаляют его роль первопроходца в истории преподавания русского языка в Китае. Как отметил Цао Цзинхуа, «за последние несколько десятилетий каждый, кто вспоминал составителя этого словаря, был неизменно преисполнен уважения и признательности. Поскольку в любом деле первооткрыватели неизбежно встречаются с невиданными доселе трудностями. В их работах совершенно естественно что-то выглядит незрелым и даже смешным. Однако мы не должны перечеркивать трудовые подвиги тех, кто торит новые пути» [3, с. 194].

## Литература

1. *Янь Годун*. Эго хансюэши (ци 1917 нянь) (История российского китаеведения (начиная с 1917 года). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2006. 731 с.
2. *Лу Синь*. Чжи Тан Тао (К Тан Тао) // Избранные сочинения Лу Синя. Т. 10. Письма. Пекин: Чжунго вэньши чубаньшэ, 2002. 458 с.
3. *Цао Цзинхуа*. Тань ван си, думу цяотоу пайхуай у чжунци (Вздыхая о минувшем, пребывая в нерешительности у бревна, перекинутого через реку) // Сборник «Цветы». Пекин: Цзоцзя чубаньшэ, 1962. 233 с. 叹往昔, 独木桥头徘徊无终期.
4. Чжунвэнь цанькаошу чжинань (Хэ Доюань бянь) (Китайский справочный указатель / Под ред. Хэ Доюаня). Чанша: Шанъу иньшугуань, 1939. 961 с.
5. *Фань Гоцай*. «Хуаэ да цзыдянь» сюйянь (Предисловие к «Полному русско-китайскому словарю») // Полный русско-китайский словарь (Сост. Чэн Яочэнь). Харбин: Биньцзян молиньтан иньшущэюй, 14-й год правления Республики. 6 с. + 854 с. + 43 с. + 9 с. + 9 с.
6. *Янь Годун*. Китайские преподаватели в Санкт-Петербургском императорском университете // Востоковедение: Филологические исследования : Сборник статей. Вып. 28. СПб., 2008. С. 168–179.
7. *Лян Шицю*. Лян Шицю цзычжуань (Автобиография Лян Шицю). Нанкин: Цзянсу вэньши чубаньшэ, 1996. 410 с.
8. *Го Юньшэнь*. Хаэрбинь ди и со гунли чжуанькэ сюэсяо (Первое в Харбине государственное специализированное училище) // Харбинские ведомости. 1990. № 3–4. С. 89–91.
9. «Хуаэ хэби шанъу да цзыдянь» чубань сюй (Предисловие издателя к «Русско-китайскому словарю») // Русско-китайский словарь (Сост. Чэн Яочэнь). Харбин: Гуанци иньшугуань. 6-й год правления Республики. 804 с. + 8 с. + 8 с.
10. Чжилин ди и цянъ у бай цю ши эр хао (цю нянь цю юэ ци жи) (Приказ № 1592 (от 7 сентября 9-го года) // Образование (Цзяюй гунбао). 1920. № 10. С. 22.
11. *Цзе Куйюань*. «Цзяюйбу шэньдин цзэнбухуаэ да цзыдянь» сюйянь (Предисловие к «Полному русско-китайскому словарю») // Полный русско-китайский словарь (Сост. Чэн Яочэнь). Харбин: Биньцзян молиньтан иньшущэюй, 14-й год правления Республики. 6 с. + 854 с. + 43 с. + 9 с. + 9 с.
12. «Чжунэ хэби синь цзыдянь» юйянь (Предисловие к «Новому китайско-русскому словарю») // Новый китайско-русский словарь (Сост. Ван Инхай). Харбин: Шанъу иньшущэюй, 18-й год правления Республики. 566 с. + 13 с. + 5 с.
13. «Юаньдун бао» чжайбянь (Цитата из газеты «Дальний восток») // Харбинские ведомости. 1983. № 7. С. 63.

Перевод О. П. Родионовой

## ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУРЫ КИТАЯ

УДК 159.961.44

*М. С. Зорькина*

### ТРАДИЦИОННАЯ МАГИЯ В ДАОССКОМ РИТУАЛЕ: ЗАКЛИНАНИЯ, МУДРЫ, ЮЕВЫ ШАГИ

Магия и магические верования Китая по большей части дошли до нас из древности, сохраненные традицией даосизма, исконной религии Срединного государства, которая впитала в себя огромное количество народных верований и всегда была склонна к мистицизму. В то же время сколько-либо достоверных посвященных этой теме публикаций на русском языке достаточно мало, и нередко все сводится к ссылкам на труды В.М. Алексеева и Я.Я.М. де Гроота — китаистов конца XIX — начала XX в. Автор надеется, что данная работа поможет хоть немного заполнить существующие пробелы.

Речь в статье пойдет о магических практиках в даосском ритуале, а именно — про заклинательные надписи и изображения, устные заклинания, мудры (особые положения кистей рук) и шаги Юя. Без них сложно представить как сложные храмовые литургии, так и простонародные обряды, связанные с повседневностью. Они — неотъемлемая часть культуры старого Китая.

#### **Заклинательные надписи и изображения**

В магии Китая существует огромное количество амулетов, которые могут охранять их владельца от различных несчастий, многие из них популярны и в наши дни. Китайцы наделяют амулеты огромной, практически беспредельной силой, и потому они могут использоваться не только для предупреждения несчастий, но и для экзорцизма, призвания богов, вызова дождя, превращения человека в тигра и даже оживления из мертвых [1, с. 113–116]. В то же время любой предмет, который мог быть применен против духов или несчастий, ими вызванных, мог стать оберегом уже постольку, поскольку демонстрировал способность его владельца успешно с этими духами бороться, чем и отпугивал последних. К примеру, такими амулетами были зеркала, миниатюрное оружие и даже изображение схемы Великого предела.

Заклинательные надписи и изображения — самый популярный и распространен-

ный вид амулетов, кроме того, они — необходимая составляющая даосских магических ритуалов, и потому на них мы остановимся подробнее.

Возникновение закликательных надписей *фу* можно отнести к самому началу династии Западная Хань. Правда, такого значения *фу* тогда не имели, существовали верительные бирки *фуцзе* (符節) и гарантийные письма *фусин* (符信), которые фиксировали долги одного человека перед другим и были своего рода гарантом возвращения этих долгов [2, с. 163]. Текст писался на бамбуковой дощечке, и затем она разламывалась пополам. После этого заключившие соглашение стороны должны были продемонстрировать свои половины табличек для удостоверения подлинности документа. Упоминания о таких табличках встречаются в «Мэн-цзы» и «Чжоу ли» [1, с. 124].

Среди даосских *фу* в то же время были бирки с названием «благая воля Неба» *фумин* (符命), которые играли роль символа благоприятного предзнаменования, воли Неба. Очевидно, обычно они воспринимались как знак одобрения Небом того или иного правителя [2, с. 163], т.е. письменным выражением данного Небом мандата. В мире людей подобные *фу* обозначали абсолютную власть ее обладателя, и в мире духов он также имел огромный авторитет [2, с. 163].

Именно иероглиф *фу* позже стал обозначать амулеты, немного реже использовался иероглиф *лу* (籙), который во время династии Хань обозначал «письмо, рисунок» [1, с. 124].

Уже в раннем даосизме *фу* рассматривались как способ, с помощью которого Небо передавало свои указания на более низкий уровень, как дар богов. В то же время при формировании ранних даосских сект некоторые изображения, которые использовались в народе с магическими целями, были восприняты в качестве одного из видов совершенно даосизма, как это происходило и со многими другими простонародными верованиями [2, с. 164–165].

Первым, кто использовал амулеты для изгнания злых духов и лечения болезней, был Чжан Даолин (張道陵) [2, с. 165], который также был основателем первой организованной школы даосизма. Школа «Пути Небесных наставников» (*тяньши дао*, 天師道) была им создана им во II в. и называлась также «Пять мер риса» (*у доу ми дао*, 五斗米道), так как для вступления в нее нужно было внести плату размером в пять мер риса [3, с. 163]. В представлениях этой школы амулеты и талисманы *фу* имели две части — земную и небесную. В сочетании *фулу* (符籙) «реестр» *лу* считается земным производным от *фу* [3, с. 164]. Написание амулетов до сих пор занимает очень важное место в религиозной практике последователей школы Небесных наставников [4, с. 14–15].

Во времена Восточной Хань и в течение периода Троецарствия закликательные надписи получили дальнейшее развитие. В разных школах были свои разновидности талисманов, и даже внутри одной секты даосы обучались написанию определенной надписи, лишь достигнув соответствующего уровня [2, с. 166]. Сочинения Гэ Хуна<sup>1</sup> свидетельствуют, что уже к IV столетию амулеты были широко распространены и имели весьма четкую иерархию. В трактатах Гэ Хуна также сохранились самые древние из дошедших до нас амулетов [1, с. 12–127]. Во времена правления Северной и Южной Сун техника начертания амулетов объединилась с практикой внутренней алхимии [4, с. 15], которая в это время пользовалась большой популярностью, придя на смену алхимии «внешней» [3, с. 74].

За всю историю даосизма «сектами амулетов» назывались секты Тайпиндао (太平道), школа «Пяти мер риса», Линбао (靈寶), Шанцин (上清), школа Правильного един-

<sup>1</sup>Гэ Хун (283–343 гг.) — даосский философ и ученый, один из крупнейших теоретиков учения о бессмертии и внешней алхимии Китая, автор трактата «Баопу-цзы» [3, с. 122–128].

ства (*чжэнги дао* 正一道, то же, что и школа Небесных наставников). Впрочем, после династии Юань эти школы объединились под именем школы Правильного единства [2, с. 10–11].

Итак, что же представляет собой амулет в даосизме? В определении В.М. Алексеева: «Талисмантные письма (*фувэнь* 符文, *фулу*), графические заклинания, главный блок которых содержится в Дао цзане<sup>2</sup>, представляют собой произвольно прихотливые изломы и извивы черт, входящих в состав китайских знаков, самые знаки и, наконец, символы звезд, влияющих на судьбу человека...» [5, с. 2].

С точки зрения функции амулеты описывает Я.Я.М. де Гроот: «Амулеты — это повеления и приказания...» [1, с. 139]. В чем-то схоже определение Юань Чжихуна в предисловии к книге «Даосские амулеты и заклинания»: «Амулеты и заклинания — это предложенные даосизмом своим последователям определенная процедура и способ, доказательство общения между духами и человеком...» [6, с. 1].

Более полное определение можно найти в «Кратком словаре даосизма»: «Амулеты (*фулу* 符籙) — <...> даосский термин. Изображение, составленное из особых изогнутых линий и похожее на иероглифы. В даосизме считается, что с их помощью можно командовать духами и бороться с демонами, защищаться от нечистой силы и сдерживать наваждения...» [7, с. 226].

По составу амулеты бывают письменными, изобразительными и смешанными [6, с. 8]. Даосские наставники за все время существования заклинательных надписей изобрели множество стилей письма [1, с. 127], но основными являются «стиль древней печати»<sup>3</sup> и обычное написание. Используются также головастиковое письмо и стиль «облачных писем»<sup>4</sup> [2, с. 165]. Иероглифы во всех стилях написания амулетов достаточно условны, некоторые из них настолько, что де Гроот вообще назвал их «произвольными каракулями» [1, с. 127]. Даже в наиболее простых амулетах многие иероглифы заменяются особыми знаками, записаны в устаревших или скорописных формах, заменены на отдельные элементы; в общем, сделаны как можно непонятнее, и, как свидетельствуют исторические записи, эта цель была достигнута уже ко временам Гэ Хуна [1, с. 127–132]. Благодаря непонятному начертанию амулеты обретали ореол таинственности, им подбирали имена вроде «стиль грома» и объявляли высочайшими стилями письма, которыми пользуются небожители [1, с. 127–128].

Наиболее часто встречающиеся элементы заклинательных надписей — знаки «гром» (*лэй* 雷), «бес» (*гуй* 鬼), а также различные глаголы, имеющие значение «убить», «изрубить», «казнить», «истребить» и т.п. [5, с. 2–3]. Также часто встречаются изображения небесных светил в виде точек [1, с. 128] или рисунок и название триграмм *гуа* (卦) с картой Великого предела (*тайцзи ту* 太極圖) или без нее [5, с. 9]. Иногда также пишутся знаки, обозначающие пять элементов: металл, дерево, вода, огонь, земля [8, с. 209].

В.М. Алексеев выделял следующие формулы, встречающиеся чаще всего:

1. Указывающие на прием уничтожения нечистой силы, например «казнь».
2. Призывают в свидетельство символ власти заклинаемого высшего существа — печати. Над ними или среди них располагаются надписи «приказ убираться» и т.п.

<sup>2</sup>Буквальный перевод — «Сокровищница Дао». Собрание даосских канонов, чье возникновение связано с деятельностью Лу Сюэцина (V в.).

<sup>3</sup>Видимо, здесь имелся в виду стиль *чжуаньшу* 篆書.

<sup>4</sup>Облачные письма (*юньшу* 雲書 или *юньчжуань* 雲篆) — стиль письма, согласно легендам изобретенный мифическим императором Хуан-ди и стилизованный под облака [9, IV, с. 971].

3. Заклинание источников зла убраться вон или торжественное заявление «я не боюсь бесов».

4. Называются сами несчастья, от которых человек хотел бы избавиться.

5. Пожелания очищения и успокоения дома.

6. Призыв на помощь счастливой звезды или духов-заступников<sup>5</sup> [5, с. 6–8].

Второй тип амулетов — заклинательные изображения. Чаще всего на них нарисованы наиболее почитаемые святые и заклинатели или животные, которые по поверьям обладают силой прогонять духов. Например, на амулете может быть изображен Чжун Куй, Чжан Тяньши, Люй Дунбинь, Лао-цзы, из животных — тигр или сокол.

Чжун Куй (鍾馗) стал популярен во время правления династии Тан. Согласно легенде, в 713 г. император Сюань-цзун заболел и увидел во сне беса, который стащил императорскую флейту. Бес назвался Сюй-хао и сказал, что он ворует вещи и уничтожает людские радости. Внезапно появился еще один дух, который разорвал и съел предыдущего. На расспросы императора тот ответил, что зовут его Чжун Куй, он не выдержал экзамена на кандидата и от стыда покончил с собой. По указанию свыше его похоронили в одежде, соответствовавшей чинам ниже пятого класса, и его дух, тронутый милостью, поклялся защищать Поднебесную от нечистой силы. Когда император проснулся, он велел нарисовать со слов портрет Чжун Куя, и с тех пор он стал использоваться как заклинательное изображение [10, с. 58–59].

Чжан Тяньши, он же Чжан Даолин (張道陵), как уже говорилось, основатель школы Небесных наставников. Однако легенды сильно изменили реального персонажа. Согласно им, он был студентом государственного училища, но потом увлекся учением о достижении бессмертия, удалился в горы. Посетив все знаменитые горы, он достиг горного потока Юньцзинь в провинции Цзянси, где и остановился (по другим версиям, он остановился в Сычуани). Здесь он в течение трех лет занимался алхимией и, приготовив лекарство, вновь сделался молодым. Затем, следуя указаниям небесного вестника, нашел книгу Императора Хуан-ди о приготовлении философского камня и благодаря ей научился появляться одновременно в разных местах, познал чудесные превращения, изгнал злых духов, лечил от болезней наговорами. Позже он, передав предварительно сыну магические книги, амулеты, печати и мечи, вознесся на небо [10, с. 33].

Люй Дунбинь (呂洞賓) — один из главных восьми бессмертных даосизма. Путешествуя по горам, однажды встретился с праведником, который преподал ему способы фехтования и искусство делаться невидимым. Позже он выдержал экзамен на ученую степень и, путешествуя, встретился в кабаке с другим бессмертным — Чжунли Цюанем. Тот варил кашу из пшена, а Люй Дунбинь прилег отдохнуть и увидел во сне, как он достиг высокого сана, славы, богатства и знатности, затем вдруг подвергся тяжелому наказанию и был отправлен в изгнание и жил в одиночестве. Когда он проснулся, то заметил, что каша еще не успела свариться. Тогда он понял, что карьера ничего не значит и отправился с Чжунли Цюанем в горы, где достиг бессмертия. В 1111 г. он был канонизирован [10, с. 35–36].

Лао-цзы (老子) — согласно легендам, основатель даосизма. Во время первого из своих воплощений, когда земля еще не отделилась от неба, превратился из тяжелого эфира в «преверховного чудесного владыку, самостоятельного первоначального владыку Неба». Затем перевоплощался множество раз, чаще всего в советников великих прави-

<sup>5</sup>В этот список не были включены собственно записи заклинаний, о них будет ниже.

телей. Под именем же Лао-цзы он родился в 1446 г. до н.э. при необычайных обстоятельствах: некая женщина проглотила во время сна золотую пилюлю, забеременела и носила плод 81 год. По истечении срока она как-то, взявшись за сливовое дерево, задумалась, и внезапно солнечный луч превратился в звезду, которую она опять-таки проглотила, и тогда у нее из подмышки вышел сын. Поскольку у него была белая голова, его назвали Лао-цзы. Сразу после рождения он был уже способен ходить, разговаривать и смеяться. Гуляя как-то в горах, он встретил Тайи Юаньцзюня (太乙元君), который преподал ему искусство приготовления эликсира бессмертия, благодаря чему он научился летать по воздуху. Позже он на быке отправился на Запад. Обожествляется он после 167 г. н.э., а особенно популярен стал после того, как императоры Танской династии стали вести от него свою родословную, основываясь на одинаковой фамилии Ли (李) [10, с. 1–2].

Тигр — это не только свирепый хищник, который может пожирать демонов, он — олицетворение янской энергии и солнца. Вероятно, это связано с астрономической символикой: где-то одно-два тысячелетия назад солнце с наступлением весны вступало последовательно в созвездия Рыбы, Овна и Тельца, что соответствует семи китайским созвездиям, от Гуй до Цань, составляющим четверть небесной сферы, называемой Белым тигром [1, с. 37]. Тигр в китайской культуре — символ бесстрашия и несокрушимой силы; его кости, жир, шкура, кровь, печень — чудодейственные средства от всех болезней в китайской медицине. И на веру китайцев в экзорцистские способности тигра не смогли повлиять ни представления о том, что Белый тигр — символ осени и Запада, страны мертвых, ни представления о многочисленных могущественных тиграх-оборотнях, способных заставлять служить себе души своих жертв [11, с. 49–50; 12, с. 77–88]. На самих амулетах власть, которой обладают тигры, объясняется тем, что тигр — царь зверей [5, с. 23].

Основной принцип здесь следующий: как императору должны подчиняться все люди, так же и властителю зверей, тигру или льву, должны подчиняться все животные, включая, возможно, даже животных-оборотней<sup>6</sup>. Судя по всему, по той же причине на охранных амулетах стал изображаться сокол, т.е. как сильная и хищная птица, главенствующая на небе и способная изловить демонов.

Гэ Хун, описывая амулеты, говорил о таких их разновидностях, как *чжэнь фу*, «амулетах, приводящих к покорности», *тянь шуи фу*, «амулетах небесных вод», которые носили лекари-даосы, а также о *шан хуан чжу ши фу*, «бамбуковых посланиях высшего императора», т.е. Неба, и о *тай пин фу*, которые якобы были дарованы людям Лао-цзы [1, с. 126–127]. Современные же исследователи делят амулеты по трем основным функциям: приглашение божеств сойти на алтарь, просьба божеств об охране и просьба об исполнении какого-либо дела [6, с. 2].

Ритуал написания амулета в современной практике школы Правильного единства выглядит следующим образом: «Это таинство совершается в спокойной, уединенной обстановке. Время и место изготовления также оказывают существенное влияние на действенность амулета. Достигнув посредством дыхательных упражнений гармонии между Небом и Землей, даос погружается в особое созерцательное состояние, в котором визуализирует бессмертных, и, произнося заклинания, пишет магические формулы. Затем при помощи психотехнических приемов он переносит “внутренний свет” из своего тела в созданный амулет» [4, с. 15].

<sup>6</sup>В китайской традиции, в отличие от русской, обычно оборачивается не человек в животное, а наоборот. Изначальный облик китайского оборотня — именно животная его ипостась, иногда это растение или предмет [13, с. 234].

Для создания заклинательных надписей использовали кисть, тушь, воду, киноварь. Писали их на бумаге пяти цветов, шелке, дереве, бамбуке, керамике, дверях, окнах или стенах [2, с. 165], в общем, практически на всех поверхностях, на которых вообще возможно писать, даже на самом человеке [1, с. 143]. Особым могуществом наделялись амулеты, написанные киноварью на желтой бумаге. Обычно исследователи связывают этот факт с тем, что именно так выглядели императорские указы [1, с. 139]. Император же обладал мандатом Неба и кроме власти в мире людей имел и авторитет в мире духов, особенно среди тех из них, кто, вредя людям, нарушал естественный порядок вещей и волю Неба, выразителем которой император являлся [1, с. 14, 139]. Впрочем, особым могуществом наделяли надписи, подражавшие любому чиновничьему указу, имевшие на себе чиновничью печать или ее грубую копию или просто написанные кистью, принадлежавшей какому-либо государственному служащему. Печать вообще часто считалась такой же неотъемлемой частью амулета, как и официального документа, без нее он просто не имел силы, так как не подтверждал своей подлинности [1, с. 139–140].

Традиционно считается, что это пример того, как древние принципы мышления соединились с более молодым институтом чиновничества: так же, как переработанным конфуцианцами мифам Китая было дано рациональное объяснение, так же были подогнаны под бюрократическую систему и даосский пантеон, представлявший собой почти полную копию устройства императорского двора со всеми его чиновниками, и даже магия, используемая даосами.

Однако если отбросить в сторону объяснение о «воле Неба, которую выражает император, и действующих против нее злых духов», то можно заметить, что в основе создания надписей-документов лежит имитативная, или гомеопатическая, по терминологии Фрэзера, магия. Но в реальности не тот, кто облечен властью среди людей, имел сходное могущество и в отношении сил потусторонних, а, наоборот, в идеале только обладающий огромным запасом некоей силы, позволяющей влиять на мир невидимый, может обрести власть среди людей [14, с. 18–19, 93–100]. В древнем Китае выражением такой силы было дэ 德, которое накопил человек. Можно предположить, что в Китае, как и в религиях Восточной Полинезии, где идея рангового деления была связана с идеей особой силы — маны, социальная иерархия изначально соотносилась с иерархией сакральной и ранг чиновника должен был быть напрямую связан с количеством его дэ [15, с. 78, 93–102].

Желтая бумага и киноварь своей силой обязаны опять же не тому, что связаны с императором и его властью в мире людей. Наоборот, указы императора получали дополнительную силу благодаря способу написания и используемому материалу.

Магическая сила желтого цвета и киновари связаны с космологическими представлениями китайцев. Согласно им, по пятичленной модели мира желтый — это цвет центра, который ассоциировался с центром мира [16, с. 105–106]. Центр считался главной составляющей этой модели, в нем обитало и верховное божество — Хуан-ди (黃帝) [17, с. 110–112]. Киноварь, в свою очередь, является очень важным символом в китайской культуре. Было известно, что киноварь при нагревании распадается на ртуть и серу, а при дальнейшем нагревании они вновь соединяются, и киноварь восстанавливается [18, с. 165–166]. Поскольку ртуть считалась воплощением иньского начала, а сера — янского, то киноварь воспринималась как воплощение родительских принципов [19, с. 334], как андрогинное вещество, в котором гармонично сочетаются мужской и женский принципы. Символика киновари была одной из основных в практике внешней алхимии в

даосизме, где белый цвет ртути и красный цвет киновари означали соответственно сперму и менструальную кровь, из которых по китайским представлениям и появляется эмбрион, а в случае с алхимией — зародыш бессмертия [18, с. 165–166].

Таким образом, киноварь и желтая бумага — в данном случае символы естественного порядка вещей, мировой гармонии. В случае с амулетами именно это в первую очередь отпугивало злых духов, которые шли против принципов Неба.

Способов использования заклинательных надписей в Китае было не меньше, чем материалов, на которых они писались: можно носить их на теле, положить в воду или закопать, повесить на стену, вырезать на чем-либо, съесть сам амулет (например, если он был написан на пирожке [1, с. 143]), пепел от него или выпить отвар из листьев, на которых он был написан [20, с. 86]; другой способ, чаще всего используемый во время церемонии, — писать амулет в воздухе палочкой благовоний или кончиком меча<sup>7</sup>.

Однако создание и использование заклинательных надписей редко происходило само по себе, чаще всего оно сопровождалось чтением заклинаний, о чем будет рассказано ниже.

### Заклинания

Заклинания — это особая словесная формула, использование которой строится на вере, что произнесенное слово может повлиять на природу и мир духов; построенная в соответствии с правилами, исполнение которых, как считается, придаст словам еще большую силу. Они могут быть разделены на несколько типов в соответствии со способом использования: исполнение выраженных словами желаний, управление природными силами, духами и демонами; заклинание может быть использовано для замены предмета, на который оно указывает (т.е. если были прочитаны слова, обозначающие некий предмет, то считается, что он действительно был использован в ритуале) [21, с. 215]. Согласно целям заклинания иногда также разделяются на заклинания-моления, используемые для выражения почтительности по отношению к духам и божествам, заклинания-призывы, которые приказывают духам появиться и выполнить то или иное задание, и проклятия, имеющие целью нанести кому-либо вред [22, с. 249].

Заклятия — один из древнейших видов магии уже в силу того, что не требуют для своего исполнения ничего, кроме языковых средств. Они — самый простой, а потому и самый распространенный вид магии [21, с. 216]. В даосском каноне приведено более 10 тысяч различных заклинаний, которые все еще остаются несистематизированными из-за огромного количества [4, с. 15–16]. Благодаря своей простоте они появились задолго до амулетов, которые требовали развитой системы письменности: уже в книге об официальных установлениях династии Чжоу указывается, что в обязанности занимавших официальные посты колдунов входило использование определенных заклинаний, которые назывались *гун* и *шо*. В «Чжоу ли», «Шу цзине» и «Ли цзи» встречается иероглиф *чжу* 祝 в значении «призывать духов». Я.Я.М. де Гроот связывает этот термин и с применением экзорцистских формул, поскольку и призыв, и изгнание духов по сути являются лишь разными формами обращения к ним, и указывает, что во времена Хань появляется новая форма этого иероглифа, где ключ «ши», обозначающий религиозные дела и предметы, заменен на ключ «коу», «рот»: появился новый иероглиф, *чжоу* 咒, ко-

<sup>7</sup>Примечательно, что на самом мече уже мог быть написан какой-либо другой амулет [23, с. 333].



торый до настоящего времени употребляется в значении «заклинать», хотя более древняя его форма также осталась в употреблении [1, с. 123]. В словаре «Шовэнь», созданном во времена династии Хань, магия вообще приравнивается к заклинаниям: «Магия у значит призывать духов» (巫, 祝也) (цит. по: [21, с. 215]).

Такой ученый, как Чжань Иньсинь, считает, что, хотя изначально не было никакой смысловой разницы между *чжу* и *чжоу* и в древние времена даже их произношение было схожим, впоследствии значения разошлись и словесные формулы, произнесенные с целью осуществить добрые намерения, стали обозначаться иероглифом *чжу* (как в современном слове *чжуфу* 祝福, «пожелание счастья», «благословление»), а произнесенные с дурными намерениями — *чжоу* (как в сочетании *цзучжоу* 詛咒, «проклинать», «проклятие») [21, с. 215–216]. Впрочем, в средневековом Китае такого разделения значений уже не существовало.

Де Гроот также указывает, что в даосизме часто встречается иероглиф *цзюэ* 訣, который «отсутствует в канонических текстах». Он переводит его как «прощальные слова» в связи с тем, что у Ле-цзы так называются слова, которыми умирающий передает своему сыну магическую формулу [1, с. 123]. Однако судя по всему этот иероглиф использовался только для обозначения секретных способов, которые даосские наставники передавали своим ученикам, и связан со словом *коуцзюэ* 口訣, обозначающим «формула секрета мастерства, заучиваемая наизусть», «рифмованные строки». Таким образом, *цзюэ* — понятие более широкое, чем заклинания, хотя последние могли передаваться с помощью этих формул. Но чаще всего с помощью *цзюэ* передавались способы складывать пальцы в мудры, т.е. особые формы расположения рук, имеющие ритуальное значение, поэтому *цзюэ* или *шоуцзюэ* (手訣) стали обозначать именно их [24, с. 45].

Изначально заклинания имели форму простых приказаний сверхъестественным силам, чтобы те изменили свое поведение или свойства, и не имели фиксированных форм. После развития магических приемов использовать заклинания в основном стали профессиональные колдуны, усложнилась и форма заклятий, но правила их составления и понятие нормы появились лишь когда они стали частью даосизма [24, с. 48]. Последний также много заимствовал из буддизма после его появления в Китае, в том числе и в заклинательной практике, а к танской династии магические формулы впитали в себя огромное количество диалектизмов, заимствованных слов, просторечных выражений [2, с. 167–168], отчего стали еще более загадочными и необъяснимыми, что, конечно же, было только на руку профессиональным колдунам. В даосизме считается, что заклинания, так же как и амулеты, — это язык, которым пользуются на небесах, а не человеческий, по этой же причине читающий их должен быть предельно серьезным [24, с. 49].

В конечном своем варианте *чжоу* представляют собой рифмованные строки, в которых обычно может быть от трех до семи слогов, самые распространенные из которых — четырехсложные. Также существует небольшое количество заклинаний, не имеющих ритма и рифмы, а также заклинания, построенные на фонетических заимствованиях из санскрита [22, с. 248–249]. Очень часто в конце фразы произносятся слова «скорее повинуйся приказу» (*цзицзи жу люйлин* 急急如律令) или просто «повинуйся приказу» (*жу люйлин* 如律令). Эта формула появилась в подражание формулировке правительственных извещений послеханьского периода, и ее использование подразумевало, что адресат обязан подчиняться ей как закону, иначе последует наказание [21, с. 218–219]. Конечно же, имелось в виду, что закон этот был установлен не человеком, а небесными

духами [6, с. 4]. Существует другая версия, согласно которой *люйлин* здесь нужно понимать как имя одного из духов небесного «министерства грома», и тогда фраза обретает смысл «будь быстр, как гром» [24, с. 48].

По способу произнесения *чжоу* бывают мысленные (*синчжоу* 心咒), которые произносятся про себя, тихие (*вэйчжоу* 微咒), произносимые так, чтобы их мог услышать только сам говорящий, и громкие (*мичжоу* 密咒). Последние могут произноситься очень быстро, а рифмованные их части, наоборот, могут быть неестественно растянуты для того, чтобы окружающим был непонятен смысл произнесенного; вся магическая формула может быть проговоренной и членораздельно [22, с. 248–249]. В связи с практикой школы Совершенной истины упоминается декламация заклинаний под музыку [24, с. 50].

На практике чтение заклинаний часто сопровождается написанием амулетов, шагами Юя и складыванием пальцев в мудры [22, с. 248–249].

### Мудры (*шоуинь* 手印, *шоуцзюэ* 手訣)

Как уже говорилось, мудра — особое расположение кистей рук, имеющее религиозное значение. Кроме *шоуинь* и *шоуцзюэ* их также называют «божественные мудры» (*шэньцзюэ* 神訣), «магические мудры» (*фацзюэ* 法訣, можно перевести и как «буддийские мудры»), «мудры Большой Медведицы» (*доуцзюэ* 斗訣). О мудрах можно сказать, что их «держат» (*во* 握), «скручивают» (*нянь* 捻), «зажимают» (*нэ* 捏, имеются в виду определенные точки на руке) [25, с. v].

Складывание пальцев в мудры — одна из важнейших составляющих ритуалов школ Высшей чистоты (*шанцинпай* 上清派), Правильного единства, Духовной драгоценности (*линбао* 靈寶), их используют во время чтения заклинаний и выполнения шагов Юя, во время медитаций, написания амулетов, они используются во время практики внутренней алхимии [24, с. 4–7, 54–56].

Происхождение мудр принято связывать с танцами магов древнего Китая [24, с. 58]. Во времена колдунов-у главными способами общения человека с духами были музыка, танец и песни. Сама форма иероглифа «колдун» у (巫) свидетельствует об этом: в своей древней форме он обозначал и танец, и колдуна и был изображением танцующего человека с опущенными руками. Вообще изображения танцующих людей с опущенными или поднятыми руками, на которых тщательно прорисованы все пальцы, очень часто встречаются на сосудах, треножниках и гадательных костях, найденных во время археологических раскопок. По этим рисункам можно понять, что уже в древние времена в танце китайцы огромное значение придавали рукам, и, как заметил Жэнь Цзунцюань в книге «Исследование даосских мудр», для них, как и вообще для народов Дальнего Востока, в отличие от народов западных стран, нехарактерны были танцы, где требовалось бы высоко поднимать ноги или часто подпрыгивать. Поэтому танцоры обычно лишь ходили согласно определенному рисунку, и особый акцент был именно на руки [24, с. 10–15].

Жэнь Цзунцюань указывает, что танцы колдунов имели следующую направленность: подражание, преклонение, развлечение и призыв духов. Под подражанием он подразумевает, что танцы создавались в подражание животным, и именно при создании таких подражательных танцев появились первые символические жесты, призванные обозначать то или иное животное. Преклонение означает, что изображаемые в танцах животные обычно были тотемами первобытных племен, которым те поклонялись, в Китае это были, например, черепаха, рыба, дракон. В то же время танцы были

предназначены в первую очередь для развлечения и убаживания духов, для которых они исполнялись, а не для людей и часто служили способом призвать их, что и составляет третью направленность [24, с. 13–18].

Вообще записей о сошествии духов (*цзян шэнь* 降神) в древнем, да и не только, Китае было огромное количество. В «Цзо Чжуань» есть запись: «В Цуй появился дух», — в «Гоюй» говорится: «В древности люди и духи не были смешаны между собой. Если дух сойдет в мужчину, его называют *си* (覘), если сойдет в женщину, то ее зовут *у* (巫)» (цит. по: [24, с. 19]). Это указывает, во-первых, на то, что, согласно верованиям, сошедшие на землю духи обычно вселялись в людей, а во-вторых, косвенно и на то, что одной из основных функций танца, как и входящих в него жестов, был призыв духов. Характерно, что в школе Совершенной истины духи иногда нисходят не во все тело человека целиком, а лишь в его руку [24, с. 20].

Если изначально подобные танцы были достоянием многих, то со временем исполнять их стали профессиональные колдуны, которые в древности передавали свои знания и должность по наследству точно так же, как и придворные историки [24, с. 10]. Вследствие этого танцы из грубых импровизаций постепенно превратились в заранее спланированные и более сложные для исполнения, с фиксированной формой [24, с. 18].

Однако происхождение мудр далеко не ограничивается танцами. Вообще существуют два принципиально разных их вида. Первый из них — изобразительный, мудры этого типа складываются с помощью разных положений пальцев. Второй тип — это мудры, которые представляют собой большой палец, прижатый к той или иной точке на других пальцах в соответствии с их символикой [25, с. ix]. А значений у разных частей рук огромное количество: они могут обозначать восемь триграмм, «небесные стволы» и «земные ветви», мудры также связаны с символикой *инь*, *ян*, пяти элементов, Великого предела [24, с. 7, 65, 77], 28 созвездий китайского зодиака и семи светил<sup>8</sup> [22, с. 250], звезд Большой или Малой Медведицы [25, с. ix].

Считалось, что тот элемент или предмет, который был зажат большим пальцем, «запрещается» или подавляется. Кроме того, считалось, что мудры в комбинации с шагами Юя могут помочь достичь бессмертия.

В главе «Способ впитывания божественных энергий пяти сторон» (*фу уфан линци фа* 服五方靈氣法) даосской энциклопедии эпохи Сун «Юньцзи циянь» (雲笈七籤) также говорится: «Основной способ складывать мудры — сжать ее крепко с помощью пальцев: таким способом можно заставить Большую Медведицу сдвинуться, запечатать пять пиков, пленить демонов, всколыхать источники рек, укрепить истинное *ци* и управлять всем видимым и невидимым. Когда ритуал закончен, выдохните и с помощью мудры рассейте энергию. Женщины предпочитают правую (сторону руки), а мужчины — левую, в соответствии с различием по *инь* и *ян*» (цит. по: [25, с. xii]).

Из отрывка выше можно понять, что мудры тесно связаны с энергией *ци* в человеческом теле и ею даже можно управлять посредством специально предназначенных для этого жестов. При складывании мудр, так же как и при других даосских энергетических практиках, большое значение придается полу практикующего, и в зависимости от этого делаются поправки в самом ритуале. Кроме того, в способе использования этого вида мудр можно заметить еще одно выражение даосской идеи о единстве макро- и микрокосмоса: зажимая пальцем на руке точку, соответствующую какому-то явлению,

<sup>8</sup>Семь светил (*ци чжэн* 七政) — солнце, луна и пять планет [9, III, с. 1060].

практикующий «закрывает» его, чем может воздействовать не только на энергии своего тела для достижения бессмертия, но, как можно судить из приведенного отрывка, и на энергии и явления мира окружающего.

Подобная практика не могла просто вырасти из обрядовых танцев и подражания животным, для ее появления было необходимо существование достаточно развитой системы представлений об энергиях внутри человеческого тела, для контроля над которыми она и использовалась. Кроме того, происхождение таких мудр связано с дыхательными практиками и запретительными заклинаниями [25, с. ix].

В то же время, если говорить о мудрах изобразительных, сложно поверить в то, что их происхождение и магическое использование связано лишь с тем, что «в древние времена люди, поскольку часто подвергались нападению ядовитых змей и свирепых животных, начали беспокоиться о собственной безопасности. Поэтому они придумали огромное существо, которое могло бы помочь им противостоять стихийным бедствиям и свирепым животным. Им даже не нужно было находить действительно существующую вещь, а достаточно даже придуманного и не существующего в реальности существа <...> и затем люди пытались изобрести какой-нибудь способ, чтобы обозначить это существо...» [26, с. 54–55]. Мудры не были просто подражанием, тем более подражанием существу, которое было придумано на пустом месте. И если они были созданы на основе танца, где колдун подражал тотему или призывал духов, то жесты в нем должны были по представлению танцующего быть наиболее эффективными и в наибольшей степени благоприятствовать достижению цели, соответствовать изображаемому не только внешне.

Если же говорить о вещах, которые в принципе могут быть обозначены изобразительными мудрами, то это могут быть божества (например, мудра Лао-цзу 老祖 или Лэйшэня 雷神), небесные полководцы и воины (например, мудра «десять воинов» *шибин* 十兵), волшебные животные, оружие (мудра «большого ножа» *дацзиньдао* 大金刀), предметы обихода (такие, как зонт, мост, повозка, лодка) [26, с. 40–41].

Мудры как определенный набор жестов впервые стали использоваться в практике колдунов *уси* (巫覡), но зафиксированы они были, как и заклинательные надписи, только во время династии Хань Чжан Даолином в правилах для созданной им школы «Правильного единства» и до сих пор остаются одной из главных ее отличительных черт [2, с. 193], и если первые, самые древние и самые часто используемые жесты достаточно просты, то те из них, которые появились относительно недавно, стали гораздо более сложными в исполнении [24, с. 7].

Современные исследователи выделяют пять основных функций мудр:

1. Жесты, используемые для ритуалов (практически каждому движению в даосском ритуале соответствует особое положение рук, например для возжигания благовоний, предложения божеству фруктов и т.д.).
2. Призывающие духов и божеств.
3. Изгоняющие демонов.
4. Используемые для молений о счастье для народа.
5. Используемые во время дыхательной гимнастики (*даоинь* 導引) [24, с. 7–9].

Каждая из мудр может использоваться только в определенной обстановке, поскольку связана с определенными духами и божествами, у которых должна вызывать отклик [24, с. 3, 65, 77].

Мудры могут складываться как одной, так и обеими руками. Самые простые состоят из одного жеста, другие же используются только парно, когда левая и правая рука дела-

ют разные движения, или внутри сложных последовательностей положений рук вплоть до того, что иногда две руки выполняют набор движений независимо друг от друга [27]. Кроме того, что мудры — это определенное положение пальцев, их исполнение в даосизме часто еще и подразумевает изменение положения рук в пространстве, благодаря чему действие на самом деле начинает напоминать танец [24, с. 58–59].

Обычно магические жесты проходят восемь этапов: *гоу* (勾, тянуть), *ань* (按, надавливать), *цюй* (屈, сгибать), *шэнь* (伸, вытягивать), *нин* (擰, скрутить), *ню* (扭, поворачивать), *сюань* (旋, возвращать), *фань* (翻, переворачивать). Иногда все эти восемь этапов должны быть выполнены за несколько секунд, что делает исполнение очень трудным делом [26, с. 56].

В то же время мудры неотделимы от заклинательной практики. Заклинания были развиты и активно использовались вместе с мудрами уже в период формирования последних [24, с. 47], и если изначально значение жестов и заклинаний было различным, то постепенно они стали заимствовать друг у друга содержание, что значительно их разнообразило [24, с. 5, 54]. Судя по трактату «Законы зеленой демоницы» (*Нюйцин гуйлюй* 女青鬼律), ко времени династий Вэй и Цзинь использование мудр было уже прочно связано с талисманами и заклинаниями [25, с. ix].

В даосизме жесты могут использоваться со всеми видами заклинаний (т.е. теми, которые декламируются под музыку, просто читаются, тихими и мысленными заклинаниями). Например, во время декламации «благословляющего благоволия священного заклинания» (*чжу сян шэнь чжоу* 祝香神咒) необходимо использовать мудру «три чистоты» (*саньцин цзюэ* 三清訣), которая, к слову, в свою очередь требует прочтения мысленных заклинаний. Но больше всего мудр используется при чтении тихих и мысленных *чжоу*, с ними они связаны наиболее крепко [24, с. 54–56].

## Шаги Юя

Шаги Юя (*юйбу* 禹步) — особый вид ритуального хождения в даосизме, еще он может называться «хождение по звездам Большой Медведицы» (*люй ган бу доу* 履罡步斗), «наступать на восемь триграмм» (*цай багуа* 踩八卦) [26, с. 77].

Традиционно происхождение этих шагов связывают с персонажем, в честь которого они и были названы, Юя. Согласно мифу, Юй, которому было поручено усмирить потоп, начал обустривать русла рек, но от тяжелого труда повредил себе ноги, из-за чего ходил прихрамывая. Считалось, что маги подражали его хромоте [25, с. xii; 28, с. 182].

В то же время такие исследователи, как Чжоу Бин, указывают, что маловероятно то, что люди стали бы копировать физические недостатки считавшегося святым персонажа. Это было бы сильным неуважением к святому, к тому же само по себе не имеет смысла [26, с. 58–59]. Гораздо вероятнее то, что Юй сам был магом, который и изобрел или первым упорядочил способы ритуального хождения, которым потом следовали потомки. В «Фаянь» («Законные слова», *法言*), основном сочинении, написанном философом и литератором Ян Сюном (楊雄, 58 г. до н.э. — 18 г. н.э.) в подражание «Луньюю» [17, с. 640], сказано: «В древние времена Юй управлял землей и водой, он первым исполнил большинство шаманских походов» (цит. по: [25, с. xii]). Записи о том, что Юй придавал большое значение молениям и сам в них участвовал, есть в таких памятниках, как «Ханьфэй-цзы» и «Ши цзи». Кроме того, о молениях Юя существует и народная легенда: когда Юй усмирал потоп, то, находясь на горе Наньюэшань, он думал о том,

как это сделать, но не мог найти хорошего способа. Чтобы выразить, что его намерение справиться с бедствием непоколебимо, он принес в жертву Небу свою любимую белую лошадь. Это растрогало духов, и ночью Юю приснился старец с седыми волосами, который велел тому пойти на гору Байюньшань, где он достанет «хороший план». После поста и очищения Юй отправился туда и увидел, как раскололся камень и из него хлынула родниковая вода и выпал свиток. В свитке было сказано, что лучше направлять воду и создавать русла рек, чем строить плотины. Юй поступил согласно этому совету и смог выполнить свою задачу [26, с. 62].

Другая легенда рассказывает, что, дойдя до горы Тунбошань, Юй не смог справиться со стихией, поскольку там было множество разъяренных чудищ и оборотней. Тогда Юй призвал всех духов Поднебесной для борьбы с ними [28, с. 173] (в другом варианте перевода — призвал всех магов Поднебесной [26, с. 61]).

На то, что Юй действительно был великим магом, указывает и то, что он стал одним из легендарных правителей Китая: согласно мифу, Шунь передал ему престол как наиболее достойному [28, с. 178–179]. А как уже говорилось раньше, согласно принципам мышления того времени, понятие «достойный» во многом означало «искусный в магии», и стать правителем мог лишь тот, кого признали наиболее авторитетным и умелым в делах, связанных с миром сверхъестественного.

В настоящее время существует огромное количество разновидностей шагов Юя. Разница между ними заключается в том, исходя из чего формируется сама последовательность шагов. Это может быть шесть светил Малой Медведицы, семь звезд Большой Медведицы, двадцать восемь созвездий или же восемь триграмм [25, с. ix]. Иногда юевыми шагами обозначают лишь те, которые совершаются по рисунку Большой Медведицы [26, с. 77].

В «Баопу-цзы» дважды встречается подробное описание юевых шагов. В главе «Снадобье бессмертных» сказано: «Способ юевых шагов таков: вначале поднять левую ногу, шагнув вперед, а затем поставить перед ней правую ступню. Левую ступню подвести вровень с правой. Снова шагнуть левой. Левая нога опережает правую. Правую ногу поставить вровень с левой. Подвинуть вперед правую ногу<sup>9</sup>. Правая нога впереди левой. Левую ногу поставить вровень с правой. Если таким образом сделать три шага, то пройдешь два чжана и один чи. Всего же на земле должно остаться десять следов» [19, с. 185].

Кроме того, в главе «О восхождении в горы и переправе через реки» сказано: «Правила юева шага таковы: надо встать прямо, правая нога впереди, левая нога сзади; потом левая нога впереди, правая нога сзади; потом обе ноги, левая и правая, соединяются вместе. Это один шаг. Потом впереди правая нога, затем левая нога, потом правая нога подтягивается к левой ноге, и они оказываются наравне. Это второй шаг. Потом левая нога впереди, затем правая нога впереди, потом правая и левая ноги сводятся вместе. Это третий шаг. В этом и заключается метод хождения юевым шагом» [19, с. 274].

Единым принципом для всех разновидностей шагов было обязательное чередование энергий *инь* и *ян*: каждый шаг в последовательности был связан с определенным символом, который в матрице воззрений китайцев был связан либо с женским, либо мужским началом, и было очень важно, чтобы подобно тому, как *инь* и *ян* сменяют друг друга в ходе изменения вещей, они сменяли друг друга и во время практики шагов, которая была связана и с энергетическими практиками. Если же в какой-то ситуации невозможно следовать этому принципу, то необходимо обернуться вокруг себя, что яв-

<sup>9</sup>Скорее всего здесь в тексте ошибка, и вместо правой ноги должна была быть указана левая.

ляется особым знаком, символом того, что практикующий перелетел через место, на которое должен был наступить. Вторым принципом является то, что юевы шаги принято совершать, обратясь лицом на юг [26, с. 68–69].

Существует мнение, что символика подобных шагов была использована древними магами лишь для того, чтобы обозначить направление и записать последовательность исполняемого танца [26, с. 74–75]. Однако, не отрицая и этой функции использования, например, схемы девяти континентов или триграмм, стоит упомянуть и о другом не менее важном моменте.

Уже в ранних даосских трактатах шаги Юя неотделимы от использования мудр. Их соединение было одной из основных техник в даосских ритуалах. Мудры с юевыми шагами объединяет и единство происхождения [25, с. xi–xiii].

В трактате «Законы зеленой демоницы» сказано: «Законы утверждают: если вы сильно больны, можно приказать сделать талисман и назвать демона по имени <...> Если же болезнь не уходит, нужно встать во дворе лицом на Север и поместить талисман на место, соответствующее дню и часу. Затем на левой руке зажмите Небесную заставу, а на правой элемент огня <...> затем поворачивайтесь направо, пока не окажетесь лицом к Небесным вратам и задержите дыхание на двадцать четыре счета. Вдохните и повернитесь так, чтобы оказаться лицом к Земной двери...». Небесные врата и Земные двери — позиции при ходьбе. В то же время существует следующее часто употребляемое заклинание: «Открой Небесные врата, закрой Земную дверь, оставайся в воротах людей, загороди дорогу демонов» [25, с. x].

Можно предположить, что так же, как в мудре, нажатие большим пальцем на символизирующее какой-либо элемент место предполагало непосредственное на него воздействие, так же было и в шагах Юя. Положения, в которых оказывался маг, а вернее символы, им соответствующие, должны были непосредственно оказывать влияние на ход ритуала.

## Заключение

Из всего сказанного можно сделать вывод, что написание амулетов, чтение заклинаний, складывание мудр и хождение Юевыми шагами — неразрывно связанные друг с другом магические действия, составляющие единый ритуальный комплекс. Его отдельные элементы практически немислимы в отрыве друг от друга, так как считается, что для правильного, «действенного» использования каждого необходимы и остальные. Кроме того, в случае с амулетами и заклинаниями или мудрами и шагами Юя они происходят от сходных или общих практик, и мыслились гармоничным и неделимым целым еще до того, как оказались частью даосской литургии. Впрочем, именно в рамках даосского ритуала перечисленные практики были осмыслены, дополнены и структурированы и, что не менее важно, сохранены до наших дней.

## Литература

1. Гроот Я. Я. М. Война с демонами и обряды экзорцизма в древнем Китае. СПб., 2001.
2. Ван Ка. Даоцзяо цзичу чжиши (Основные сведения о даосизме) 王卡. 中国道教基础知识. Пекин, 2005.
3. Торчинов Е. А. Даосизм. СПб., 1993.

4. *Вэнь Цзянь, Горобец Л. А.* Даосизм в современном Китае. СПб., 2005.
5. *Алексеев В. М.* О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народным картинам и амулетам. СПб., 1912.
6. *Чжан Чэньго, У Чжунчжэн.* Даоцзяо фучжоу (Даосские амулеты) 张振国, 吴忠正. 道教符咒. Пекин, 2006.
7. Даоцзяо сяо цыдянь / Под ред. Чжун Чжаопэн (Краткий словарь даосизма) 道教小辞典/ 主编 钟肇鹏. Шанхай, 2001.
8. *Алексеев В. М.* Китайская народная картина. М., 1966.
9. Большой китайско-русский словарь / Под ред. И. М. Ошанина. М., 1983. Т. 3–4.
10. *Попов.* Китайский пантеон. СПб., 1907.
11. *Ермаков М. Е.* Магия Китая. СПб., 2003.
12. *Гроот Я. Я. М.* Демонология древнего Китая. СПб., 2000.
13. *Алимов И. А.* Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сяньминя // Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993.
14. *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь. М., 2003.
15. *Крюков В. М.* Символы власти и коммуникации в доконфуцианском Китае (к антропологии дэ) // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998.
16. *Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб., 2003.
17. Духовная культура Китая. Философия / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 2006.
18. *Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб., 2001.
19. *Гэ Хун.* Баопу-цзы / Пер. с китайского Е. А. Торчинова. СПб., 1999.
20. *Williams C. A. S.* Chinese Symbolism and Art Motifs. Singapore, 2006.
21. *Чжань Иньсинь.* Синьчжидэ уцьюй. Ушу юй чжунго ушу вэньхуа (Ошибки мудрости. Китайская магия и китайская магическая культура) 詹鄞鑫. 心智的误区. 巫术与中国巫术文化. Шанхай, 2001.
22. *Чжан Мэнсяо.* Туцзе даоцзяо (Даосизм в картинках) 张梦道. 图解道教. Сиань, 2007.
23. *Грэй Дж. Г.* История древнего Китая. М., 2006.
24. *Жэнь Цзунцюань.* Даоцзяо шуоинь яньцзю (Исследование даосских мудр) 任宗权. 道教手印研究. Пекин, 2002.
25. *Ван Цюгуй.* Чжунго чуаньтун цзюэган мипу хуйбянь (Свод тайных схем китайских мудр и юевых шагов) 王秋桂. 中國傳統訣罡密譜彙編. Тайбэй, 1999.
26. *Чжоу бин.* У, у, багуа. (Магия, танец, триграммы) 周冰. 巫、舞、八卦. Пекин, 2008.
27. Шоуцзюэ (Мудры) 手诀 <http://baike.baidu.com/view/1580619.html> (дата обращения: 20.04.2009).
28. *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. М., 1987.
29. *Алимов И. А.* «Жизнь после смерти» в сюжетной прозе старого Китая // Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993.
30. *Алимов И. А.* Образ оборотня в китайской литературе эпох Тан и Сун // Четвертая всесоюзная школа молодых востоковедов: Тезисы. М., 1986. Т. 2.
31. Бамбуковые анналы. Древний текст / Пер. с китайского М. Ю. Ульянова. М., 2005.
32. Духовная культура Китая. Мифология, религия / Под ред. М. Л. Титаренко. М., 2007.
33. *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Этническая история китайцев на рубеже средневековья и нового времени. М., 1987.
34. *Ли Лин.* Чжунго фаншу чжэнкао (Исследование китайской магии) 中國方術正考. Пекин, 2006.



УДК 394.6 (394.2)

Т. И. Корнильева

## БУДДИЙСКИЕ ПРАЗДНИКИ В КИТАЕ

### Введение

Говорить о китайских буддийских праздниках в целом довольно сложно из-за пестрой картины буддийских школ, направлений, празднований, обрядов в такой огромной стране, как Китай. В Китае есть поговорка: 十裏不同音, 百裏不同風, 千裏不同俗 (ши ли бу тун инь, бай ли бу тун фэн, цян ли бу тун су) — «Через каждые десять ли отличается произношение, через каждые сто ли отличаются нравы, через каждую тысячу ли отличаются обычаи».

И в самом деле, искать единство в отправлении буддийских культов на обширной территории Китая не представляется возможным. В каких-то провинциях почитают одного буддийского святого, ежегодно отмечая его день рождения, а в других областях о нем могут и не вспомнить. Кроме того, иногда один и тот же праздник в разных провинциях отмечают в разные дни, как, например, день рождения Будды Медицины, где-то отмечается 29-го, а где-то 30-го числа 9-го месяца. Кроме того, не стоит забывать о том, что религиозные праздники в Китае, за крайне редким исключением, отмечаются не по григорианскому, а по лунному календарю. Однако из-за различий астрологических исчислений в разных регионах даты праздников, одинаковые по лунному календарю, зачастую не совпадают по григорианскому календарю. Так, в Китае используются календарь лунный, сельскохозяйственный календарь нунли (農曆); в Тибете праздники отмечают по другому календарю — цзанли (藏曆); в южных районах Китая, как и в странах Юго-Восточной Азии, где распространен буддизм тхеравады, пользуются индийским лунным календарем, который называется дайли (傣曆).

И, конечно же, огромную роль играет регион распространения влияния той или иной школы буддизма. К примеру, очень крупные чань-буддийские праздники, скажем, дни рождения наиболее популярных патриархов чань, отнюдь не всегда признаются в ареале распространения других школ.

Кроме того, очень популярными остаются праздники, посвященные дням рождения «Четырех великих бодхисаттв». Изначально в буддизме в особую группу выделяли «Трех Великих бодхисаттв»: Манчжушри, Самантабхадру и Авалокитешвару, — однако в Китае к ним добавили еще бодхисаттву Кшитигарбху. Считается, что они покровительствуют четырем священным буддийским горам: Манчжушри — горе Утай, провинция Шаньси; Самантабхадра — горе Эмэй, провинция Сычуань; Авалокитешвара — горе Путо, провинция Чжэцзян, а Кшитигарбха — горе Цзюхуа, провинция Аньхуй. Естественно, что праздники, посвященные бодхисаттвам, наиболее пышно празднуют в тех районах, которым они покровительствуют.

Бывают случаи, когда день рождения одного и того же персонажа отмечается два раза в год. Например, из вышеперечисленных бодхисаттв особой любовью и почитанием среди китайцев всегда пользовался бодхисаттва Авалокитешвара, и в Китае отмечается не только день его рождения, но и день его ухода в монашество и день прозрения. Интересно отметить, что отдельно празднуется день рождения Белохитонной Гуаньинь, формы бодхисаттвы Авалокитешвары (женской аватары этого божества), подательницы детей, которая выделилась в народных верованиях в отдельный персонаж с собственным днем рождения. Вполне очевидно, что чаще всего «дни рождения» того или иного персонажа не подразумевают под собой реальных дат.

В Тибете, Внутренней Монголии и провинции Юньнань самым главным буддийским праздником считается Весак — день рождения, просветления и ухода в нирвану Будды Шакьямуни. Многие буддийские школы сходятся во мнении, что эти три события произошли в один и тот же день года, поэтому и отмечают их в один день. Однако в остальных районах Китая, добавив к этим событиям из жизни Будды еще одно — уход в монашество, стали отмечать их в разные дни: 8-го числа 2-го месяца празднуют уход Будды в монашество, 15-го числа 2-го месяца — уход Будды в нирвану, 8-го числа 4-го месяца отмечают день рождения Будды и, наконец, 8-го числа 12-го месяца — просветление Будды.

По истокам возникновения все буддийские праздники, представленные сегодня в Китае, можно разделить на четыре больших группы:

1) собственно буддийские праздники, пришедшие в Китай вместе с буддизмом в I–IV вв. н.э.;

2) буддийские праздники, приобретшие китайский традиционный облик (день рождения бодхисаттвы Кшитигарбхи);

3) буддийские праздники, возникшие в Китае (например, праздник Девятилотосовой Бодхисаттвы);

4) традиционные китайские праздники, в которые были привнесены буддийские элементы. Иногда эти элементы незначительны, но бывают и случаи, когда буддийская составляющая праздника становится настолько весомой, что о прежнем значении праздника забывают, считая его исконно буддийским (например, праздник Лаба).

В эпоху позднего средневековья в Китае произошло выделение двух групп праздников: три «праздника живых» (жэнь цзе 人節) и три «праздника мертвых» (гуй цзе 鬼節).

«Праздники живых»:

- праздник Весны (Чунь цзе 春節) (1-го числа 1-го месяца);
- праздник Истинной середины (Дуаньбу цзе 端午節) (5-го числа 5-го месяца);
- праздник Середины осени (Чжунцю цзе 中秋節) (15-го числа 8-го месяца).

«Праздники мертвых»:

- праздник Чистого Света (Цинмин цзе 清明節) (3-й месяц);
- день Радости Будды (Фохуаньси жи 佛歡喜日) (15-го числа 7-го месяца);
- праздник отправки зимней одежды умершим (1-го числа 10-го месяца).

Три самых главных праздника китайского буддизма:

• День рождения Будды / День Омовения Будды (Фоцзу Шицзямоуни даньжи 佛祖釋迦牟尼誕日) / (Юй Фо цзе 浴佛節) (8-го числа 4-го месяца);

• День Радости Будды (Фо хуаньси жи 佛歡喜日) (15-го числа 7-го месяца);

• День Просветления Будды / Праздник Лаба (Шицзямоуни чэндао жи 釋迦牟尼成道日 / Лаба цзе 臘八節) (8-го числа 12-го месяца).

Интересно, что на Тайване пока нет устоявшегося списка буддийских праздников, которые отмечались бы всей страной, но есть план сделать выходными вышеперечисленные праздники, правда, назвав их Праздник Сокровища Будды (Фобао цзе 佛宝节), Праздник Сокровища Дхармы (Фабаоцзе 法宝节) и Праздник сокровища Сангхи (Сэнбао цзе 僧宝节) соответственно.

Задача статьи — подробнее рассмотреть три главных праздника китайского буддизма, проанализировать их смысл в контексте китайской культуры, выявить связь с традиционными корнями, дать по возможности полную картину традиций празднования в разных регионах Китая.

В конце статьи приведен список самых основных, во многом ставших народными китайских буддийских праздников. При составлении списка праздников я опиралась на список, предложенный Ма Шутянем в книге «Чжунго фо шэнь» («Китайские буддийские божества») [1, с. 216].

### Юйфоцзе 浴佛節

8-й день 4-го месяца

День рождения Будды / День Омовения Будды  
(Фоцзу Шицзямоуни данъжи 佛祖釋迦牟尼誕日 / Юй Фо цзе 浴佛節)

Этот праздник на Юго-Западе Китая иногда еще отмечается в 8-й день 2-го месяца. В народе в этот день принято мыться, давать деньги нуждающимся, просить Будду о заступничестве, ниспослании детей. Также в храмах проводятся праздничные церемонии.

В книге времен династии Сун «Цзуйвэнтаньлу» (醉翁談錄) автора Цзин Инчжи (金盈之) сохранилось подробное описание празднования.

Считается, что в этот день родился Сидхардха Гаутама, будущий Будда Шакьямуни. Существует легенда, что однажды царице Махамае, матери Будды, приснился сон, будто огромный белый слон с шестью бивнями, державший в хоботе лотос, спустился с небес и, войдя в ее покои, три раза обошел ее ложе. Придворные гадатели предсказали, что вскоре ей суждено родить необычного ребенка. В самом деле, через некоторое время царица понесла. Накануне родов царица Мая, по существовавшему тогда обычаю, отправилась в дом своих родителей. По дороге она остановилась погулять в тени прекрасной рощи Лумбини. Там под саловым деревом из правого ребра она и родила сына Сиддхартху. Принц прошел семь шагов на север, юг, запад и восток, и из каждого его следа распускались прекрасные лотосы. Он указал одной рукой на небо, другой на землю и произнес: «И на небе, и на земле, единственный я миром почитаемый» (天上天下,唯我獨尊), и в это самое время девять драконов окатили его с ног до головы благоуханным дождем.

В этот день на изукрашенную повозку ставят статую Будды и провозят ее по всему городу. Во всех буддийских храмах либо в павильоне Будды, либо прямо на открытом воздухе жгут свечи и благовония, читают молитвы Будде и проводят праздничные торжества. Основной церемонией является поливание статуй Будды ароматной водой (сяншуй 香水) из черпака с длинной ручкой и посыпание их цветами в память о событии

в роще Лумбини. Буддисты-миряне совершают этот обряд и у себя дома. Воду, использованную в церемонии, раздают верующим, те, в свою очередь, ее пьют или поливают ею голову. Церемониальные статуи обычно небольшого размера (около 6 цуней<sup>1</sup>), делаются из позолоченной меди. Они представляют собой изображение принца Гаутамы, стоящего на лotosовом троне, одной рукой указывающего на небо, другой — на землю. В книге «Цзуйвэнтаньлу» говорится, что как-то раз во время церемонии на глазах у изумленной толпы фигурка Будды ожила и прошла семь шагов и якобы с тех пор для исцеления больных стали использовать марионеток [2, с. 96].

Интересно отметить, что на севере Китая близко к дате Юйфоцзе, а именно 18-го числа 4-го месяца, на горе Мяофэн (妙峰山), что недалеко от Пекина, даосы отмечают день рождения богини Бися Юаньцзюнь (碧霞元君), или, как ее еще называют, Тетушки Горы Тай — Тайшань Тайтай (泰山太太). В некоторых районах на юге в этот день также проводятся даосские торжества. Однако обязательной церемонией этого праздника является воздвижение пагоды Будды. Таким образом, в китайской простонародной культуре органично сочетаются как даосские, так и буддийские составляющие.

Обычно в праздник Омовения Будды монашеская община собирается вместе, к монахам присоединяются и верующие миряне, они читают сутры, едят постную пищу; поскольку эта еда предназначена и для прихожан, то они должны вносить плату, которая называется хуйинцзянь (會印錢). Постная пища состоит из лапши, овощей и вина. Также в это время принято брать в храме сладкую воду и пить ее.

Еще готовят пищу под названием булоцзя (不落夾) (с монгольского?). На вкус это блюдо ничем не отличается от цзунцзы (粽子)<sup>2</sup>, но другой формы. Кроме этого иногда еще готовят так называемый «пирог из черного риса» — умигао (烏米糕), или рис Амитахи (Амифань 阿彌飯). Готовится он на пару из белого клейкого риса, промоченного в отваре из листьев черного дерева, отчего рис и меняет свой цвет. На Юге Китая иногда в рис добавляют еще кунжут, сухофрукты и орехи. Изначально это блюдо делалось только для подношения Будде, но позже стало традиционной пищей праздника Юйфоцзе среди буддистов.

Существует несколько легенд, связанных с умигао. В провинции Хунань, уезде Дункоу, сохранилась легенда о том, как однажды известного полководца Ян Вэньгуана (楊文廣)<sup>3</sup> заточили в темницу. Его сестра передала ему корзинку «черного риса», на дно которой положила меч. Благодаря этому 8-го числа 4-го месяца Ян Вэньгуану удалось бежать. В память об этом событии теперь все носящие фамилию Ян едят умигао. По другому поверью, распространенному в провинции Чжэцзян, некий сын накормил таким рисом свою мать, после смерти превратившуюся в голодного духа [3, с. 47].

Есть обычай под названием «встреча благой судьбы» (цзеюань 結緣), его смысл — накопление благой кармы и надежда на счастливое перерождение в следующей жизни. Для совершения этого обряда берут бобы (цзеюань доу 結緣豆) и затем перекладывают их один за другим в пустую посудину, читая молитву над каждым. После этого бобы отваривают и раздают друзьям и знакомым. Причем перед тем как взять горошину, человек в свою очередь тоже должен прочесть молитву. Счастливым считается не только самому приготовить такие бобы, но и получить их в дар. Существует даже поговорка

<sup>1</sup>Цунь (寸) — мера длины равная примерно 3,33 см.

<sup>2</sup>Цзунцзы(粽子) — клейкий рис с начинкой, завернутый в листья тростника. Обычно такое блюдо готовят 5-го числа 5-го месяца на праздник Дуанью (Дуаньцзе 端午節).

<sup>3</sup>Ян Вэньгуан (楊文廣) (1012–1074) — известный полководец, стал героем преданий и романов.

身前世不舍豆兒,不結得人緣也 (шэнь цянь ши бушэ доу эр, бу цзе дэ жэнь юань е) — «Если в этой жизни не будешь раздавать бобы, в следующей не сможешь встретить свою судьбу».

Несмотря на то что эта традиция возникла в народе, она нашла признание и при императорском дворе. В придворных буддийских храмах также стали готовить и раздавать бобы прихожанам.

Кроме того, в праздник омовения Будды есть традиция фаншэн (放生) — «освобождение живности». Упоминание об этой традиции встречается начиная с династии Сун. В этот день принято покупать животных, обитающих в воде (черепаха, рыб, моллюсков) и выпускать их в озера или реки. Также иногда покупают и отпускают на свободу птиц.

Во время больших праздников все надеются на то, что их самые сокровенные мечты сбудутся. В традиционной китайской культуре всегда трепетно относились к рождению детей, особенно мальчиков. Конфуций говорил: «Из трех видов непочтения родителей самый большой — отсутствие потомства» («Бу сяо ю сань, у хоу вэй да» 不孝有三, 無後爲大). Конечно, это связано с культом предков, отправлять который могли только потомки по мужской линии. Поэтому иметь сына было, да и остается большим счастьем для родителей. Считалось, что в день рождения Будды можно просить о ниспослании потомства (цюцзы 求子). В народе существует поверье, что в этот день женщины могут обратиться за помощью к богине Бися Юаньцзюнь и она обязательно поможет. Кроме того, многие ходят в храм бодхисаттвы Авалокитешвары, где для той же цели надо тайком украсть бумажную фигурку ребенка из числа лежащих в этот день около лotosового трона бодхисаттвы. После этого фигурку надо спрятать под матрас, и если ночью приснятся дети, значит, Авалокитешвара услышала молитвы. В некоторых областях, например в Шаньдуне, фигурки детей делают из глины. В храмах Авалокитешвары ставят множество таких фигурок, изображающих сидящих, танцующих, лежащих мальчиков. Женщина должна взять такую фигурку и завязать ей на шее красную ниточку, символизирующую судьбоносную связь с ребенком. Многие для этой же цели пьют воду из храма [2, с. 101].

В Китае у национальности даи (провинция Юньнань) и в некоторых странах Южной и Юго-Восточной Азии, исповедующих буддизм Тхеравады, существует так называемый праздник Брызганья водой (Пошуй цзе), восходящий своими корнями к празднику Омовения Будды. В этот день они отмечают день рождения, просветления и ухода в нирвану Будды Шакьямуни. Этот праздник проводится 15 апреля. В этот же день даи отмечают Новый год, который празднуется от 3-х до 5-ти дней, в первый день провожают старое, а в последний — встречают новое. В храмах проводятся праздничные обряды, во дворах храмов из песка строят пагоды. Пожилые люди стряхивают с одежды друг друга пыль, молодые брызгаются или даже обливают друг друга водой [4, с. 30–31].

Традиция отмечать тем или иным способом 8-й день 4-го месяца довольно древняя. Еще до появления праздника Омовения Будды во многих областях в этот день проводили локальные обряды, отмечали свои местные небуддийские праздники. Буддийские традиции не смогли их вытеснить, и теперь в этот день наряду с омовением статуй Будды простой народ продолжает совершать свои обряды.

Праздник Омовения Будды приходится на май, когда появляется много назойливых насекомых. Неудивительно, что в это время во многих крестьянских районах Китая от них пытаются избавиться всевозможными способами. Со временем эту процедуру

стали проводить именно в день рождения Будды. Так, в провинции Хунань в этот день на дверях вывешивали крест-накрест желтые полосы из бумаги с заклинанием против насекомых: «В праздник 8-го дня 4-й луны Дунбинь<sup>4</sup> зайдет отдохнуть. Святой небожитель дунет раз, и все насекомые разлетятся». В Юньнани от насекомых сыпали золу по углам дома.

В провинции Сычуань вывешивали красную бумагу с надписью: «Выдаем замуж волосатых насекомых». В деревнях уезда Юндин провинции Фуцзянь праздник Омовения Будды сопровождается жертвоприношениями богам и плясками нарядно одетых юношей и девушек [3, с. 47].

Стоит также упомянуть и о традициях в Шаньси, где в уезде Сяннин традиционно совершались церемонии в честь Сюнь Си (荀息)<sup>5</sup>, но позже в этот день стали чествовать трех героев периода Троецарствия (220–265 гг. н.э.): Гуань Юя (關羽), Чжан Фэя (張飛) и Лю Бэя (劉備)<sup>6</sup>. В этот день принято есть сладкие пирожки югао (油糕), поэтому другое название этого дня — Праздник югао (油糕會).

В провинциях Чжэцзян и Фуцзянь среди крестьян этот день еще называется днем рождения Повелителя быков (Нюван дань 牛王誕). В провинции Чжэцзян, уезде Лишуй (麗水), принято готовить паровые пампушки с начинкой из говядины; вероятно, эта традиция связана с архаичным обычаем приношения коров в жертву. «Хунаньские крестьяне отпускали пахотных буйволов свободно пастись накануне сева, как бы устраивая для них праздник перед началом страды, а в первый день сева они всей деревней выходили в поля, и старейший пахарь под грохот гонгов и хлопушек высаживал первый росток риса» [3, с. 47].

В провинции Хэнань, уезде Дэн, в этот день совершают подношения покровителю бахчевых культур Ма У (馬武) и открывают огуречные базары.

В Тяньцзине отмечают праздник Духов (Чугуй цзе 出鬼節), во время которого поклоняются душам безвременно погибших людей.

## Фохуаньсижи

佛歡喜日

15-й день 7-го месяца

У праздника, отмечаемого в этот день, основное название Фо хуаньсицзе (佛歡喜節) — День Радости Будды, даосское название — Чжунъюань цзе (中元節), а в народе его называют просто праздник демонов (鬼節 Гуйцзе). Это один из трех так называемых «праздников мертвых». Поклонение душам умерших происходило в течение всего 7-го месяца, достигая кульминации 15-го числа. Это один из тех периодов в году, когда, по народному поверью, врата подземного мира открыты и души умерших могут выйти в мир людей [3, с. 77]. Очевидно, что главный смысл этого праздника — поминовение душ усопших.

<sup>4</sup>Люй Дунбинь (呂洞賓) — даосский бессмертный, один из персонажей группы «Восьми бессмертных».

<sup>5</sup>Сюнь Си (荀息) (?) был сановником в период Весен и Осени (771 (770) — 475 гг. до н.э.) в государстве Цзинь (晉, современная провинция Шаньси). Прославился благодаря мудрому совету правителю Цзинь, с помощью которого государство завоевало большую территорию.

<sup>6</sup>Эти три персонажа стали героями многих преданий и легенд, объединенных впоследствии в романе Ло Гуаньчжуна (羅貫中, 1330?–1400?) «Троецарствие» (三國演義).

Заметим, что праздник День Радости Будды попадает сразу в две классификации: это и «праздник мертвых», и один из основных буддийских праздников. В книге «Китайская цивилизация» говорится: «Буддийские молебны стали частью народных праздников, обслуживая в особенности те аспекты, в которых определялись отношения между живыми и мертвыми. Так, явный буддийский колорит приобрел праздник “голодных демонов” (середина 7-й луны по традиционному календарю), когда буддийские монахи служили публичные молебны с целью упокоения “сиротских” душ. Те же буддисты издавна ведали заупокойными обрядами, так что буддийские храмы и монастыри еще и теперь служат местами захоронения умерших» [5, с. 258].

В. Эберхард говорит, что день поминовения усопших «к настоящему времени полностью превратился в буддийский — настолько, что нам трудно проследить истоки» [6, с. 115]. Действительно, непростая задача.

Известно, что в 15-й день 7-го месяца по лунному календарю отмечали даосский праздник Чжунъюань. По даосским представлениям, вселенная состоит из трех сфер или миров — Неба, Земли и Воды, — возникших из трех космических энергий (сань ци 三氣) — Сокровенной (сюань 玄), Изначальной (юань 元) и Первоначальной (ши 始). У каждой из них есть свой правитель. Эти три правителя (саньгуань чжуди 三官主帝 или саньюань дади 三元大帝) называются соответственно Небесный правитель (Тянь гуань 天官), Земной Правитель (Ди гуань 地官) и Водный правитель (Шуй гуань 水官). В различных направлениях даосизма эти божества играли неодинаковую роль, однако всегда считались Божествами Небес (тяньшэнь 天神) и занимали высокое положение в даосском пантеоне. В Китае даосы отмечают дни, посвященные этим трем правителям. 15-го числа 1-го месяца по лунному календарю чествуется Небесный правитель, его еще называют Шанъюань (上元); 15-го числа 7-го месяца — день Земного правителя, или Чжунъюаня (中元); наконец, 15-го числа 10-го месяца по лунному календарю — праздник Водного правителя, или Сяюаня (下元). Считается, что Небесный правитель дарует счастье, Земной правитель освобождает от грехов, а Водный правитель избавляет от бед (Тяньгуань цы фу, Дигуань шэцзуй, Шуйгуань цзе э 天官賜福,地官赦罪,水官解厄). Существует поверье, что при жизни они были советниками чжоуского правителя Ювана (幽王), которых звали Тан Чун (唐寵), Гэ Юн (葛雍) и Чжоу У (周武). После своей кончины они обрели бессмертие.

Кроме того, Ди гуань стал почитаться как повелитель подземного судилища. По буддийским представлениям, владыкой загробного мира является Дицзан (地藏) (бодхисаттва Кшитигарбха). Простой же народ обращался с молитвами о заступничестве и спасении душ умерших предков к обоим божествам, их изображениям совершали подношения, им воскуривали благовония.

Однако буддийская составляющая праздника Фохуаньси далеко не исчерпывается поклонением буддийскому божеству Дицзану.

Теперь в Китае праздник Фохуаньси прочно ассоциируется с буддийским преданием о Муляне.

Мулянь — архат. Его имя на санскрите звучит как Маудгальяна, или Махамаудгальяна (Великий Маудгальяна). Есть несколько способов написания его имени по-китайски: Дамуцзяньлянь (大目犍連), Муцзяньлянь (目犍連) или просто Мулянь (目連). У него есть и другое имя, по названию места, где он родился — Колита, китайская транскрипция — Цзюйлюто (拘律陀). В Китае его еще иногда называют Дахудоу 大胡豆 или Цайшу (доу) ши 菜菔(豆)氏 — «фасоль». Это связано с представлением о том, что фасоль — любимая пища небожителей.

Маудгальяна (Мулянь) — реальный персонаж, один из первых учеников Будды Шакьямуни. Он родился в индийском государстве Магадха в семье брахманов. Его отец имел очень высокий общественный статус, и мальчик воспитывался в богатстве и почтении. Лучшим другом Маудгальяны был мальчик из соседней семьи по имени Упатисса (Шарипутра), родившийся с ним в один день. Когда мальчики выросли, они стали брахманами, у них появились последователи.

Однажды после одного из ежегодных представлений у обоих возникло ощущение тщетности человеческой жизни. Тогда они отправились в скитания по Индии в надежде встретить Учителя. Наконец они нашли Будду Шакьямуни. Они были потрясены его словами и сразу же стали его самыми верными учениками. Сейчас Маудгальяна и Шарипутра считаются архатами [7].

Впоследствии Муляню стали приписывать различные сверхъестественные свойства (впрочем, как и другим девяти основным ученикам Будды). Считалось, что Мулянь обладает способностью моментально перемещаться в пространстве на любые расстояния и может в одно мгновение очутиться даже в Чистой Земле Будды Амитабхи. Кроме того, он якобы мог услышать и увидеть абсолютно все, что пожелает, и обладал способностью читать мысли. О его талантах существует много разных легенд. Так, например, однажды Будда попросил Муляня показать свои умения другим ученикам. Тогда Мулянь встал, топнул одной ногой о землю, другой о небо, отчего земля сотряслась шесть раз, что привело в изумление присутствующих.

Однако эта история вовсе не свидетельствует о том, что Будда одобрял подобные умения. Напротив, он говорил, что проку от них нет, так как они не могут помочь найти выход из круговорота смертей и рождений. Но Мулянь не внял словам учителя. Как-то раз, когда родной город Будды Капилавасту окружили вражеские войска, Мулянь отправился спасти род Шакьев, однако его способности не нашли применения. Тогда только он понял, насколько справедливы были слова Будды.

Однако в Китае Мулянь более известен благодаря легенде о спасении матери из преисподней. Эта история была придумана непосредственно в Китае, и в ней используются некоторые факты биографии китайского буддиста Фу Лобу (傅羅蔔), жившего в VI в. н.э.<sup>7</sup> Его монашеское имя было Мулянь — в честь индийского архата Маудгальяна. Очень часто об этом эпизоде не вспоминают, и связывают данную легенду напрямую с архатом Маудгальяном.

У легенды есть множество вариантов. Вот один из них.

В индийском государстве Магатхи некогда жил богач по имени Фу Сян. Его молодую жену звали Цин Ти. Фу Сян часто приглашал в дом монахов и монахинь, кормил и всячески помогал им. Цин Ти же, напротив, была алчна и ни о чем кроме денег не думала.

На старости лет у Фу Сяня появился сын Мулянь. По характеру — весь в отца. После смерти отца Мулянь отправился с караваном в дальние страны, а матери наказал помогать монахам, как если бы они были ее детьми. Через полгода Мулянь вернулся домой и услышал от соседей, что его мать не выполняла обещания: как только монах приходил попросить пищу, она гнала его со двора. Мулянь спросил у матери, так ли было дело. Цин Ти рассердилась и говорит: «Если я к монахам плохо относилась, то пусть и семи дней не пройдет, как гореть мне в самом последнем кругу преисподней!».

---

<sup>7</sup>Сведения о жизни Фу Лобу — Муляня — мы можем найти, например, в произведении циньского автора Хуан Фэймо (黄斐默) «Собрание преданий с комментариями. Записи о Муляне» (Цзи шо юаньчжэнь. Мулянь 集说诠真.目连记).



На седьмой день она и вправду скончалась. Мулянь устроил пышные похороны, а потом раздал свои сокровища и ушел в монахи. Через какое-то время встретил он Будду Шакьямуни, стал одним из его самых преданных учеников и превратился в архата. Однажды во время медитации он отправился на небо и встретил там своего отца, но не нашел матери. Тогда он обратился к Будде, и тот ответил, что мать его, за то, что не почитала буддистов, была брошена в последний круг ада. Отправился тогда Мулянь в ад, и на самом его дне увидел свою мать, превратившуюся в голодного духа. Каждый день в спину ей втыкали штыки, кололи ножами, жгли. Сердце Муляня сжалось от сострадания. Он протянул матери рис, но, как только она поднесла его ко рту, он превратился в горящие угли. Возмолился Мулянь о помощи. Будда ему сказал, что одному Муляню не справиться. Надо в 15-й день 7-го месяца преподнести монашеской общине богатые дары, и только благодаря общей молитве можно будет спасти Цин Ти. Церемония эта называется Юйланпэн (на санскрите Ullambana, что значит «спасение висящего вниз головой»). Мулянь созвал со всех концов земли монахов на церемонию Юйланьпэн, и общей молитвой они вернули из преисподней сотни голодных духов обратно в колесо сансары. Мать Муляня переродилась черной собакой и стала жить в доме одного городничего. Через какое-то время Мулянь оказался в том городе. Проходил он по улицам и остановился у одного дома попросить еды. Вдруг к нему подбежала его мать в облике собаки, зубами схватила за полу одежды и не отпускала. Она ему сказала: «Мой почтительный сын, ты спас свою мать из ада, так избавь же ее и от тела собаки». Тогда они пошли к ступе, семь дней и семь ночей читал Мулянь молитвы, накопил благу ю карму, и под конец этого срока Цин Ти скинула собачью кожу и обратилась девицей. Мулянь сказал ей: «Не стоит тебе задерживаться в мире людей. Лучше всего жить тебе в Западной стране Будды». Небесный Дракон и Небесные феи услышали его слова, тронуты были почтением Муляня и перенести его мать прямо в страну бессмертных [4, с. 276–277].

Как мы видим, в этой легенде сплелись и буддийские мотивы, и конфуцианские. Одна из основных категорий конфуцианства — сяо (孝) — сыновья почтительность, как нельзя полно нашла проявление в сказании о Муляне. Понятие сяо было более созвучно традиционным этическим установкам китайцев, и через этот мостик они быстро восприняли и легенду об индийском архате.

Вот почему стало появляться очень много пьес на тему спасения матери Мулянем. Уже в династию Сун (960–1279 гг.) пьеса о Муляне приобретает популярность во всей стране. Начиная с 7-го числа вплоть до 15-го числа 7-го месяца ежедневно ставятся представления о Муляне. В династию Мин (1368–1643 гг.) литератор Чжэн Чжичжэнь (1518?–1595? гг.) собрал несколько пьес, народных сказаний и историй из романа У Чэнгэня (1500?–1582? гг.) «Путешествие на Запад» и переложил их в огромную религиозную пьесу, насчитывавшую почти сто актов, под названием «Нравоучительная пьеса о том, как Мулянь спасает мать» (Мулянь цзю му цюаньшань сивэнь 目連救母勸善戲文). В пьесе появилось больше зрелищных сцен, добавились выступления гимнастов; более объемно стали изображаться ужасы подземного царства. В династию Цин император Цянь-лун (1711–1799 гг.) приказал Чжан Чжао (1691–1745 гг.) переписать пьесу, чтобы она подходила для исполнения во дворце. Новую пьесу назвали «Золотая пьеса о нравоучительности» (Цюань шань цзинь кэ 勸善金科). В ней были задействованы живые тигры, слоны, кони и разные другие диковины [4, с. 276–278]. Кроме спектаклей были также распространены публичные чтения сказаний о Муляне.

В Монголии легенды о Муляне также нашли всеобщее признание, там он фигурирует под именем Молон-тойна.

Все обрядности 7-го месяца можно разделить на два этапа: встреча духов усопших предков и их чествование и проводы.

Первый этап обрядов приходился на первую половину месяца, но конкретный день зависел от местности. Так, «жители Северного Китая обычно совершали этот обряд в 13-й или 14-й день, на юге — в 12-й день или еще раньше. В уезде Синьхуа (провинция Хунань) умерших встречали в 10-й день, в уезде Тэнъюэ (провинция Юньнань) — уже во 2-й. В Гуандуне каждая семья зачастую могла выбрать день встречи по своему усмотрению» [3, с. 79].

«Встреча» духов умерших предков обычно сопровождалась подношениями в их честь. Подношения могли включать в себя чай, вино, фрукты, обязательно тыкву и дыню [3, с. 80]. Вся семья выходила за ворота и кланялась. Жгли белые бумажные жертвенные деньги. Перед алтарем предков постоянно воскуривали ароматные палочки, каждый день меняли жертвенную еду на свежеприготовленную.

Второй этап, проводы духов, проходил 15-го числа (или близко к этой дате). В цинскую династию наиболее пышно отмечали этот праздник. Вильгельм Грубе, путешествовавший по Китаю в конце XIX в., писал, что праздник «поминовения усопших» — «самый популярный в Пекине и других местах» [8, с. 181].

Торжества, посвященные Юйланьпэн, начинают проводиться в период царствования императора Лян У-ди (梁武帝, 464–549 г. н.э.). В этот день монахи и монахини в храмах читали молитвы, раздавали постную пищу прихожанам.

Считалось, что, делая подаяния в этот день, можно избавить своих родителей в этой и последующих семи жизнях от бед и невзгод.

Конечно же, в этот день чествовали души умерших предков. Перед табличками с именами предков курили благовония, подносили пищу. Все представители семьи кланялись им, благодарили за урожай в этом году и молились о богатом урожае в будущем. В этот день рассказывали младшим членам семьи сохранившиеся истории из жизни предков, семейные традиции. Во дворах жгли ритуальные бумажные деньги Небесного банка, чтобы умершие души ни в чем себе не отказывали в загробном мире. Сегодня часто жгут еще бумажные модельки одежды, машин, домов, телевизоров, холодильников, чтобы обеспечить предков всем необходимым. Все это складывается в бумажный мешок, на котором делают надпись «с почтением подношу» и указывают имя адресата и отправителя, чтобы на том свете «не возникло недоразумений» [3, с. 83].

Однако вполне вероятно, что у каких-то душ не осталось живых родственников и о них теперь некому заботиться. Тогда эти души могут превратиться в «диких демонов» (егуй 野鬼), или, как их еще называли, «одиноких», «сиротских» (гугуй 孤鬼) или «мертвых демонов» (шагуй 煞鬼). Эти демоны могут причинить вред живущим. Чтобы избежать подобной ситуации, китайцы жгли ритуальные деньги и для «сиротских» духов. В провинции Чжэцзян для «голодных демонов» на уличных прилавках выставляли мясо, свежие фрукты, овощи, вино и приглашали монахов совершить церемонии. Вечером же для «одиноких демонов» также зажигали фонарики и пускали их в реку. В некоторых деревнях и по сей день в этот праздник крестьяне срывают придорожную траву, чтобы «дикие демоны» по пути в ад случайно не запутались в ней и не остались в мире живых [2, с. 151].

Пожалуй, самый красивый обряд этого праздника — пускание фонариков по реке.

Сначала это было исключительно храмовый обряд, но он обрел такую популярность в народе, что его стали совершать и миряне. Этот обряд символизировал прощание с духами и проводы их обратно в подземное царство. Фонарики в форме лотоса чаще всего делались из бумаги, либо это были светильники из листьев лотоса, в центр которых ставились масляные лампадки. Такие фонари можно было повсеместно купить или сделать самим. Они так и назывались — «лотосовые светильники» (ляньхуадэн 蓮花燈). Есть такой детский стишок: «Лотосовые светильники, лотосовые светильники, сегодня горят, а завтра их выбросят!» (Ляньхуадэн, ляньхуадэн! Цзиньтянь дьяньлэ, минтянь жэн 蓮花燈,蓮花燈! 今天點了明天扔!).

Имелось поверье, что неупокоенные души мертвых, витавшие над водой, могут схватить такой фонарик, и тогда им будет даровано перерождение в мире людей [3, с. 84].

В династию Цин императорские фонари делались из стекла и тоже в форме лотосов [4, с. 279]. Картина пускания фонарей представляла собой завораживающее зрелище: тысячи маленьких огоньков, неспешно плывущих по реке в темноте ночи.

Кроме того, в народе в этот день почитали Чэнхуана (城隍) — бога-покровителя городского вала. Первоначально в династию Чжоу поклонялись богу городского рва. Судя по всему, из поклонения этому божеству впоследствии возник культ Чэнхуана. Во всех более или менее крупных городах строили кумирни в честь Чэнхуана, в которых помещали две статуи божества — глиняную и деревянную. Три раза в год, в том числе и в день Фохуаньси, праздничная процессия обносила деревянную фигурку бога по городу, как бы «показывая» ему его владения. В процессиях могли участвовать актеры, изображавшие демонов. Примечательно, что во многих местах выдающиеся горожане (известные министры, полководцы, герои военных сражений) после смерти получали статус Чэнхуана. Так, в Пекине Чэнхуаном стал Вэнь Тяньсян (文天祥)<sup>8</sup>, в Сучжоу — Чунь Шэньцзюнь (春申君)<sup>9</sup> и т.д. [2, с. 143].

В этот день был распространен и другой обычай — сжигание лодки Дхармы (фачуань 法船). Эта лодка, иногда до 10 м в длину, делалась из бумаги, в нее сажали фигуры Повелителя подземного мира и десяти главных судей загробного судилища. «Под звуки гонгов и пение монахов лодку несли к берегу реки или пруда и там сжигали» [3, с. 81].

В провинции Хэбэй этот день считают днем Магу (麻姑) — «Конопляной девы». Существует несколько легенд, связанных с Магу; в Хэбэе же ее считают дочерью Циньши-хуана, страдавшей рабочим, которые строили Великую стену, за что она и была казнена.

Раньше в этот день, как и в весенний праздник Чистого Света (Цинмин, один из трех «праздников мертвых»), было принято навещать могилы предков, ухаживать за ними. Однако уже В. Эберхард, наблюдавший за жизнью китайцев в 1920-х гг., писал, что «сейчас не все семьи соблюдают этот обычай и редко кто выкраивает время на проезд домой издалека, как полагается в праздник весны» [6, с. 115].

В танскую династию несколько японских монахов, обучавшихся в Китае, привезли этот праздник с собой на родину. В Японии и сейчас многие семьи проводят обряд пускания фонариков по воде, однако проводят его 15 июля по григорианскому календарю. В это время в Японии наступает период цветения сакуры, поэтому у этого дня появилось и другое название — Праздник цветов.

<sup>8</sup>Вэнь Тяньсян 文天祥 (1236–1282 гг. н.э.) — известный поэт-патриот.

<sup>9</sup>Чунь Шэньцзюнь 春申君 (320–238 гг. до н.э.) — министр в государстве Чу (楚), прославился умением подбирать талантливых людей на службу.

Из сугубо религиозного праздника Фохуаньсижи постепенно превратился в один из самых любимых народных торжеств. Теперь его отмечают не только ханьцы, но и представители народностей бай (白), мяо (苗), наси (納西), чжуан (壯), маонань (毛南), туцзя (土家), шэ (佘族), ли (黎), маньчжуры (滿) и др.

Праздничный период, связанный с обрядами поклонения душам усопших, как мы уже говорили, длился весь 7-й месяц. В последний же день 7-го месяца отмечали день рождения бодхисаттвы Кшитигарбхи, владыки подземного мира. Существовало поверье, что в этот день Кшитигарбха единственный раз в году открывает глаза и может услышать мольбы об облегчении участи умершим. 30-го числа 7-го месяца в каждой семье поклонялись Кшитигарбхе, а у ворот дома зажигали курительные палочки. Иногда в этот день, как и 15-го числа, по рекам пускали фонарики [3, с. 84]. Об этом празднике мы уже упоминали как о празднике, изначально буддийском, но приобретающем народные черты. В самом деле, в народе не считали этот праздник буддийским: поклонение «владыке ада» стало восприниматься как органичное завершение обрядов поминовения усопших 7-го месяца.

### Лабацзе 臘八節

8-й день 12-го месяца

День Просветления Будды (Праздник Лаба)

В Китае 12-й месяц по лунному календарю также имеет другое название — «ла». «Ба» — по-китайски значит «восемь». Следовательно, «лаба» собственно и означает «8-й день 12-го месяца». Считается, что в этот день Шахьямуни стал Буддой.

Однако в Китае традиция отмечать праздник Лаба гораздо древнее истории буддизма. Она восходит к архаическим празднествам в конце года, когда было принято подносить богам и духам предков животных, убитых на охоте, которые, собственно, так и назывались — жертвенные дары ла (лацзи 臘祭)<sup>10</sup>. В месяце ла молились о богатом урожае на следующий год, приносили жертвы «ста богам». В книге «Справочник традиций и обрядов» в разделе «Жертвоприношения» (Фэнсу тун. Цзи дянь 風俗通·祀典) говорится: «День, когда отправляют церемонии, в династию Ся назывался Цзяпин, в династию Инь назывался Цинсы, в династию Чжоу назывался Дала. В династию Хань его название изменили на Ла, в этот день, как и раньше, охотятся на животных и приносят их в жертву своим предкам» (禮傳曰,夏曰嘉平,殷曰清祀,周曰大臘。漢改爲臘。臘者猶也,言田獵取以獸祭祀其先祖也) [2, с. 202].

Со временем этот праздник приобрел буддийский характер, почти полностью оттеснив древние обычаи, однако их отголоски все еще можно различить в современных традициях празднований Лаба. Так, в этот день в народе принято есть лабачжоу (臘八粥) — кашу лаба, или, как ее еще называют, кашу Будды (фочжоу 佛粥). Считается, что отведавшего этой каши ждет счастье и удача. Ее готовят из нескольких видов злаков, орехов и сухофруктов. В некоторых источниках говорится, что число ингредиентов должно быть равным восьми, однако это необязательное условие. В кашу могут добав-

<sup>10</sup>Эта идея заключена даже в самом написании иероглифа ла 腊, полное написание 臘, в котором правая часть 巛 — фонетик, а левая 月 «мясо» — смысловой показатель.

лять миндаль, арахис, финики, редьку, фасоль, бобы, каштаны, семечки, семена лотоса и т.д. по вкусу. На юге иногда добавляют кусочки свежих фруктов. Кашу раскладывают по чашкам, посыпают корицей и сахарной пудрой и иногда украшают фигуркой льва [3, с. 99]. Сейчас в Китае в супермаркетах продаются специальные наборы для приготовления каши лаба. Можно купить эту кашу и в готовом виде. На севере верят, что в день праздника надо есть кашу лаба целый день, «дабы урожай был обильный» [3, с. 99]. В некоторых районах кашу лаба ставят на семейный алтарь предков и просят о богатом урожае.

В каждом районе по-своему объясняется происхождение этой традиции, однако можно выделить несколько наиболее популярных толкований. По первой легенде, проведя шесть лет в беспрестанной аскезе, но так и не приблизившись к заветной цели освобождения от сансарического круга перерождений, Сиддхардха отказался от истязаний и решил избрать «Срединный Путь» — путь между двумя крайностями — роскошью и самолишениями. Он пошел к реке и увидел там деревенскую девушку, пасшую баранов. Она накормила его рисовой кашей на молоке. Насытившись, Сиддхартха загадал, что если он поставит миску в воду и та поплывет против течения, то его желание исполнится и он обретет просветление. Так он и сделал. Миска поплыла вверх. Вскоре, медитируя под деревом, Сиддхартха стал Буддой. Теперь в память об этой истории в день прозрения Сиддхартхи готовят кашу лаба. Вторая легенда гласит, что Шакьямуни 8-го числа 12-го месяца, в день, когда он прозрел и стал Буддой, отправился собирать пожертвования. Он пришел в один дом, где дверь ему открыла старуха. Она сразу поняла, кто перед ней, и, чтобы выразить свое почтение, скорее отправилась на кухню готовить еду. Но она была бедна, и в доме не было зерна. Тогда старуха собрала остатки разных зерен, орехов, всего, что у нее было, и сварила из этого миску каши, которой угостила Шакьямуни. С тех пор в этот день в каждом доме готовят кашу лаба. По другому поверью, монахи, узнав, что Шакьямуни прозрел, приготовили кашу из свежего зерна и преподнесли ее Будде, прося его подать богатый урожай в следующем году [9, с. 113].

Есть еще несколько объяснений происхождения обычая готовить кашу лаба. В провинции Хэнань, уезде Наньян, 5-го числа месяца ла отмечают праздник поедания пяти видов фасоли (Чи удоу цзе 吃五豆節). В этот день каждая семья готовит кашу из пяти видов бобов. Говорят, что этот рецепт, так полюбившийся в народе, изначально был придуман известным каллиграфом и писателем Оуян Сю (1007–1072) [2, с. 205]. В уезде Лиян провинции Цзянсу 8-е число 12-го месяца считают датой убийства в Ханчжоу героя древности Юэ Фэя (嶽飛). Поэтому в этот день готовят кашу лаба в память о том событии [2, с. 205]. По еще одному довольно позднему поверью (соединившему в себе конфуцианские и буддийские представления) богиня Гуаньинь, перед тем как уйти в монахини, преподнесла такую кашу своему отцу [3, с. 99].

В некоторых районах Китая кашу лаба ели 8-го числа, но не 12-го месяца, а 10-го, например, в некоторых районах Чжэцзяна, или 11-го, как в уезде Цюй провинции Сычуань [3, с. 99].

Со временем рецепт этой каши менялся и дополнялся. С Сунского времени приготовление каши лаба становится крайне популярным. Начиная с династии Цин приготовление каши лаба из народной традиции превратилось в важную дворцовую церемонию, проходившую в пекинском храме Юнхэгун. Там и теперь можно увидеть огромный медный котел высотой 1,5 м, диаметром 2,5 м, в котором каждый год 8-го числа 12-го месяца варили кашу лаба [9, с. 113]. Кашу лаба принято есть в течение всего дня,

а часть ее раздают знакомым и друзьям. Сейчас многие уже не помнят о религиозном смысле праздника лаба, тем не менее в этот день продолжают готовить лабачжоу.

Кроме приготовления каши в этот день принято мариновать в уксусе чеснок, от чего он становится сладковатым на вкус и приобретает зеленый оттенок — это блюдо называется чеснок лаба. Кроме этого солят китайскую капусту [2, с. 206]. В уезде Тэньюэ провинции Юньнань в этот день также солят овощи, но по другой причине: считается, что вода в Драконьем пруду, расположенном неподалеку от города, в этот день становится священной, и если в ней засолить овощи, то они никогда не прокиснут [3, с. 99].

На севере провинции Шэньси в день Лаба непременно готовят похлебку из лапши с восемью видами овощей. На юге провинции Шэньси, в уездах Тунгуань и Линьтун, едят острый суп из лапши.

В очень многих районах Китая любят готовить и пить вино, которое так и называется — вино лаба [2, с. 206].

В храмах во время праздничной церемонии, основное место в которой занимают приготовление и раздача каши лаба, также устраивают церемонию омовения Будды, но в отличие от обряда на праздник Юйфо в этот день она происходит не столь торжественно.

Изгнание болезни. Этот ритуал восходит к архаичным шаманистским обрядам заклинания духов болезней (но 攤), проводившимся в месяц ла. В династии Шан (XVII (XVI) — XI вв. до н.э.), Чжоу (XI–III вв. до н.э.) и до эпохи Воюющих царств (475–221 гг. до н.э.) правители и простые люди проводили камлания как 8-го числа 12-го месяца, так и в другие дни. Начиная с династии Хань (296 г. до н.э. — 220 г. н.э.) их стали проводить либо в день лаба, либо в последний день года. В период династии Хань церемония камлания приобрела огромный масштаб. В ней участвовали 120 мальчиков в возрасте от 10 до 12 лет, которых называли чжэньцзы (侏子). На них были надеты красные шапки, черная одежда, и у каждого был барабан. Ведущий церемонии одевался в медвежью шкуру, на голове была маска с изображением четырех золотых глаз (хуанцзин сыму 黃金四目). Двенадцать людей, одетых в шкуры, изображали двенадцать животных. Мальчики должны были петь и танцевать, а затем, держа факелы в руках, выбегать из дворца к реке и кидать в нее факелы в ознаменование ухода духа болезни. В династию Тан церемония подверглась изменениям. В ней уже были задействованы не один, а четыре «ведущих» шамана, и число мальчиков-чжэньцзы увеличилось до пятисот. В Сун во время церемонии перестали задействовать ведущих и уже не изображали 12 животных, но вместо этого стали изображать различных божеств и духов, таких как стражей ворот Мэн-шэнь (門神), загробного инспектора Пань Гуаня 判官, защитника от нечисти Чжун Куй 鍾馗 и его сестру Сяо Мэй 小妹 и др. [2, с. 207].

Кроме молитв к богам и обряда изгнания духа болезни в домах часто вывешивали магические письма или картинки Чжун Куя — бога, ловившего демонов [2, с. 209].

В народе существует поверье, что в 8-й день 12-го месяца небеса отправляют на землю трех богов, покровительствующих скоту: Ньюована (牛魔王), Бимавэна (弼馬瘟) и Чжу Бацзе (豬八戒), — чтобы те, вместе с местным богом скота проверили, как живет скот среди людей. Поэтому в этот день скоту тоже готовят кашу лаба, а богам свиарника и коровника жгут свечи и делают подношения [2, с. 209].

Стоит упомянуть и о ритуале подношений богу Ваньхуэ (萬回) в провинции Чжэцзян. Ваньхуэ изображался облаченным в одежды зеленого цвета, в одной руке он держал барабан, в другой — палочку. Считалось, что этот бог может помочь вернуть чело-

века домой, как бы далеко тот ни находился. В самом деле, в династию Тан жил монах по имени Ваньхуй, в миру его фамилия была Чжан, многие его называли еще Ваньлисюньсюн (萬里尋兄). Современники верили, что он умеет предсказывать будущее, улаживать разногласия, и вскоре его стали почитать за божество. В династию Цин два других танских монаха, Ханьшань (寒山) и Шидэ (拾得), стали называться «боги Хэ Хэ». Народное воображении нашло какую-то связь между этими персонажами и Ванхуем, и вскоре он из одного превратился в двух божеств, изображаемых вместе. Теперь такие изображения часто можно встретить на новогодних картинках (няньхуа 年畫) [2, с. 210].

Маньчжуры, дауры, ту, туцзя тоже отмечают праздник Лаба.

## Праздники китайского буддизма

### Весенние праздники

#### 1-й месяц

1-день

День рождения бодхисаттвы Майтреи (Ами пуса даньжи 彌勒菩薩誕日)

5-й (6-й) день

День рождения Будды Дипамкара (Дингуанфо даньжи 定光佛誕日)

8-й день

День рождения главного судьи пятого зала загробного судилища (Удянь Яньван даньжи 五殿閻王誕日)

День рождения Белохитонной Гуаньинь (Байи Гуаньинь даньжи 白衣觀音誕日)

9-й день

День рождения Шакра-деванам-Ирндра (Дишитяньцзунь даньжи 帝釋天尊誕日)

#### 2-й месяц

1-й день

День рождения главного судьи первого зала загробного судилища (Идянь Яньван даньжи 一殿閻王誕日)

2-й день

Праздник святого монаха Цзигун (Цзигун пуса даньжи 濟公菩薩誕日)

8-й день

День ухода Будды Шакьямуни в монашество (Шицзямоуни чуцзя жи 釋迦牟尼出家日)

День рождения главного судьи из третьего зала загробного судилища (Саньдянь Яньван даньжи 三殿閻王誕日)

День Рождения Шестого Патриарха Хуй Нэна (Люцзу Хуйнэн даньжи 六祖慧能誕日)

15-й день

День ухода Будды Шакьямуни в нирвану (Шицзямоуни Непань жи 釋迦牟尼佛涅槃日)

18-й день

День рождения главного судьи четвертого зала загробного судилища (Сыдянь Яньван даньжи 四殿閻王誕日)

19-й день

День рождения бодхисаттвы Авалокитешвары (Гуаньинь пуса даньжи 觀音菩薩誕日)

21-й день

День рождения бодхисаттвы Самантабхадры (Пусянь пуса даньжи 普賢菩薩誕日)

24-й день

День рождения Лун Вана (Лун Ван даньжи 龍王誕日)

### 3-й месяц

1-й день

День рождения главного судьи второго зала загробного судилища (Эрдянь Яньван даньжи 二殿閻王誕日)

8-й день

День рождения главного судьи шестого зала загробного судилища (Людянь Яньван даньжи 六殿閻王誕日)

16-й день

День рождения бодхисаттвы Чжуньти (Чжуньти пуса даньжи 准提菩薩誕日)

27-й день

День рождения главного судьи седьмого зала загробного судилища (Цидянь Яньван даньжи 七殿閻王誕日)

### *Летние праздники*

### 4-й месяц

1-й день

День рождения главного судьи восьмого зала загробного судилища (Бадянь Яньван даньжи 八殿閻王誕日)

4-й день

День рождения бодхисаттвы Манчжушри (Вэньшу пуса даньжи 文殊菩薩誕日)

8-й день

День рождения Будды / День Омовения Будды (Фоцзу Шицзямоуни даньжи 佛祖釋迦牟尼誕日 / Юй Фо цзе 浴佛節)

День рождения главного судьи девятого зала загробного судилища (Цзюдянь Яньван даньжи 九殿閻王誕日)

15-й день

День рождения, просветления и ухода в нирвану Будды Шакьямуни (Фото цзисян жи 佛陀吉祥日)



17-й (27-й) день

День рождения главного судьи десятого зала загробного судилища (Шидянь Яньван даньжи 十殿閻王誕日)

19-й (21-й) день

День рождения небесного правителя Ли Тота (Тотали тяньван даньжи 托塔李天王 誕日)

28-й день

День рождения бодхисаттвы Медицины (Яован пуса даньжи 藥王菩薩誕日)

#### 5-й месяц

8-й день

День рождения Лунму (Лунму даньжи 龍母誕日)

13-й день

День рождения бодхисаттвы Сангхарамы (Цзялань пуса даньжи 伽藍菩薩誕日)

#### 6-й месяц

3-й (1-й) день

День рождения бодхисаттвы Сканды (Вэйто даньжи 韋馱誕日)

19-й день

День прозрения бодхисаттвы Авалоктешвары (Гуаньинь пуса чэндао жи 觀音菩薩 成道日)

### **Осенние праздники**

#### 7-й месяц

13-й день

День рождения бодхисаттвы Махастхамапрапта (Дашичжи пуса даньжи 大勢至菩薩 誕日)

15-й день

День Радости Будды (Фо хуаньси жи 佛歡喜日)

21-й день

День рождения бодхисаттвы монаха Пуань (Пуань цзуши даньжи 普庵祖師誕日)

24-й день

День рождения бодхисаттвы Луншу (Луншу пуса даньжи 龍樹菩薩誕日)

30-й день

День рождения бодхисаттвы Кшитигарбхи (Дицзан пуса даньжи 地藏菩薩誕日)

### 8-й месяц

3-й день

День ухода Шестого Патриарха Хуй-нэна в нирвану (Люцзу Хуйнэн Непань жи 六組慧能涅槃日)

15-й день

День рождения Цзялань (Цзялань даньжи 伽藍爺誕日)

22-й день

День рождения Будды Дипамкара (Жаньдэн гуфо даньжи 燃燈古佛誕日)

### 9-й месяц

9-й день

День рождения Ночжа (Нэчжа даньжи 哪吒誕日)

13-й день

День рождения богини Мэнпо (Мэнпо шэнь даньжи 孟婆神誕日)

19-й день

День ухода бодхисаттвы Авалокитешвары в монашество (Гуаньинь пуса чуцзя цзинянь жи 觀音菩薩出家紀念日)

30-й день

День рождения Будды Медицины (Яошифо даньжи 藥師佛誕日)

### **Зимние праздники**

#### 10-й месяц

5-й день

День рождения патриарха Бодхидхармы (Дамо цзуши даньжи 達摩祖師誕日)

#### 11-й месяц

17-й день

День рождения Будды Амитабхи (Амитофо даньжи 阿彌陀佛誕日)

19-й день

День рождения Девятилотосовой бодхисаттвы (Цзюлянь пуса даньжи 九蓮菩薩誕日)

#### 12-й месяц

8-й день

День Просветления Будды / Праздник Лаба (Шицзямоуни чэндао жи 釋迦牟尼成道日 / Лаба цзе 臘八節)

29-й день

День рождения бодхисаттвы Хуаянь (Хуаянь пуса даньжи 華嚴菩薩誕日)

## Заключение

Буддийские праздники в Китае органично вплелись в китайскую культуру. Теперь трудно представить какой-нибудь китайский традиционный праздник без элементов буддизма, и наоборот, народные традиции стали частью буддийских обрядов или же их неизменным дополнением.

Между древними, архаичными ритуалами и современным обликом буддийских торжеств существует весьма четко прослеживаемая связь, что сказывается не только на обрядовой стороне, но и на целом спектре восприятия самих праздников и связанных с ними традиций и обрядов, которые в разных регионах Китая существенно отличаются.

Конкретика становления традиций праздничной обрядности является прямым следствием неоднородных наслоений буддийских, даосских, конфуцианских и просто-народных представлений, связанных с той или иной исторической или мифологической личностью или событием. Поздние предания китайского происхождения при этом могут экстраполироваться на исконные классические сюжеты не китайского происхождения (перенос легенды о монахе Муляне на индийский миф о Маудгальяне, например), или же, как в случае с праздником Лаба, новое осмысление древних верований полностью перекрывает последние и замещает их в народном сознании.

Следовательно, буддийские праздники Китая должны пониматься прежде всего не как религиоведческий или этнографически-описательный феномен, но как квинтэссенция культурологических аспектов самых разных уровней, лишь номинально причисляемых к какой-либо одной философской или религиозной школе.

В статье были рассмотрены только три буддийских праздника Китая, но работу в этом направлении планируется продолжить исходя именно из изложенных выше принципов.

## Литература

1. *Ма Шутянь*. Чжунго Фо шэнь (Буддийские божества в Китае). 馬書田. 中國佛神. Пекин, 2006. 224 с.
2. *Ли Лулу*. Чжунго цзе (Китайские праздники) 李露露. 中國節. Фуцзянь, 2004. 255 с.
3. Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии / Отв. ред. Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Крюков. М., 1989. 360 с.
4. *Ма Шутянь*. Чжунго фо, пуса, лохань дадянь (Свод Будд, бодхисатв и архатов Китая). 馬書田. 中國佛菩薩羅漢大典. Пекин, 2003. 563 с.
5. *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000. 631 с.
6. *Эберхард В.* Китайские праздники. М., 1977. 127 с.
7. *Hecker H.* Maha-Moggallana <http://www.accesstoinight.org/lib/authors/hecker/wheel263.html> (дата обращения: 12.09.08).
8. *Грубе В.* «Духовная культура Китая» // История Китая. Духовная культур Китая. М., 2003. С. 103–213.
9. Цзан Чуань фозяо гусы Юнхэгун (Юнхэгун — древний храм тибетского буддизма). 藏傳佛教古寺雍和宮. Пекин, 1996. 169 с.
10. *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970. 484 с.
11. Духовная культура Китая. Мифология. Религия / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 2007. 869 с.
12. *Кравцова М. Е.* История искусства Китая. Краснодар ; М. ; СПб., 2004. 960 с.

13. *Ма Шутянь*. Чжунго Дао шэнь (Даосские божества в Китае). 馬書田. 中國道神. Пекин, 2006. 208 с.
14. *Ма Шутянь*. Чжунго Су шэнь (Простонародные божества в Китае). 馬書田. 中國俗神. Пекин, 2007. 222 с.
15. *Фогуан Синюнь*. Фоцзяо чанши (Популярное изложение буддизма). 佛光星雲. 佛教常識. Шанхай, 2008. 205 с.
16. *Фоюань юйцы цыдянь* (Словарь слов, выражений из буддизма). 佛源於此詞典. Пекин, 2007. 273 с.
17. *Цзы Ту, Ян Дянь*. Танка чжундэ людао луньхуй юй диюй цзиншэнь 紫圖,楊典. 唐卡中的六道輪回與地獄精神, Пекин, 2006. 254 с.
18. Чжунго фоцзяо сы да мин шань (Четыре священные буддийские горы в Китае). 中國佛教四大名山. Пекин, 2000. 96 с.

УДК 745

Ю. Г. Лемешко

## ВНЕШНЯЯ И ВНУТРЕННЯЯ СЕМАНТИКА ВИЗУАЛЬНЫХ ОБРАЗОВ КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ КАРТИНЫ «ЦЯОПИХУА»

«Надписи народных картин отражают прежде всего стереотипные формулы разговорного языка, и среди надписей, вывешенных на домах, много поговорок и пословиц, популярных и на народной картине» [1, с. 21]. Рассматриваемая в статье народная картина «Цяопихуа» («俏皮话») подтверждает идеи В.М. Алексеева об особенностях няньхуа, которая «вобрала в себя весь фольклор: от пословиц и поговорок до героических эпопей» [1, с. 35].

Народная картина «Цяопихуа» выполнена в лучших традициях цинского периода (1644–1911) школы Янлюцин. Основные направления ведущего центра Северного Китая по изготовлению народной картины были заложены в конце династии Мин, в годы правления императора Чунчжэня 崇禎 (1628–1644). В цинский период благодаря особенностям историко-культурного развития поселок Янлюцин, находившийся недалеко от города Тяньцзинь, пережил настоящий расцвет [1, с. 36]. В начале XX в.



Народная картина «Цяопихуа», эпоха Цин.

искусство школы Янлюцин поражаало многообразием и масштабностью. Вернувшись из первой поездки, В.М. Алексеев писал: «...по всему Китаю разбросаны фабрики народных картин, особенно их много в Шанхае и Кантоне, но самые лучшие и самые крупные находятся около Тяньцзиня (на этих фабриках во время моего пребывания в Китае насчитывалось до шести тысяч художников, среди которых были настоящие виртуозы типичного лубочного рисунка). Особенно славится своими фабриками, поставляющими картины для всего Северного Китая, Янлюцин — небольшое местечко под Тяньцзинем» [1, с. 18].

Народные картины, создаваемые в мастерских других школ, также пользовались популярностью у широких слоев населения, но они с трудом могли конкурировать с няньхуа из Янлюцина и Таохуау 桃花坞 (г. Сучжоу). По мнению китайских исследователей, народное искусство няньхуа цинского Китая представляет собой синтез стилистических направлений различных школ, наиболее известными из которых были Янлюцин и Таохуау, где проходило формирование основных региональных художественных традиций, недаром в то время существовало выражение 南桃北柳 — юг представлен печатнями Таохуау, север — мастерскими поселка Янлюцин [1, с. 100].

Народная картина «Цяопихуа» выполнена в рамках сформировавшихся приемов художественной традиции Янлюцина. При ее создании мастер остановил выбор на стандартном для этой школы колористическом наборе, яркие сочные краски наполняют картину мощной жизненной силой. Пространственные характеристики пейзажа выполнены на высоком художественном уровне. Представляемые сюжеты получили здесь максимум конкретности, художник, как нам кажется, сумел точно воспроизвести движение и пластику фигур, характеры персонажей.

Композиция няньхуа, включающая 14 отдельных сюжетов, представляется единой и гармоничной, она осмысливается как неделимое целое. Внутреннего единства мастер добивается за счет четко переданной перспективы и правильного размещения персонажей. Предметом изображения этой народной картины являются отдельные сюжеты, обыгрывающие или раскрывающие значения распространенных в то время цяопихуа, каждый сюжет сопровождается соответствующей надписью. Цяопихуа — двучленное народное речение, первая часть — это своеобразная загадка, иносказание, вторая часть дает разъяснение всей фразе (графически разделение на две части передается длинным тире).

Мастер, создавая картину «Цяопихуа», основную задачу видел в том, чтобы донести до широкой аудитории глубинный смысл народных шуток, насмешек, острот. Согласно «Большому китайско-русскому словарю» под редакцией проф. И.М. Ошанина, 俏皮话 — цяопихуа — можно перевести как «каламбур», «прибаутка», «игра слов», «колкость», «насмешка» [2, с. 193]. Одним из первых ученых, занимавшихся поиском, переводом и комментированием цяопихуа, был выдающийся востоковед, блистательный эрудит, энциклопедист Б.И. Панкратов (1892–1979). К сожалению, собранные и прокомментированные им материалы так и не были опубликованы. Исследованием цяопихуа занимался Ю.Л. Кроль, который причислил эти народные речения к фразеологическим единицам — 歇后语 *сехоууй*. Сехоууй, по мнению ученого, это «особые устойчивые выражения, многие из которых представляют собой шутки» [3, с. 194].

Наиболее важна для обозначенной нами темы исследования монография М.Г. Прядохина «Китайские недоговорки-иносказания». В книге мы находим определение сехоууй, на основании которого цяопихуа можно отнести к этому жанру народных рече-

ний: «Наиболее приметным признаком недоговорки в стилистическом плане является игра слов, создаваемая в ее втором члене за счет жанровых особенностей ее структуры. В связи с этим недоговорка всегда характеризуется как речение, насыщенное юмором, представляющее собой шутку, остроту. Юмор недоговорки помимо игры слов может обуславливаться также и иными факторами — юмором собственно контекста, использованием различного рода стилистических тропов, в первую очередь — иронии, — неожиданностью раскрытия того образа, который задается в первом члене недоговорки, меткостью сравнения или метафоры, а также целым рядом иных средств, широкие возможности использования которых предоставляет структура поговорки» [4, с. 126].

Ли Цзяньсинь, заместитель председателя ассоциации фольклора и искусства г. Тяньцзинь, признанный в Китае художник, деятель культуры, автор книг и многочисленных публикаций, посвященных искусству карикатуры, в статье «Карикатурные изображения на янлюцинских няньхуа» [5], отмечает, что во времена эпохи Цин в Тяньцзинь сехойю называли цяопихуа. Ли Цзяньсинь предлагает свое видение относительно няньхуа с изображением карикатурных рисунков — маньхуа (漫画). В его классификации среди собственно карикатур («纯» 漫画), сатирических рисунков (讽喻画), картин на политические темы и картин, отображающих события конца XIX — начала XX в. (时政、新闻画), особое место занимают народные картины с изображением сюжетов, разъясняющих семантику сехойю.

При изучении сюжетных няньхуа школы Янлюцин достаточно сложно точно определить, к какому жанру следует отнести ту или иную картину. Классификация сюжетных народных картин, несмотря на их шаблонность и трафаретность, осложнена прежде всего тем, что мастер, работая над очередной картиной, руководствовался конкретной идеей и воплощал конкретную задачу. Не менее важным при классификации народной картины и, может быть, определяющим моментом ее изучения является идея о том, что няньхуа самых разных жанров на протяжении нескольких веков формировали глубоко национальную культуру: «В самом деле, на этих картинах перед нами в самом прихотливом многообразии проходит китайская живая старина — все то, что, питаясь древними родниками духовной культуры, истории, литературы, преданий, претворилось в форму, доступную уму китайского простого человека и обогатило его, связав его ежедневное убогое прозябание с жизнью тысячелетий» [1, с. 37].

Возможно, для правильной интерпретации смыслового поля и описания китайской народной картины следует не только использовать сложившиеся схемы и методы теории искусствоведения, но и применять знания различных научных областей. Так, например, в анализируемой нами картине «Цяопихуа» мастер обращается к мотивам различных мифов, преданий, образам литературных персонажей, рассчитывая на мифологическое мышление аудитории.

Рассмотрим один из сюжетов картины, связанный с толкованием цяопихуа 孙膑骑马 — 死牛 *Сунь Бинь цима* — *сы ню* (дословно: Сунь Бинь едет верхом на коне — мертвый бык). Дословный перевод этой фразеологической единицы, равно как и ее изображение, теснейшим образом связанное с содержанием, не может раскрыть внутренней семантики народного речения. Процесс полного восприятия будет достигнут лишь при условии знания аудиторией некоторых культурных кодов. Герой сюжета — Сунь Бинь военачальник, стратег IV в. до н.э., потомок Сунь-цзы, автор трактата «孙膑兵法» («Военное искусство Сунь Биня»). В китайскую народную мифологию он вошел как божество, покровительствующее сапожникам, шорникам. «Согласно преданию, Сунь Бинь, обу-

чавшийся военному делу, был ложно обвинен в преступлении, за которое по закону ему отрубили ноги (ступни ног?), по другой версии, у него отняли коленные чашечки и после этого бросили в темницу. Сунь Бинь сумел дать о себе знать послу царя государства Вэй, который увез его к своему правителю, и тот назначил Сунь Биня военным советником. Сунь Бинь сделал себе кожаные сапоги — своеобразные протезы — и следовал за войском в повозке. По другой версии, поскольку ему трудно было вскакивать на коня, он изобрел седло. На народных картинах (няньхуа) его изображали опирающимся на костыли и в сапогах с высокими голенищами» [6, с. 575].

На рассматриваемой нами картине Сунь Бинь восседает на коне в роскошном седле, в руках он держит костыли (его непременный атрибут), на ногах — сапоги с высокими голенищами. Представленный на этой няньхуа образ Сунь Биня соответствует описанию мифологического героя, но на иконографических няньхуа его изображали сидящим в окружении двух учеников. Выражение «Сунь Бинь едет верхом на коне — мертвый бык» означает чрезмерное хвастовство, сочиненную, вымышленную ситуацию, которая в принципе невозможна по объективным причинам. «Хвастовство», «бахвальство» по-китайски — 吹牛 *чуй ню* (*дуть + корова, бык*). Аудитория правильно воспринимает семантику обыгранного художником сюжета, поскольку образ Сунь Биня воспринимается на фоне устойчивых мифологических представлений.

Другой сюжет картины достаточно реалистично и с большим чувством юмора раскрывает значение цяопихуа 猪八戒照镜子 — 里外不是人 Чжу Бацзе чжао цзиньцзы — ли вай бу ши жэнь (дословно: Чжу Бацзе смотрится в зеркало — ни внутри, ни снаружи не человек). Перед нами фантастический образ — получеловек и полуживотное, на няньхуа изображен Чжу Бацзе в традиционной китайской одежде, в руках у него грабли, не раз выручавшие в сражениях с противником. Чжу Бацзе смотрит в зеркало, в котором отражается свиное рыло. Первая часть народного речения, содержащая имя одного из главных литературных персонажей романа У Чэнъэня «Путешествие на Запад», предпосылает некую загадку, шуточную ситуацию, вторая часть — раскрывает значение недоговорки — быть непохожим на человека, ни по каким критериям не соответствовать его образу.

Изображенные на няньхуа сюжеты, раскрывая семантику недоговорок, рассчитаны на коммуникативное равенство создателя картины и аудитории. Интерпретация любой недоговорки-иносказания только на основании изображения, созданного образа, картинка затруднительна для тех, кто не знает культурных коннотаций, которые она содержит.

Так, например, для того чтобы передать смысл цяопихуа 一百斤面蒸寿桃 — 废物点心 — и бай цзинь мянь чжэн шоу тао — фэй'у дяньсинь (дословно: из ста цзиней муки приготовить одну пампушку — отбросы), художник изобразил печального юношу, который приготовил огромную пампушку. В традиционном Китае пампушки 寿桃 *шоу тао* символизировали долголетие, их было принято дарить в день рождения, они были небольшого размера и формой напоминали персик. Пампушку, на приготовление которой ушло сто цзиней муки (около 50 кг), невозможно съесть самому, нельзя преподнести в подарок, поскольку она очень тяжелая, следовательно, громадная пампушка — это пустая трата средств и времени, это никому не нужные отбросы, а в более широком значении — человек, который никому не нужен. В наши дни в Тяньцзине используют вторую часть этой недоговорки-иносказания 废物点心 *фэй'у дяньсинь*, которую можно рассматривать как самостоятельную пословицу или поговорку, означающую «никчемный, никудышный человек», «никому не нужный», «никуда не годный».



Один из сюжетов рассматриваемой картины — иллюстрация к цяопихуа 小炉匠带眼镜 — 找碴[儿] сяолуцзян дай яньцзин — чжао ча [эр] (дословно: ремесленник надел очки — искать мелкие дефекты). Название профессии 小炉匠 сяолуцзян в традиционном Китае указывало на скобяных дел мастера, выполняющего мелкую ремонтную работу. На няньхуа бедный уличный ремесленник изображен в очках — предмете, не полагающемся ему ни по статусу, ни по роду занятий. Очки передают желание найти 碴 [儿] ча [эр], т.е. выбоину на посуде, зазубрину, мелкую трещину, которую невозможно разглядеть невооруженным глазом. Таким образом, недоговорка означает «придираться к мелочам», «искать предлог для ссоры».

Фрагмент картины, изображающий юношу, который дует на огонь через скалку для раскатывания теста, сопровождается надписью 擀面杖吹火 — 一窍不通 — гань мянь чжан чуй хо — и цяо бу тун (дословно: в скалку для раскатывания теста дуть на огонь — ни одна дыра не продувается). Значение этого выражения передает вторая часть недоговорки — чэньюй 一窍不通 и цяо бу тун, которая может употребляться самостоятельно — «быть полным профаном», «ничего не понимать», «невежда».

Мастер, создававший няньхуа, разными способами кодировал языковые и культурные знаки, закрепленные в сознании народа вековыми традициями. В свое время В.М. Алексеев, говоря о «мании ребусов» в китайском искусстве, указывал на сложность их восприятия для тех, кто не знаком с культурой Китая. Действительно, стереотипы и ассоциации, переданные посредством символов, довольно трудны для понимания. Один из самых распространенных приемов «создания ребуса» — изображение предмета, название которого омонимично различным символам. Прежде всего это имеет отношение к благопожелательной народной картине няньхуа. В наши дни на картинах, появляющихся в большом количестве накануне нового года по лунному календарю, самым частотным является изображение рыбы. «Рыба» 鱼 юй<sup>2</sup> — омоним слова 余 юй<sup>2</sup> «остаток», «излишек», «оставаться с остатком». Желая счастье, рисуют летучую мышь 蝠 фу<sup>2</sup> (полный вариант 蝙蝠 бянь<sup>1</sup> фу<sup>2</sup>), это слово омонимично 福 фу<sup>2</sup> «счастье», или петуха 鸡 цзи<sup>1</sup> (омоним слова 吉 цзи<sup>2</sup> «счастье», «счастливый»). Для пожелания спокойствия (平 пин<sup>2</sup>) изображают вазу 瓶 пин<sup>2</sup>, успешной карьеры (禄 лу<sup>4</sup>) — оленя 鹿 лу<sup>4</sup>.

Подобного рода ребус, когда автор использует игру слов, мы находим на рассматриваемой картине. Недоговорка 天灯杆绑鸡毛 — 好大胆子 тянь дэн гань бан цзи мао — хао да дань цзы (дословно: завязывать петушиные перья на уличном фонаре, отгоняющем злых духов — большая храбрость) в современном варианте выглядит следующим образом: 电线杆上绑鸡毛 — 好大的掸子 дяньсянь ганьшан бан цзи мао — хао дадэ даньцзы (дословно: на телеграфном столбе завязывать петушиные перья — большая метелка) [7]. Речь идет о метелке 掸子 даньцзы, сделанной из хвостовых петушиных перьев, прикрепленных к бамбуковой рукоятке. Именно такую метелку привязывает мальчик, забравшись на уличный фонарь. Используя эту недоговорку, автор выражает свою иронию по отношению к «храбрецу» (胆大 даньда по-китайски означает «смелый», «отважный», «храбрый»). В основе создания образа храбреца, мальчика с метелкой 掸子 даньцзы, лежит явление омонимии, благодаря которой многие реалии в Китае приобрели статус символа, воплощая в себе ценностные смыслы.

Предпринятый анализ народной картины «Цяопихуа» показал, что, во-первых, выбор мастером темы не был случайным, поскольку народные речения являются своеобразными проводниками культуры, благодаря которым осуществляется взаимопроникновение двух семиотических систем. Во-вторых, китайская народная картина няньхуа

воссоздает и транслирует языковую и культурную информацию, данная особенность обусловлена ее внешней и внутренней семантикой. В-третьих, для понимания внешних и внутренних образов няньхуа, несмотря на разную степень сложности их восприятия, прежде всего необходимо учитывать культурные коды нации, которые определяются мифологическим мышлением, языковыми и культурными стереотипами.

## Литература

1. Янлюцин няньхуа чжи люй. Шэнь Хун чжу. — Чанчунь: Цзилинь жэньминь чубаньшэ, 2007. (Сюньчжао шицзюдэ няньхуа чжи люй) (Няньхуа Янлюцина / Ред. и сост. Шэнь Хун. Чанчунь: Изд-во «Цзилинь жэньминь чубаньшэ», 2007. (Серия «В поисках исчезнувших няньхуа») 杨柳青年画之旅 / 沈泓著. — 长春: 吉林人民出版社, 2007. (寻找逝去的年画之旅).
2. Большой китайско-русский словарь / Под ред. проф. И. М. Ошанина (около 250 тыс. слов и выражений): в 4 т. М.: Наука, 1984. Т. 3.
3. Кроль Ю. Л. Опыт классификации и описания структуры пекинских поговорок сехоуэй // Жанры и стили литератур Китая и Кореи: Сб. статей. М.: Наука, 1969. С. 194–203.
4. Прядохин М. Г. Китайские недоговорки-иносказания. М.: Наука, 1977. 148 с.
5. Янлюцин няньхуачжундэ лао маньхуа. Ли Цзяньсинь. Цзиньваньбао. 13.08.2009 (Кариатурные изображения на янлюцинских няньхуа. Ли Цзяньсинь) // электронная версия газеты «Цзиньваньбао» (г. Тяньцзинь). [http://www.jwb.com/cn/jwb.cn/html/2009\\_08/13/node\\_29.htm](http://www.jwb.com/cn/jwb.cn/html/2009_08/13/node_29.htm) (дата обращения: 05.09.2009) 杨柳青年画中的老漫画. 李健新. 今晚报2009年8月13日.
6. Духовная культура Китая: Энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2006. Т. 2. Мифология. Религия. 2007. 869 с.
7. Сехоуэй. Цзян Сяобо бянь. Сиань: Саньцин чубаньшэ, 2008 (Сехоуэй / Под ред. Цзян Сяобо. Сиань: Изд-во «Саньцин чубаньшэ», 2008) 歇后语. 蒋筱波编. 西安: 三秦出版社.
8. Алексеев В. М. В старом Китае. Дневники путешествия 1907. М.: Вост. лит., 1958. 321 с.
9. Алексеев В. М. Китайская народная картина: Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М.: Наука, 1966. 260 с.
10. Янлюцин мубань няньхуа. Гоцзя цзи фэйчжундэ вэньхуа ичань (лю цзи). Тяньцзинь Янлюцин хуашэ, 2008. (Народная картина няньхуа Янлюцина. Нематериальное культурное наследие Китая: Сборник № 6. Тяньцзинь: Изд-во «Янлюцин хуашэ», 2008) 杨柳青木板年画. 国家级非物质文化遗产 (六辑). 天津杨柳青画社, 2008.

УДК 394; 395

*Н. А. Спешнев*

## **ЮЖАНЕ И СЕВЕРЯНЕ (К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОПСИХОЛОГИИ КИТАЙЦЕВ)**

Как известно, еще в глубокой древности, во времена Гиппократы, считалось, что на формирование менталитета значительное влияние оказывают климат и географическая среда, в которой находится индивид, живущий в том или ином ареале [1, с. 5]. Оставляя в стороне более существенные факторы, влияющие на становление статических компонентов психологии, например социальная сфера, этногенез, история, общность языка, культура, китайский исследователи (ученые, социологи, писатели и др.) не раз высказывались по поводу характера и особенностей поведения китайцев, проживающих в различных районах и городах страны. Указанная проблема отражена в нескольких достаточно объемных сборниках, насчитывающих более сотни статей [2; 3]. Иными словами, своеобразная речь, манера поведения, темперамент и многое другое связанное с понятие психологии характеризуют жителей не только отдельных провинций, но и крупных городов. Исследования или наблюдения китайских ученых, писателей или просто интересующихся этим вопросом помогают фиксировать особенности национального характера китайцев чуть ли не по уездам и городам. При этом нередко это может проявляться даже на сугубо бытовом уровне.

Считается, что условной границей между так называемым севером и югом Китая служит река Янцзы. Исторически так сложилось, что судьбы севера и юга складывались по-разному. Северные кочевые племена не раз вторгались на территорию Китая, завоевывали его, в результате чего возникали «два Китая»: захваченный север и мирный юг. Например, в истории Китая одновременно существовали две династии — Северная и Южная династии Сун и даже так называемая эпоха Северных и Южных династий. Таким образом, один из возможных подходов к рассмотрению отдельных черт национального менталитета представителей севера и юга Китая — историко-географический.

Для Китая характерен полный набор климатических типов, многообразие рельефа (морфоструктуры), своеобразный ландшафт. Площадь распространения китайской культуры не только огромна, такое многообразие климата и рельефа, обилие крупных рек редко можно встретить в мировой культуре. Горы, плоскогорье и холмистая местность занимают две трети территории, а треть — низины и равнины. Реки в Китае в основном текут с запада на восток. Это позволяло в древности без труда передвигаться именно в этом направлении, а контакты между югом и севером вызывали затруднение. Знаменитый Великий канал был прорыт именно для того, чтобы связать север с югом. Разнообразные климатические зоны: северный холодный пояс, субтропики, тропики — все это создавало благоприятные условия для устойчивого развития естественных богатств. Развитие Китая косвенно можно проследить по тому, как менялось местопо-

ложение столицы страны: Аньян (династия Инь, северная часть провинции Хэнань), Сиань (Чанъань, Западная Чжоу, с 1191 г. столица), Лоян (запад провинции Хэнань, приток реки Хуанхэ), Кайфэн (расположен на Юйдунской равнине, южнее реки Хуанхэ), Нанкин (провинция Цзянсу, нижнее течение реки Янцзы), Ханчжоу (провинция Чжэцзян), наконец, Пекин (провинция Хэбэй). Местоположение столиц менялось, как правило, с учетом естественных, а также исторических условий того времени.

Заметим, что существенные диалектные различия в китайском языке также можно объяснить особенностью географического фактора, определенной изоляцией отдельных районов, замкнутостью и, как следствие, различным направлением в историческом развитии региона, а в действительности — той или иной провинции страны.

Совершенно отдельная тема, которую любят затрагивать китайские наблюдатели, касается выявления (не без иронии) отдельных черт характера, нравов и обычаев, привычек мужчин и женщин, проживающих в том или ином регионе или городе. Существует немало каламбуров, связанных с нестандартным произношением у китайцев, живущих в провинции.

Как гласит легенда, мифические императоры древнего Китая Шэньнун и Хуанди были братьями, однако впоследствии стали непримиримыми врагами. В результате разразившегося сражения Шэньнун был вынужден бежать на юг. В связи с тем, что юг Китая богат всевозможной растительностью, возникла легенда о том, что Шэньнун стал крупнейшим знатоком трав. Его потомки — это и есть современные южане. Хуанди и его люди, в свою очередь, заняли территорию Центральной равнины, ее жители в дальнейшем стали северянами. Таким образом, возникло деление на северных и южных китайцев (ханьцев). Во времена монгольской династии Юань национальный состав страны подразделялся на четыре категории: монголов, людей с цветными глазами, т.е. европейцев, ханьцев и южан. Последние были, скорее, переселенцами, оказавшимися здесь еще во времена династии Южная Сун. Они хоть и считались ханьцами, но стояли рангом ниже.

Юг Китая богат плодородными землями, здесь существует развитое сельское хозяйство, да и климат этому благоприятствует. В древности это был богатый и процветающий край. Расположенное здесь княжество Чу было намного богаче, чем другие княжества. Во времена Северных и Южных династий юг был более развит, что и привело в дальнейшем к их объединению и образованию династии Сун. Экономика Южной Сун превосходила Ляо на севере, а Ляо, в свою очередь, превосходило более северных Цзинь, а те Монголию. Это не помешало северянам в дальнейшем постепенно покорить южные земли Китая.

Между тем нельзя сказать, чтобы юг был обездолен талантами. Наоборот, таланты проявлялись буквально во всех областях. Таковы национальные герои Китая Юэ Фэй, Вэнь Тяньсян, Ши Кэфа — все выходцы из южных районов страны. А предатели страны оказывались как раз на севере — Ши Цзинтан, Чжан Банчан, У Саньгуй. Однако в китайском языке известно выражение «отважные северяне», но нет такого словосочетания, как «южные удалцы». Да и огромным заблуждением является мнение, что гуандунцы — люди, обделенные культурными традициями. Даже когда речь заходит о литераторах, то и здесь среди выдающихся китайских писателей только один Лао Шэ северянин, остальные — южане.

Вполне очевидно, что рассуждения о тех или иных чертах характера жителей севера и юга не могут быть абсолютными. Различия могут быть в известной степени принципиальными, но чаще мы имеем дело с особенностями нравов и обычаев, привычек, при-

страстей. Скажем, китайцы обратили внимание и на главный продукт питания северян и южан. В первом случае это приверженность к мучным изделиям, во втором — к рису. Выясняется, что пища на севере более грубая. Замечено, что северяне любят обедаться и пить водку, есть пельмени. Южане же предпочитают почти прозрачные клецки с фаршем — хуньтунь, сваренные в простой воде. Можно продолжить: северяне любят чеснок, южане — лук. В провинции Хунань, например, приветствуется острая кухня (кстати, как отмечает один китайский исследователь, пришедшая из Перу). Но все это уже несколько другая тема.

Отмечено, что жители северо-востока упрямы и могут с легкостью утверждать, что черное — это белое, а мертвое — это живое, совершенно не интересуясь, поверите ли вы этому или нет. Любимое их словечко «ганьша» («чего», «что делаешь»). Автор приводит в качестве примера следующий диалог между двумя жителями северо-востока:

一个说: 你干啥? — Один говорит: ты чего?

那个说: 没干啥! — Тот отвечает: ничего.

没干啥你干啥? — Если ничего, то зачем?

干啥也不干啥! — Ничего и ничего.

干啥也不干啥你干啥? — Если ничего и ничего, то чего?

我说我没干啥就是没干啥你这是干啥? — Я сказал, что я ничего, значит ничего, а ты чего? [4, с. 137].

Действительно, на севере народ шумный — гонги да барабаны, юг предпочитает музыкальные драмы с грустью и вздохами. Северные женщины исполняют песенный героический сказ под аккомпанемент большого барабана, как это делают мужчины. Южане исполняют лирический сказ «пинтань» так, будто щебечут птицы, нежно и очень женственно. Отличаются здесь и инструменты музыкального сопровождения. Может, это связано с тем, что северяне относятся к монголоидам, а южане — к малайской группе.

Обратимся к китайским диалектам. Северный диалект имеет широкое распространение в стране, он красив в своем звучании. Медики отметили, что у жителей провинции Гуандун из-за обилия носовых звуков и импловивных согласных чаще встречается рак горла и носовой полости. В свое время в начале XX в. при выборе национального языка Сунь Ят-сен настоял на том, чтобы это был пекинский диалект как более благозвучный. Каждая провинция имеет свою характеристику и в афористическом плане.

Китайские авторы любят в шутку заметить, что северяне, как правило, ждут, когда южане что-нибудь придумают, чтобы потом присвоить это себе и пользоваться этим. И еще: северяне «сыты круглый день, беспечны и беззаботны». Южане же «весь день неразлучны и постоянно судачат о чем-то».

Ван Инци подсмотрел, что даже дождь на севере и юге идет по-разному. «Дождь на юге струится по-особому грустно, ласково-нежно, тонко-деликатно, продолжительно, подобно любви южной юной девы, стеснительно, чувственно, стыдливо-скрытно, заставляя людей вспомнить свирель и песни пастухов, весенние цветы и осеннюю луну, вспомнить источающую аромат душистого вина деревню Синхуацунь и скрытую в дымке далекие горы, деревеньки... Стоишь в широкой плетеной шляпе на древних каменных ступенях и наслаждаешься милостью тонких дождевых нитей. Ты любишь и наслаждаешься ими и не чувствуешь, что идет дождь. Такое забыть нельзя.

Дождь на севере льет без лишних эмоций, прямолинейно, чуть под хмельком, грубовато. Он открыт и подобен чувствам северного юноши — горяч, как пламя, доброже-

лателен, легок и свободен, заставляет вспомнить мелодичные звуки ударов в колокол, воинов на конях и в колесницах, вспомнить высокогорье и просторы, а также кукурузу, подобную горам, и подобный огню красный гаолян... Стоишь босиком под слабым и бессильным пестрым зонтом и встречаешь как крещение, которое совершает этот льющийся как из ведра поток воды. Это совершенно невероятное удовольствие, которое заодно очищает душу, и оно и по сей день заставляет постоянно вспоминать о нем. Север и юг как брат и сестра» [5, с. 19].

Интересно и мнение южан и северян друг о друге. Так, ачэны (так северяне называют южан), проживающие в Харбине, говоря о местных мужчинах, отмечают их вспыльчивость. Как говорится, чуть что — и сразу кулаки. Действительно, в критических ситуациях мужчины на севере предпочитают действовать кулаками (необъятные просторы, есть, где разгуляться и дать волю кулакам). У южан же в ход идут ноги (узкие тропинки, горная местность, ногами действовать удобней).

Северяне считают южан людьми мягкотелыми: ругались полчаса, собрали толпу и разошлись с миром. Автор считает, что нельзя мягкотелость распространять на всех южан. Так, хунаньцы — люди воинственного нрава. Не случайно их набирали в армию. Существует даже поговорка: «Нет такого хунаньца, который бы не мог стать воином». Это относится и к жителям Гуанси. Самые двужильные мужчины живут как раз в Гуйлине.

Когда же речь заходит о жителях южнее реки Янцзы (цзянсийжэнь), то чаще всего возникает образ книжника-ученого (шу шэн). Генералов эти места не рождали. Тут мужчины мало расчетливы и не гонятся за выгодой. Им в целом все равно. До да-ди ши — подумаешь, дела, велико дело. В молодых людях царит какое-то ребячество. В безмятежном характере, залихватстве интеллигента, которые передалось от предков, нет чувства горести по чему-либо. Им все равно, что их называют «да лобо» (большая редька). Если все нанкинцы как дети, то мужчины — это большие дети. Любимое их ругательство: «в мозгах дерьмо» (наоцзы-ли ю ши). В то время, когда в крупных городах китайцы изо всех сил стараются заработать деньги, нанкинец будет, не торопясь, ехать на велосипеде, даже не задумываясь, что может куда-то опоздать. На часы смотреть не будет, и ничто не воспринимает всерьез. Это люди настроения. Пострадал, ну и бог с ним.

Особое внимание ряда авторов приковано к описанию характера и поведения китайских женщин того или иного района Китая. В книге Фан Фан, Е Чжаоянь и др. под названием «Поговорим о китайцах» [6] есть несколько статей, в которых авторы рассуждают об особенностях характера китайских женщин, живущих в различных районах, провинциях и городах Китая. Большинство авторов увязывают различия в характере с особенностями географического положения, историей и традициями данного ареала. В этом смысле книге вторит и двухтомное издание сборника под общим названием «Северяне и южане» [2], куда включены статьи различных авторов, от Лу Синя до Цзя Пинва. В статьях (а их около восьмидесяти) описываются черты характера китайцев, проживающих в разных регионах и городах страны. В отличие от первой книги здесь временные пределы значительно шире, ибо приведенные статьи относятся к различным годам XX в. Это позволяет проследить параллельно и динамические компоненты китайского характера. Примерно в том же духе составлен сборник статей (их 46) под общим названием «Китайцы Востока, Запада, Юга и Севера» (Харбин, 2006). Как видно, данная тема продолжает интересовать исследователей.

Китайский исследователь Ай Юнь также привязывает географические условия к формированию характера женщин севера и юга [6, с. 61–72]. Южанки спокойные и сла-

бые, нежные, женственные в своем большинстве. Их можно сразу распознать по белизне кожи, изящной фигуре, изысканной речи, радостной, оптимистичной эстетической нотке. Их образ отражает семейный уют и порядок. Это посланцы мира, символ мира и благоденствия в танце и песне. Они заставляют думать о гармонии и покое, как белые воркующие голубки. Покорность и послушность, естественность и непринужденность усыпляют мужчин в сонном блаженстве.

Северянки более открыты, душевны, резковаты. Правда, их натура не лежит на поверхности. Чтобы их понять, нужно сначала проникнуть к ним в душу, где могут бушевать бури и в то же время царить умиротворенность, мечты и надежды. Они готовы идти на жертвы во имя высокой любви. Это женщины, которые являются опорой мужчин в их деле и достижении карьеры. И любовь их проверяется в трудные минуты. Они могут постоять за себя, снисходительны и готовы терпеть. Их не сковывают никакие строгие правила.

Юг подобен воде, дождю, сну, стихам и живописи. Южанки на все отвечают улыбкой. Они радуются тому, что дала им жизнь. Они это берегут, следят за мужем, устраивают свое уютное гнездышко. Поэтому в браке они требуют спокойствия и равновесия, стабильности, гармонии. Они тщательны в выборе, рассчитывая на единственный брак, рассматривая его как святое дело, и потому поддерживают и охраняют устоявшийся образ жизни, который можно отнести к так называемому упорядоченному типу.

На севере в условиях холодной зимы у людей в поступках и мыслях проявляется некая строгость. Они под воздействием холодного ветра нередко впадают в уныние. В отличие от южанок, предпочитающих короткие напевы, северянки любят петь длинные протяжные песни. Северянки легко впадают в крайности и у них весьма противоречивый характер, который играет немаловажную роль в выборе женихов. Мужчины в общении с ними просто не находят себе покоя, не зная, как себя в данной ситуации вести. Тем не менее северянки, поняв, что перед ними настоящий друг, отдают себя полностью этой дружбе. Южанки предпочитают держаться от людей на некотором расстоянии. Они, как правило, далеки от политики и социальных проблем. А вот северянки если и не участвуют сами в политике, то ею интересуются.

Авторы книги рассуждают и о характерных особенностях женской натуры китайок. И здесь север и юг в известной мере противопоставлены друг другу. Из просмотренного материала можно сделать следующий вывод: при примате привязанности и «второстепенности» любви человеческие качества китайок, их характер во многом повторяет известные черты европейских женщин, сохраняя при этом особенности чисто национальные. Однако и здесь мы наблюдаем некий стереотип в их поведении.

Несколько слов о нанкинских мужчинах и женщинах. Первых отличает разболтанность и нерадивость, расхлябанность и склонность делать все спустя рукава. Любовь бить баклуши — вот что характерно для нанкинских мужчин. Им даже наплевать, как они выглядят в глазах окружающих.

Женщины, живущие в южной части провинции Цзянсу, считают их неотесанными простаками и даже немного дикарями. Возможно, это происходит от того, что они сравнивают их с теми мужчинами, которые живут в той же части провинции, что и они сами. А те по натуре ласковые и нежные.

Нанкинец редко выбирает себе жену из других мест. А не местные невесты редко ищут женихов среди настоящих нанкинцев, которые не котируются, да и не Дон Жуаны они вовсе. Невесты из южных районов провинции и не местные (из других районов) — это разные вещи.

Нанкинским же женщинам все ни по чем. По сравнению с мужчинами они держатся более свободно и даже с изяществом. Привлекательность нанкинок состоит именно в этом. Они «осмеливаются» наводить на себя красоту. Слово «осмеливаются» (не боятся) подчеркивает их характер. Это, правда, своеобразная и нередко достаточно «глупая» смелость. Никто в Китае не одевается так безвкусно (дуань чуань ифу), как нанкинки. В этом их талисман достижения успеха. Главное для них осмелиться, и здесь табу не существует, важно попробовать. Во времена, когда в моде были лосины, их часто можно было увидеть на коротких толстеньких ногах нанкинок. Порой создается впечатление, что они от природы созданы для того, чтобы удивлять. В холодную погоду они ходят в короткой юбке, а в жаркую — в кожаном пиджаке. Им наплевать, что по этому поводу думают другие. Как мы видим, определенный стереотип поведения китаянок здесь явно нарушен. Тем не менее они могут стать не только хорошими женами, матерями, но и добрыми друзьями. Они откровенны в своих поступках, открыты и не таят ничего дурного, а если и захотят кому-нибудь насолить, то совсем немного. В целом нужно сказать, что у них не хватает традиционной скромности, стеснительности и сдержанности. Не хватает у них и чувства юмора. Нанкинка не будет сокрушаться, что муж мало зарабатывает, и не будет ворчать и побуждать его стать чиновником. А если она и станет богатой госпожой, то характер ее от этого мало изменится.

Нанькинцы чтут и уважают своих предков. Трудно представить себе брошенного старика, о котором никто не заботится. Но сами южане считают, что в поступках им недостает энергии и задора, свойственных северянам.

Женщины в провинции Шэньси красивы, умны и внутренне совершенны (нэй сю). Мужчины медлительны, нелюдимы, холодны, упрямы и несговорчивы. Однако в душе они радушны, с дурным характером, но справедливы, при решении проблемы готовы на все и имеют прозвище «гуань си да хань» («молодцы к западу от заставы»).

Женщины, наоборот, мягки и нежны, степенны на вид и добродетельны. Умеют обласкать мужчину, но в то же время стоят за спиной его успехов. С древнейших времен их красоту воспевали поэты. Среди четырех самых известных красавиц древности одна была из северных районов провинции Шэньси. Это знаменитая Дяо Чань (другие: Си Ши, Чжао Фэйянь и Ян Гуйфэй). Мнение, что удел женщины — это шитье, уход за женщиной и рождение детей, опровергают исторические факты. Женщина-историк Бань Чжао помогала своему отцу Бань Гу писать историю династии Хань «Хань шу», а Сюэ Тао прекрасно играла на цитре, в шахматы, была каллиграфом и художником. Были и герои, например жена известного сунского генерала Хань Шичжуна Лян Хунъюй, которая воевала против Цзиней [7, с. 418].

Шэньсийские женщины в целом мало отличаются от северянок. Однако подчеркивается, что они умеют терпеть лишения. Ведь все домашние дела лежат на них. Они рукастые, подвержены вдохновению. Многие народные виды искусства созданы именно ими. Особенно это касается различного рода плетений («Дунху лю, ньюжэнь шоу»). Любовь у шэньсийских женщин глубокая и неприметная. Что бы они ни делали — учились, работали в поле, ходили на ярмарку, к родственникам, встречались с однокашниками, занимались общественной работой — всюду они это делают легко и свободно. Любовь свою они стремятся не показывать. Они сошьют жениху туфли, вышивку сделают на кошельке, чтобы не на словах, а не деле выразить ему свои чувства. Городские девушки ведут себя свободнее, но все равно стараются скрывать свои чувства. Если уж полюбили они кого-то, то на всю жизнь. Любовь шэньсийских девушек окрашена в народные



традиции. Жительницы гор еще прелестнее, чем те, кто живет на равнине. Их отличает чистота и непосредственность, естественная живость и здоровая красота. Это не тонкая талия, подобная ивовой ветви, и не ротик вишенкой, и не утонченная хрупкость, т.е. не проявления внешней красоты. В деревне девушки украшают голову белым или черным платком или белой шапочкой, как у медсестры. Молодежь же тяготеет к городу, поэтому и талию выделяют и лосины наденут, т.е. стремятся подражать моде Шанхая и Гуанчжоу.

Шаньдунские девушки изящны, привлекательны, просты и добры. Из недостатков: любят приврать, как и мужчины провинции. По характеру они похожи на шаньдунских мужчин, т.е. щедры, горячи, храбры и трудолюбивы, могут терпеть. Обладают они и всеми хорошими женскими качествами. Кстати, и на кухне могут показать класс.

Девушки северо-востока предельно искренние и прямые в общении. Если уж любит, то любит; если ненавидит, то ненавидит. Дружить с такими девушками — самое надежное дело. Ничего от нее не сокрыто, все на виду, нет секретов и в характере. У них горячий, романтический, прямой, открытый, живой и отзывчивый характер. Они доброжелательны. Их отличает смелость и ум. Поговорил с ними — и все становится сразу ясным, как дунбэйская погода. Отношения с ними как с друзьями, поэтому можно, если нужно, прямо друг друга раскритиковать, и никто не обидится только потому, что это друзья.

В глазах иностранцев (по литературе и живописи) образ китайской женщины больше ассоциируется с мягким нежным существом, изящным и скромным, слабым и немногословным. Она как бы противопоставлена мужчине и оттеняет его героический дух. На самом деле такое мнение вызвано неким стереотипом восприятия. На северо-востоке, например, можно встретить немало девушек и женщин с открытой душой, эдакие хохотушки, естественные и прямые в своих речах. Климатические условия на севере таковы, что короткое лето заставляет их быть летом нарядными, яркими и пестрыми. Возможно, считает автор, это влияние русских, в особенности в Харбине. В других местах такая одежда была бы слишком броской, а в Харбине пестрота нормальна. Они, возможно, не самые лучшие женщины в Китае, но зато самые преданные, самые искренние, самые благодущные и снисходительные, самые удалые.

Ай Юн пишет, что шанхайки придают особый колорит этому городу. «Когда вы видите северо-восточных женщин с их размахом, необузданной натурой, северо-западных с их скрытностью, волей, терпением, периферийных с их удалью, равнинных с пьянящей жизнерадостностью, то в Шанхае вы почувствуете в их поведении благовоспитанную изысканность и корректность. С древнейших времен в Шанхае рождались красавицы. Красота их прежде всего в их внешности. Речь их напоминает пение иволги. Они постоянно заняты, у них нет времени смотреть телевизор, тем не менее они успевают следить за собой» [8, с. 250]. В современном Китае не без влияния времени, связанного с бурно развивающейся экономикой в особых экономических зонах, девушки стремятся не отставать от моды, гоняются за новизной и иным стилем жизни. У женщин Шанхая, воспитанных на иных культурных традициях, выработался свой, особый характер, глубинная красота, которую не приобрести за короткий срок. Они прекрасно готовят, что привлекает мужчин. На фоне «большегогих» и «большеруких» северянок они выделяются своей утонченной красотой. Они миниатюрны, грациозны и изящны.

По известным трем параметрам женской фигуры (сань вэй — три обхвата) студентки Шаньсийского университета, несомненно, превосходят девушек шанхайских уни-

верситетов. Причина — питание. Они не любят тусовок и не стремятся к переменам. Серьезно и осторожно относятся к браку, как ласточки, кропотливо выют гнездышко, берегут мужчин, ходят с ними под ручку и расстаются с неохотой. Лу Синь еще в 1933 г. в статье «Шанхайские девушки» выражала опасение по поводу того, что шанхайские девушки подошли к опасной черте — они стали раньше созревать. Лу Синь ссылается на Ф.К. Сологуба, у которого есть такая фраза: «Еще ребенок, а глаза как у взрослого» [9, с. 244]

Шанхайцы за пределами своего города чувствуют себя неуютно. Это касается и тех, кто приезжает в Шанхай. В Китае вроде без Шанхая нельзя, но шанхайцев все недолюбливают. Друзей там лучше не заводить. Горожане там снисходительно относятся к деревенским. Не язык мешает понять шанхайца и не его внешность, а невозможность ощутить шанхайскую «цивилизацию».

Можно выделить четыре характерные черты предприимчивости шанхайского мужчины: расчетливость, свой оригинальный путь, гибкость в развитии собственных достоинства, феминизация характера. А у шанхайских женщин стало больше янских (мужских) черт. Вот почему мужчины и женщины Шанхая друг с другом легко находят общий язык. Удивляет их единство, и это только в Шанхае. Если в Гуанчжоу говорят, что жених местный, а невеста из других мест, то в Шанхае такое невозможно, разве что невеста из Пекина. По поводу расчетливости шанхайцев существует шутка. Шанхаец торговался с продавцом яблок. Яблоки по 3 юаня за фунт он сторговал за 2.80. А положил на весы одно единственное яблоко, которое выбирал целых полчаса.

Хэнаньцы, когда согласны, на все отвечают «чжун». Они сознательны и с детства знают, что такое «наверху». Если есть указания «сверху», хэнаньцы никогда не будут протестовать и даже вникать в суть вопроса. В подсознании у них уже заложен стереотип: команда «сверху» как указ императора. Если сверху говорят, что петух может нести яйца, то хэнанец тут же скажет, что сам видел. Потому можно ничего не брать в голову. Своеобразное коллективное бессознательное явление. Возможно, что из-за своей доверчивости хэнаньцы частенько попадают впросак.

Как говорят не без самоиронии хэнаньцы, у нас в провинции легко заниматься спортом, но не производством. Напомним, что знаменитый храм Шаолиньсы — мекка восточных единоборств — находится именно в провинции Хэнань. Так повелось, что к хэнаньцам принято относиться снисходительно. Кстати, слово «спасибо» в их устах — явление редкое. Как говорится, благодарность свою они стараются выражать невербальным способом — улыбкой, рукопожатием, угощением.

Отличительные характеристики можно встретить и у жителей конкретных крупных городов. Например, жители г. Лояна по характеру и психике уравновешены и в какой-то степени даже консервативны. В народе говорят, что они скорее будут умирать с голоду, а просить милостыню не станут. И ни за что не пойдут жаловаться. У них есть свои причуды: готовы не пить, не есть, не обращать внимания на свою одежду, дай только возможность что-нибудь строить. А жители города Ухань — главного города провинции Хубэй — отличаются плохим характером, резки в речи, любят спорить, готовы в любой момент подраться. Их грубоватость в поведении нередко пугает жителей других провинций. Они предприимчивы, мудры и щедры. Всегда первыми придут на помощь, в особенности если это друг. Их отличает искренность. В отличие от жителей Чэнду — главного города провинции Сычуань — жители г. Чунцина более горячи и прямы. Несмотря на гористую местность, велосипедисты, даже люди пожилого возра-

ста, готовы погоняться на скорость. Шуточных характеристик и здесь хватает. Например, отмечено, что в Чунцине таксисты не любят давать сдачу.

О хэнаньцах, к сожалению, существует предвзятое мнение. Если произошло что-нибудь плохое, все кивают на хэнаньцев. У северян для них даже имеется уничижительное прозвище: «хэнаньские жулики». Считается, что у них мало цин (душевности) и ли (силы). В любом деле они полагаются на кого-то, а в случае неудачи ищут на кого бы свалить, разными способами пытаются принизить или негативно отнестись к тем, кого считают ниже себя.

В провинции Хунань свои особенности. Жители провинции любят похвастать, в особенности большим числом земляков-именитых персон. Это политические лидеры страны Мао Цзэдун, Лю Шаоци, Пэн Дэхуай, Чжу Жунцзи, художник Ци Байши, драматург Тянь Хань, композитор Тянь Дунь, писатели Дин Лин, Шэнь Цунвэнь, Хань Шаогун, многие певцы, артисты, спортсмены. Тут есть и консерваторы Цзэн Гофань, Цзо Цзунтан, Пэн Юйлинь, новаторы типа Тянь Сытуна и революционеры Хуан Син, Сун Цзяожэнь. В новой истории Китая революционерами были гуандунцы, чжэцзянцы давали деньги, а хунаньцы проливали кровь. Автор книги отмечает ряд особенностей в характере жителей этой провинции. Они трудолюбивы и предпочитают заниматься конкретным делом. Их отличает настойчивость, стойкость и непреклонность в достижении цели и даже некоторое упрямство. Они самостоятельны и независимы, верят в себя; всегда готовы придти на помощь. Стремятся к учебе. Хунаньцы горды, патриоты своей малой родины, страдают ностальгией.

Общепризнано, что жители провинции Чжэцзян хорошие бизнесмены [10]. Основная их черта — деловитость и умение зарабатывать деньги, так сказать, наличие коммерческой жилки. Свидетельство тому успехи, достигнутые ими в последние годы. По Форбсу, из 50 самых богатых людей Китая девять — это чжэцзянцы. Большинство из успешных бизнесменов — бывшие крестьяне, сапожники, портные, разнорабочие, которые до начала своей коммерческой деятельности ничего не имели за душой и не являлись продолжателями кем-то начатого дела.

Известный экономист Лян Сяопин считает, что главное их преимущество — в душевном настрое. В Китае провинция Чжэцзян считается кузницей «лаобаней», так называют управленцев предприятий, владельцев магазинов и ресторанов, хозяев мелких лавочек. Существует даже такое выражение, как «дух четырех тысяч». Это означает, что перед тем, как начать свое дело, они, будущие бизнесмены и предприниматели, «прошли тысячи гор и рек, испытали тысячи бед и страданий, потратили тысячи слов, придумали тысячи способов и приемов», чтобы добиться успеха. За свою предприимчивость они даже получили от сторонних наблюдателей прозвище «восточные евреи». При незначительной территории самой провинции и большой численности населения им приходилось нередко покидать родные места в поисках работы. И везде они добивались успеха. И неудивительно. Еще с древнейших времен чжэцзянцы занимались торговлей. Говорят, что куда бы ни попал чжэцзянец, он на новом месте сажает дерево, подчеркивая твердость и серьезность своих намерений.

Чжэцзянские бизнесмены отличаются творческим духом и умением работать, готовы при этом, если понадобится, терпеть лишения. Они не боятся рисковать, честны и умеют держать слово; признают и исправляют собственные ошибки и снисходительны при этом к ошибкам других. Они уходят с головой в работу, любят свое дело, их отличает дух сотрудничества. Они в своей среде не занимаются интригами, которые в китай-

ском языке образно именуется как «воли доу» («сражаться внутри норы»). Они ищут рынок, заполняя существующие лакуны, и умеют конкурировать, стремясь к собственной выгоде, не забывая интересов партнера. Их отличает передовой и высокоэффективный научный дух и ответственность за свою продукцию, иными словами, берегут честь своей марки.

В отличие от чжэцзянцев мужчины из провинции Шэньси относятся к бизнесу без энтузиазма. Они отягощены представлениями и грузом традиционной культуры, с трудом готовы что-либо предпринимать и скорее будут завидовать, чем действовать. И это при том, что в прошлом они считались хорошими торговцами.

Китайские исследователи частенько любят сравнивать те или иные качества людей, живущих в разных провинциях. При этом, как правило, не в пользу одной из них. Ниже мы приводим пример такого сопоставления, где показано, как человеческий фактор мешает развиваться жителям провинции Шэньси. Вот некоторые отличия между выше упомянутыми чжэцзянцами и шэньсийцами [11, с. 291–293]. Кстати, такой пронумерованный перечень крайне характерен для китайского менталитета: предельная конкретность, а не общие рассуждения.

1. Чжэцзянцы работают и учатся. Шэньсийцы учатся ради учебы.
  2. Чжэцзянцы работают для того, чтобы развиваться дальше. Шэньсийцы работают ради почета.
  3. Чжэцзянцы начинают с малого. Шэньсийцы мечтают о крупном, не опускаясь до малого.
  4. Чжэцзянцы не боятся идти туда, куда глаза глядят. Шэньсийцы предпочитают сидеть дома и никуда не ходить.
  5. Там, где первые идут напролом, последние предпочитают отсиживаться.
  6. Первые, разбив пиалу, берут глиняную; вторые берут золотую.
  7. Первые инициативны, склонны к риску и выходят на международный рынок, масштабны, дальновидны; вторые обладают мелкомасштабным мышлением, боятся хаоса, стремятся к равновесию.
  8. Весь день думают о чем-то; думают о людях, сплетничают.
  9. Делают, а не говорят; говорят, а не делают.
  10. Интересуются экономическими проблемами; интересуются взаимоотношениями людей.
  11. Строят дорогу, собрав деньги; просят дотацию у государства.
  12. Общаются с торговцами; общаются с начальством.
  13. Имеющих деньги — уважают; богатых презирают.
  14. Разбогатеть рассчитывают за счет торговли; полагаются на волю императора.
- Перечень можно и продолжить: у автора приводятся тридцать три позиции.

Настоящая статья, используя лишь незначительную часть опубликованных в Китае материалов, призвана продемонстрировать, насколько внимательно китайская общественность фиксирует подчас незначительные, казалось бы, нюансы и тонкости поведения своих соотечественников, проживающих на огромной территории страны. Естественно, что каждый этнофор помимо тех черт характера, свойственных нации в целом, обладает и собственным «набором» качеств. Тем не менее, как свидетельствуют приведенные выше факты, выясняется, что при всей важности и значимости социально-исторических и культурологических факторов, особенностей этнического

сознания при рассмотрении национальных отличий этнопсихологии китайцев никак нельзя обойти крупные ареалы и микрзоны. Именно там в силу особых исторических обстоятельств формировались этнические группы со своим специфическим взглядом на окружающий мир, своим набором ценностей, своими представлениями об идеалах, позволившими впоследствии обобщить материал и нарисовать портрет современного китайца.

## Литература

1. *Бороноев А. О.* Европейские философы о психологии народов // Введение в этническую психологию. СПб., 1995. 198 с.
2. Бэй жэнь юй нань жэнь (Северяне и южане): в 2 т. Пекин, 1997.
3. *Чжао Умянь, Юй Цююй, Чэн Лимэй и др.* Дун си нань бэй чжунгожэнь (Восточные, западные, южные и северные китайцы). Харбин, 2006. 404 с.
4. *Чэн Лимэй.* Дунбэйжэнь (Люди Северо-востока) // Чжао Умянь, Юй Цююй, Чэн Лимэй и др. Дун си нань бэй чжунгожэнь (Восточные, западные, южные и северные китайцы). Харбин, 2006. 404 с.
5. *Ван Инци.* Наньфан-де юй хэ бэйфан-де юй (Дождь на юге и дождь на севере) // Чжао Умянь, Юй Цююй, Чэн Лимэй и др. Дун си нань бэй чжунгожэнь Восточные, западные, южные и северные китайцы). Харбин, 2006. 404 с.
6. *Фан Фан, Е Чжаоянь и др.* Сяньхуа чжунгожэнь (Поговорим о китайцах). Пекин, 2000. 529 с.
7. *Ай Юнь.* Наньфан нюйжэнь юй бэйфан нюйжэнь (Женщины юга и женщины севера) // Бэйжэнь юй наньжэнь (Северяне и южане): в 2 т. Пекин. 1997. Т. 1. 428 с.
8. *Ай Юнь.* Шанхай нюйжэнь (Женщины Шанхая) // Бэйжэнь юй наньжэнь (Северяне и южане): в 2 т. Пекин. 1997. Т. 1. 428 с.
9. *Лу Синь.* Шанхай-ды шаонюй (Шанхайские девушки) // Шэнбао юэкань: Ежемесячник. 1933. Т. 2. № 9.
10. *Гао Чжимин.* Кэпа-ды чжэцзянжэнь (Эти страшные чжэцзянцы). Пекин, 2007. 288 с.
11. *Ян Юншань.* Шэньсигэнь чжэцзянжэнь-де 33 бу чжи ча (33 различия между шэнсийцами и чжэцзянцами) // Дун си нань бэй чжунгожэнь (Восточные, западные, южные и северные китайцы). Харбин, 2006. 404 с.

## ИСТОРИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 330.83

*О. Н. Борох*

### **НАСЛЕДИЕ ТАН ЦИНЦЗЭНА И ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ КИТАЙСКОЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В 1920–1930-е ГОДЫ**

В начале XX в. в Китае происходило становление экономической науки как специализированной отрасли знания. В те годы китайская интеллигенция искала на Западе рецепты превращения Китая в сильное государство. Открытость научным контактам с внешним миром в первой половине XX в. способствовала проникновению в страну широкого спектра экономических идей и их активному освоению.

В 1920-е гг. в Китае формировалась профессиональная экономическая наука, нацеленная на применение специальных методов анализа и развитие экономического образования. Ядром ее основного течения стали молодые ученые, обучавшиеся в США. Однако уже в конце десятилетия экономисты столкнулись с необходимостью адаптации полученных за рубежом знаний к реалиям Китая. Ученые обратились к переосмыслению наследия традиционной китайской культуры, они стремились выработать современную оценку экономических идей прошлого, сопоставить историю развития экономической мысли в Китае и на Западе.

Современный китайский исследователь Е Тань характеризует 1920–1930-е гг. как «центральный период начала систематического изучения дисциплины истории китайской экономической мысли» [1, с. 85–86]. Она отмечает, что в это время в Китае появились многочисленные результаты научных изысканий по истории экономических учений. Более чем в десятке университетов стали читаться новые курсы по истории экономической мысли.

Заметную роль в становлении экономической науки в республиканский период сыграл Тан Цинцзэн (1902–1972). Уроженец провинции Цзянсу, он получил в семье традиционное классическое образование, хорошо знал китайскую традиционную мысль и культуру. Его отец Тан Вэньчжи (1865–1954) изучал классические тексты, занимал чиновные должности при цинском дворе, в течение 14 лет заведовал Шанхайским колледжем при почтовом министерстве (в 1911 г. это учебное заведение было преобразовано в Наньанский университет, а в 1927 г. — в Университет Цзяотун).

Тан Цинцзэн в 1906–1907 гг. учился в Шанхайском промышленном колледже, в 1916–1919 гг. — в колледже Цинхуа в Пекине. В 1920-е гг. он изучал экономику в США, в Гарвардском и Мичиганском университетах, получил степень магистра в Гарварде. Главными темами его специализации были история экономической мысли Запада и финансы.

После возвращения в Китай в 1925 г. Тан Цинцзэн преподавал историю экономической мысли в университетах Шанхая, Нанкина и Пекина (Университет Труда, университеты Цзяотун, Цзинань, Гуанхуа, Чжэцзянский университет и др.), был профессором Фуданьского университета, возглавлял экономический факультет Университета Дася в Шанхае. Он принимал активное участие в работе Китайского экономического общества, созданного в 1923 г. в Пекине по инициативе вернувшихся после обучения в США экономистов Ма Иньчу и Лю Дацзюня. Эта профессиональная организация, объединившая выпускников американских университетов, сыграла важную роль в распространении в Китае западной экономической науки, обсуждении актуальных экономических проблем, переводе научной литературы, организации работы и поддержки экономических кругов. Тан Цинцзэн вступил в общество в 1929 г. С 1930 г. Китайское экономическое общество публиковало авторитетный ежеквартальный журнал «Цзинцзисюэ цзикань», в 1932 г. Тан Цинцзэн стал его главным редактором.

Помимо широко известной работы «История китайской экономической мысли» [2], положившей начало профессиональному изучению этой темы китайскими учеными, Тан Цинцзэн был автором ряда публикаций, посвященных общим проблемам экономической науки, истории экономической мысли в Китае и на Западе («Сборник статей по экономике Тан Цинцзэна» [3], «Сборник статей по экономике Тан Цинцзэна последнего времени» [4], «Сборник лекций по экономике Тан Цинцзэна» [5]). Он подробно знакомил читателя с историей западной экономической науки, развитием отдельных научных школ и их взаимным влиянием, стремился выявить мировоззренческие основы экономических идей и проследить их воздействие на политику государств. В работе «Пять крупных западных экономистов» [6] Тан Цинцзэн выделил основные школы западной экономической мысли и их главных представителей: классическая (А. Смит), историческая (Г. Шмоллер), социалистическая (К. Маркс), австрийская (О. фон Бем-Баверк) и математическая школа (У.С. Джевонс). Ученый призывал уделять внимание исторической последовательности создания экономических течений, объективно оценивать их достоинства и недостатки, переходить к сравнению школ после выявления их особенностей, учитывать важность экономических школ и внимательно их изучать, даже если эпоха А. Смита уже ушла в прошлое, а история австрийской школы в то время была еще очень коротка.

Историк экономической мысли республиканского периода Ся Яньдэ назвал Тан Цинцзэна «чистым ученым, хорошим специалистом по теории экономической науки <...> Идеи господина Тана тяготели к английской классической школе, особенно [он] преклонялся перед Адамом Смитом, а идеи Маркса, напротив, всеми силами подвергал резкой критике. В выступлениях и статьях много выступал за рациональный индивидуализм, прославлял дух свободы, считал, что функции правительства в экономике ограничены определенными областями. Даже в то время, когда все произносили высокопарные речи про регулируемую экономику, по-прежнему придерживался идей свободной экономики. Вместе с тем [он считал, что пока] основы китайской экономики не созданы, нельзя допускать полную свободу торговли и безучастно наблюдать, как молодая промышленность собственной страны уничтожается зарубежными силами.

Господин Тан также одобрял взимание защитных пошлин. Говоря о китайской экономике, считал, что производство важнее распределения» [7, с. 178–179].

Хотя Тан Цинцзэн вошел в историю китайской экономической науки XX в. как выдающийся исследователь экономической мысли Китая, у него были собственные предпочтения в области западной экономической теории. В частности, в начале 1930-х гг. он критиковал марксизм с позиции классической школы [8]. Тан Цинцзэн связывал увлечение китайцев марксистским «учением об общем имуществе» с отсталостью экономики, низким уровнем познаний в области экономической теории, неспособностью выявить степень соответствия иностранной теории китайской специфике, а также с интересом общества к новым сенсационным учениям.

Тан Цинцзэн полагал, что в условиях Китая цели и интересы капитала и труда едины, главным способом улучшения жизни трудящихся являются увеличение капитала и развитие производства. Он также считал, что в XX в. капитализм более не подвержен циклическим экономическим кризисам. Современные китайские авторы отмечают, что тезис Тан Цинцзэна о том, что «при капиталистическом строе больше нет экономической паники», был явной ошибкой — статья с критикой марксизма была опубликована в 1931 г. в разгар мирового экономического кризиса, однако «чистый историк экономической мысли его не разглядел» [9, с. 205].

В 1947–1948 гг. Тан Цинцзэн был профессором Института экономики Фуданьского университета, после образования КНР ученый продолжил там преподавание на экономическом факультете. Он читал курсы по истории китайской экономической мысли, избранной экономической классике (1949 г.), вел занятия по английскому языку для экономистов (осень 1950 г.) и экономической истории Китая нового времени (весна 1951 г.) [10, с. 262].

Одной из важнейших проблем в развитии китайской экономической науки 1930-х гг. стало соединение иностранных познаний с китайским материалом. Эту тему затрагивали в те годы представители многих гуманитарных и общественных наук, столкнувшись со значительными трудностями при сопоставлении интеллектуальных традиций Китая и Запада. Главной научной заслугой Тан Цинцзэна стала попытка систематизированного изучения экономических идей доциньских конфуцианцев с опорой на современные экономические познания. Ученый указывал на важность изучения истории китайской экономической мысли и ее соотношения с другими науками, использования сравнительных методов исследования экономической мысли Китая и Запада. Он считал недопустимой ситуацию 1920-х гг., когда наследие китайской экономической мысли перестало вызывать интерес у современников, а курсы по истории экономических учений охватывали лишь западное наследие.

Эти взгляды нашли отражение в опубликованной в 1936 г. книге Тан Цинцзэна «История китайской экономической мысли». До ее выхода в свет в Китае уже появлялись специальные исследования экономических идей древнекитайских мудрецов — «История доциньской экономической мысли» Гань Найгуана [11], «Экономические идеи Мо-цзы» [12] и «История экономической мысли философов конца эпохи Чжоу» Сюн Мэна [13]. Однако труд Тан Цинцзэна заметно выделялся высоким уровнем систематизации материала, глубиной постановки методологических проблем и сопоставления научных традиций Китая и Запада. Книга состоит из десяти глав — введение, экономические идеи до Лао-цзы и Конфуция, конфуцианство, даосизм, моизм, легизм, аграрники и другие школы, политики и торговцы, экономические идеи исторических книг, заключение.



Тан Цинцзэн полагал, что в прошлом в Китае была только экономическая мысль (economic thought), но не было экономической науки (economic science) [2, с. 5]. Китайская традиционная экономическая мысль была простой по содержанию, она была смешана с политической и этической мыслью, в ней отсутствовали явно выделенные течения, что не дает оснований рассматривать ее как науку. Хотя экономическая мысль возникла в Китае раньше, чем на Западе, ее развитие было замедленным. Ученый отмечал, что более чем тысячелетнее наследие китайской экономической мысли не вызывает у его современников интереса, а в высших учебных заведениях курсы по истории экономических учений опираются лишь на западный материал: «Если попытаться узнать у обычных учащихся основные положения учений Прудона (Proudhon) и Маркса (Marx), они без труда могут рассказать во всех деталях то, что слышали много раз, и отчетливо помнят их, подобно тому, как подсчитывают собственные драгоценности. Если же попробовать осведомиться, каковы экономические высказывания Конфуция и Мэн-цзы, то окажется ничтожно мало тех, кто не вытаращит глаза и не лишится речи. Поэтому действительно надо активно пропагандировать исследование истории китайской экономической мысли» [2, с. 12].

Тан Цинцзэн подчеркнул, что даже в небольших европейских странах уже созданы собственные истории экономических учений, призванные помочь современному развитию экономической науки. В начале XIX в. итальянец Дж. Пеккьо написал историю экономической мысли Италии [14], позднее немецкий ученый В. Рошер подготовил историю экономической науки в Германии [15], англичанин Л. Прайс — краткую историю политической экономии в Англии [16]. Тан Цинцзэн полагал, что похожая работа должна быть проделана и в Китае, поскольку без освоения экономической мысли прошлого исследователи не смогут обрести надежную основу для поиска наиболее подходящих методов решения проблем страны.

В предисловиях к книге Тан Цинцзэна ведущие китайские экономисты республиканского периода указывали на важность изучения экономической мысли. Получивший степень доктора в Колумбийском университете Ма Иньчу отмечал, что экономическая мысль является порождением экономической среды и эту связь можно увидеть на примере европейских стран, прежде всего Франции и Германии. Если на Западе ученые изучают историю национальной экономической мысли вне зависимости от размера своей страны, то в Китае в процессе освоения современной экономической науки на первое место вышла история экономической мысли Европы и Америки. Работ по истории китайской экономической мысли недостаточно, что указывает на высокую ценность исследования Тан Цинцзэна [2, с. 2 предисловия Ма Иньчу]. Свое мнение высказал известный ученый Ли Цюаньши, получивший степень доктора в области финансов в Колумбийском университете и поставивший в конце 1920-х — начале 1930-х гг. задачу создания китайского «национального учебника» экономической науки. Он согласился с тем, что в Китае наметился уклон в сторону экономических учений западных стран и недостает исследований истории отечественной экономической мысли. Ли Цюаньши отметил, что Тан Цинцзэн хорошо владеет историей мысли стран Запада и глубоко знает китайскую традиционную культуру, при написании книги он проделал огромную работу [2, с. 1 предисловия Ли Цюаньши].

Соученик Тан Цинцзэна по Гарвардскому университету экономист Чжао Жэньцзюнь подчеркнул, что появление любого экономического учения происходит на определенном историческом и региональном фоне, который следует изучать вместе с

истоками возникновения учения и его воздействием на современников и последующие поколения. Так поступают западные ученые, которые при изложении курса истории экономической мысли начинают с древности, обсуждают специфику политической, экономической и социальной среды, влияние взглядов предшественников, и лишь затем анализируют учения различных школ. Чжао Жэньцзюнь признал, что в Китае «нет недостатка в людях, изучающих историю экономической мысли, однако [их исследования] по большей части отрывочны и неполны, небрежны и поверхностны, их сопоставление со специализированными книгами на Западе поистине подобно сравнению света светлячка и солнечного света» [2, с. 3 предисловия Чжао Жэньцзюня]. Указав на значительные трудности при сборе и обработке материалов по истории китайской экономической мысли, Чжао Жэньцзюнь выразил надежду, что в будущем Тан Цинцзэн продолжит исследовать специфическую экономическую обстановку в разные периоды истории, изучит причины и последствия происходивших изменений, обобщит их, «чтобы создать уникальную (дую) новую китайскую экономическую науку» [2, с. 5 предисловия Чжао Жэньцзюня].

В собственном предисловии к книге Тан Цинцзэн отмечал, что китайцы признали важность экономических знаний, ряды исследователей растут и публикаций становится все больше. Это позитивная тенденция, но нельзя забывать о том, что исторический фон и ситуация в различных странах неодинаковы. При создании соответствующей условиям Китая экономической науки нужно учитывать национальную специфику (*гоцин*). В «вертикальном» направлении следует изучать историю экономической мысли и экономических институтов Китая. В то же время в «горизонтальном» измерении нужно исследовать экономическую ситуацию в других странах и предлагаемые там проекты решения экономических проблем [2, с. 1 предисловия Тан Цинцзэна].

Тан Цинцзэн считал, что изучение китайской экономической мысли поможет понять истоки последующих экономических учений, прояснить смысл специальных терминов в экономической истории, будет способствовать заимствованию исследовательских методов и формированию экономической науки, соответствующей специфике Китая. Он отмечал, что исследование истории экономической мысли страны является первым шагом в изучении национальной специфики, без этого создать систематизированную экономическую науку будет невозможно.

Тан Цинцзэн подчеркивал сложность и обилие экономических проблем современного ему Китая, указывал на необходимость реформ в сферах финансов, денежной системы и сельского хозяйства. Чтобы найти пути решения, нужно использовать достижения экономической мысли, однако специфика китайской ситуации не дает возможности добиться успеха исключительно за счет заимствования иностранных учений. Китайцы должны сами вести научный поиск с учетом национальной специфики, изучать историю китайской экономической мысли, знать ее достоинства и недостатки, для того чтобы с опорой на ее преимущества создать новую экономическую мысль.

Иллюстрируя важность истории экономической мысли для понимания современных течений, Тан Цинцзэн указал на связь трудовой теории стоимости К. Маркса с идеями У. Петти, а также на сходство распространившегося в Китае социалистического учения о «священном труде» с содержащимися в древнекитайской книге «Шан шу» рассуждениями об участии трудящихся в государственной политике. Он отмечал, что изучение специальной экономической терминологии также невозможно без опоры на исторический материал. Это касается как западных концепций наподобие теории фонда за-

рабочей платы (*wages-fund theory*) и «потребительского избытка» (*consumer's surplus*), так и традиционного китайского понятия «государевых земель» (*ван тянь*) как формы государственной собственности на землю. Вне контекста истории китайской экономической мысли невозможно прояснить методы, которые применяли в прошлом. Например, это касается наследия мыслителя цинской эпохи Хун Лянцзи (1746–1809), который выдвинул тезис об опережающем росте численности народонаселения по сравнению с ростом продовольственных, земельных и других ресурсов, обращал особое внимание на наблюдение, разоблачал веру в духов и выступал против теории «предопределения» (*миндинлунь*) [2, с. 4–5].

Тан Цинцзэн считал необходимым изучить причины неразвитости традиционной китайской экономической мысли, чтобы устранить помехи на пути ее современного развития. Он указывал на недостаточность упрощенных объяснений, опирающихся на два-три фактора (чаще всего это были ссылки на повышенное внимание к сельскому хозяйству и пренебрежение торговлей, чрезмерное внимание к морали, воздействие на экономическую мысль традиционного мировоззрения). Ученый полагал, что причины отставания этой отрасли знаний были более сложными, многообразными и взаимосвязанными. Они отличаются от причин замедленного развития экономической мысли Запада до XVII в. в силу глубоких различий в социально-историческом фоне и в самом содержании экономических идей.

Тан Цинцзэн разделил причины неразвитости китайской экономической мысли на две группы. Первая связана с интеллектуальной сферой, вторая — с социально-экономической реальностью, исторической спецификой, обычаями и привычками китайцев.

По мнению ученого, традиционная для Китая тесная связь философии и экономической мысли привела к тому, что философия зачастую становилась препятствием для развития экономической мысли. Многие древнекитайские мыслители придерживались учения о небесном предопределении (*тяньмин*), допускали веру в чертей и духов. В результате у китайцев сформировалась психология пассивности перед лицом природных сил, они считали, что урожай полностью зависит от погоды (*као тянь чи фань*). Однако прогресс в экономических институтах связан с признанием силы человека и его способности воздействовать на окружающий мир. Тан Цинцзэн полагал, что подчинение природным силам и даосское учение о недеянии стали препятствием для развития экономической мысли.

Еще одна мировоззренческая трудность связана с трактовкой проблемы человеческих желаний (*юйван*). Часть мыслителей выступала за жесткое подавление желаний, другие, напротив, призывали к попустительству желаниям — обе крайности затрудняли развитие экономической мысли. Негативное влияние оказали буддийские учения об отрешенности от мирской суеты (*цинцзин*) и пустоте-небытии (*сюйу*), утверждавшие принципы отказа от производства и получения пропитания от других людей. Ученый отмечал, что наиболее отсталой китайская экономическая мысль была в период шести династий, когда наблюдался расцвет буддизма. Напротив, снижение влияния учений буддийских школ чань и «Чистой Земли» в конце эпохи Мин и начале Цин сопровождалось ее быстрым развитием.

Другим препятствием стало повышенное внимание к развитию сельского хозяйства. Тан Цинцзэн пояснил, что крестьянское общество стабильно и статично, в нем не возникает необходимости выдвигать новые проекты, поэтому нет прогресса и в эконо-

мической мысли. На этом фоне развилось пренебрежение ремеслом и торговлей. Для Лао-цзы ремесло было «удивительным искусством и выдумкой по части развлечений» (*ци цзи инь цяо*), такое же отношение бытовало и в средние века, даже в новое время были поговорки, выступавшие против ремесла. По мнению Тан Цинцзэна, это привело к тому, что в Китае было много учений о расходах (*сяохао*) и финансах, но не хватало терминов и концепций, касавшихся обмена.

Древние мыслители оценивали и критиковали экономическую деятельность с этических позиций, подобное смешение препятствовало выработке чисто экономических принципов. К примеру, предложения снизить налоги обычно служили выражением любви к народу и не были результатом наблюдений за ценами. По мнению Тан Цинцзэна, тема выгоды (*ли*) присутствовала у Конфуция и Мэн-цзы, однако со временем их учения были искажены, и обсуждение проблемы богатства оказалось под запретом, что уменьшило интерес людей к экономическим проблемам.

В качестве негативного фактора интеллектуального порядка Тан Цинцзэн указал на многовековую путаницу в определении «цзинци». В древности люди с помощью политики (*чжэн*) в сфере «продовольствия и товаров» (*ши хо*) обозначали то, что ныне именуется экономическими (*цзинци*) знаниями. В эпохи Мин и Цин понятие «цзинци» в глазах китайцев связывалось с представлениями об управлении миром и вспомоществовании народу (*цзин ши цзи минь*), в которых были обобщены познания о политике, праве, международных отношениях. С конца XIX в. в Китае наблюдался устойчивый рост интереса к экономическим знаниям, что привело к необходимости уточнения терминологии. В переводах иностранной экономической литературы появились новые термины для обозначения экономической науки — «цзисюэ» (наука о расчете), «фугоцэ» (политика обогащения государства), «лицайсюэ» (политика упорядочения богатства). По мнению ученого, эти разночтения мешали развитию экономического знания [2, с. 16–19].

Среди причин «фактического плана», приведших к отсталости экономической мысли Китая, Тан Цинцзэн указал на простоту экономической реальности и медленный темп перемен. Он полагал, что быстрые изменения экономических институтов заставляют мыслителей и политиков искать способы решения возникающих вопросов, в этих условиях постепенно рождается экономическая мысль. В Китае на протяжении нескольких тысячелетий большие изменения происходили лишь в земельных отношениях, в этой сфере появлялись новые экономические идеи. Однако промышленность оставалась неразвитой, капитал не занимал важного места, поэтому связанная с ним проблема процента не привлекала внимания, не говоря уже о вопросах концентрации производства. В Китае не получила развития внутренняя торговля, в области внешней торговли до снятия запретов с иностранными государствами контактировали только окраины. Практически не было прогресса в осмыслении проблем экономики труда, таких как зарплата и рабочее время. Тан Цинцзэн объяснял это тем, что при многочисленном населении существовало избыточное предложение трудовых ресурсов, поэтому на этот вопрос обращали мало внимания, как и на проблему стоимости. В условиях неразвитого транспортного сообщения отсутствовали учения о транспорте, что также замедляло развитие экономической мысли.

Тан Цинцзэн отмечал, что для прогресса в экономической мысли важны усилия политиков и поощрение этой отрасли знаний со стороны правительства. В Китае на протяжении нескольких тысячелетий власти не поддерживали изучение экономиче-

ских проблем, тогда как на Западе правители считали экономическое знание ценным и предпринимали усилия по его развитию. Политические беспорядки также препятствовали появлению новых экономических учений. Географическая обособленность Китая помешала его научным кругам в древности и средние века ознакомиться с западными представлениями об экономике, а развитие научной мысли возможно лишь в условиях соперничества идей. Исследователь полагает, что, если бы контакты китайцев с западными экономическими кругами состоялись раньше, они добились бы большего прогресса в этой отрасли знаний.

Существенной проблемой для становления экономической науки в Китае стало отсутствие четкой грани между частной и общественной экономикой. Государственные запасы рассматривали как частные накопления, государственное имущество — как частное богатство. Полнота или пустота государственной казны определяли степень благополучия человека. Личное расточительство или экономия зависели от того, достаточно ли у правительства финансовых ресурсов. Если некий мыслитель прошлого выдвигал экономические суждения, то люди обязательно подозревали, что он ведет разговор о выгоде. Если у государства вдруг появлялся финансовый план, тут же возникали подозрения, что готовятся поборы с населения. По мнению Тан Цинцзэна, страдавшие от поборов люди не проводили различия между частной и общественной выгодой и не понимали разницы между частными беспорядочными расходами и стремлением правительства создать выгоды для масс.

Препятствием для развития экономической науки была и социальная структура китайского общества, где базовой единицей выступала семья, а индивидуализм не получил полного развития. В прошлом опорой Поднебесной служило государство, которое, в свою очередь, опиралось на семью. Поэтому те, кто хотел управлять страной, начинали с управления семьей, как это изложено в тексте «Да сюэ». Долг и ответственность индивида заключались в том, чтобы пожертвовать собственным счастьем ради выгоды общества и семьи. В результате общество становилось статичным, появившиеся в этих условиях экономические идеи носили пассивный характер и были нацелены на ограничение действий индивида. Тан Цинцзэн полагал, что для обеспечения прогресса китайской экономической науки нужно отказаться от общественной структуры, берущей за основу семью, сделав ставку на развитие разума индивида.

Недостатки национального характера также становились барьером на пути развития экономической мысли. Тан Цинцзэн указал на склонность китайцев к сохранению в тайне своих дел, что мешает посторонним проникнуть в их суть и сделать по этому поводу обоснованные суждения. Китайские ремесленники не хотели передавать секреты и учить других людей, что вело к утрате уникальных навыков. Молчали о своих делах и торговцы. Если за границей экономика открыта и общественность обсуждает ее проблемы, что способствует развитию экономической мысли, то в Китае экономических учений о ремесле и торговле было очень мало, материалов на эту тему собрать негде.

Кроме того, китайцы консервативны и склонны цепляться за правила. По мнению ученого, причина медленных темпов изменений созданных еще в древности экономических институтов коренится в отсутствии у людей решимости для их реформирования и замены. Еще одна негативная черта национального характера — стремление играть на удачу вместо того, чтобы заниматься устойчивым ведением дел. Если у китайцев появляются средства, они предпочитают бесполезную азартную игру инвестированию капита-

ла. Промышленность и торговля не могли стать развитыми, когда капитала не хватало, предложение было недостаточным, а люди занимались расточительством. Тан Цинцзэн полагал, что эта слабость китайского характера косвенно препятствовала развитию экономической мысли.

Еще одним барьером стали сложившиеся в рамках традиционной китайской научной культуры подходы к изучению экономической мысли. Ученые были нацелены на постижение древности, а не на обнаружение экономических теорий и выявление связи научных принципов с фактами. По мнению Тан Цинцзэна, китайские авторы обычно избегают критики содержания исследуемого экономического произведения, они «подпевают друг другу» и высказывают очень мало собственных суждений. При написании книг многое переписывается и многократно повторяется, при этом не меняется ни один иероглиф. Кроме того, в ходе изучения истории китайской экономической мысли появились искажения и натяжки, многие положения вводились без приведения всех аргументов, поэтому последующие поколения не знали истинного облика учений предшественников. К примеру, распространилось необоснованное представление о том, что Конфуций вообще не говорил о выгоде.

Среди недостатков китайской академической традиции Тан Цинцзэн указал на чрезмерное увлечение изучением канонов (*цзин*) и недостаточное внимание к «книгам мудрецов» (*цзы шу*), где сосредоточены основные материалы по экономической мысли — «Сюнь-цзы», «Гуань-цзы», «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»), «Янь те лунь» («Спор о соли и железе»), «Ци минь яо шу» («Главное в искусстве уравнивания народа»). Ученый подчеркивал, что исследователи знакомы лишь с небольшой частью материалов, созданных в Китае за несколько тысячелетий, особенно много утрачено книг времен династий Мин и Цин. Однако некоторые материалы осели в частных собраниях, поэтому Тан Цинцзэн призвал исследователей заняться их поиском — и тогда у китайских экономических учений появится надежда на развитие [2, с. 19–27].

Тан Цинцзэн стремился вывести изучение китайской экономической мысли на современный уровень. Он подчеркивал важность исследовательских методов и пытался сформулировать подробные требования к компетенции (*цзыгэ*) ученого, который должен воспитать в себе необходимые качества и овладеть «научным духом». Исследователь китайской экономической мысли должен быть упорным, ему придется потратить много сил и времени на поиск материала, его систематизацию и объяснение. Ему следует быть осмотрительным при отборе материала из древних текстов, его оценка древних идей должна быть критической и справедливой. Ученому нельзя исказить высказывания предшественников, чтобы показать их ошибочность.

Столь же недопустимо использовать тезисы западной экономической мысли для того, чтобы обвинить древнекитайских мыслителей в том, что они этого не изучали, тем более нельзя искусственно подгонять суждения предшественников под западные учения. При сравнении китайских и западных учений нужно учитывать экономическую ситуацию, в которой они возникли. Иначе на свет будут появляться «невежественные и смешные» рассуждения о том, что Гуань-цзы не объяснил, что такое капитал и поэтому не достиг уровня К. Маркса, а А. Смит не говорил о системе «колодезных полей» и потому его учение не достигает уровня Мэн-цзы [2, с. 38].

Тан Цинцзэн перечислил подробные и весьма высокие требования к научному кругу ученого, желающего заниматься работой в данной сфере [2, с. 28–33]. Он должен знать суть основных принципов экономической науки, что важно для понимания про-

блем, на которых на протяжении всей истории была сконцентрирована китайская экономическая мысль, — это распределение, политика в период бедствий и неурожая, налоги, деньги, народонаселение, земельные отношения, экономика сельского хозяйства. Необходимо также знать квинтэссенцию западных экономических теорий, например учение о распределении труда А. Смита, вклад Д. Рикардо в теорию земельной ренты, учение Т. Мальтуса о народонаселении.

Исследователь должен владеть знаниями по экономической истории Китая, поскольку понимание мысли определенного периода невозможно в отрыве от экономического фона. Ему нужно знать основы национальной культуры (*госюэ*), поскольку без этого не удастся понять место мыслителя в китайской традиции, оценить значение его работы, объяснить смысл текста, ввести необходимые ограничения в сфере исследуемой проблемы. Тан Цинцзэн призвал исследователей истории экономической мысли овладеть общими знаниями по истории национальной культуры, проникнуть в смысл канонов, исторических сочинений и трудов мыслителей всех школ (*цзин ши бай цзя*), познакомиться с литературным стилем. Связь литературы с экономической наукой не прямая, но, изучая истоки китайской мысли, нельзя этим пренебрегать.

Помимо этого нужно знать политологию и историю китайских политических учений, политика тесно связана с экономической мыслью, особенно когда дело касается финансов. Многие представители западных экономических школ (Дж.С. Милль, Г. Сиджвик, У.С. Джевонс, И. Фишер) оставили глубокие исследования в сфере политической мысли, в Китае важные фигуры в истории экономической мысли, начиная от Гуань-цзы, Шан Яна, Лу Цзя, Ван Мана и Ван Аньши до Цзэн Гофана и Чжан Чжидуна, были одновременно политиками и экономистами.

Ученому нужно знать историю философии, поскольку на ней основаны все экономические учения китайских и западных мыслителей. Французские физиократы верили в естественные законы и потому выдвигали предложения политики *laissez-faire*, древнекитайский мыслитель Чжуан-цзы выступал с философией ухода из мира, и потому его экономическое учение тяготело к пассивности. Изучение истории этической мысли особенно важно, поскольку экономические теории древнекитайских мудрецов имели явный оттенок этических концепций. Тан Цинцзэн подчеркивал, что на протяжении минувшего столетия экономическая мысль стран Запада в основном излагала чистые экономические принципы, тогда как в Китае экономические учения до сих пор не могут полностью выйти за рамки философии человеческой жизни (*жэньшэн чжэсюэ*). Незнание истории западной философии не мешает китайцам овладеть основами экономической мысли Запада, однако попытка поставить изучение китайской экономической мысли за рамки истории китайской философии приведет к неудаче.

На этом список требований не завершился. Исследователь еще должен иметь общие знания об истории китайских правовых институтов, поскольку в Китае экономическая мысль часто заключалась в критических суждениях относительно экономического законодательства. Историк экономической мысли вряд ли сможет детально изучить все прошлые законы, ему достаточно уяснить последовательность эпох и общий смысл соответствующих им законов, чтобы иметь возможность проводить необходимые сопоставления. Требуется также социологические познания об общественном устройстве. К примеру, у доциньских конфуцианцев были представления об идеальном обществе, с которыми связаны их экономические идеи. Предложенная Сюнь-цзы политика изменения общества опиралась на экономические реалии, а эконо-

номические теории авторов средних веков и нового времени (Хун Лянцзи, Чэнь Чи) были связаны с социологией.

Помимо всего перечисленного выше ученый должен изучить логику, чтобы ясно мыслить, избегая ошибок в умозаключениях. Это особенно важно при работе с материалами по истории китайской экономической мысли, многие из которых разрознены, им присущи противоречия идей, перепутанный порядок, нечеткость объяснения.

Тан Цинцзэн предупреждал, что ученому предстоит трудная и кропотливая работа по сбору материалов: имеющиеся библиотечные фонды зачастую неполны, информацию о частных собраниях получить негде, а покупка необходимых книг будет весьма затратной. Нужно также учитывать, что в Китае много разных вариантов изданий старых книг, их содержание неодинаково, поэтому важно обращать внимание на подлинность книги, сначала следует определить, входит ли она в сферу научных интересов и представляет ли мысль определенной эпохи. После того как исследователь овладел всеми необходимыми знаниями и собрал нужные материалы, встает вопрос о том, как вести изучение этих материалов.

Автор «Истории китайской экономической мысли» указал четыре шага для работы: анализ материала, его интерпретация, сравнение с другими учениями и критика [2, с. 37–39]. Подготовленный исследователь может критиковать учения предшественников, указывать на достоинства и недостатки прежней китайской экономической мысли. Отказ от критики сделает работу безрезультатной. В качестве примера Тан Цинцзэн привел опубликованную на английском языке книгу Чэнь Хуаньчжана «Экономические принципы Конфуция и его школы» [17]. В ней были собраны богатые материалы, эта работа положила начало исследованиям китайской экономической мысли на западных языках. Но читателя не удовлетворяет то обстоятельство, что у Чэнь Хуаньчжана отсутствовал критический подход.

Очерченный Тан Цинцзэном комплекс требований к исследователям истории китайской экономической мысли кажется чрезмерно сложным и трудновыполнимым. Однако свидетельства современников показывают, что в собственной научной работе ученый исходил из не менее высоких стандартов. Ся Яньдэ писал о Тан Цинцзэне: «Он наиболее глубоко исследовал историю экономической мысли, [его] личная библиотека была очень богатой. Если говорить о подготовке в этой области, то среди ученых страны действительно не было тех, кто отличался бы от него в лучшую сторону, в особенности не было столь сведущих в современной теории. Он написал “Историю китайской экономической мысли”, уже закончил первый том. Он имел подготовку как в китайской, так и в западной науке, и в наибольшей степени подходил для написания этой книги <...> К сожалению, в последние годы он связан учебными делами, здоровье плохое, неизвестно, когда будут написаны второй и третий тома» [7, с. 179]. «История китайской мысли» осталась незавершенной.

Многие суждения Тан Цинцзэна по проблемам восприятия в Китае западной экономической науки не утратили своей актуальности и в наши дни. Еще в 1928 г. он подчеркивал, что экономисты не сравнивают высокие чувства с низкими и не сопоставляют моральные поступки со стремлением человека раздобыть себе пищу. Этой темой занимаются специалисты по проблемам этики, а не экономисты. Экономическая наука обращает внимание на индивидуальные действия в связи с жизнью общества, но не занимается пристрастиями отдельного индивида [5, с. 2–3]. Тан Цинцзэн полемизировал с критиками современной экономической науки, выступавшими под флагом защиты



морали. Они утверждали, что экономическая теория не является наукой и не заслуживает изучения, так как ее выводы противоречат этическим концепциям. По их мнению, центральный вопрос экономической науки — богатство, которое имеет материальный характер. Ученый признал, что экономическая наука стремится к исследованию богатства и связанной с ним деятельности человека. Однако из многообразия общественных явлений она выбирает для изучения лишь их часть. Видов знаний становится все больше, исследование морального поведения человека выходит за рамки экономической теории, этим занимается другая наука — этика. Равным образом математика, физика и астрономия не касаются морали (*даодэ*), однако никто не отрицает, что они являются науками [5, с. 13–14].

Китайские профессиональные экономисты наших дней повторяют эти тезисы в споре с теми, кто стремится подчинить принципы рыночной экономики традиционным конфуцианским представлениям о господстве абсолютных моральных норм. Тенденция к объединению морали и экономики, противопоставлению конфуцианских идеалов «гуманности» (*жэнь*) и «справедливости» (*и*) низменной «выгоде» (*ли*) еще на рубеже XIX и XX вв. препятствовала восприятию в Китае идеи собственного интереса, выдвинутой А. Смитом.

После образования КНР в китайских экономических кругах произошла смена научной парадигмы, немарксистская экономическая литература республиканского периода была признана буржуазной и потому не соответствующей новой ситуации в стране. Инерция этого подхода сохранилась в первой половине 1980-х гг., когда известный историк китайской экономической мысли Ху Цичуан дал критическую оценку книги Тан Цинцэна.

Ху Цичуан признал, что «История китайской экономической мысли» была одним из важных научных трудов, созданных до 1949 г., а «строгость исследовательской позиции ученого заслуживает уважения». Вместе с тем Ху Цичуан заявил, что Тан Цинцэн был ограничен как старой китайской исторической наукой, так и современной вульгарной экономической наукой. Даже если не требовать от Тан Цинцэна использования марксистского анализа, «выдающихся положений было немного». В частности, выделенные им причины неразвитости китайской экономической мысли в сфере идей и фактов «поверхностны, им не хватает убедительности», в книге лишь мельком упомянута тема воздействия древнекитайских экономических идей на развитие мысли в странах Запада. Ху Цичуан заключил, что приведенные в книге сравнения экономических идей Китая и Запада часто являются «неуместными», однако в конечном счете они позволяют расширить кругозор. В целом Тан Цинцэн исследовал древнекитайские экономические теории в контексте мировой мысли, поэтому его произведение «заслуживает изложения» [18, с. 475–476].

В 2000-е гг. китайские исследователи обратились к позитивному переосмыслению наследия экономической науки республиканского периода, подчеркивая важность накопленного в первой половине XX в. опыта взаимодействия с мировой экономической мыслью и использования экономистами полученных за рубежом профессиональных знаний для решения проблем Китая. Авторитетный ученый старшего поколения Е Шичан призвал не принижать успехи в исследовании истории китайской экономической мысли в период до образования КНР. После того как западная экономическая наука проникла в Китай, ряд ученых задумался об изучении китайской традиционной экономической мысли, было опубликовано много статей и специальных трудов по этой теме.

«Особо следует отметить первый том “Истории китайской экономической мысли” Тан Цинцзэна. Можно сказать, что он представляет самый высокий уровень в исследовании истории древнекитайской экономической мысли, некоторые положения до сих пор сохраняют справочную ценность» [19, с. 122].

Современные авторы Чэн Линь и Би Яньфэн назвали «Историю китайской экономической мысли» Тан Цинцзэна «вехой», которая «представляет самый высокий успех в исследовании истории экономической мысли в то время» [20, с. 29]. Они отметили, что Тан Цинцзэн признавал, что после доциньского периода китайская экономическая мысль намного отставала от мировой экономической мысли. Однако это не привело его к самоуничижительной позиции, ученый объективно и справедливо оценивал место и роль китайских учений в мировой экономической мысли. В своей книге он указывал, что китайская мысль оказала существенное влияние на западную через французских физиократов. Тан Цинцзэн пропагандировал метод сравнения Китая и Запада, он сознательно включил исследование истории китайских экономических учений в систему исследования мировой экономической мысли, расширив тем самым горизонты изучения истории китайских идей.

Профессор Института экономики Фуданьского университета Ма Тао также выделил поднятую Тан Цинцзэном тему взаимного влияния китайской и западной экономической мысли [10, с. 274–275]. В своей книге Тан Цинцзэн исследовал влияние традиционной экономической мысли Китая на физиократов с точки зрения понятий «естественного закона», «удовлетворения [потребностей] народа» (*цзу минь*), «внимания к сельскому хозяйству» (*чжун нун*). Он сделал вывод, что традиционная китайская экономическая мысль через физиократов повлияла на создателя английской классической науки А. Смита. Тан Цинцзэн писал: «Древнекитайская экономическая мысль действительно имела значительное влияние в странах Запада, наиболее заметным было [влияние] на французских физиократов. Это влияние было глубоким, но не повсеместным и ограничивалось только одним периодом и одной школой. Но все-таки влияние [древнекитайской экономической мысли] на историю западной экономической мысли было намного более важным, чем учений Рима, идей христианства, Библии и т.д. Однако китайские и западные исследователи истории экономической мысли Запада знают и почитают учения Рима, а древнекитайскую экономическую мысль обходят молчанием. Это означает, что при перечислении исторических событий они забывают своих предков (*шу дянь ван цзу*)» [2, с. 366].

Китайские авторы отмечали, что Тан Цинцзэн одним из первых исследовал воздействие древнекитайских экономических идей на западную экономическую мысль. Он повлиял на своих последователей, которые развили эту тему [21]. Гипотеза опосредованного влияния китайской мысли на взгляды А. Смита позволила приписать китайское происхождение традиции либерализма, которую принято считать квинтэссенцией западной экономической мысли. Древнекитайские мыслители говорили о следовании естественному порядку, о том, что не надо подавлять экономический рост или искусственно способствовать ему. По сути конфуцианцы и даосы последовательно пропагандировали идеи свободной экономики, полагая, что влияние правительства на экономику должно быть минимальным [10, с. 275–276].

Обсуждение проблем развития китайской экономической мысли на фоне западной науки стало одним из достоинств работы Тан Цинцзэна. Публикация «Истории китайской экономической мысли» стала отражением тенденции 1930-х гг. к позитивной пе-

реоценке отечественной культуры, ее синтезу с достижениями западной цивилизации, отказу от крайностей западнического антитрадиционализма «Движения 4 мая». Сопоставление тенденций в развитии зарубежной экономической мысли с древнекитайским материалом было призвано подчеркнуть важность китайского наследия, в перспективе это направление исследований могло указать путь к китаизации современных экономических знаний. Китайские авторы отмечают, что Тан Цинцзэн занимает особое место среди вернувшихся после учебы в США экономистов, поскольку он не только обладал глубокими теоретическими познаниями, но и целенаправленно занимался проблемой «пересадки» (*ичжи*) экономической науки на китайскую почву в процессе ее преподавания и распространения [22, с. 153–154].

Подобно ведущим западным историкам экономической науки, Тан Цинцзэн ставил задачу выделить в историческом материале то, что входит в сферу этой отрасли знаний, отказавшись от прежней предельно широкой китайской трактовки учения об «управлении миром и вспомоществовании народу». Критические суждения ученого о неразвитости китайской экономической мысли опирались на уровень развития мировой науки первой половины XX в. Произшедшее с тех пор расширение предметного поля мировой экономической науки и включение новой проблематики позволяют дать более позитивную оценку древнекитайской мысли и найти в ней ценные идеи. Примечательно, что современные китайские исследователи видят в Тан Цинцзэне сторонника институциональной теории, оказавшей заметное влияние на развитие китайской экономической науки в 1980–1990-е гг. [10, с. 273–274].

Нынешние споры китайских интеллектуалов о соотношении морали и экономической науки, общественного и частного, выгоды и справедливости продолжают развернувшиеся на рубеже XIX и XX вв. дебаты о взаимодействии традиций Китая и Запада. До сих пор не утасла дискуссия о том, превосходит ли древнекитайская морализаторская традиция западную науку, основанную на предпосылке своекорыстного поведения «экономического человека». Для всестороннего понимания научного и культурно-цивилизационного контекста этих споров необходимо учитывать опыт изучения сходных проблем в процессе формирования китайской экономической науки в республиканский период. Суждения Тан Цинцзэна о важности изучения истории китайской мысли для современного развития этой отрасли знаний, соотношении истории экономической мысли с другими науками, о сравнительных методах исследования экономической мысли Китая и Запада сохраняют актуальность и в наши дни.

## Литература

1. Е Тань вэньцзи. Жусюэ юй цзинцзи (Сборник статей Е Тань. Конфуцианство и экономика). Наньнин: Гуанси жэньминь чубаньшэ, 2005. 502 с.
2. Тан Цинцзэн. Чжунго цзинцзи сысян ши. Ди и цзюань (История китайской экономической мысли. Т. 1). Шанхай: Шаньбу иньшугуань, 1936. 411 с.
3. Тан Цинцзэн цзинцзи луньвэньцзи (Сборник статей по экономике Тан Цинцзэна). Шанхай: Шаньбу иньшугуань, 1930. 271 с.
4. Тан Цинцзэн цзуйцзинь цзинцзи луньвэньцзи (Сборник статей по экономике Тан Цинцзэна последнего времени). Шанхай: Миньчжи шуцзюй, 1933. 312 с.
5. Тан Цинцзэн цзинцзи яньцзянцзи (Сборник лекций по экономике Тан Цинцзэна). Шанхай: Шицзе шуцзюй, 1933. 339 с.

6. *Тан Цинцзэн*. Сиян у да цзинцзисюэцзя (Пять крупных западных экономистов). Шанхай: Лимин шуцзюй, 1930. 54 с.
7. *Ся Яньдэ*. Чжунго цзинь бай нянь цзинци сысян (Китайская экономическая мысль за последние сто лет). Шанхай: Шаньгу иньшугуань, 1948. 202 с.
8. *Тан Цинцзэн*. Макэсы цзинци сысян юй Чжунго (Экономические идеи Маркса и Китая) // Цзинцзисюэ цзикань. Т. 2. № 4. Декабрь 1931 г. С. 14–23.
9. *Сунь Дацюань*. Чжунго цзинцзисюэ дэ чэнчжан — Чжунго цзинци сюэшэ яньцзю (1923–1953) (Рост китайской экономической науки — Исследование деятельности китайского экономического общества. 1923–1953). Шанхай: Шанхай саньянь шудянь, 2006. 515 с.
10. *Ма Тао*. Тан Цинцзэн юй ци «Чжунго цзинци сысян ши» (Тан Цинцзэн и его «История китайской экономической мысли») // Цзинци сысян ши пинлунь. Ди и цзи (Обозрение истории экономической мысли. Вып. 1) / Ред. Гу Хайлян, Янь Пэнфэй. Пекин: Цзинци кэсюэ чубаньшэ, 2006. С. 261–277.
11. *Гань Найгуан*. Сяньцинь цзинци сысян ши (История доциньской экономической мысли). Шанхай: Шаньгу иньшугуань, 1926. 71 с.
12. *Сюн Мэн*. Мо-цзы цзинци сысян (Экономические идеи Мо-цзы). Пекин: Чжисюэ чубаньшэ, 1925. 83 с.
13. *Сюн Мэн*. Вань Чжоу чжуцзы цзинци сысян ши (История экономической мысли философов конца эпохи Чжоу). Шанхай: Шаньгу иньшугуань, 1930. 189 с.
14. *Pecchio G.* Storia dell'economia pubblica in Italia. Lugano: Ruggia, 1829. 310 p.
15. *Roscher W.* Geschichte der National-Oekonomik in Deutschland. München: R. Oldenburg, 1874. 1085 s.
16. *Price L. L.* A Short History of Political Economy in England, from Adam Smith to Arnold Toynbee. London: Methuen & Co., 1891. 201 p.
17. *Chen Huan-Chang.* The Economic Principles of Confucius and His School. New York: Longmans, 1911. 2 Vols. 756 p.
18. *Ху Цзичуан*. Чжунго цзиньдай цзинци сысян ши даган (Очерки истории китайской экономической мысли нового и новейшего времени). Пекин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 1984. 486 с.
19. *Е Шичан*. Чжунго цзинци шисюэ луньвэньци (Сборник статей по истории экономики). Пекин: Шаньгу иньшугуань, 2008. 647 с.
20. *Чэн Линь, Би Яньфэн*. Дяньци шици Чжунго цзинци сысян ши яньцзю дэ чэнцзю юй дивэй (Успехи и место истории экономической мысли в период создания ее основ) // Цайцзин яньцзю. 2008. № 10. С. 26–38.
21. *Тань Минь*. Фаго чжуннун сюэпай сюэшэ дэ Чжунго юаньюань (Китайские источники учения французских физиократов). Шанхай: Шанхай жэньминь чубаньшэ, 1992. 386 с.
22. *Ли Цуйлянь*. Лю Мэй шэн юй Чжунго цзинцзисюэ (Студенты, обучавшиеся в США, и китайская экономическая наука). Тяньцинь: Нанькай дасюэ чубаньшэ, 2009. 387 с.

УДК 32.019.51(929.731)

Лю И

## ДВА ТИТУЛА ИМПЕРАТРИЦЫ У ЦЗЭТЯНЬ И ИХ РЕЛИГИОЗНОЕ НАПОЛНЕНИЕ

### Введение

В пятом месяце четвертого года под девизом правления Чуй-гун (垂拱) (688 г.) Тан Тунтай из Юнчжоу преподнес императрице У Цзэтянь «баоту»<sup>1</sup> с надписью «Священная Матушка явилась людям — вечное процветание императорской власти» (шэнму линь жэнь, юн чан ди е 圣母临人, 永昌帝业) [1, с. 119; 2, с. 87; 3, с. 6448]. После этого она сразу же присваивает себе уважительный титул «Священная Матушка Божественный Император»<sup>2</sup> (шэн му шэнь хуан 圣母神皇) [1, с. 121; 2, с. 90; 3, с. 6467]. Но уже в девятом месяце первого года правления под девизом Цзай-чу (载初) (690 г.) императрица У Цзэтянь переименовывает правящую династию Тан (唐) на Чжоу (周), одновременно меняя и свое уважительное титулование на «Священный Божественный Император» (шэн шэнь хуан ди 圣神皇帝). Почему же всего через два с лишним года императрица У Цзэтянь меняет свой титул со «Священная Матушка Божественный Император» на «Священный Божественный Император»? В чем заключается внутренняя связь и различия этих двух титулов? Какие исторические коннотации кроются за истиной причиной изменения титула?

Возможно, в многочисленных исследованиях, посвященных императрице У Цзэтянь, недостает специального изучения именно этого вопроса.

В 1976 г. Антонино Форте (Antonino Forte), анализируя «Хроники династии Тан» (тан шу 唐书), «Всеобщее зеркало» (тун цзянь 通鉴) и дуньхуанское издание «Комментарии к Махамегха-сутре» («Комментарии к Сутре о больших облаках», да юнь цзин шу 大云经疏), касается вопроса титулов «Священная Матушка Божественный Император» и «Священный Божественный Император», однако он не заостряет внимания на разнице между скрытыми смыслами этих двух титулов [3, с. 4, 45, 187]. В 1978 г. R.W.L. Guisso (Р.В.Л. Гиссо) отмечает, что судя по всему в Китае до императрицы У Цзэтянь ни один правитель не присваивал себе звания «Божественный Император» (шэнь хуан 神皇), а сам этот титул, возможно, восходит к даосскому мифу о Трех властителях древности (Шангу Саньхуан 上古三皇) [5, с. 65, 237]. Эта точка зрения показывает связь между титулом «Священная Матушка Божественный Император» и даосской традицией. В 1996 г.

<sup>1</sup>«Баоту» (宝图) — досл. «драгоценные изображения». Традиция «баоту» восходит к легенде о Желтом Императоре, которому феникс принес «баоту» (прим. пер.).

<sup>2</sup>Иероглифы хуан 皇, хуан-ди 皇帝 означают «император» и ассоциируются с мужским полом. В Китае во главе государства не могла стоять женщина, поэтому и не существовало слова «императрица». Правда, имелось слово хуан-хоу 皇后, однако оно означает «императрица — жена правящего императора». Естественно, что придя к власти, У Цзэтянь предпочла такой титул (прим. пер.).

© Лю И, 2010

© Т. И. Корнильева, перевод, 2010

Т.Г. Барретт (Т.Н. Barrett) проводит параллель между титулом императрицы У Цзэтянь «Священная Матушка Божественный Император» и целым рядом обрядов почитания даосских небожительниц в начале 683 г., в особенности присвоение в первом году под девизом правления Сы-шэн (嗣圣) (684 г.) матери Лао-цзы титула «Прежде небесная Императрица» (сяньтянь тайхоу 先天太后) [6, с. 41–44]. Однако в 2003 г. исследователь Гу Чжэнмэй (古正美) вновь выдвигает предположение, что оба титула, «Священная Матушка Божественный Император» и «Священный Божественный Император», являются данью буддийской традиции поклонения Будда-радже (Фо-ван 佛王), восходящей к сутре «Хуа-янь-цзин» (华严经) [7, с. 320–354]. Тогда как же можно трактовать различия и сходства этих двух титулов и в чем причина их смены? Возможно, более глубокое изучение периода правления императрицы У Цзэтянь позволит проследить тонкие, но немаловажные изменения в идеологии, последовавшие за сменой правящего дома Ли на правящий дом Чжоу.

### Истоки значения термина *шэн-му* (圣母) — «Священная Матушка»

Первоначально понятие «Священная Матушка» (шэн му 圣母) использовалось для обозначения матерей императоров древности. Так, к примеру, в сохранившейся на горе Суншань<sup>3</sup> мемориальной надписи на каменной стеле храма Матушки Ци (кай му мяо ши цюэ мин 开母庙石阙铭), сделанной во второй год правления династии Восточная Хань<sup>4</sup> под девизом Янь-гуан (延光) (123 г.), есть строфа: «В горах приносить жертвы Священной матушке» (ци шэн му ху шань юй 祀圣母虞山隅) [8, с. 4–5; 9, с. 794b–795a]. Здесь под иероглифами *кайму* 开母 на самом деле подразумеваются *циму* 启母 — «Матушка Ци» (имеется в виду женщина по имени Тушаньши (涂山氏) — жена легендарного императора Юя (юй 禹) и мать первого императора династии Ся — Ци (夏启). Эта надпись была сделана в династию Хань, когда иероглиф «ци» (启) был табуирован (так как входил в имя одного из императоров династии Хань — Цзинди (汉景帝), которого звали Лю Ци (刘启), поэтому вместо него в данном случае использовали другой иероглиф, «кай» (开), но с тем же значением — «открывать» [10; с. 1366–1367]. В династию Западная Чжоу<sup>5</sup> мать императора Вэнь Вана 文王 Тайжэнь (太任) и мать императора У Вана (武王) Тайсы (太妣) в последующие эпохи стали также называть «Священная Матушка». В книге Хун Ши (洪适) о династии Сун<sup>6</sup> «Ли Ши» (隶释) есть запись с мемориальной стелы госпожи Ли И (ли и фу жэнь бэй 李翊夫人碑), в которой говорится: «Супруга князя вассального государства Хань была очень скромной и мягкой, и красотой души равной Священным матушкам древности» (гуан хань шу го хоу фу жэнь, цзе син цзе цзин, дэ пэй гу чжи шэн му 广汉属国候夫人, 节行絜静, 德配古之圣母) [11, с. 143b–144a]. Другими словами, моральные качества госпожи Ли И очень высоки и она может сравниться со Священными матерями древности; в данном случае это не может быть прямым названием госпожи Ли И «Священной матушкой», так как она не являлась матерью императора. Таким образом, первый случай, когда возможно употребление термина «Священная

<sup>3</sup>Гора Суншань (高山) — центральная из пяти священных гор Китая, находится на западе совр. пров. Хэнань. Другие четыре священные горы следующие: на севере гора Хэншань (恒山), совр. пров. Шаньси, на западе гора Хуашань (华山), совр. пров. Шэньси, на востоке гора Тайшань (泰山), совр. пров. Шаньдун, и на юге гора Хэншань (衡山), совр. пров. Хунань (прим. пер.).

<sup>4</sup>Династия Восточная Хань (东汉) (25–220 гг. н.э.) (прим. пер.).

<sup>5</sup>Династия Западная Чжоу (西周) (1122 (1027, 1134) — 771 (770) гг. до н.э.) (прим. пер.).

<sup>6</sup>Династия Сун (宋) (690–1127 (1279) гг. н.э.) (прим. пер.).

Матушка», — к женщине, родившей совершенного императора и к тому же благодаря своим высоким добродетелям ставшей примером для последующих поколений. Вполне возможно, что эта традиция берет свое начало в конфуцианстве.

С развитием идеи «Священной матери древности» (гу чжи шэн му 古之圣母) в последующие века императоры начинают вкладывать в конфуцианское понятие «Священная Матушка» значение «праматерь императора». Начиная самое позднее с династии Северная Вэй<sup>7</sup> термин *шэнму* 圣母 стал использоваться в качестве уважительного именованья вдовствующих императриц. Например, так император Сяовэнь-ди 孝文帝 династии Северная Вэй уважительно обращался к своей бабушке, вдовствующей императрице Фэн 冯太后. В последние годы династии Северная Вэй, когда вдовствующая императрица Лин 灵太后 из рода Ху 胡 жаловала аудиенцию, ее также уважительно называли «Священная Матушка» [12, с. 2782, 2786; 13, с. 991; 14, с. 1733]. Можно считать, что это понятие было заимствовано из идеалов конфуцианства для выражения почтения к матерям императоров. Однако до династии Тан это еще не было повсеместным; и лишь благодаря прецеденту с У Цзэтянь начиная со второй половины Тан вошло в обычай называть вдовствующих императриц «Священными матушками».

Второй случай использования термина «Священная Матушка» был в ходу в народной среде с династии Хань<sup>8</sup> до эпохи Шести династий<sup>9</sup>, династий Суй<sup>10</sup> и Тан<sup>11</sup>. Словом *шэнму* верующие уважительно называли женщин, владевших тайнами даосской магии, а иногда и просто колдуний. Например, в «Трактате обо всех вещах» (бо у цзи 博物记)<sup>12</sup> Чжан Хуа 张华 (232–300) династии Западная Цзинь<sup>13</sup> говорится: «Женщина по имени Ду Цзян с помощью колдовских обрядов обращалась к небесам. Местные власти сочли ее ведьмой и, одев ей колодки и наручники, бросили в тюрьму. Внезапно она приняла другое обличье и исчезла. В ее честь стали воздвигать храмы и кумирни, а саму ее стали называть Священная Матушка Дунлин» [15, с. 3461].

«Священной матушкой Дунлин» (дун лин шэн му 东陵圣母) стали называть Ду Цзян, общавшуюся с небом с помощью колдовства. Чиновники посчитали ее ведьмой. Находясь под стражей, она преобразилась при помощи волшебства и убежала, за что получила уважительное имя «Святая Матушка» [16, с. 1578; 17, с. 374]. В нескольких изданиях истории о Священной Матушке Дунлин изображается ведьмой из народного фольклора: она не только была способна легко менять облик, но и могла избавлять людей от болезней, карать предателей и разбойников, и, что еще более важно, после ее волшебного исчезновения считается, что молитвы и жертвоприношения в храмах в ее честь очень действенны. Кроме того, из колдуньи она превратилась в одну из самых популярных народных богинь местности, в храмы которой приходили поклониться и обратиться за заступничеством. И, конечно же, позже в даосизме она стала одной из самых известных небожительниц.

И наконец, третий случай использования термина «Святая Матушка» возник еще в даосизме эпохи Южных и Северных династий<sup>14</sup>. В трактате «Речения Совершенных»

<sup>7</sup>Династия Северная Вэй (北魏) (386–534 гг.) (прим. пер.).

<sup>8</sup>Династия Хань (汉) (226 г. до н.э. — 220 г. н.э.) (прим. пер.).

<sup>9</sup>Эпоха Шести династий (六朝) (220–589 гг.) (прим. пер.).

<sup>10</sup>Суй (隋) (581–618 гг.) (прим. пер.).

<sup>11</sup>Тан (唐) (618–907 гг.) (прим. пер.).

<sup>12</sup>Это одна из первых энциклопедий Древнего Китая (прим. пер.).

<sup>13</sup>Западная Цзинь (西晋) (265–316 гг.) (прим. пер.).

<sup>14</sup>Эпоха Южных и Северных династий (南北朝) (317–589 гг.) (прим. пер.).

(чжэнь гао 真诰) Священная Матушка Дунлин, народная колдунья, о которой мы говорили ранее, предстает уже в качестве одной из небожительниц, и приводится ее мантра, однако очевидно, что ее содержание уже связано со взглядами школы Шанцин (上清); в историях о волшебствах описываются самые разнообразные способы изменения обличия Священной Матушки Дунлин [18, с. 553а]. В даосском каноне также встречалось упоминание о «Священной Матушке бессмертной фее» (шэн му юань цзюнь 圣母元君) — наставнице Желтого императора, и говорится, что Трех великих наставников Чжан (сань чжан сань ши 三张三师) середины династии Хань и их жен принято обобщенно называть *Цы фу шэн му* 慈父圣母 — «Милосердные Отцы и Священные Матушки». В этом случае подразумеваются конкретные «Священные Матушки». Впрочем, в даосском каноне Шести династий под так называемыми «Милосердными Отцами и Священными Матушками» (цы фу шэн му 慈父圣母) или «Священными Отцами и Священными Матушками» (шэн фу шэн му 圣父圣母) обычно имеют в виду мужских и женских судей-небожителей даосского пантеона. Подобные ситуации мы также встречаем в «Хрониках династии Суй» (суй шу 隋书), где Суй Вэньди 隋文帝<sup>15</sup> перечисляет злодеяния своего сына Ян Сю 杨秀, обвиняя его в желании с помощью магии причинить вред своим отцу и брату: «[Он] попросил Милосердных Отцов и Священных Матушек Западного пика горы Хуашань послать кавалерию в девять триллионов всадников, забрать душу Ян Ляна, заточить ее под горой Хуашань и не выпускать на свободу. Еще попросил Милосердных Отцов и Священных Матушек Западного пика горы Хуашань наставить Ян Цзяня и его жену на путь, чтобы вновь обрести милость. Потом нарисовал мое изображение, со связанными руками с шапочкой на голове, а потом опять попросил Милосердных Отцов и Священных Матушек Западного пика горы Хуашань забрать душу Ян Цзяня» [19, с. 1243; 20, с. 2470].

Возможно, божества «Милосердные Отцы и Священные Матери Западного пика горы Хуашань» (西岳华山慈父圣母) тоже были переняты даосизмом из народной религии, где им поклонялись как духам горы, но подобные действия Ян Сю уже расцениваются как колдовство и не являются даосским учением и практикой.

Конечно, в буддийском каноне царицу Маю, давшую жизнь принцу Гаутаме, ставшему Буддой Шакьямуни, в китайской традиции также называют «Священная Матушка», как, например, в «Абхини шкраманасутре» (фо бэнь син цзи цзин 佛本行集经), «Кшитигарбха-пранидхана-сутре» (ди цзан пуса бэнь юань цзин 地藏菩萨本愿经) и др. В четвертый год под девизом правления Бао-дин династии Северная Чжоу (564 г.) в уезде Пучэн провинции Шэньси последователи буддийского учения установили «Четырехстороннюю стелу храма Священной Матушке» (шэн му сы сы мянь сян бэй 圣母寺四面像碑) [21, с. 5–7], и этот храм судя по всему был посвящен матери Будды Шакьямуни Майе. Это четвертый случай употребления титула «Священная Матушка». Однако совершенно очевидно, что в титуле У Цзэтянь «Священная Матушка Божественный Император» термин «Священная Матушка» не мог заимствоваться из буддийского в значении Майи, в равной степени как и не мог он использоваться в других трех значениях. У него должно было существовать какое-то особое происхождение.

<sup>15</sup>Суй Вэньди 隋文帝 (годы правления 581–604), личное имя Ян Цзянь 杨坚 — первый император династии Суй (581–618 гг.). Ян Сю 杨秀 и Ян Лян 杨谅 — его сыновья (прим. пер.).



## От «Священной Матушки» Лао-цзы до «Священной Матушки Божественный Император»

Как уже говорилось, некоторые ученые склонны видеть связь между присвоением себе в 688 г. императрицей У Цзэтянь титула «Священной Матушки Божественный Император» и возведением императором Гао-цзуном и императрицей У матери Лао-цзы в ранг «Священных матерей», что скорее всего так и было. Однако ученые всегда считали, что традиция именовать мать Лао-цзы «Священной Матушкой» существовала еще в династию Хань, в качестве наглядного доказательства приводя мемориальную надпись Ван Фу 王阜 под названием «Стела Священной Матушке» (шэн му бэй 圣母碑), включенную в первый цзюань «Тянь бу» (天部) сунской энциклопедии «Тайпин юйлань» (太平御覽) и др. [22, с. 2]. Японский ученый Кусуяма Харуки (楠山春树) и некоторые другие исследователи полагают, что содержание «Стелы Священной Матушке» не может отражать взгляды людей династии Хань. На этом основании он датирует «Стелу» династией Северная Цзинь [23, с. 316–324]. А установленная Ван Фу в первый год под девизом правления Юн-син династии Восточная Хань стела на самом деле называется «Стела Матушке Ли» (ли му бэй 李母碑). Вплоть до эпохи Северных династий на родине Лао-цзы существовал Храм госпожи Ли (ли фу жэнь цы 李夫人祠), но не Храм Священной матушки (шэн му цы 圣母祠). Затем в письменных памятниках начала династии Тан при описании зданий и стел на родине Лао-цзы опять-таки нигде не встречается упоминание о том, что мать Лао-цзы называли «Священной Матушкой». Вне всякого сомнения, название «Стела Священной Матушки Лао-цзы» появляется только в династию Тан в книге надписей танских стел «Цзинь ши лу» (金石录) Чжао Минчэна (赵明诚), составленной в девятом месяце 22-го года под девизом правления императора Сюань Цзуна (玄宗) Кай-юань (开元) (734 г.). Следовательно, появившаяся в сунской энциклопедии «Тайпин юйлань» (太平御覽) надпись «Стела Священной Матушке Лао-цзы госпоже Ли» (老子圣母李夫人碑), а также «Стела Священной Матушке» Ван Фу и другие надписи были случайно названы так по ошибке [24, с. 34–41].

Проанализировав описанные ранее четыре значения термина «Священная Матушка», мы приходим к выводу о том, что, во-первых, Лао-цзы был отнюдь не императором, а только наставником императора. Согласно выражению историка династии Хань Бань Гу 班固, Лао-цзы был всего лишь «лучший из средних» (чжун шан 中上) и соответственно не мог носить титул «совершенномудрый» [25, с. 926], а его мать, естественно, не могла называться «Священной Матушкой». Во-вторых, из династии в династию возводились храмы, посвященные Матушке Ли, но их предназначение было почитать память и обожествить Лао-цзы, ведь сама Матушка Ли не была колдуньей и не обладала каким-либо сверхъестественным даром. Таким образом, исключается и второе значение этого термина как почтительное обращение к народной ведьме. В-третьих, в даосском каноне Шести династий до династии Тан мать Лао-цзы еще нигде напрямую не называется «Священной Матушкой». Во «Внутреннем разъяснении Трех Небес» (сань тянь нэй цзе цзин 三天内解经), датированном первым годом Сунской династии дома Лю<sup>16</sup>, сказано: «Во времена правления князя У Дина династии Инь [Лао-цзы] опять вошел в чрево Матушки Ли, провел там 81 год, читая священные книги, родился из левой подмышки. Появился на свет с седой головой, поэтому его опять назвали Старым младенцем (Лао-цзы). Что касается его возвращения [Лао-цзы] в утробу Матушки Ли, то это он сам превратил

<sup>16</sup>Династия Лю Сун (刘宋) (420–479 гг.) (прим. пер.).

свое пустое (тонкое) тело в облик Матушки Ли, и сам себя выносил. В действительности же не существовало никакой Матушки Ли. Однако люди не знают об этом, поэтому говорят, что Лао-цзы родился от матери Ли, что на самом деле не правильно» [26, с. 413с–414а].

Согласно даосскому учению, рождение Лао-цзы отличается от рождения древних императоров: Лао-цзы сам по себе является превращением эфира Дао (дао ци 道气), распавшегося на глубочайший (сюань 玄), изначальный (юань 元) и первоначальный (ши 始) эфиры. Он не обычный человек, и, следовательно, ему не требовалась настоящая мать в мире людей, чтобы появиться на свет. Так называемая беременность матери Ли означает, что Лао-цзы преобразил свое эфирное тело в облик Матушки Ли, а вовсе не значит, что на свете действительно существовала женщина по имени Матушка Ли. Конечно, с такой точкой зрения согласны не все даосские трактаты эпохи Шести династий. Однако даосизм эпохи Шести династий уже ясно осознал непростое положение своей доктрины: вне зависимости от того, считать ли Матушку Ли обычным человеком или же трансформацией эфира — в любом случае само наличие у Лао-цза матери резко принижало его сверхъестественную сущность и входило в противоречие с парадигмой о рождении Лао-цзы «прежде Неба и Земли» (сянь тянь ди эр шэн 先天地而生). Исходя из необходимости в обожествлении природы Лао-цзы в эпоху Шести династий часть последователей даосизма была даже готова не признавать существование Матушки Ли. Поэтому с позиций даосизма эпохи Шести династий, в высшей степени обожествлявшего рождение Лао-цзы, в этот период Матушка Ли не должна была называться «Священной Матушкой». Также не могли называть мать Лао-цзы «Священной Матушкой» в дань китайской буддийской традиции именовать мать Будды Шакьямуни «Святой Матушкой». Исходя из этого Кусуяма Харуки считает, что относительно достоверные данные об именовании матери Лао-цзы «Священной Матушкой» появляются лишь с начала династии Тан [23, с. 346]. Впрочем, он также допускает, что подобный обычай мог появиться еще до династии Тан, однако трудность составляет отыскать материалы. На сегодняшний день мы можем сказать, что вероятность того, что Матушку Ли называли «Священной Матушкой» еще до династии Тан, невелика.

Несмотря на то что дом Тан начиная с Гао-цзу<sup>17</sup> предпринимает попытки создать культ Лао-цзы, считая его основателем рода Ли, фактически статус Лао-цзы существенно поднялся лишь во время Гао-цзуна 高宗<sup>18</sup>. Значимым событием стало посещение Гао-цзуном во втором месяце первого года под девизом правления Цянь-фэн (乾封) (666 г.) храма Лао-цзы в Бочжоу<sup>19</sup>, совершение там жертвоприношений и пожалование Лао-цзы почетного титула «Высочайший Таинственный Изначальный Император» (тай шан сюань юань хуан ди 太上玄元皇帝) [27, с. 90; 28, с. 65; 29, с. 6347; 30, с. 1013].

И только в девятом месяце первого года правления императора Жуй-цзуна (睿宗) под девизом Вэнь-мин (文明) (684 г.), когда У Цзэтянь издает указ об изменении девиза правления на Гуан-чжэ (光宅), под предлогом того, что у Лао-цзы уже есть титул, а у его матери нет, У Цзэтянь жалует ей почетное звание «Прежде небесная Императрица» (сяньтянь тайхоу 先天太后) [2, с. 83; 31, с. 14–15]. Очевидно, что во время Гао-Цзуна (а именно — в первый год под девизом правления Цянь-фэн (仪凤) (679 г.) акцент делался на почитании Лао-цзы, и, похоже, еще не предпринималось специальных действий к повышению статуса матери Лао-цзы. И только У Цзэтянь после смерти Гао-цзуна официально дарует

<sup>17</sup>(618–626 гг.)

<sup>18</sup>(650–683 гг.)

<sup>19</sup>Бочжоу (亳州) — округ в пров. Аньхуй (прим. пер.).

матери Лао-цзы титул «Прежде небесная Императрица». Конечно же, У Цзэтянь воспользовалась тем, что Танский дом Ли обожествил своего предка Лао-цзы и его мать, и этим жестом подготовила почву для возвышения над императорами Тан [32, с. 502]. Хотя Гао-Цзун вряд ли называл мать Лао-цзы «Прежде небесной Императрицей», однако вполне вероятно, что ее уже могли уважительно называть «Священной Матушкой». Так, например, в четвертый год правления под девизом И-фэн (仪凤) (697 г.) Инь Вэньцао (尹文操) по императорскому указу отредактировал «Летопись о Тинственнo-изначальном императоре» (сюань юань Хуан ди цзи 玄元皇帝圣纪) и, кроме того, написал «Жизнеописание хозяина Обзорной Башни»<sup>20</sup> (лоу гуань сяньшэн чжуань 楼观先生传). Хотя оба эти памятника полностью утрачены, мы имеем их переложение с цитатами в «Жизнеописании Подобного дракону (Лао-цзы)» (ю лун чжуань 犹龙传) и «Записях о Совершенномудром Изначального хаоса» (хунь юань шэн цзи 混元圣纪) сунского времени, где мать Лао-цзы уже называется «Священной Матушкой». Это произошло на фоне обожествления правящим домом Тан Лао-цзы, можно даже сказать, что фактически положение матери Лао-цзы повысилось как следствие повышения статуса самого Лао-цзы. В основе доктрины культа «Священной Матушки» и «Прежде небесной Императрицы» лежит обожествление Лао-цзы. У Цзэтянь всего лишь ловко сыграла на этом политическом мифе дома Тан, почитавшем «Таинственнo-изначального Императора» в качестве своего предка, естественным образом переводя эту легенду в русло обожествления своего статуса как императрицы.

До У Цзэтянь титул «Божественный Император» (神皇) также употреблялся в нескольких значениях. Во-первых, так назывались древние императоры из древних мифов, например у Хуанфу Ми 皇甫谧 в «Генеалогических записях о правителях» (ди ван ши цзи 帝王世纪) читаем: Желтый император (Хуан-ди 黄帝) «...попросил Божественного императора Ли Му пойти войной на род Чи Ю» (ши Ли Му шэнь хуан чжи тао Ю Чи ши 使力牧神皇直讨蚩尤氏) [33, с. 15]. Начиная с эпохи Борющихся царств, династий Цинь и Хань считается, что Ли Му был наставником Хуан-ди, однако среди наставников Желтого императора многие сами были правителями древности доцинских времен, предшествовавшими Хуан-ди. Возможно, Ли Му называется «Божественным императором» именно потому, что его изначальный статус был «Император древности» (гу ди ван 古帝王). Во-вторых, начиная с династий Хань и Вэй «Божественный Император» означает некое абстрактное высшее божество даосского пантеона, так, например, читаем в стихах Цао Чжи 曹植 «Летающий дракон» (фэй лун пянь 飞龙篇):

Спешу на Тайшаньские горы,  
Едва наступает утро.

Окутаны дали туманом,  
Нависли тучи густые.

И вдруг незнакомцев встретил —  
Сверкали глаза их мудро,

Окрасил румянец лица,  
Чистые и молодые.

Едут спокойно и важно  
Куда-то на тиграх белых,

<sup>20</sup>Имеется в виду Инь Си (尹喜), хозяин Обзорной Башни, которому Лао-цзы передал Даодэцзин (прим. пер.).

В руках у отроков юных  
Линчжи — волшебные травы.

Я сразу узнал бессмертных,  
Остановить успел их

И, преклонив колени,  
Спросил о великом «дао».

Дворец на западе вижу  
Прелести необычайной,

Вот насыпная дорога;  
А рядом — башни и стены,

Здесь, у ворот дворцовых,  
Снадобье мне вручают —

Его приготовил искусно  
Сам император священный<sup>21</sup>.

За грань Девяти провинций  
Недаром мечта улетала —

Мой ум и душа возродятся  
Уже не в простом человеке.

Я стану подобен камню,  
Я буду крепче металла —

Они никогда не стареют,  
Не умирают веки<sup>22</sup>.

(перевод Л.Е. Черкасского)

Подобный пример есть и у поэта времен династии Западная Цзинь Чжан Хуа (张华) в его цикле стихов «Путешествие к бессмертным» (ю сянь ши 游仙诗):

Резким порывом ветра ввысь, к облакам взлетает,  
О Дао-пути толкует вместе с Владыкой мира<sup>23</sup>.

(перевод М.Е. Кравцовой)

«Воспарить к чистым облакам, / Рассуждать о Дао в хижине Божественного Императора» (пяо дэн цин юнь цзянь, лунь дао шэнь хуан лу 飘登清云间, 论道神皇庐) [36, с. 1334]. В танских стихах упоминается: «Божественный Император построил дворец Гуйгуан» (神皇作桂馆), «Павильон единорога Божественного императора» (神皇麒麟阁)<sup>24</sup>. «Божественный Император» встречается в них еще чаще, и в данном случае этот

<sup>21</sup>Здесь так переведен термин шэньхуан 神皇 — «Божественный Император» (прим. пер.).

<sup>22</sup>Исследователь Чжао Ювэнь полагает, что «Божественный Император» (神皇) обозначает Шэнь Нуна (神农), бога земледелия [34, с. 397–398], однако Давид Хольцман в своей статье «Цао Чжи и небожители» доказывает, что, учитывая даосский характер стихотворения, под именем «Божественный Император» мог иметься в виду не только Шэнь Нун [35, с. 206, 228].

<sup>23</sup>Здесь так переведен термин шэньхуан 神皇 — «Божественный Император» (прим. пер.).

<sup>24</sup>Приводятся строфы из стихотворений танского поэта Чу Гуанси 储光羲 (ок. 706 — 763 гг.) (прим. пер.).

термин означает Святого владыку обители бессмертных (神仙帝王 шэнь сянь ди ван). В-третьих, в сяньбийском государстве табгачей Вэй (Тоба Вэй 拓跋魏) «Божественным императором» 神皇 называли предка-основателя династии Вэй. Например, в речи для императора, написанной министром Су Чо (苏绰) в одиннадцатый год под девизом правления Да-тун (大统) династии Северная Вэй (545 г.) от имени правителя говорится: «Некогда мой великий предок Божественный Император получил мандат Неба, заложив основу Нашей императорской власти» [37, с. 391; 38, с. 2239].

Здесь под «Великим предком Божественным Императором» имеется в виду родоначальник династии Северная Вэй<sup>25</sup> Тоба Ливэй<sup>26</sup>, которого еще называют «Божественный Первоначальный Император-Основатель рода» (ши цзу шэнь юань хуан ди 始祖神元皇帝).

Неизвестно, было ли звание «Божественный Император» *шэнхуан* 神皇 сокращением от «Божественный Первоначальный Император» *шэньюань хуанди* 神元皇帝 или же в сяньбийском государстве Вэй использование титула «Божественный Император», как и титула «Святая Матушка», в ту пору уже вошло в обиход. Однако подобное использование термина «Божественный Император» применялось только к умершим предкам династий, и до Тан практически не встречается использование этого термина для обозначения живых правителей. Но во времена Гао-цзуна и императрицы У в первый год под девизом правления Шан-юань (上元) (674 г.) впервые называют императора Гао-цзу, основателя династии Тан, «Божественно Достославным Императором» (шэнь яо хуан ди 神尧皇帝), а его супругу из рода Доу (窦氏) — «Величайшей Божественной Императрицей» (тай му шэнь хуан хоу 太穆神皇后), используя иероглиф *шэнь* 神 «божественный» в уважительном именовании покойных предков. Вскоре, возможно, Гао-цзуна также начинают именовать «Божественным Императором», как, например, в докладе Вэй Сюаньтуна (魏玄同) императору Гао-цзуну, написанному между девизами правлений Шан-юань (上元) и Хун-дао (弘道), где используется обращение «Божественный Император» [39, с. 2852]. После Гао-цзуна обращение к У Цзэтянь *шэньхуан* 神皇 — «Божественный Император» встречается уже повсеместно. Подводя итог, можно сказать, что до У Цзэтянь титул «Божественный Император» использовался либо как обозначение Верховного божества даосского пантеона, либо в качестве уважительного названия усопших предков правящих домов, и крайне редко применялся к живущим правителям. Таким образом, если говорить о первоначальных значениях терминов «Священная Матушка» и «Божественная Императрица», оба они имели непосредственную связь с исконно китайскими традиционными религиозными верованиями. В идеологии же дома Тан эти традиционные религиозные коннотации приобрели ярко выраженный даосский характер. Другими словами, У Цзэтянь выбрала себе титулы «Священная Матушка» и «Божественная Императрица» со ссылкой на покровительство дома Тан даосизму.

В эпоху Гао-цзуна, когда Гао-цзун и У Цзэтянь были супругами, мать Лао-цзы уважительно называли «Священной Матушкой» как следствие обожествления Лао-цзы, или «Таинственно-изначального Императора». Но уже после смерти Гао-цзуна, когда сыновья императрицы У Чжун-цзун (中宗) и Жуй-цзун (睿宗) поочередно восходят

<sup>25</sup>Династия Серная Вэй (北魏) (386–534 гг.).

<sup>26</sup>Тоба Ливэй (263–277) был основателем Сяньбийского государства Дай племени табгачей в Северном Китае. В 370 г. оно было разгромлено государством Цинь, но после его падения в 386 г. табгачское государство было восстановлено под именем Вэй (прим. пер.).

на престол, У Цзэтянь потребовалось особенно выделить статус матери Лао-цзы, чтобы этим символизировать более почетное свое положение по сравнению с императорами фамилии Ли. Кроме того, в первый год правления под девизом Шан-юань (上元) (674 г.) Гао-цзун и императрица У уже присвоили себе отдельные уважительные титулования «Небесный Император» (тянь хуан 天皇) и «Небесная Императрица» (тянь хоу 天后). Однако в 684 г. императрица У опять специально жалует матери Лао-цзы титул «Прежде небесная Императрица»: уже тогда у У Цзэтянь созрел план превознести титул женщины-правительницы над равнозначными титулами «Небесный Император» и «Небесная Императрица».

Если принять во внимание символику традиционной китайской политической системы, издавна считавшей императора «Небом» (тянь 天), то содержащийся в титуле «Прежде небесная Императрица» и без того сам собой очевидный смысл приобретает еще более отчетливое политическое звучание. Возможно, это был намек У Цзэтянь на ее желание возвысить свое имя над правящей династией как доктринально, так и фактически.

Продолжая использовать старые приемы политики дома Тан, У Цзэтянь по-прежнему было трудно избежать натиска мощной оппозиции. В девятом месяце того же года (684 г.) Сюй Цзинъе (徐敬业) поднял солдат против императрицы У Цзэтянь. В действительности У Цзэтянь еще в конце правления Гао-цзуна заручилась поддержкой буддийских кругов, поэтому, когда она столкнулась с сильной оппозицией, поддерживавшей дом Тан, другой силой, на которую можно было рассчитывать, была буддийская церковь, естественно, она и составила новую опору режима У Цзэтянь. Однако буддийская партия, возглавляемая Сюэ Хуайи, не смогла сразу оказать реальное влияние, так как политический курс дома Тан по-прежнему сохранял свои позиции.

В четвертый год правления под девизом Чуй-гун (垂拱) (688 г.) в реке Лошуй обнаружили Жуи-ши (瑞石) — «каменный скипетр» с надписью «Священная Матушка явилась людям — вечное процветание императорской власти» (шэнму линь жэнь, юн чан ди е 圣母临人, 永昌帝业), и, естественно, императрица У Цзэтянь сразу же охотно прибавила к своему имени уважительное титулование «Священная Матушка Божественный Император»<sup>27</sup>. Ясно, что этот титул был еще более высоким, чем титул «Священная Матушка» у «Прежде небесной Императрицы» (т.е. у матери Лао-цзы), и, кроме того, он превзошел по значимости титул «Священная Матушка» и во всех других его значениях, известных с древности. Одновременно с этим именование «Божественный Император», раньше употреблявшееся только в мифах, теперь начинает официально использоваться по отношению к живущей правительнице. Несомненно, что заявление о находке «баоту» — благого предзнаменования, посланного небом — было отражением древней китайской традиции текстов «тучэнь» 图讖 (особых гадательных текстов о судьбе государей. — *Прим. пер.*). Однако на фоне даоизации идеологии дома Тан, особенно учи-

<sup>27</sup>В «Записях господина Фэна об услышанном и увиденном» (Фэнши вэньцзянь цзи 封氏闻见记), цзюань 4-й, говорится, что в четвертый год правления под девизом Чуй-гун, после того как из реки Лошуй появилась баоту, «чиновники попросили [У Цзэтянь] взять себе уважительное титулование «Священная Матушка Божественная Императрица» (цзюнь чэнь шан цзюнь хао, Цин чэн шэн му шэнь хуан хоу 群臣上尊号, 请称圣母神皇后). Скорее всего иероглиф 后 внесли намеренно, чтобы ввести в заблуждение потомков (т.е. таким образом они хотели доказать, что У Цзэтянь была всего лишь императрицей, а не императором, а значит, не могла управлять Поднебесной. — *Прим. пер.*). В огромном количестве исторического материала У Цзэтянь называют именно «Священная Матушка Божественный Император», а не «Священная Матушка Божественная Императрица».

тывая постепенное обожествление матери Лао-цзы присуждением ей сначала титула «Священная Матушка», а затем и титула «Прежде небесная Императрица», невозможно не сказать, что титул У Цзэтянь «Священная Матушка Божественный Император» возник на основе идеологии Танской династии и стал новым символом, служившим для обожествления императрицы У. В то время на престоле еще оставался император по фамилии Ли дома Тан Жуи-цзун (睿宗), поэтому У Цзэтянь еще была вынуждена сохранять титул «Священная Матушка» и формально находилась в более высоком статусе по отношению к императору дома Тан — в статусе «Божественного Императора» (神皇).

### Особенности термина «Священная Матушка Божественный Император»

Главной причиной, почему некоторые ученые ошибочно считают восходящий к даосской традиции титул «Священная Матушка Божественный Император» плодом буддийской идеологии, помимо недостаточной изученности истоков значений слов «Священная Матушка» и «Божественный Император» является трактовка «Комментариев к Махамегха-сутре».

В самом деле, в «Комментариях к Махамегха-сутре» имеется немало даосских приношений, к примеру, в числе прочих встречаются имена таких даосских персонажей, как Цзывэй фуэнь Вэй Хуацунь (紫微夫人魏华存) и Сунюэ даоши Коу Цяньчжи (嵩岳道士寇谦之). Но, несмотря на это, автор «Комментариев» оставался буддистом и использовал оригинальный буддийский текст «Махамегха-сутры», чтобы подготовить общественность к принятию У Цзэтянь как правительницы Поднебесной. Поэтому вряд ли стоит сомневаться в подлинно буддийском толковании этого текста.

«Комментарии к Махамегха-сутре» были закончены и преподнесены императрице в седьмом месяце первого года правления под девизом Цзай-чу (载初) (690 г.) [1, с. 121; 2, с. 90; 3, с. 6466], т.е. когда У Цзэтянь еще носила титул «Священной Матушки». Поэтому сказано: «Священный Император и есть Будда Майтрейя», «Облаченная в небесные одежды Небесная фея — это и есть Священная Матушка Небесный Император, одетая в императорское платье», «Нынешний Священная Матушка Божественный Император и есть предсказанный в буддийских книгах правитель» и т.д. Другими словами, в «Комментариях к Махамегха-сутре» проводится мысль, что «Священная Матушка Божественный Император» и есть упоминаемая в «Махамегха-сутре» Цзингуан Тяньню (净光天女), перерождение Будды Майтрейи. То есть автор «Комментариев» использует существовавший тогда титул У Цзэтянь, отнюдь не происходящий из буддизма, чтобы подтасовать факты. Исходя из этого нельзя считать верным предположение, что сам титул «Священная Матушка Божественный Император» проистекает из буддизма.

После утверждения положений «Комментариев к Махамегха-сутра» в том же году У Цзэтянь меняла девиз правления на Тянь-шоу (天授) (досл. «Послание Неба». — Прим. пер.) и изменила свой уважительный титул на «Священный Божественный Император». Это было первым наиболее ярким выражением всестороннего принятия У Цзэтянь буддийской доктрины для обоснования правомерности замены Тан на Чжоу.

Возможно, словосочетание «Божественный Император» перешло в титул «Священный Божественный Император» из титула «Священная Матушка Божественный Император». Хотя титул «Священная Матушка Божественный Император» появился после принятия У Цзэтянь буддийских «Комментариев к Махамегха-сутре», это именование

вряд ли можно подтвердить буддийскими источниками. Скорее в нем усматриваются традиционные китайские корни. Перед изменением Тан на Чжоу, когда У Цзэтянь именовалась «Священная Матушка Божественный Император», примеров названия ее «Божественный Император» очень много; а после изменения титула на «Священный Божественный Император» хотя редко, но также встречается название ее «Божественным Императором». Например, после ее смерти некоторые еще продолжали называть ее *шэньхуан* 神皇 — «Божественный Император» [42; с. 4734]. Очевидно, что титул шэньшэньхуанди 圣神皇帝 «Священный Божественный Император» надо понимать как еще большую сакрализацию иероглифов шэньхуан 神皇, т.е. эти иероглифы надо делить как шэнь-шэньхуан-ди 圣-神皇-帝 («Священный Божественный Император»), а не как шэньшэнь-хуанди 圣神-皇帝 («Священно-Божественный Император») <sup>28</sup>.

При изменении титула «Священная Матушка Божественный Император» на «Священный Божественный Император» У Цзэтянь намеренно отбрасывает идущий из даосской традиции и символизирующий мать императоров дома Тан элемент «Священная Матушка», и этой игрой смыслов нельзя не восхититься.

В девятом месяце второго года под девизом правления Чан-шоу (长寿) (693 г.) к титулу «Священный Божественный Император», берущему начало в традиционной китайской культуре, прибавляется буддийское «цзиньлунь» — «колесо Дхармы». У Цзэтянь смело выдает себя за Чакравартину («Вращающий колесо»), и это впервые, когда в ее титуле используется буддийская составляющая [43, с. 109–143, 136–137]. В пятом месяце в третьем году под девизом правления Чан-шоу (长寿) (694 г.) к титулу «Священный Божественный Император Колеса Дхармы» вначале прибавляются еще два иероглифа — *юэгу* 越古, «превосходящий древность». В первом месяце первого года под девизом правления Чжэн-шэн (证圣) — еще иероглифы *циши* 慈氏, «милосердный». Таким образом, полный титул У Цзэтянь звучал «Милосердный Превосходящий Древность Священный Божественный Император Колеса Дхармы» (ци ши юэ гу цзинь лунь шэн шэнь хуан ди 慈氏越古金轮圣神皇帝), что показывает желание У Цзэтянь объединить в своем именовании культ Майтрейи и культ Чакравартина. Во втором месяце того же года был убит Сюэ Хуайи, бывший приверженцем культа Майтрейи, и У Цзэтянь изымает из своего титула иероглифы *циши юэгу* 慈氏越古 — «Милосердный Превосходящий Древность» и в девятом месяце берет титул «Священный Божественный Император Колеса Дхармы и Небесных Скрижалей» (тянь цэ цзинь лунь шэн шэнь хуан ди 天册金轮圣神皇帝). В черед смен титулов, имеющих буддийские корни, но неизменно сохраняющих центральную часть «Священный Божественный Император», наступает остановка. Титул «Священный Божественный Император Колеса Дхармы и Небесных Скрижалей» использовался вплоть до первого года под девизом правления Цзю-ши (700 г.), когда он был упразднен [1, с. 123–124, 129; 2, с. 90–95, 101]. Я считаю, что эпитет «Колеса Дхармы» отражает связь с буддийским Чакравартином, тогда как «Милосердный» символизирует идеологию Майтрейи. И хотя У Цзэтянь пыталась в своем титуле объединить культ Чакравартина и культ Майтрейи, однако судя по всему сердцевинной всех последующих титулов У Цзэтянь все же остается титул «Священный Божественный Император» (немного измененный титул «Священная Матушка Божественный Император»). Использование эпитетов «Колеса Дхармы» и «Милосердный» отражает противоречие буддийской политической доктрины У Цзэтянь, стремившейся объединить два культа — Майтрейи и Чакравар-

<sup>28</sup>Вышеупомянутые западные исследователи часто в транскрипции к шэн шэнь хуан ди 圣神皇帝 пишут «sheng-shen Huang-ti» или «sheng-shen huang-ti», что неверно.



тина. На этом основании более справедливо было бы говорить о титуле «Милосердный Священный Божественный Император Колеса Дхармы» как о результате сплетения традиционной народной религии и буддийской идеологии. Буддийская доктрина в чистом виде выражена в эпитетах «Колеса Дхармы» и «Милосердный», тогда как эпитет «Священный Божественный Император» отнюдь не буддийского происхождения.

### Заключение

Начиная примерно с 679 г. (когда мать Лао-цзы получила титул «Священной Матушки») и до 684 г. (когда появился титул «Прежде небесная Императрица»), а потом до 688 г. (когда были найдены «баоту» и появилось титулование «Священная Матушка Божественный Император»), взяв на вооружение идеологию Танской династии дома Ли, У Цзэтянь шаг за шагом обожествляла и возвеличивала свой статус. Однако, когда дом Тан поднял войска против У Цзэтянь, она была вынуждена поменять курс и искать поддержки в учении буддизма, в результате чего появились «Комментарии к Махамегха-сутре». В 690 г. провозглашается новая династия Чжоу, и У Цзэтянь официально отказывается от титула «Священная Матушка Божественный Император»; начинается вереница смены титулов, в основе которых лежит именование «Священный Божественный Император». В смене титулов со «Священная Матушка Божественный Император» на «Священный Божественный Император» на самом деле отражены некоторые изменения в сфере идеологии, которые произошли со сменой правящего дома Тан на Ли. Пожалуй, можно считать появление титула «Священная Матушка Божественный Император» следствием покровительства дома Тан даосизму, тогда как «Священный Божественный Император» возник благодаря склонности У Цзэтянь к буддизму. Однако оба они не потеряли свою связь с китайскими исконными традициями. Поначалу идеология императрицы У соответствовала линии династии Тан. В первые годы образования новой династии Чжоу требовалась отличная от прежней доктрина, для того чтобы обосновать законность и правомерность власти дома У. Но в конечном счете политической доктрине династии Чжоу пришлось опять вернуться на путь идеологии конфуцианства с небольшим уклоном в даосизм.

Правители Китая должны были доказать себе и народу Поднебесной право на обладание Небесным мандатом, и это практически стало извечным вопросом политической теории власти Китая. Обратимся, к примеру, к дотанской истории. В первый год династии Западная Чжоу был заложен культ Неба как основы морали и этики. В период же Весен и Осени и Борющихся царств появляется формула «Небо рухнет и Земля разверзается, ритуал погран и музыка уничтожена» (тянь бэн ди ле, ли бэн юэ хуай 天崩地裂、礼崩乐坏). Первый император Китая Цинь Ши Хуан-ди уже не придает особого значение чжоускому культу Неба: он сам хочет играть роль наивысшего божества на небе и на земле. И уже Дун Чжуншу 董仲舒<sup>29</sup>, пересмотрев понятие культа Неба с конфуцианских позиций, восстановил его в сакральном статусе, тем самым идеология правящей династии официально приняла конфуцианский характер. Волнение в конце династии Хань привело к тому, что концепция Неба опять была поставлена под сомнение. К эпохе Южных и Северных династий культ Неба как основа идеологии правящей династии все больше испытывает натиск доктрин буддизма и даосизма.

<sup>29</sup>(179–104 гг. до н.э.)

Когда традиционной политической исконно китайской идеологии угрожала опасность, правящие классы часто искали ядро новой идеологии вне культа Неба, как, например, в даосизме эпохи *чжунгу*<sup>30</sup> распространялась концепция Дао.

Возможно, танские императоры почитали Лао-цзы в качестве своего предка и покровительствовали даосизму потому, что тоже хотели заменить культ Неба культом Дао (правда, лишь некоторые из императоров были особенно преданы даосизму). Совершенно очевидно, что У Цзэтянь воспользовалась подъемом даосского учения в начале династии Тан в своих целях, но особая политическая обстановка вынудила ее включить в содержание государственной идеологии и такие буддийские идеи, как перерождение Майтрейи и культ Чакравартина. Хотя споры о том, действительно ли существовала всесторонняя буддизация и даоизация государственной идеологии, не затихают до сих пор, но все же нельзя оспорить тот факт, что У Цзэтянь в самом деле пользовалась в политике идеологией буддизма.

Однако по-прежнему нельзя забывать, что, обращаясь к буддийской вере, императрица У ни в коем случае не переставала опираться на китайскую культуру, поэтому два именованя, таких как «Священная Матушка Божественная Императрица» и «Священный Божественный Император», еще более четко показывают ее привязанность к традиционному понятию «Божественный Император» и свидетельствуют о том, что именно на китайскую традицию она в основном и опиралась.

## Литература

1. Цзю Тан шу, цзюань 6 «Цзэтянь хуанхоу бэньцзи» (Старые хроники династии Тан, цзюань 6 «Записи об императрице Цзэтянь») 旧唐书 卷六 则天皇后本纪, 中华书局点校本.
2. Синь Тан шу, цзюань 4 «Цзэтянь хуанхоу бэньцзи» (Новые хроники династии Тан, цзюань 4 «Записи об императрице Цзэтянь») 新唐书 卷四 则天皇后本纪.
3. Цычжи тун цзянь, цзюань 240 (Всеобщее зеркало, вспомогательное политике, цзюань 240) 资治通鉴 卷二百四.
4. Antonino F. Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century: Inquiry into the Nature, Authors and Function of the Tunhuang Document S. 6502 Followed by an Annotated Translation. Napoli, 1976; second edition. Kyoto, 2005.
5. Guisso R. W. L. Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China // Western Washington. 1978. N 104.
6. Barrett T. H. Taoism Under the T'ang: Religion & Empire During the Golden Age of Chinese History. London: Wellsweep, 1996.
7. Гу Чжэнмэй. Гуй шуан фо цзю чжэнчжи чуаньтун юй дачэн фоцзяо (Традиция буддийской политики в Кушанской империи и буддизм Махаяны) 古正美贵霜佛教政治传统与大乘佛教 Тайбэй, 1993.
8. Ван Чан. Цзинь ши цуй бян, цзюань 6, хань 2 (Собрание надписей на металле и камне, цзюань 6, раздел «Династия Хань», 2-я часть) 王昶 金石萃编 卷六 汉 二, факсимильное издание, Пекин 1991.
9. Цюань хоухань вэнь, цзюань 58 (Полное собрание надписей эпохи Поздняя Хань, цзюань 58) 全后汉文 卷五十八
10. Цанье Чэнъи. Хань вэй ши кэ вэнь сюэ као ши (Исследование литературных памятников династий Хань и Вэй, высеченных на камне, с комментариями) 参叶程义 汉魏石刻文学考释. Тайбэй, 1997.

<sup>30</sup>Эпоха *чжунгу* (中古), так называемая «средняя древность», с династии Цзинь (265–420 гг.) до Тан (618–907 гг.).

11. Ли ши, цзюань 12 隶释 卷十二, факсимильное издание, 1985.
12. Вэйшу, цзюань 180 чжи 3, Личжи, 3 (Хроники династии Вэй, цзюань 3-й из 180 «Записи о ритуале», 3) 魏书 卷一百八之三 礼志 三
13. Нань Ци шу, цзюань 57, Вэй Лу чжуань (Хроники династии Южная Ци», цзюань 57 «Биография Вэй Лу») 南齐书 卷五十七 魏虏传
14. Вэйшу, цзюань 78 (Хроники династии Вэй, цзюань 78 «Биография Чжан Пухуя») 魏书 卷七十八 张普惠传
15. Хоу хань шу, цзюань 21, цзюнь гочжи сань (Хроники династии Поздняя Хань, цзюань 21 «Записи о центре и периферии», третий раздел) 后汉书 卷二十一 郡国志 三
16. Шэньшэнчжуань // Ивэнь лэйцзю, цзюань 91, Няо бу, Цинняо (Жизнеописание небожителей // Систематизированный сборник об искусстве и литературе, цзюань 91, раздел «О птицах», часть «Синие птицы») 神仙传 // 艺文类聚 卷九十一 鸟部 中青鸟, Шанхай, 1965.
17. Нюсянь чжуань // Тайпин гуанцзи, цзюань 60, нюсянь, 5 (Жизнеописание небожительниц // Записи о годах Тай-пин, цзюань 60, «Небожительницы», раздел 5) 女仙传, 此据 太平广记 卷六十 女仙 五, Пекин, 1961.
18. Чжэньгао, цзюань 10, Сечанци, ди 2, Даоцзан, 20 цэ (Даосский канон, 20-й том, Речения Совершенных, цзюань десятый, Приводить к процветанию, вторая часть) 真诰 卷十 协昌期 第二, 道藏 20册
19. Суйшу, цзюань 45, Ян Сю чжуань (Хроники династии Суй, цзюань 45 «Биография Ян Сю») 隋书 卷四十五 杨秀传
20. Бэйши, цзюань 71, Ян Сю чжуань (История Северных династий, цзюань 71 «Биография Ян Сю») 北史 卷七十一 杨秀传.
21. Цзинь ши цуй бянь, цзюань 36 (Собрание надписей на металле и камне, цзюань 36) 金石萃编 卷三十六
22. Тайпин Юйлань, цзюань 1, тяньбу тайчу (Энциклопедия Тайпин Юйлань, цзюань 1, раздел «Небо. Великое начало») 太平御览 卷一 天部·太初.
23. Кусуяма Харуки. Исследование легенд о Лао-цзы 楠山春树 老子傳説の研究. Токио, 1979 .
24. Лао-цзы му бэй каоунь // Шоуду шифань дасюэ сюэбао (Анализ стелы матери Лао-цзы // Вестник Столичного педагогического университета) 老子母碑考论 // 首都师范大学学报. 1998. Вып. 4.
25. Ханьшу, цзюань эрши, гу цзинь жень бяо (Хроники династии Хань, цзюань 20, Идеалы древности и современности) 汉书 卷二十 古今人表, 926页.
26. Дао цзан (Даосский канон) 道藏, книга 28.
27. Цзю Тан шу, цзюань 5, Гао-цзун цзи (Старые хроники династии Тан, цзюань 5, Записи о Гао-цзуне) 旧唐书 卷五 高宗纪.
28. Синь Тан шу, цзюань 3 «Гао-цзун цзи» (Новые хроники династии Тан, цзюань 3 «Записи о Гао-цзуне») 新唐书 卷三 高宗纪.
29. Цычжи тун цзянь, цзюань 210 (Всеобщее зеркало, помогающее политике, цзюань 210) 资治通鉴 卷二百一.
30. Тан хуй яо, цзюань 50 «Цзуньцзин даоцзяо» (Свод сведений о важнейших событиях при династии Тан, цзюань 50 «Почитание даосизма») 唐会要 卷五十 尊崇道教, Шанхай, 1991.
31. Тан да чжаолин цзи, цзюань 3 «Ди ван — гайюань», шан (Сборник высочайших указов династии Тан, цзюань 3, «Император — Изменение девиза правления», первая часть) 唐大诏令集 卷三 帝王·改元 上.
32. Лэй Цзяцзи. У Цзэтянь чжуань (Биография У Цзэтянь) 雷家驥 武则天传. Пекин, 2001 г.
33. Сюй Цзунюань. Ди ван ши цзи цзи цунь (Сборник генеалогических записей о правителях) 徐宗元辑 帝王世纪辑存. Пекин, 1964.
34. Чжао Ювэнь. Цао Чжи цзи цзяочжу (Сверенное и снабженное комментариями собрание Цао Чжи) 赵幼文 曹植集校注. Пекин, 1984.
35. Holzman D. Ts'ao Chih and the Immortals. 1988 г. (статья была переведена Ян Миньчжуном «Цао Чжи и небожители» // Французская синология 杨民中 曹植与神仙, 法国汉学. 1999. Вып. 4.

36. Шэньшэнчжуань // Ивэнь лэйцзю, цзюань 78, Линъи бу — сяньдао (Жизнеописание небожителей // Систематизированный сборник об искусстве и литературе, цзюань 78 «Раздел о чудесном Небожителе») 艺文类聚 卷七十八 灵异部·仙道. Шанхай, 1965.

37. Чжоу шу, цзюань 2, 3 «Су Чо чжуань» (Хроники династии Чжоу, цзюани 2, 3 «Биография Су Чо») 周书 卷二三 苏绰传.

38. Бэйши, цзюань 6, 7 «Су Чо чжуань» (История Северных династий, цзюани 6, 7 «Биография Су Чо») 北史 卷六三 苏绰传.

39. Цзю Тан шу, цзюань 8, 7 (Старые хроники династии Тан, цзюань 7, 8 «Биография Вэй Сюаньтуна») 旧唐书 卷八七 魏玄同传.

40. Чжан Найчжу. Цун Лунмэн цзаосян шицзи кань У Цзэтянь юй Тандай фоцзяо дэ гуаньси // Шицзе цзунцзяо яньцзю (Отношения между У Цзэтянь и буддизмом династии Тан в контексте постройки в скульптур в Лунмэне // Исследование религий мира) 张乃翥 从龙门造像史迹看武则天与唐代佛教的关系, 世界宗教研究. 1989. Вып. 1.

41. 封氏闻见记 卷四载垂拱四年洛水出宝图后, “群臣上尊号, 请称圣母神皇后。” 但多出的“后”字却很可能是后人的误记。因有多种史料记载武则天所称为“圣母神皇”而非“圣母神皇后”。一字之差, 含义大不同。

42. Цзю Тан шу, цзюань 183 «Вай шу — У Яньсю чжуань» (Старые хроники династии Тан, цзюань 183 «Родственники по матери и свойственники императора — Биография У Яньсю») 旧唐书 卷一百八十三 外戚·武延秀传.

43. Кан Лэ. Чжуаньлунь Ван гуаньянь юй чжунго чжунгу дэ фоцзяо чжэнчжи (Концепция Чакравартина и буддийская политика Средневекового Китая // Альманах отдела истории и языка Центрального научно-исследовательского института) 康乐 转轮王观念与中国中古的佛教政治 // 中央研究院历史语言研究所集刊, 67本1分, 1996.

*Перевод с китайского Т. И. Корнильевой*

УДК 93/94

В. Н. Усов

## НАЧАЛО ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ КНР В КИТАЕ И ПУБЛИКАЦИИ ТАМ ПО ЭТОЙ ТЕМЕ (1980–1999 гг.)

### Где и как готовились и публиковались материалы по истории КНР

Во второй половине 1980-х гг. руководство в Пекине, видимо, стало понимать, что изучение истории КНР в стране находится на довольно низком уровне. В ходе провозглашения политики реформ и открытости при более глубоком знакомстве с историческими исследованиями за рубежом руководство КНР и ведущие историки страны стали приходить к выводу о необходимости наращивать усилия в этом направлении, считая, что нельзя «отдавать на откуп» исследования по своей истории иностранным специалистам. Известно, и об этом у нас писалось (к примеру, в «Историографии новейшей истории Китая (1949–1982) [1]), что в основном готовились и издавались краткие и полные курсы «лекций по истории КПК», но не было фундаментальных работ как в целом по истории КНР, так и по отдельным ее периодам.

В конце 1970-х гг. в Пекине был создан Исследовательский кабинет (Институт) по истории партии при ЦК КПК (руководитель историк Ху Ши, ставший позднее президентом АОН Китая). Центр занимался разработкой истории КПК, включая период КНР, с 1978 г. стал выпускаться ежемесячный журнал «Данши тунсюнь» («Вестник истории партии»). В январе 1988 г. он был объединен с журналом «Данши яньцзю» и стал выходить раз в два месяца под названием «Чжунгун данши яньцзю» («Исследование истории КПК»). С 1986 г. стал выходить в свет шесть раз в год журнал «Чжунхуа инле» («Павшие китайские герои»).

В 1980 г. было образовано Общество по изучению истории КПК при ЦК КПК (председатель исполкома Фэн Вэньбинь). Общество имеет свои филиалы и отделения в провинциях. Исследовательской работой в области истории КПК и КНР занимались и в Центральной партийной школе ЦК КПК (ректор член ЦК КПК Ван Чжэнь). Школа имеет свое издательство и выпускает ряд периодических изданий, важнейшее из которых «Лилунь дунтай» («Теоретическая трибуна»).

Вопросы КПК, КНР и китайской революции изучались и провинциальными партийными школами. Они периодически издавали свои учебные материалы.

Президент Академии общественных наук Китая Ху Цяому на собрании сотрудников академии 11 января 1978 г. признался, что «сейчас еще не приступили к должному изучению истории КНР с ее основания», и призвал «ускоренными темпами приступить к ее изучению». Это было первое серьезное заявление о необходимости изучения истории КНР.

Видимо, тогда центральным руководством и было принято решение об усилении этого направления китайских исследований. Сюэ Муцяо подготовил к 1979 г. и издал

практически первую в то время книгу «Исследование экономических проблем социализма в Китае» [2], подчеркнув в предисловии, что задачу подготовить такого рода материал ему поставили еще в 1955 г. и только сейчас он смог ее реализовать.

Первым официальным органом по сбору партийных материалов после «культурной революции» стал созданный в мае 1980 г. Комитет при ЦК КПК по сбору материалов по истории партии. Руководителем его по совместительству был назначен Фэн Вэньбинь (в 1983 г. его сменил на этом посту Пин Вэньминь). В мае 1980 г. на базе редкомиссии по изданию произведений Мао Цзэдуна был создан Исследовательский центр партийной документации ЦК, задачей которого был сбор, хранение и подготовка к публикации партийных документов ЦК КПК, видных партийных деятелей. Именно он стал осуществлять подготовку и издание «избранных произведений» руководителей КПК и КНР. Так, этим центром были изданы в декабре 1980 г. «Избранные произведения Чжоу Эньлая», том 1, а в декабре 1984 г. том 2-й; «Избранные произведения Лю Шаоци» в декабре 1981 г. том 1, в декабре 1985 г. том 2-й; «Избранные произведения Чжу Дэ» в августе 1983 г.; «Избранное Дэн Сяопина (1975–1982)» в июле 1983 г., (1938–1965 гг.) в мае 1989 г. Сначала в закрытом порядке в Цзилине в 1981 г. вышли «Избранные статьи и выступления товарища Чэнь Юня (1956–1962)», затем уже открыто «Избранные работы Чэнь Юня (1979–1956)» в июле, а его работы за 1956–1985 гг. увидели свет в июне 1984 г. В 1985 г. были опубликованы «Избранные работы Чжан Вэньтяня», в 1988 г. — «Избранные военные произведения Пэн Дэхуая», в 1989 г. — «Сборник работ Ань Цзывэня по организационно-партийной работе» и др.

Центр начал также готовить и издавать отдельными сборниками документы ЦК КПК.

Стимулирующим фактором, подтолкнувшим китайских ученых к более детальному исследованию истории КНР, явилось принятие 6-м пленумом 11-го созыва в июне 1981 г. «Решения по некоторым вопросам истории КПК со времени образования КНР». В нем впервые были даны некоторые новые оценки как этапам истории КНР, так и отдельным руководителям страны, были признаны ошибки, совершенные в прошлые годы. Затем последовала серия брошюр с комментариями «Решения» и призывом его изучения [3]. Наиболее фундаментальные комментарии были подготовлены «Исследовательским кабинетом документов ЦК КПК», которые издавались несколько раз с исправлениями и дополнениями в 1983–1985 гг. [4]. Затем как часть вышеназванного «Решения» последовали публикации комментариев и лекций к наиболее одиозному периоду истории КНР — «культурной революции» — с подбором соответствующих статей разных авторов [5; 6; 7; 8].

В КНР началась работа по подготовке биографий видных политических, общественных и военных деятелей Китая. Одной из первых в 1981 г. в Пекине вышла «Автобиография Пэн Дэхуая» [9], через три года она была опубликована в КНР в сокращенном виде на английском языке [10] (издана у нас в стране под заглавием «Мемуары маршала» в 1988 г.)

С апреля 1982 г. в Китае начали выпускать с грифом «для внутреннего пользования» специальное ежемесячное издание «*Вэньсянь хэ яньцзю*» («Документы и исследования»), с января 1985 г. оно стало двухмесячным, к концу 1986 г. было издано 45 номеров. Наиболее интересные, по мнению издателей, материалы из журнала стали публиковать отдельными сборниками. Первый сборник за 1982 г. вышел в январе 1983 г. Сборник за 1983 г. был издан в октябре 1984, за 1984 г. — в январе 1986; за 1985 г. — в декабре 1986; за 1986 г. — в сентябре 1988 г. Все они выходили с грифом «для внутреннего пользования».

Большим подспорьем для исследования периода истории КНР стала публикация начинающая с 1980-х гг. Академией обороны НОАК документов и материалов 1950–1970 гг. в нескольких томах под общим названием «Справочные материалы для изучения истории КПК», куда было включено большинство официальных документов периода 1960–1970 гг., две трети из которых ранее открыто не выходили. Однако эти «Справочные материалы» были изданы под грифом «для внутреннего пользования», и поэтому круг лиц, имевших возможность ознакомиться с ними, был ограничен.

Для изучения истории КНР 1950–1970 гг. большую помощь оказывают 13 томов документов серии под общим названием «Рукописи Мао Цзэдуна начиная с основания государства» [11], издаваемой с 1987 по 1998 гг. Все тома вышли под грифом «для внутреннего пользования». В них собраны телеграммы, отрывки рукописей и правка Мао Цзэдуна на различных документах периода 1950–1970 гг., большинство из которых ранее не публиковались. Особенно ценным является то, что для комментирования, разъяснения некоторых вопросов в работах Мао Цзэдуна составители томов вынуждены были приводить неизвестные ранее документы ЦК КПК, политбюро ЦК или их фрагменты, выступления руководителей партии и страны, давать определенные комментарии и вводку, что намного увеличило количество документов, появившихся в научном обороте.

С 1982 г. после одобрения секретариатом ЦК КПК началась работа над грандиозным проектом подготовки и издания большой многотомной (до 200 томов, однако было издано 150) серии «Современный Китай». Был создан редакционный комитет серии в составе трех главных редакторов (Дэн Лицюня, Ма Хуна и У Хэна) и членов комитета (Дин Вэйчжи, Юй Гуанъюаня, Ван Жэньчжи, Ху Шэна, Хэ Цзинчжи, Юань Баохуа, Сюэ Муцяо и др.).

С 1983 г. в КНР начали готовить специальную серию книг под общим названием «Биографии деятелей современного Китая». В первую очередь было решено подготовить биографии восьми китайских маршалов, серию планировалось закончить через 10 лет в 1993 г.

В 1984 г. Юй Гуаном были изданы биография Пэн Дэхуая и работа Ма Лу, Пэй Пу, Ма Тайцзюаня «Взлет и падение министра обороны» [12], тогда же Го Чэном и Ли Чунаньжэном была опубликована биография Ли Лисаня [13], в 1984 г. вышла «Краткая биография Е Цзяньина» (с грифом «для внутреннего пользования») [14], в 1993 г. вышла новая фундаментальная (794 стр.) «Биография Пэн Дэхуая» [15], были подготовлены и выпущены книги о Чжоу Эньлае в период «культурной революции» [16; 17], книга о «деле» и.о. начальника Генштаба НОАК, члена Постоянного Комитета Военного совета ЦК КПК Ян Чэнъю, командующего Пекинским военным гарнизоном Фу Чунби и политкомиссара ВВС Юй Лицзяня [18] и т.д.

27 ноября 1989 г. Дэн Лицюнь в речи на совещании, посвященном работе над серией «Современный Китай», подчеркнул важность и актуальность составления истории КНР и отметил, что «после образования КНР прошло уже 40 лет и следует вплотную заняться подготовкой к написанию истории КНР».

В марте 1990 г. члены Постоянного комитета Политбюро ЦК КПК Цзян Цзэминь, Ли Пэн и другие приняли решение о создании специального Института по изучению современного Китая при Академии общественных наук КНР. Главной задачей института было определено исследование современной истории Китая и написание многотомной истории КНР.

В декабре 1992 г. было учреждено научное общество по изучению истории современного Китая (изучение истории КНР) во главе с Дэн Лицюнем. Были созданы филиалы общества по стране.

Начиная изучение истории КНР в первую очередь решили перевести на китайский язык отдельные фундаментальные работы западных историков. Одними из первых были переведены и изданы, правда, опять же для «внутреннего пользования», в 1989 г. две книги Р. Макфаркуара [19] серии «Истоки Великой культурной революции» — «Противоречия внутри народа 1956–1957», «Большой скачок 1958–1960» [20]. Затем был переведен 15-й том «Кэмбриджской истории Китая. Народная Республика. Часть 2. Революция в революции. 1965–1982» 1991 г. [21], изданный в двух книгах в Шанхае в 1992 г. также под грифом «для внутреннего пользования». Любопытно, что перевод и издание этого тома почти одновременно, как бы соревнуясь, осуществляли несколько издательств КНР. В пекинских библиотеках я обнаружил несколько вариантов этой книги.

Первая китайская книга по истории «культурной революции» под грифом «для внутреннего пользования» была издана в Тяньцзине в декабре 1986 г. супругами Гао Гао и Янь Цзяци под названием «История десяти лет “великой культурной революции”» 1966–1976», она же открыто была переиздана в Гонконге. Книга была встречена в КНР довольно прохладно. Позже Гао Гао оказалась во Франции, где написала книгу под названием «История после “культурной революции”. Течение китайской либерализации» в трех томах, изданных на Тайване в 1993–1999 гг. [22].

В 1987 г. Ляо Гайлун издал книгу «Победа социализма в Китае» [23], где кратко осветил этапы истории КНР, доведя ее до начала 80-х гг. XX в.

Во второй половине 1980-х гг. стало больше внимания уделяться конкретным персоналиям и их деятельности в период КНР, в первую очередь «четверке» Цзян Цин, Ван Хунвэню, Чжан Чуньцяо и Яо Вэньюаню, а затем Линь Бяо и Кан Шэну. Если ранее были выпущены сборники с набором критических статей о «четверке», к примеру «Критика “банды четырех”» [24] (все статьи здесь были разделены по рубрикам: философия, политическая экономия, политика, культура и искусство), то затем стали появляться работы по каждой из этих четырех фигур.

Эта тема была наиболее выигрышной, так как большая часть населения страны настрадалась от деятельности «четверки», и многие просчеты, ошибки и катаклизмы, возникшие в период 1966–1976 гг., можно было списать на ее счет. В ряду таких публикаций можно назвать книгу жены Ван Цзясяна «Неофициальная биография Цзян Цин — сон императрицы», выпущенную в 1988 г. под псевдонимом Чжу Чжунли и под грифом «для внутреннего пользования» [25]; книги шанхайского писателя и историка Е Юнле, в 1988–1989 гг. выпустившего биографии Ван Хунвэня, Чжан Чуньцяо, Цзян Цина и Яо Вэньюаня [26; 27; 28; 29]. Затем взялись за другие биографии: Кан Шэна (книги Линь Циншаня «Неофициальная биография Кан Шэна» [30], «Кан Шэн — маньяк-убийца» [31]), Линь Бяо [32; 33; 34]. Одновременно о Линь Бяо перевели и издали «для внутреннего пользования» книгу голландского автора Jaap van Ginneken «The Rise and Fall of Lin Piao» [35]. В 1988 г. появились довольно интересные воспоминания секретаря Линь Бяо Чжан Юньшэна [36].

В 1994 г. Е Юнле издал книгу под названием «Секретари Мао Цзэдуна» [37], куда вошли шесть биографий секретарей, включая Ху Цяому, Чэнь Бода (полная биография Чэнь Бода была издана отдельной книгой), Цзян Цина, Тянь Цзяина.

Заметным в работе специалистов по истории стал год 40-летия КНР, когда были изданы первые книги по истории республики [38; 39; 40; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 49; 50].



Наиболее интересные, на наш взгляд, появились в хэнаньском издательстве в серии «Китай 1949–1989 гг.»: Линь Гайхуй «Период триумфального шествия. 1949–1956» [51], Цунь Цзинь «Годы зигзагообразного развития. 1956–1966» [52], Ван Няньи «Эпоха великой смуты. 1966–1976» [53] и Ван Хунмо «Путь реформ и открытости. 1976–1989» [54], причем советником и автором предисловия всех четырех книг был Ляо Гайлун. Под его же редакцией в 1989 г. «для внутреннего пользования» выходит «Хроника нового Китая 1949–1989» [55]. В том же году в Пекине вышла довольно интересная книга Ли Ке и Хао Шэнчжэна «Народно-освободительная армия в “великой культурной революции”» [56]. Свой вклад был внесен специалистами факультета истории партии Народного университета. К 40-му юбилею КНР они издали книгу «Сорок лет исследований новой истории Китая» [57], профессор факультета истории партии Народного университета Чэнь Минсян выпустил книгу «Сорок лет нового Китая» [58]. Привлекла многих читателей подачей материала вышедшая в это же время книга «Мао Цзэдун в последние годы жизни» [59], где в серии статей разных авторов, пожалуй, впервые подверглись резкой критике взгляды и действия Мао Цзэдуна в последние годы жизни.

В 1989 г. Пэн Чэном и Ван Фаном была издана книга «Лушань. 1959» [60], затем под грифом «для внутреннего пользования» вышли записки секретаря Мао Цзэдуна Лу Жуя о Лушаньском пленуме 1959 г. и деле Пэн Дэхуая, привлёкшие огромное внимание [61]. Через десять лет они вышли открыто в избранных произведениях Ли Жуя, куда отдельными книгами вошли также материалы о «большом скачке» и Мао Цзэдуне [62]. В тот же год вышли записки генерала Чэнь Цзайдао о событиях в Ухане летом 1968 г. [63].

В 1990 г. вышла монография Се Чуньтао «Бурный водоворот “большого скачка”» [64] — одна из первых книг о «большом скачке» в Китае, а в 1992 г. — монография сотрудника Института современного Китая Ду Пу, анализирующего историю «крайне левого идеологического течения» в Китае [65].

Научные сотрудники Кабинета (Института) истории партии при ЦК КПК Пан Сун и Чэнь Шу в 1999 г. выпустили «Краткую историю КНР» [66].

Однако общее число книг по истории КНР в 1980-е гг. по китайским меркам было довольно скромным (по нашим примерным подсчетам, более 80<sup>1</sup>) и перед историками КНР были поставлены новые задачи. Озвучил их бывший секретарь Мао Цзэдуна и известный автор одной из первых «историй КПК» [67], член ЦК КПК 8-го и 12-го созыва, кандидат в члены секретариата ЦК КПК, член Политбюро ЦК КПК, руководитель Института истории партии ЦК КПК, заведующий исследовательским кабинетом документов ЦК КПК, почетный президент АОН Китая Ху Цяому<sup>2</sup>. Причем его «Некоторые мнения относительно составления историй КНР», высказанные в беседе 11 ноября 1989 г., на которой присутствовали Ху Шэн, Ма Хун и другие, впервые были напечатаны только через десять лет в конце 1999 г.

Ху Цяому заявил, что он уже больше года говорит о том, что необходимо глубже заниматься исследованиями по истории КНР, что он готов обсудить этот вопрос с Дэн Лицюнем, чтобы тот написал специальный доклад для ЦК КПК и Госсовета КНР, Ху Цяому уверен в том, что ЦК поддержит это начинание.

В первую очередь он предложил составить хронику или летопись истории КНР, учитывая, что уже есть необходимая база. Написано немало работ по истории КНР, в основном «для внутреннего пользования», их также необходимо использовать.

<sup>1</sup>Подробнее см.: Чжунхуа жэньминь гунхэго шилу (Хронология Китайской Народной Республики), Диу цзяоань (Т. 5). Вэньсянь ю яньцзю (Документы и исследования) (Чанчунь, 1994. С. 696–705).

<sup>2</sup>Скончался в 1992 г.

Далее он отметил, что в 1988 г. Бо Ибо, собрав группу помощников, начал писать исторические мемуары, это было сделано с одобрения ЦК КПК [68]. Первый том охватывает события с 1948 по 1957 гг. Часть материалов в книге — это воспоминания, а часть — документы из архивов. Среди многих лиц, помогавших Бо Ибо, были и такие, как Сюэ Муцяо и Ма Хун (последний до 1985 г. был президентом АОН Китая). Второй том воспоминаний Бо Ибо был издан в 1993 г., он охватывал период времени с 1957 до 1976 гг. [69].

Говоря о том, с какого времени следует начинать составлять хронику КНР, Ху Цяому подчеркнул, что об этом надо подумать, но ранние периоды можно дать покороче, а начать с «революционных баз» или с «баз сопротивления Японии».

Ху Цяому предложил разделить историю КНР на такие хронологические периоды: 1949–1952; 1952–1957; 1958–1962; 1963–1965; 1966–1971 (начальный период «культурной революции»; 1972–1976 (заключительные пять лет «культурной революции»; 1977–1978 (движение вперед в период колебаний и нерешительности); 1979–1984 (первые пять лет реформ и открытости); 1985–1989 (следующие пять лет реформ и открытости).

Для подготовки таких работ Ху Цяому рекомендовал создать несколько творческих групп, а также привлекать людей, помогавших писать воспоминания Бо Ибо, работавших над «Избранными произведениями Чэнь Юня» и использовать их материалы и архивные источники.

Говоря о написании работ по «культурной революции», Ху Цяому подчеркнул, что уже несколько человек из Института истории партии при ЦК КПК работают в архивах, однако они еще не приступили к написанию самой истории (видимо, он имел в виду двух сотрудников этого института Си Сюаня и Цзинь Чуньмина, которые в 1996 г. выпустили «Краткую историю “Великой культурной революции”» [70]). Он предложил создать группу людей в Академии общественных наук Китая, которые начнут вести хронику важнейших событий страны с сегодняшнего дня, в то же время описывая и события, которые были вчера, постепенно дойдя до периода окончания «культурной революции». Несколько хроник уже появилось, но они охватывали отдельные периоды КНР. К примеру, «Хроника больших свершений Китайской Народной Республикой 1981–1984», составленная агентством Синьхуа [71]. В 1991 г. Кабинетом (Институтом) истории партии при ЦК КПК была выпущена на английском языке «Хроника событий по истории КПК» [72], охватывающая период с 1919 по 1990 гг.

Ху Цяому предложил за пять лет составить хронику КНР, довести ее до 1994 г. и издать все тома сразу. И такая многотомная летопись под заглавием «Хроника Китайской Народной Республики», насколько нам известно, была издана в 1994 г.

Ху Цяому также предложил с 1990 г. издавать специальный полужакрытый журнал, где публиковать некоторые архивные документы и материалы по истории КНР. Прозвучал призыв также готовить и публиковать больше мемуаров еще живых ветеранов и участников событий, подрядить к этому журналистов. Он призвал президента АОН Ху Шэна принять участие в этих проектах, а также активнее сотрудничать с архивами. На что Ху Шэн предложил создать специальное научное подразделение, которому поручить в качестве главной работы заниматься этим делом. Было решено создать такое научное подразделение, которое должно работать вместе с ведомством по изучению истории партии под единым руководством. Институту истории партии при ЦК КПК предложили послать туда в помощь своих людей для передачи опыта, а опыт работы с архивными документами должны передать сотрудники Исследовательского кабинета документации ЦК КПК. Ху Цяому призвал улучшить работу в архивах [73].

В июне 1990 г. был создан Научно-исследовательский институт современного Китая во главе с Дэн Лицюнем. Главным направлением работы института по решению ЦК КПК стала подготовка истории КНР. Институт отвечал также за координацию работы по изучению истории КНР в регионах. В 1993 г. директором Института современного Китая был назначен начальник секретариата комитета советников ЦК КПК Ли Лиань. С конца 2000 г. директором стал Чжу Цзяму (1946 г.р.), одновременно он был вице-президентом Академии общественных наук Китая. Замдиректорами стали Чэн Чжунюань (1938 г.р.) и Ши Шань (1950 г.р.).

В институте работали 80 сотрудников (к 2000 г. около 100), из них 19 старших научных сотрудников, 15 младших научных сотрудников. Имелось пять отделов, сформированных по хронологическому принципу: 1-й отдел изучал историю КНР в период с сентября 1949 г. по сентябрь 1956 г. (после реорганизации отдел изучает политическую историю); 2-й — с сентября 1956 г. по май 1966 г. (изучает экономическую историю); 3-й — с мая 1966 г. по октябрь 1976 г. (изучает историю культуры); 4-й — с октября 1976 г. по декабрь 1991 г. (изучает историю Сянгана и Аомэня и зарубежную историю); 5-й — с января 1992 г. (расформирован). Одним из главных направлений работы стала подготовка и издание к 50-летию КНР пятитомной «Истории Китайской Народной Республики». В 1990 г. была достигнута договоренность руководства института с Комитетом образования КНР о создании в пяти китайских университетах — Пекинском, Цинхуа, Народном, Шаньдунском и Пекинском педагогическом — исследовательских групп по написанию учебных материалов по истории КНР. При Институте современного Китая было создано издательство «Дандай чубаньшэ» (к 2000 г. в нем работало около 50 человек) и основан научный журнал «Дандай Чжунгоши яньцзю» («Изучение истории современного Китая»). Можно считать, что именно со второй половины 1990-х гг. как самостоятельное научное направление стало развиваться изучение современной истории Китая.

За десятилетие институт подготовил «Очерки (наброски) истории КНР (1949–1984)» (*Чжунхуа жэньминь гунхэго ши гао*), ежегодники «Сборник материалов и документов по истории КНР — 1949 год» (*Чжунхуа жэньминь гунхэго ши бяньнянь*), «Сборник материалов и документов по истории КНР — 1950 год», совместно с другими ведомствами выпустил «Энциклопедию по истории КНР» (*Чжунхуа жэньминь гунхэго ши байкэцюаньшу*).

После создания Института современного Китая Ян Шанкунь, Ху Цяому, Бо Ибо и Дэн Лицюнь обратились с письмом к членам Постоянного комитета Политбюро ЦК КПК, предлагая создать Ассоциацию по изучению истории КНР. В декабре 1992 г. такая ассоциация официально была создана<sup>3</sup>, территориально ее руководство находится при Институте современного Китая.

После создания Ассоциации стал выходить ее ежемесячный орган «Гоши яньцзю тунсюнь» под грифом «для внутреннего пользования». С января 1993 г. печатается новый кварталный журнал по истории КНР «Гоши яньцзю цанькао цзыляо» под тем же грифом, учредителями которого стали Ассоциация и Институт современного Китая.

С 1994 г. Институт стал издавать свой двухмесячный журнал «Дандай Чжунго ши яньцзю», тираж журнала — 80 тыс. экземпляров, было создано издательство «Современный Китай».

<sup>3</sup>Более подробно об Ассоциации и ее уставе см. [74].

Практически этот журнал стал ведущим в области изучения истории КНР. Только за 1996–1999 гг. в нем было опубликовано более 290 статей по истории КНР, в среднем по 73 статьи в год.

Вот как выглядит количество публикаций в составленной нами таблице.

Период	Общие статьи	Статьи по персоналиям	1949–1957 гг.	1958–1965 гг.	1966–1976 гг.	1977–1995 гг.	Всего статей
1996 г.	28	11	9	7	6	12	73
1997 г.	22	13	3	14	9	13	74
1998 г.	28	10	9	6	8	12	73
1999 г.	33	12	9	3	3	13	73

С 1997 г. в Пекине стал выходить новый двухмесячный журнал «*Бай нянь чао*», публикующий многочисленные материалы по истории КНР, хотя его основное направление — материалы по истории партии.

Широко известный партийный двухмесячный журнал такого же направления «*Чжунгун данши яньцзю*», который раньше назывался «*Даньши яньцзю*», также публикует довольно много материалов разного характера по истории КНР.

### Общая характеристика выпущенной в КНР литературы

В 1996–1999 гг. стало заметно оживление в исторической науке по изучению истории КНР. Это было связано с теми усилиями, которые предпринимались в предыдущие годы, а также с подготовкой к приближающейся 50-й годовщине создания КНР.

Если посмотреть на общее количество изданных книг, статей, специальных материалов и документов, то число их может поразить воображение (особенно при сравнении с количеством публикаций в те годы в России). По китайским данным, только к концу 1993 г. в КНР было издано более 130 книг и монографий по истории КНР, за три года, с начала 1996 по конец 1998 г., — около 200 специальных монографий по истории КНР, различных сборников материалов, историко-тематических словарей (в нашей стране мы не насчитали и 10 книг) и более 1040 научных статей. Среди них статей, охватывающих период истории КНР с 1949–1965 г. — более двадцати, период 1957–1966 гг. — около 200, охватывающих годы «культурной революции» — более 70, материалов периода реформ и открытости — более 340, и статей, которые касаются вопросов истории КНР на стыке указанных периодов, свыше 220 единиц.

Если анализировать изданные материалы по внутреннему содержанию и тематике, то более 550 статей исследуют политические аспекты истории КНР, около 270 посвящены экономическим вопросам, свыше 30 — военным проблемам, более 70 — внешнеполитическим, и свыше 80 затрагивают другие аспекты истории 1949–1998 гг.

Если оценить выпущенную литературу по направлениям и тематике, то, согласно мнению специалистов КНР, выделяется более десятка направлений и основных тем, по которым велись исследования: 1) по вопросам социалистических преобразований в КНР; 2) относительно исследования работы Мао Цзэдуна «О десяти важнейших взаимоотношениях» (25 апреля 1956 г.); 3) исследования по 8-му съезду КПК и вокруг него; 4) исследования работы Мао Цзэдуна «О правильном разрешении противоречий внут-

ри народа» (27 февраля 1957 г.); 5) исследования по «большому скачку»; 6) исследования по народным коммунам; 7) исследования по «культурной революции»; 8) исследования по III пленуму ЦК КПК 11 созыва и вопросам, непосредственно связанных с ним; 9) исследование политики КПК в отношении интеллигенции; 10) исследование внешнеполитических проблем КНР; 11) исследование проблем, связанных с возвращением Сянган на Родину.

Итак, за 19 лет в Китае была проделана огромная работа по изучению истории КНР. Если до начала «культурной революции» число книг и монографий по истории КНР можно пересчитать по пальцам, то за обозреваемые годы их общее число перевалило за 400, не говоря уже о количестве специальных статей.

## Литература

1. Историография новейшей истории Китая (1949–1982) : Сборник обзоров. М.: ИНИОН АН СССР, 1985.
2. Сюэ Муцяо. Чжунго шэхуйчжум цзинци вэньти яньцзю (Исследование экономических проблем социализма в Китае). Пекин, 1979.
3. Сюэси «Гуаньюй цзянго илай дандэ жугань лиши вэньтидэ цзюэи» (Изучаем «Решение по некоторым вопросам истории КПК со времени образования КНР»). Пекин, 1981.
4. Вэньти юй цзеда — Сюэси «Гуаньюй цзянго илай дандэ жугань лиши вэньтидэ цзюэи» (Вопросы и ответы — Изучаем «Решение по некоторым вопросам истории КПК со времени образования КНР»). Пекин, 1982.
5. Гуаньюй цзянго илай дандэ жугань лиши вэньтидэ цзюэи чжуши бэнь (сюдин) (Комментарии к Решению по некоторым вопросам истории КПК со времени образования КНР (исправленное издание). Пекин, 1985.
6. Чэди фоудин «вэньхуа да гэмин» (Окончательное отрицание «великой культурной революции»). Пекин, 1985.
7. Шэньжу цзинсин чэди фоудин «вэньхуа да гэмин»дэ цзюэюй (Осуществлять углубленное воспитание в духе окончательного отрицания «великой культурной революции»). Шанхай, 1985.
8. Чэди фоудин «вэньхуа да гэмин» ши цзянь (10 лекций по окончательному отрицанию «великой культурной революции»). Пекин, 1985.
9. Пэн Дэхуай цзышу (Автобиография Пэн Дэхуая). Пекин, 1981.
10. Memoirs of a Chinese Marshal. The autobiographical notes of Peng Dehuai (1898–1974). Пекин, 1984.
11. Цзянго илай Мао Цзэдун вэньгао (Рукописи Мао Цзэдуна начиная с основания государства) Т. 1–13. Пекин, 1987–1998.
12. Ма Лу, Пэй Пу, Ма Тайцюань. Гофан бучжан фучэнь цзи (Взлет и падение министра обороны). Пекин, 1989.
13. Го Чэн, Лю Чуаньчжэн. Ли Лисань. Пекин, 1984.
14. Е Цзяньин чжуаньлюэ (Краткая биография Е Цзяньина). Пекин, 1984.
15. Пэн Дэхуай чжуань (Биография Пэн Дэхуая). Пекин, 1993.
16. «Вэньхуа да гэмин» чжундэ Чжоу Эньлай (Чжоу Эньлай в период «великой культурной революции»). Пекин, 1991.
17. Чжоу Эньлайдэ цзуйхоу суйюэ (Последние годы жизни Чжоу Эньлая). Пекин, первое издание в 1995 г., последнее четвертое дополненное в 1997 г. Имелся и журнальный вариант первой книги.
18. Дун Баоцунь. Ян Юй Фу шицзянь чжэньсян (Подлинная картина дела Яна, Юя и Фу). Пекин, 1988.

19. MacFarquhar R. The Origins of the Cultural Revolution. London, 1974. Vol. 1. Contradictions Among the People, 1956–1957; London, 1983. Vol. 2. The Great Leap Forward, 1958–1960.
20. Вэньхуа дагемин дэ циюань. Хэбэй. 1989. Т. 1. Жэньминь нэйбу маодунь 1956–1957; Хэбэй 1989. Т. 2. Даюецзинь. 1958–1960.
21. The Cambridge History of China. Vol. 15. The People's Republic. Pt. 2. The Revolution within the Revolution 1966–1982. Cambridge, 1991.
22. Гао Гао. Хоу вэньгэ ши — Чжунго цзыюхуа чаолу (История после «культурной революции»). Течение китайской либерализации). Тайбэй, 1993–1999. Т. 1–3.
23. Ляо Гайлун. Шэхуйчжуи цзай Чжунгодэ шэнли (Победа социализма в Китае). Тяньцзинь, 1987.
24. «Сы жэнь бан» пипань. Пекин, 1983.
25. Чжу Чжунли. Нюй хуан мэн — Цзян Цин вайчжуань (Неофициальная биография Цзян Цин — сон императрицы). Пекин, 1988.
26. Е Юнле. Чжан Чуньцяо фучэнь ши (История взлета и падения Чжан Чуньцяо). Чанчунь, 1988.
27. Е Юнле. Цзян Цин вайчжуань (Неофициальная биография Цзян Циня). Далянь, 1988.
28. Е Юнле. Яо Вэньюань чжуань (Биография Яо Вэньюаня). Чанчунь, 1988.
29. Е Юнле. Ван Хунвэнь синшу лу (Записи взлета и падения Ван Хунвэня). Чанчунь, 1989.
30. Линь Циншань. Кан Шэн вайчжуань (Неофициальная биография Кан Шэна). Сянган, 1887.
31. Линь Циншань. Похайван — Кан Шэн (Канн Шэн — маньяк-убийца). Тяньцзинь, 1989.
32. Линь Циншань. Линь Бяо чжуань (Биография Линь Бяо): в 2 т. Пекин, 1988.
33. Линь бяо шицзянь чжэньсян (Подлинная картина дела Линь Бяо). Шаньдун, 1988.
34. Вэнь Фэн. Шэньтаньсядэ Линь Бяо (Линь Бяо, сброшенный с божественного пьедестала). Пекин, 1993.
35. Ginneken J. van. The Rise and Fall of Lin Piao (Линь Бяо фучень Лу — Взлет и падение Линь Бяо). Пекин, 1988.
36. Чжан Юньшэн. Маоцзявань цзилу (Воспоминания из Маоцзяваня). Пекин, 1988.
37. Е Юнле. Мао Цзэдундэ мишумэнь (Секретари Мао Цзедуна). Шанхай, 1994.
38. Чжунхуа жэньминь гунхэго ши (История Китайской Народной Республики). Харбин, 1988.
39. Чжунхуа жэньминь гунхэго ши (История Китайской Народной Республики). Чанчунь, 1988.
40. Чжунхуа жэньминь гунхэго ши (История Китайской Народной Республики). Пекин, 1989.
41. Чжунхуа жэньминь гунхэго ши (История Китайской Народной Республики). Кайфэн, 1989.
42. Чжунхуа жэньминь гунхэго ши (История Китайской Народной Республики). Сиань, 1990.
43. Чжунхуа жэньминь гунхэго шигао (Очерки по истории Китайской Народной Республики). Харбин, 1989.
44. Чжунхуа жэньминь гунхэго шигао (Очерки по истории Китайской Народной Республики). Чжэнчжоу, 1988.
45. Чжунхуа жэньминь гунхэго шигао (Очерки по истории Китайской Народной Республики). Фучжоу, 1988.
46. Чжунхуа жэньминь гунхэго цзяньши (Краткая история Китайской Народной Республики). Урумучи, 1989.
47. Чжунхуа жэньминь гунхэго цзяньши (Краткая история Китайской Народной Республики). Чанчунь, 1988.
48. Чжунхуа жэньминь гунхэго цзяньши (Краткая история Китайской Народной Республики). Чанша, 1990.

49. Чжунхуа жэньминь гунхэго цзяньши (Краткая история Китайской Народной Республики). Пекин, 1991.
50. Чжунхуа жэньминь гунхэго цзяньши (Краткая история Китайской Народной Республики). Фучжоу, 1991.
51. *Линь Гайхуй*. Кайгэ синцзиньдэ шици (Период триумфального шествия). Чжэнчжоу, 1989.
52. *Цунь Цзинь*. Цючжэ фачжаньдэ суйюэ (Годы зигзагообразного развития). Чжэнчжоу, 1989.
53. *Ван Няньи*. Да дунлуаньдэ няндай (Эпоха великой смуты). Чжэнчжоу, 1989.
54. *Ван Хунмо*. Гайгэ кайфандэ личэн (Путь реформ и открытости). Чжэнчжоу, 1989.
55. Синь Чжунго бань няньши (Хроника Нового Китая) / Гл. ред. Ляо Гайлун. Цзоухуандао, 1989.
56. *Ли Ке, Хао Шэнчжэн*. «Вэньхуа дагэмин» чжундэ жэньминь цзефанцзюнь (Народно-освободительная армия в «великой культурной революции»). Пекин, 1989.
57. Синь Чжунго сыши нянь яньцю (Сорок лет исследований новой истории Китая) / Ред. Чэн Минсянь и Чжан Хэн. Пекин, 1989.
58. *Чэнь Минсянь*. Синь Чжунго сыши нянь (Сорок лет Нового Китая). Пекин, 1989.
59. Ваньянь Мао Цзэдун. Пекин, 1989.
60. *Пэн Чэн, Ван Фан*. Лушань. 1959. Пекин, 1989.
61. *Ли Жуй*. Лушань хуи шилу (Правдивые записи о Лушаньском совещании). Пекин, 1989.
62. Ли Жуй вэньсюань (Избранные работы Ли Жуй). Чжуншань, 1999. Т. 1. Лушань хуйи чжэньмяньму (Истинное лицо Лушаньского совещания). Т. 2, 3. Даюэцзинь циньлици (Исторические записки «большого скачка»). Т. 4. Мао Цзэдундэ ваньянь бэйцзюй (Трагедия Мао Цзэдуна на склоне лет).
63. *Чэнь Цзайдао*. Хаоцзечжундэ и му — Ухань ци эр лин шицзянь цинь лици (Страница страшного бедствия — исторические записки о деле 20 июля). Пекин, 1989.
64. *Се Чуньтао*. Даюэцзинь куанлань (Бурный водоворот «большого скачка»). Хэнань, 1990.
65. *Ду Пу*. Цзюю сычаодэ лиши каоча (Анализ истории крайне левого идеологического течения). Чжэнчжоу, 1992.
66. *Пан Сун, Чэнь Шу*. Чжунхуа жэньминь гунхэго цзяньши (Краткая история Китайской Народной Республики). Шанхай, 1999.
67. *Ху Цяому*. Тридцать лет Коммунистической партии Китая. М., 1952.
68. *Бо Ибо*. Жогань чжунда цзюэцэ ю шицзянь дэ хуйгу (Воспоминания о некоторых важнейших решениях и событиях). Пекин, 1991.
69. *Бо Ибо*. Жогань чжунда цзюэцэ ю шицзянь дэ хуйгу (Воспоминания о некоторых важнейших решениях и событиях). Пекин, 1993.
70. *Си Сюань, Цзинь Чуньмин*. «Вэньхуа да гэмин» цзяньши (Краткая история «великой культурной революции»). Пекин, 1996.
71. Чжунхуа жэньминь гунхэго да ш цзи. (1981–1984) (Хроника больших свершений Китайской Народной Республики. (1981–1984). Пекин, 1985.
72. History of the Chinese Communist Party — A Chronology of Events (1919–1990). Beijing, 1991.
73. *Ху Цяому*. Некоторые мнения относительно составления истории Китайской Народной Республики // Дандай Чжунго ши яньцю. 1999. № 5–6. С. 253–255.
74. *Усов В.* КНР: усиление внимания к изучению истории // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 3. С. 129–134.

## ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

УДК 821.581

*Д. И. Маяцкий***ОБ ИЗУЧЕНИИ ПЬЕСЫ «ПИПА ЦЗИ»  
В КИТАЕ В XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

В изучении пьесы «Пипа цзи» (琵琶记, «Лютня») китайского средневекового драматурга Гао Цзэчэна (高则诚, 1305–1360) XX — начало XXI в. можно назвать временем постепенного появления и углубления научного интереса к этому довольно знаменитому в Китае произведению со стороны современных китайских литературоведов. За прошедшие сто лет изучения «Пипа цзи» ими был проделан путь от эпизодического упоминания пьесы в статьях и монографиях до создания с годами становящихся все более узкими и специализированными статей и монографий, посвященных исключительно пьесе Гао Цзэчэна. Всего по произведению было написано около двухсот статей и с дюжину монографических исследований. Это достаточно большой и разнородный материал, в котором отразилась смена сложных исторических эпох, идеологических течений и литературных теорий, характеризующих прошедшее столетие. Хронологически историю изучения пьесы в указанный период можно было бы разделить на три основных этапа.

Начальный этап охватывает первую половину XX столетия. Это время, когда зарождалось современное изучение китайского классического театра и драматургии. Оно происходило в условиях соприкосновения культур и идеологии Китая и Запада на фоне проникновения в страну новых для нее теоретических концепций современной гуманитарной мысли. Тогда китайские филологи стали по-новому осмыслять свое культурное наследие, обращать внимания на те сферы, которые прежде игнорировались. Проявилось это в предпринимаемых в то время неоднократных попытках написать историю китайского театра и драмы. При создании таких работ ученые в своих научных методах перестают строго придерживаться традиций классической филологии, но, следуя примеру, поданному Ван Говэем (王国维, 1877–1927)<sup>1</sup>, прибегают к современной литературоведческой терминологии и критическому подходу к тексту, с этих позиций устанавливают художественную и культурную ценность известных произведений, включая «Пипа цзи».

<sup>1</sup>Его известный труд «История сунских и юаньских пьес» был написан в 1913 г. и издавался в Китае многократно [1].

© Д. И. Маяцкий, 2010



Внимание к пьесе «Пипа цзи» спровоцировал возникший в первой половине XX в. среди китайских ученых глубокий интерес к истокам национального театра и классической драмы Китая, в частности к двум ранним жанрам — северные цзацзюй и южные наньси<sup>2</sup>. Одним из первых исследовать «Пипа цзи» в связи с системой жанра южной драмы начал Ван Говэй. Он проанализировал арии, мелодии и сюжеты пьесы «Пипа цзи», «четырёх великих наньси»<sup>3</sup> и отрывки других южных пьес, пришел к заключению, что «истоки южных пьес восходят к династии Сун» и что жанр этот древнее юаньских цзацзюй [1, с. 93]. Суждения Ван Говэя имели высокую ценность для науки. Например, они исправили бытовавшее прежде ошибочное мнение о том, что южные пьесы произошли от северных цзацзюй. Также Ван Говэй указал на особое значение «Пипа цзи» в развитии доминского театра. Единственным существенным недостатком во взглядах ученого было игнорирование связей между пьесой «Пипа цзи» и южными пьесами династий Мин и Цин.

Полезны и плодотворны были научные работы У Мэя (吴梅, 1884–1939), серьезно и достаточно объективно исследовавшего минские и цинские пьесы, определившего и убедительно показавшего глубокое влияние «Пипа цзи» на них. В своей написанной в 1926 г. книге «Введение в китайский театр» (中国戏曲概论) автор, изучив художественные особенности пьес «Пипа цзи» и «Белый заяц», пришел к выводу, что они явились зачатками натурального, или простого, стиля в южной драме, которому противостоял вычурный стиль более поздних эпох. У Мэя восхитило стилистическое совершенство пьесы Гао Цзэчэна [3, с. 150]. Также им была исследована музыкальная сторона произведения и метрические законы арий «Пипа цзи», в результате чего У Мэй стал утверждать, что пьеса стала образцом для минских и цинских создателей чуаньци [3, с. 28].

Ван Говэй и У Мэй считаются первыми китайскими исследователями, осуществившими в изучении классических пьес поворот от традиционного литературоведения и театроведения к современному. Также они наметили одну из ключевых координат, по которой впоследствии развивалось изучение «Пипа цзи». Речь идет об их стремлении определить роль и значение пьесы в развитии китайской драматургии и театра посредством работы над художественной и музыкальной сферами произведения. Актуальность данной проблематики сохраняется на протяжении всего XX столетия. Следует отметить только, что в ходе разработки ее на первом этапе в некоторых работах пьесе «Пипа цзи» начинают даваться социальные оценки. Например, в двух монографиях Чжоу Ибая (周贻白, 1900–1977) — «Краткая история китайской драмы»<sup>4</sup> и «Малая история китайской драмы»<sup>5</sup>, — а также в книге «Краткая история драмы Китая»<sup>6</sup> Дун Мэйканя (董每戡, 1907–1980), ученые, находясь в определенных исторических условиях, интерпретируют и оценивают «Пипа цзи», прибегая к социальным методам исследования. Такой научный подход отвечал запросам времени и впоследствии нашел распространение в последующих исследованиях «Пипа цзи».

Говоря о первом периоде изучения «Пипа цзи», следует, на наш взгляд, упомянуть и проходившее тогда обсуждение существования якобы возможной связи между ранними

---

<sup>2</sup> Два первых законченных жанра в классической драматургии Китая, сложившихся к XIII в. На русском языке о них написано в книге В.Ф. Сорокина [2].

<sup>3</sup> Известные пьесы «Терновая шпилька», «Убитая собака», «Белый заяц» и «Беседка поклонения луне».

<sup>4</sup> 中国戏剧史略, впервые издана в 1936 г. Шанхайским торговым издательством.

<sup>5</sup> 中国戏剧小史, впервые издана в 1940-х гг. тем же издательством.

<sup>6</sup> 中国戏剧简史, издана в июле 1949 г. тем же издательством.

наньси и индийскими пьесами на санскрите. Дискуссия возникла в связи с разработкой проблемы происхождения южной драмы и находкой в китайской провинции Чжэцзян индийской пьесы на санскрите «Шакунтала»<sup>7</sup>. Тогда сравнительное изучение наньси (к которому также привлекалась «Пипа цзи») и индийской пьесы выявило их структурное, тематическое и стилистическое сходство, что позволило отдельным китайским ученым (виднейшим их представителем был Чжэн Чжэньдо 郑振铎) в 1930-е гг. выдвинуть гипотезу об индийских корнях китайской драмы [5, с. 747–757]. Следует заметить, что гипотеза эта не была убедительно доказана, но и не опровергнута до сих пор.

Второй период изучения пьесы приходится на 1949–1970-е гг. В этот период времени в Китае при изучении «Пипа цзи», равно как и других произведений китайской классической литературы, начинает преобладать марксистский подход. Это становится заметным уже во второй половине 1950-х гг., когда в интеллектуальных кругах страны проходит дискуссия по поводу «Пипа цзи». В ходе обсуждения пьесы ученые именно с позиций марксизма рассматривали более всего волновавшие всех идеологические аспекты пьесы. Тогда ученые, оперируя в качестве основных ценностных критериев понятиями «народность» и «реализм», оценивали идейную направленность «Пипа цзи», образы ее героев и художественное мастерство драматурга. Соответствующим образом тогда осуществлялась и важная для внутренней политики страны сценическая переработка пьесы<sup>8</sup>.

Идейная направленность произведения по известным идеологическим причинам была на этом этапе первой проблемой, волновавшей китайских ученых. Ключом к пониманию идейного содержания произведения считались образы героев. По этой причине ученые с особой тщательностью изучали сюжет и героев произведения. В ходе дискуссии по проблеме идейного содержания исследователи разделились на «поддерживающих», «отвергающих» пьесу и нейтральных. Разногласия между «поддерживающими» и «отвергающими» пьесу главным образом заключались в следующем. Перерабатывая сюжет народной пьесы «Добродетельная Чжао и Цай Второй» и творя «Пипа цзи», создавая образ совершенно преданного и почтительного Цай Боцзе и вводя счастливый конец, какую классовую позицию выражал Гао Мин? Принципы какой морали («народной» или «феодальной») он восхвалял? [7]

В целом сильнейшая увлеченность ученых идеями марксизма в литературе и искусстве привела к тому, что многие высказываемые литературоведами взгляды уходили далеко от подлинной сути произведения, извращали его. Тем не менее многомесячное напряженное обсуждение «Пипа цзи» имело и свои достоинства. Оно на некоторое время приковало к пьесе внимание довольно большого количества исследователей (счет шел на десятки), которые за два года дважды переиздали пьесу «Пипа цзи», выпустили по ней две первые мини-монографии [8; 9], отдельный сборник статей [7] и более двадцати статей в разных периодических изданиях. Современные ученые начинают отдельно изучать «Пипа цзи». Постепенно исследование пьесы углубляется, количество интересующих проблем увеличивается. Исследователи собирают факты о биографии и творчестве Гао Цзэчэна, ищут тексты его произведений, пытаются реконструировать сюжет, поло-

<sup>7</sup> Пьеса «Шакунтала, или Перстень-примета», написанная индийским драматургом Калидасой, жившим примерно в V в. н.э. Эту пьесу относят к числу лучших произведений индийской классической драматургии (так называемые «пьесы на санскрите»), достигшей расцвета в V–VI вв. Пьеса доступна в переводе на русский язык С. Липкина [4].

<sup>8</sup> О реформе китайской драмы 1950-х гг. Л.Н. Меньшиковым была написана монография [6].

женный в основу пьесы, исследуют эпоху, в которую жил драматург. Но работа продвигается крайне медленно. За тридцать лет создается всего около сорока статей и заметок. Сложная политическая атмосфера в стране сильно тормозит изучение пьесы, ограничивает научные подходы исследователей, уменьшая ценность многих работ.

Третий период — 1980–2000-е гг.

Последние 30 лет с началом политики открытости, по мере того как в Китае ослаблялся идеологический контроль над наукой и появлялись новые концепции, у литературоведов возникли новые возможности для ведения своих исследований. За это время по пьесе было написано до ста пятидесяти статей и несколько монографий. По сравнению с 1950–1970-ми гг. это количество выглядит довольно внушительным. Если говорить о качестве работ, глубине и широте рассматриваемых в них вопросов, то легко можно увидеть серьезный прорыв.

В 1980–2000 гг. китайские ученые обобщают и переосмысливают результаты исследований своих предшественников. Поскольку в стране с каждым годом ширится интерес к духовному наследию Китая, постоянно обнаруживаются и упорядочиваются новые материалы, касающиеся различных сфер культурной жизни, исследователи «Пипа цзи» получили в свое распоряжение много новой полезной информации. Они пользуются ею, прибегают к новым различным методам (особенно культурологическим) исследования, глубже и многосторонне изучают произведение Гао Мина.

На этом этапе в толковании идейного содержания «Пипа цзи», кроме ставшего уже традиционным марксистского, начинают применяться иные подходы. Исходной точкой для проникновения в главную идею и тему произведения чаще всего теперь оказывается исследование не образов героев, а природы трагизма произведения и творческой психологии автора. Здесь обнаруживаются разные углы зрения, предлагаются разные концепции.

Обсуждение трагического характера пьесы началось после того, как Ван Цзисы (王季思) включил «Пипа цзи» в число классических трагедий Китая. Большинство исследователей признает «Пипа цзи» трагедией, но в отношении причины трагизма пьесы и глубинного содержания трагедии обнаруживается разноречивость в суждениях, свидетельствующий о неодинаковом и противоречивом понимании главной идеи пьесы. Например, Хуан Шичжун в своем «Исследовании по “Пипа цзи”» (黄仕忠《琵琶记研究》) полагает, что «в “Пипа цзи” представлена трагедия этическая» [10, с. 100]. Чжао Цзиншэнь (赵景深) и Цзян Цзюйжун (江巨荣), анализируя основной конфликт в пьесе, увидели в ней трагедию общества [11]. Яо Чжэнью (姚正武) выявил в пьесе трагедию китайского гуманизма [12].

По сравнению с предшествующим этапом мы наблюдаем отказ от политических и идеологических критериев при выносе суждений относительно пьесы. Он в определенной мере способствовал освобождению исследователей от прежних стереотипов, сильно ограничивавших их научную работу, стимулировал поиск новых подходов, значительно расширивших кругозор ученых и породивших новую — разностороннюю — интерпретацию пьесы. Это позволило значительно глубже понять главную тему и идейное содержание произведения. Важным подспорьем здесь еще послужила развернувшаяся успешная работа по реконструкции биографии Гао Цзэчэна и поиску текстов его произведений. Ее результатом стало издание «Материалов по пьесе “Пипа цзи”» [13] и полного сборника сочинений Гао Цзэчэна [14]. В этих книгах представлены сохранившиеся произведения драматурга, написанные им в разных жанрах, приводят-

ся отрывки из исторических, географических, литературоведческих и иных дореволюционных сочинений, содержащих важные сведения о жизни и творчестве Гао Цзэчэна, взглядах на него ученых разных эпох императорского Китая. Все эти материалы тоже являются важной основой, гарантирующей и обеспечивающей возможность объективного исследования идейного содержания «Пипа цзи».

Разные точки зрения высказываются по вопросу главной темы «Пипа цзи». Мы выделим лишь несколько основных.

1. Пьеса «Пипа цзи» — дидактическое произведение, в котором восхваляется конфуцианская мораль. Такого взгляда придерживались Тань Юнмин 谭永明 [15] и Цай Юньчжан 蔡运长 [16], стремившиеся максимально учесть особенности мировоззрения Гао Цзэчэна, ставившего, по их мнению, перед собой задачу спасти общество от морального разложения в современную ему сложную годину смут.

2. Тема пьесы — обличение мрачных сторон действительности. Сторонники этой версии Хоу Байпэн 侯百朋 [17], Лань Фань 蓝凡 [18] и Лю Яньтан 刘延堂 [19] считают, что автор обнажает противоречивость старого патриархального семейного уклада, несовершенство экзаменационной системы и государственной службы.

3. «Пипа цзи» — отшельническое произведение. Шэ Дэюй 佘德余 [20] в своей статье пишет, что пострадавший на службе Гао Цзэчэн разрушает иллюзорность благ чиновничьей жизни. Остерегает от нее своих современников, призывает жить вдали от служебных дел, блюсти нравственную чистоту.

4. Тема службы. Сюй Цзяньпин [21] полагает, что Гао Цзэчэн популяризирует государственное служение.

Интерпретаций главной темы пьесы Гао Цзэчэна дается много. Обусловлено это ее большими размерами и многоплановостью.

Некоторые успехи были достигнуты в объяснении образов двух главных героев пьесы — Цай Боцзе и Чжао Уняна. Рассматривая этих персонажей, ученые анализируют причины их поведения, пользуясь западными теориями «человеческой сущности» (Ван Хаймин 汪海明 [22]) и «феминизма» (Си Хай 奚海 [23] и Ван Цзюйянь 王菊艳 [24]).

Многое сделано в источниковедении — изучении изданий «Пипа цзи» до 1911 г. Сначала к этой проблеме обращался Ван Цзисы. В 1990-е гг. достаточно подробно вопрос изданий пьесы осветил в своей статье Юй Вэйминь 俞为民. В ней он перечислил все известные сейчас полные варианты «Пипа цзи» *цюань бэньси* (全本戏), а также собрал сведения о сокращенных изданиях пьесы *цзе бэньси* (节本戏), включая произведения, которые ставятся в разных региональных театрах, и спектакли. Не упустил из виду он и те пьесы, которые в театрах сейчас не ставятся, но упоминаются в минских и цинских сочинениях. Статья достаточно подробная и информативная. Она может быть крайне полезна в изучении пьесы.

Значительно преуспел в изучении изданий «Пипа цзи» ученик Ван Цзисы Хуан Шичжун. Он подверг системному рассмотрению и сопоставлению найденные после образования КНР ксилографы пьесы [25], в результате чего разделил издания «Пипа цзи» на два типа: старые (古本) и популярные (通行本) [10]. В ходе плодотворной работы над ксилографами Хуан Шичжуном были сделаны некоторые интересные выводы. Например, он высказал мысль, что изучение истории театра также должно включать сравнение текстов произведения, т.е. текстологическую работу [10, с. 301]. В таком же ключе выдержана и книга «Исследование по изданиям и трансформациям “Пипа цзи”», написанная в Китае корейской исследовательницей Ким Ёнсук 金英淑 [26].

В последнее время часто пишутся статьи, посвященные вопросам сценической постановки «Пипа цзи» в современных традиционных театрах разных жанров. В них главным образом исследуются проблемы, касающиеся эффективности сценического воплощения образов героев на сцене. Например, в статье Цюй Люи [27] эти вопросы рассматриваются применительно к жанру юэцзюй<sup>9</sup> на основе сопоставления либретто пьесы из репертуара театра с текстом пьесы Гао Цзэчэна. В статье Го Ханьчэна и Тань Чжисяна [28] предлагаются некоторые принципы переработки «Пипа цзи» для юэцзюй, анализируются музыкальный и сценический эффекты переработки.

В современных исследованиях «Пипа цзи» затрагиваются и другие проблемы, помимо перечисленных нами.

## Литература

1. Ван Говэй. История сунских и юаньских пьес. Шанхай: Шанхайское издательство древней литературы, 1998. 王国维. 宋元戏曲史. 上海: 上海古籍出版社, 1998.
2. Сорокин В. Ф. Китайская классическая драма XIII–XIV вв. М., 1979.
3. У Мэй. Собрание У Мэя статей по театру. Пекин: Издательство «Китайский театр», 1983. 吴梅. 吴梅戏曲论文集. 北京: 中国戏剧出版社, 1983.
4. Калидаса. Избранное. Драммы и поэмы / Пер. с санскрита С. Липкина. М., 1974.
5. Чжэн Чжэньдо. Иллюстрированная история китайской литературы: в 4 т. Пекин, 1957. Т. 3. С. 747–757. 郑振铎. 插图本中国文学史. 北京, 1957.
6. Меньшиков Л.Н. Реформа китайской классической драмы. М, 1959.
7. Специальный выпуск, посвященный дискуссии по пьесе «Пипа цзи». Пекин, 1956. 琵琶记讨论专刊. 北京, 1956.
8. Дай Буфань. О знаменитой классической пьесе «Пипа цзи». Пекин, 1957. 戴不凡. 论古典名剧琵琶记. 北京, 1957.
9. Дун Мэйкань. Коротко о пьесе «Пипа цзи». Пекин, 1957. 董每戡. 琵琶记简说. 北京, 1957.
10. Хуан Шичжун. Исследование по «Пипа цзи». Гуанчжоу: Издательство «Высшее образование Гуандуна», 1996. 黄仕忠. 琵琶记研究. 广州: 广东高等教育出版社, 1996.
11. Чжао Цзиншэнь, Цзян Цзюйжун. Глубокая трагедия общества: Обсуждение «Пипа цзи» // Сборник статей по классической прозе и театру Китая. Шанхай: Шанхайское издательство древней литературы, 1987. 赵景深、江巨荣. 一部深刻的社会悲剧 — 谈《琵琶记》. 中国古典小说戏曲论集. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
12. Яо Чжэньгу. Рождение и гибель «свободного устремления»: гуманистический взгляд на трагедию Цай Боцзе // Вестник Шэньчжэньского университета. 2000. № 4. 姚正武. “自由意志”的萌动与毁灭 — 蔡伯喈悲剧的人文观照. 深圳大学学报. 2000. № 4.
13. Хоу Байпэн. Собрание материалов по пьесе «Пипа цзи». Пекин, 1989. 侯百朋. 琵琶记资料汇编. 北京, 1989.
14. Чжан Сяньвэнь, Ху Сюэган. Собрание сочинений Гао Цзэчэна / Под ред. и с коммент. Чжан Сяньвэня и Ху Сюэгана. Ханчжоу, 1992. 高则诚集. 张宪文, 胡雪冈辑校. 杭州, 1992.
15. Тань Юнмин. Рассуждения об идейной направленности «Пипа цзи» исходя из мировоззрения Гао Мина и его взглядов на искусство // Вестник Гуйлинского педагогического института. 1995. № 3. 谭永明. 从高明的思想、艺术构思谈及《琵琶记》的思想倾向. 《桂林教育学院学报》. 1995年. № 3.
16. Цай Юньчжан. Главная тема и реализм «Пипа цзи» // Театральное искусство. 1993. № 3. 蔡运长. 《琵琶记》的主题及现实意义. 戏曲艺术. 1996年. № 3.
17. Хоу Байпэн. Гао Цзэчэн и «Пипа цзи». Сиань: Шаньсийское народное издательство, 1984. 179 с. 侯百朋. 高则诚和琵琶记. 陕西: 山西人民出版社, 1984. 179 页.

<sup>9</sup>Региональный музыкальный театр, распространенный в местности Шаосин провинции Чжэцзян.

18. *Лань Фань*. Гао Цзэчэн и Пипа цзи // Критическое обозрение пяти великих пьес. Шанхай: Древняя литература, 1997. С. 1–124. 蓝凡. 高则诚和琵琶记 // 五名剧评述. 上海: 上海古籍出版社, 1997. 1–124页.
19. *Лю Яньтан*. О долгах «чжун» и «сяо» в юаньской пьесе «Пипа цзи» // Вестник Политического института китайской молодежи. 1996. № 3. 刘延堂. 论元杂剧《琵琶记》的忠孝观. 中国青年政治学院学报. 1996年. № 3.
20. *Шэ Дэюй*. Создание нового образа Цай Боцзе в «Пипа цзи» // Сивэнь. 1995. № 3. 余德余. 《琵琶记》对蔡伯喈形象的重塑. 戏文. 1995年. № 3.
21. *Сюй Цзяньпин*. Коротко об образе Цай Боцзе в «Пипа цзи» // Вестник Ганьчжоуского института. 2004. № 4. 许建平. 浅谈《琵琶记》中蔡伯喈的形象. 赣州学院学报, 2004年. № 4.
22. *Ван Хаймин*. Крушение естественных надежд и забвение личных устремлений: культурологическая трактовка образа Цай Боцзе // Театральное искусство. 2003. № 1. 汪海明. 自然愿望的破灭和人格意志的沉沦 — 蔡伯喈形象的文化解读. 戏曲艺术. 2003. № 1.
23. *Си Хай*. Бескорыстное самопожертвование великой женщины: размышления о Чжао Унян, главной героине «Пипа цзи» // Вестник Хэбэйского педагогического университета. 1990. № 3. 奚海. 无私奉献的伟大女性: 琵琶记 女主人公赵五娘浅论. 河北师范大学学报. 1990. № 3.
24. *Ван Цзюйянь*. Отсутствие у женщин внутреннего самосознания и конфуцианская культура: разговор о пьесе Гао Мина «Пипа цзи» и «четырёх великих чуаньци» // Вестник Даляньского университета. 2004. № 5. 王菊艳. 女性自我意识的缺失与儒家文化 — 从高明的《琵琶记》和南戏《四大传奇》谈起. 大连大学学报. 2004. № 5.
25. *Юй Вэйминь*. Исследование изданий и трансформаций «Пипа цзи» // Литературное наследие. 1994. № 6. 俞为民. 南戏《琵琶记》版本及流变考述. 文学遗产, 1994年. № 6.
26. *Ким Ёнсук*. Исследование по изданиям и трансформациям «Пипа цзи». Пекин: Китайское издательство, 2003. 252 с. 金英淑. 琵琶记版本流变研究. 北京: 中华书局, 2003. 252页.
27. *Цюй Люи*. «Каждый звук лютни поет об истинных чувствах»: разбор юэцзюй «Пипа цзи» // Китайский театр. 1995. Декабрь. 曲六乙. 琵琶声声诉真情 — 越剧《琵琶记》赏析. 中国戏剧. 1995年. 12月.
28. *Го Ханьчэн, Тань Чжисян*. О создании юэцзюй «Пипа цзи» // Сивэнь. 1998. № 6. 郭汉城、谭志湘. 谈越剧《琵琶记》的创作. 戏文. 1998年. № 6.

УДК 821.581+82-14+82-16+801.679

*Е. И. Митькина***К ВОПРОСУ О ВЛИЯНИИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ,  
СТИЛЯ И ОБРАЗОВ ПОЭЗИИ ЛИ БО НА ТВОРЧЕСТВО ПОЭТА  
ЭПОХИ ЦИН ХУАН ЦЗИНЖЭНЯ**

Значение поэзии эпохи Тан (VII–X вв.) на всю историю китайской литературы трудно переоценить. Не случайно именно эпоху Тан считают «золотым веком поэзии». Она выделяется и количеством сохранившихся до наших дней произведений, и тем, сколько гениальных поэтов жили и творили в один и тот же исторический период, и новшествами в отношении формы стиха. Самым великим поэтом Китая считается Ли Бо, живший и творивший именно в эту эпоху. Его имя широко известно не только в самом Китае, но и за рубежом. Это был поэт, оказавший огромное, если не сказать самое значительное, влияние на всю поэзию последующих лет. Не стал исключением и Хуан Цзинжэнь (1749–1783), другой не менее известный поэт, живший в середине XVIII в. во времена правления Цяньлуна. Современники и потомки называли и называют его «цинским Ли Бо». Веселый нрав, легкий характер, искрящаяся поэзия Ли Бо импонировали Хуан Цзинжэню. Казалось, Ли Бо обладал всеми теми качествами, о которых мечтал Хуан.

Поэзию Ли Бо и Хуан Цзинжэня объединяет легкость слова, простота, неперегруженность словесными излишествами. Оба поэта писали стихи легко, подчиняясь велению сердца, а не какой-то идее, форме, и именно это делает возможным сравнение двух поэтов, разделенных тысячелетием. И для великого Ли Бо, и для его цинского воплощения Хуан Цзинжэня поэзия была способом передавать свои чувства, которые находятся вне эпох, и их невозможно вместить ни в какие рамки, ограничить формулировками какой-либо школы.

В то же время особенности личности внесли поправки в творчество этих двух поэтов.

В чем же состояло их принципиальное отличие? Прежде всего, полярная направленность настроения поэзии. Для Ли Бо это положительный настрой, для Хуана — отрицательный. Если Ли Бо все воспринимал с оптимизмом, и этим радостным чувством пронизано большинство его стихов (и даже мрачные раздумья, как правило, у него сопровождаются надеждой и верой в лучшее завтра), то Хуан относился ко всему пессимистически. Печаль, тоска, грусть — такими настроениями проникнута вся его поэзия. И Ли Бо, и Хуан Цзинжэнь любили выпить вина в шумной компании, но если Ли Бо, опьянев, приходил в состояние безудержного веселья, депрессия Хуана становилась еще глубже и печальнее.

Но, несмотря на эти различия, Хуан Цзинжэнь видел в Ли Бо родственную душу, пример для подражания. Конечно же, он не был в этом оригинален. Редкий литератор прошлого не говорил о своем почтении к великому танскому поэту. Но мало кого еще при жизни сравнивали с Ли Бо. Про Хуана же многие современники и говорили, и писали, что его стихи достойны поэзии прославленного предшественника. Когда-то в далекие времена правления династии Тан поэт Хэ Чжичжан назвал своего друга Ли

Бо «бессмертным, низвергнутым с небес». Спустя тысячу лет друг Хуан Цзинжэня Хун Лянцзи напишет, что Хуан — это «вновь спустившийся на землю бессмертный, низвергнутый с небес».

Хуан преклонялся перед Ли Бо — перед его личностью, характером и перед его талантом. Изю всех сил он старался подражать своему великому предшественнику. Цзо Фу в «Биографии помощника начальника уезда Хуана» так говорит про него: «Талант его подобен таланту Ли Бо, в его поэзии отражается его душа и она насыщена глубоким светом...». Пань Ин в книге «Собрание стихов» также отмечает схожесть стилей двух поэтов: «Стихи [Хуана], написанные семисловным древним стилем, изменчивы и волшебны, они похожи на стихи Цинляня (Ли Бо)». Таким образом, даже по стилю поэзии можно судить о духовном родстве Хуана и Ли Бо. Хуан чаще всего выбирал именно стихи древнего образца, а не уставные. В стихах *гуши* было больше свободы, простора для творчества — «при написании стихотворений принцип чередования тонов пин и цзэ мог игнорироваться или соблюдаться в небольшой степени, и такие произведения назывались *гути ши* (стихи древней формы). Главное внимание в них уделялось размеру, т.е. количеству слов в строке, причем преобладали пятисловные и семисловные стихи» [1, с. 11]. Хуану словно было тесно в строгих рамках уставного стиха, его таланту нужен был простор, который ему и давали стихи древней формы.

В поэзии Хуан Цзинжэня часто можно найти отсылки к поэзии Ли Бо, наиболее часто встречающиеся — к «Сяньянской песне». В 725 г. Ли Бо отправился из Сычуани на восток. Вскоре он женился на внучке бывшего первого министра в Аньлу (Хубэй). Сяньян находился недалеко от Аньлу и, вероятно, написано стихотворение было именно в этот период. «С г. Сяньян связана история о посадском начальнике Шань Цзяне, что любил там погулять и, захмелев, засыпал в кустах без шапки, что считалось непристойным» [2, с. 179]. Шань Цзянь (253–312) был сыном члена поэтического объединения «Семь мудрецов из бамбуковой рощи» Шань Тао. Про него даже сочинили детскую песенку: «Куда отправился Шань-гун? Он едет к пруду Гаоян. Под вечер возвращается задом наперед, мертвецки пьян — не понимает ничего...». До наших дней дошли даже идиоматические выражения-чэнъюй о Шань Цзяне. Стихи, посвященные ему или упоминающие его имя, можно найти не только у Ли Бо, но и у Мэн Хаожаня, Ван Вэя и др.

Ли Бо сравнивает себя с Шань Цзянем, видит сходство в их жизни, в пристрастии к вину. И хотя Ли Бо, как и Шань Цзянь, вел свободный, даже распущенный образ жизни, однако в его поэзии не было и намека на грусть и депрессию. В своей «Сяньянской песне» он создает образ веселого, искреннего, непосредственного поэта-пьяницы. Этот образ был особенно любим и Хуан Цзинжэнем. Сам он также любил дружеские пирушки, описывал их в стихах, однако его поэзия не дает того ощущения веселья и непосредственности, что пронизывает все стихотворения танского предшественника. Может быть, в силу характера, может быть, из-за жизненных обстоятельств, сам Хуан не мог полностью погрузиться в лихое, безудержное веселье. Однако он всегда мечтал об этом недоступном для него ощущении. Хуану хотелось предаваться пьянству с тем же чувством внутренней свободы, что и Ли Бо. Вероятно, поэтому отсылки к «Сяньянской песне» мы находим во многих стихах поэта.

Возьмем, к примеру, строку из стихотворения «Пишу на стене питейного заведения»:

Детишки смеются над распевавшим песни гостем,  
Слуги тоже смотрят свысока на заблудившегося человека.



Здесь мы видим отсылку к «Сянъянской песне» Ли Бо:

Ну, веселье для сянъянской ребятни,  
Все горланят: «Ах, копытца медные».  
Не смеяться над почтенным кто бы смог?  
Распластался, точно глиняный комок [2, с. 178].

Хуан как бы сравнивает себя с Ли Бо — тут как раз и проявляется его тайное желание быть похожим на великого поэта. Однако в насмешках детворы он видит не еще один повод для собственного веселья, а попытку оскорбить, насмешку, что видно из следующей строки — не только детишки смеются над ним, но еще и слуги относятся с презрением к скитальцу. Кстати, вторая строка отсылает нас к другому танскому поэту — Ван Бо (649–676), точнее, к его предисловию к стихотворению «Во дворе Тэнского князя», в котором есть следующие строки:

Заставы и горы трудно пересечь,  
Кто пожалеет заблудившегося в пути?

Эта фраза — «заблудившийся в пути» — позднее стала использоваться для обозначения человека, который все время терпит неудачи, которому приходится странствовать, скитаться. И это определение как нельзя лучше подходит к Хуан Цзинжэню. А из-за гипертрофированного чувства собственного достоинства ему казалось, что над ним посмеиваются; это и нашло отражение в стихотворении «Пишу на стене питейного заведения».

Еще одна мысль из «Сянъянской песни» Ли Бо также казалась бедному, если не сказать нищему, Хуану важной:

За свежий ветер и ясную луну не надо платить.

Несмотря на бедность, Хуан, как и Ли Бо, понимал, что еще остались вещи, которые не подвластны силе денег. В стихотворении «Отвечаю Цю Йоу» он выражает практически ту же самую мысль:

Цветы и луну никогда нельзя было купить за деньги.

*Ветер и луна* у Ли Бо, *цветы и луна* у Хуан Цзинжэня — те самые не продающиеся за деньги ценности, которые доступны любому, кто может понять их значимость и истинную стоимость, точнее, бесценность.

Еще один образ можно найти и у Ли Бо, и у Хуана — это образ гадателя Цзюньпина. Цзюньпин — это *цзы* (второе, неофициальное имя) Янь Цзуня (86 г. до н.э. — 10 г. н.э.), знаменитого гадателя эпохи Хань, жившего отшельником близ г. Чэнду. В «Истории Хань» сказано, что «Цзюньпин занимался гаданием на площади в Чэнду <...> Каждый день он гадал нескольким людям, получал за это по сто монет, которых как раз хватало на пропитание. Заработав эти деньги, он закрывал лавку и, опустив занавески, изучал “Лаоцзы”» [3, с. 109].

У Ли Бо имя Цзюньпина встречается во многих стихотворениях, к двум из них Хуан Цзинжэнь обращается особенно часто. Первое из этих стихотворений относится к циклу «Дух старины»:

Цзюньпин отринул мир,  
А мир отвернулся от Цзюньпина [4; 15].

Речь идет о невозможности гармоничной жизни поэта в обществе и с обществом, тот, кто благороден и высокоморален, должен укрыться, спрятаться от этого грязного мира. В этом плане Цзюньпин становится примером для подражания — и для танского Ли Бо, и для цинского Хуана:

Цзюньпин не смог ужиться с миром.

(«Просыпаюсь ночью» [5, с. 145])

У Хуана эта строка звучит особенно пронзительно, ибо она выстрадана. Тема несоответствия поэта тому обществу, в котором ему приходится жить, неспособности мира понять его, пронизывает все поэтическое творчество Хуана.

Другое знаменитое стихотворение Ли Бо, в котором он упоминает Цзюньпина и на которое неоднократно ссылается Хуан Цзинжэнь, — «Провожая друга, отправляющегося в земли Шу», написанное в 743 г.:

Взлеты и падения — все уже решено,  
Нет нужды просить Цзюньпина погадать.

Упомянув Цзюньпина поэт деликатно намекает другу на то, что не стоит слишком увлекаться стремлением к славе и богатству.

В нескольких стихотворениях Хуан отсылает читателя к этим строкам. Например, в знаменитом цикле «Разные чувства»:

Обо всех взлетах и падениях не надо просить Цзюньпина погадать.  
Я уже приготовил бамбуковый шест, чтоб ловить рыбу весной на Янцзы.

Двадцатичетырехлетний поэт писал этот цикл, когда жил у Чжу Юня, инспектора по образованию в провинции Аньхуэй. Несмотря на то что Чжу Юнь высоко почитал талант Хуана, зависимое положение было невыносимо поэту. Он с трудом выдерживал завистливые взгляды других людей, живших у Чжу. Он чувствовал себя лишним, не вписывающимся в принятые здесь рамки (впрочем, эта же ситуация и эти же ощущения повторялись в жизни поэта достаточно часто). Поэтому мысли об отшельничестве, об отказе от чиновничьей карьеры были для него привычными в этот период жизни. И образ отшельника Цзюньпина, жившего в гармонии с самим собой, был близок ему так же, как и его предшественнику.

Говоря о влиянии поэзии Ли Бо на поэзию Хуан Цзинжэня, несомненно, любой исследователь вспомнит про стихотворение-поэму «Могила Ли Бо». В 1771 г. двадцатитрехлетний поэт только поступил на службу к Чжу Юню. В 12-м месяце компания сослуживцев вместе с самим инспектором отправилась поклониться могиле великого танского поэта на гору Сегуншань. А Хуан, который всегда преклонялся перед Ли Бо, потом совершил еще одну поездку к могиле великого предшественника. Именно во второй свой приезд он и написал знаменитое стихотворение «Могила Ли Бо». Пань Ин писал: «У Чжунцзэ талант выдающийся, в детстве его называли талантливым ребенком. Сюэши Чжу Чжуцзюнь называл его гением, и это не пустая слава, его стихи заимствуют все самое лучшее из поэзии начиная от эпох Хань, Вэй, Шести династий и кончая эпохами Тан и Сун. Он сам стал одним из столпов поэзии <...> В его стихах о могиле Ли Бо сказано: “我所师者非公谁 — У кого мне учиться, если не у вас, Ли Бо?”» [6, с. 40]. И эти слова Хуана можно считать «программными» для его поэзии.

Итак, разберем знаменитую поэму «Могила Ли Бо». Прежде всего стоит сказать о форме. Многострочная поэма такого большого объема не была характерна для творче-

ства Хуана. В ней 43 строки, причем одна строка состоит из двусложного междометия, а две первых строки — пятисловные, все остальное стихотворение — семисловное.

В первых четырех строках Хуан описывает свое горячее желание выразить почтение Учителю:

Еще в детстве читал Ваши стихи.  
А сегодня пришел совершить обряды на Вашей могиле.  
С Янцзы доносится легкий ветерок,  
Я хочу выразить Вам этой скромной данью свое преклонение.

Смерть великого поэта Хуан сравнивает с падением звезды, оставившей след в душах людей:

Эх,  
Даже такой талантливый человек, как Вы, не избежали смерти.  
Но я знаю, что Вы по-настоящему не умерли.  
Вы подобны планете Венере, что спустилась на Землю три тысячи лет назад,  
Оставив всего лишь пепел на дне озера Куньмин.

Не случайно в этом отрывке упоминается планета Венера. Ведь согласно легенде (и даже в няньпу — хронобиографии Ли Бо она отражена) вечером накануне рождения Ли Бо его матери приснилась Венера (по-китайски — Чангэн, но есть и другое название — Тайбо). Поэтому новорожденного и назвали Бо и дали ему второе, неофициальное имя — Тайбо.

В этом же пятистишье мы находим еще один интересный образ, который кроме всего прочего связан с буддизмом. В «Жизнеописании буддийских монахов» рассказывается история ханьского Уди, который на дне маленького озера Куньмин в Сиани нашел черный пепел. Уди спросил знаменитого Дунфан Шо об этом пепле. Дунфан Шо ответил: «Я не знаю, можно спросить варваров западного края». Потом приехал Фалань. Его спросили о пепле. Он ответил: «Это пепел, оставшийся от всеобщего пожара при гибели мира». Таким образом, тут переплетаются истории о планете, упавшей на Землю и послужившей концом света, и о Венере, приснившейся матери танского поэта. Смерть поэта сравнивается с таким масштабным действием, как конец всего мира и падение звезды.

Следующие две строки описывают характер Ли Бо:

Вы носили высокую шапку и длинный меч на поясе,  
Мечом Вы искусство владели и были преисполнены удивительных чувств.

Первая строка отсылает нас к «Скорби изгнанника — Лисао» Цюй Юаня (еще один поэт, чувства которого были близки Хуан Цзинжэню):

Себя высокой шапкой увенчаю  
И удлиню нарядный пояс свой [7, с. 143].

В чуских строфах описание подобного наряда служит для иносказательного изображения человека выдающихся моральных качеств, т.е. такого, каким был Ли Бо в глазах Хуан Цзинжэня.

Вторая строка двустихья перекликается со словами самого Ли Бо («Пишу Ханю из Цзинчжоу»): «Я простой человек из Лунси (район Шаньси, Сычуань), брожу по землям Чу и Хань (Хубэй, Хунань). В пятнадцать лет уже освоил мастерство владения мечом, ходил к различным князьям, мечтая стать чиновником. В тридцать писал сочинения, ходил к высокопоставленным чиновникам, желая получить должность. Хотя росту во

мне нет и семи чи, но в душе у меня прекрасные и высокие устремления». Все эти слова можно отнести и к Хуану. Недаром и он сам, и современники, и потомки находили много общего и в чувствах, и в событиях жизни двух поэтов. Хуан точно так же прекрасно владел мечом, так же ходил за помощью к различным покровителям-меценатам, чтобы получить должность, и был поначалу полон надежд и высоких устремлений.

Далее Хуан Цзинжэнь показывает, что великий Ли Бо впитал традиции «Шицзина» и чуских строф и создал свой уникальный стиль:

Вы были воспитаны на стихах Цюй Юаня и Сун Юя и достигли уровня «Великих Од»,  
Размашистая кисть впитывала свет солнца и луны, превращая его в прекрасные стихи.

У самого Ли Бо в одном из стихотворений есть такие строки:

Уж боле нет Великих Од,  
Никто не молвит: «Как я пал!»  
...И голос правды — слаб же он:  
Был Скорбный человек один [8, с. 426].

Это стихотворение было первым из пятидесяти девяти в целом цикле «Преданья старины 古风». «Великие Оды», упоминающиеся и у Ли Бо, и у Хуана, — раздел в, пожалуй, самом знаменитом литературном памятнике древности «Шицзине», служившем классическим поэтическим каноном в течение тысячелетий. Исследователь творчества Ли Бо С.А. Торопцев пишет, что цикл «Преданья старины» — «историко-литературный манифест Ли Бо, который сетует, что давно нет высокой поэзии, нет мудреца, кто, подобно Конфуцию, мог бы самокритично сказать — я так пал, что уже не приходит ко мне во сне идеальный правитель» [8, с. 426]. И одинокий «Скорбный человек» — это, конечно же, Цюй Юань, автор поэмы «Скорбь изгнанника». Отсылая читателя именно к этому произведению Ли Бо, Хуан также сетует на несправедливость современной ему жизни. Для него танский поэт — последний, кто достиг уровня Цюй Юаня и Великих Од, а современным поэтам до былых высот еще далеко...

При жизни у Вас не было своего пристанища,  
А сегодня Ваша могила вызывает раздумья [у многих людей].

Мы видим раздумья поэта о нелегкой доле великого человека. Ли Бо по своему духу был странником, вечным путешественником, это роднило его с Хуаном, который провел большую часть жизни в странствиях. Часть его путешествий была совершена в поисках признания у высших мира сего. Пристанище здесь — это не только конкретное жилье, а скорее именно достигнутая цель, реализованные высокие устремления. И это опять вызывает глубокие раздумья у Хуана, который также чувствовал фрустрацию из-за невостребованности своего таланта. Однако преклонение последующих поколений перед Ли Бо вызывало у цинского поэта слабую надежду на то, что и его смогут оценить по достоинству, но, к сожалению, только потомки.

Когда Вы были трезвы, усердно работали, а выпив вина, писали по тысяче стихов,  
Несомненно, это сама природа писала Вашей рукой.  
Всему на Земле нет нужды быть в Ваших руках,  
Вы можете искать бессмертия и пить вино.

В последних четырех строках первой части поэмы Хуан пишет о гармонии в отношении Ли Бо и природы — как будто сама природа, естественность водили кистью ве-

ликого поэта. Его талант находил выход именно в состоянии опьянения. С древности в китайской литературе считается, что употребление вина приводит человека в состояние, когда он наиболее близок к природе, — снимаются все запреты, установленные обществом и общественной моралью, и человек говорит то, что у него на душе, пишет стихи, не сдерживаемые ничем. Ли Бо же поднял это искусство на небывалую высоту. Академик В.М. Алексеев писал: «Поэзия вина в Китае, имеющая своими представителями таких больших поэтов, как Ли Бо и Ду Фу, описывает опьянение как идеал сверхчеловека и сверхпоэта, освобождающегося от уз грубой земли, и граничит с поэзией безумия» [9, с. 261]. Вино пробуждало в поэте вдохновение, желание творить. Оно же служило толчком к поэтическому озарению. Строки поэмы Хуана переключаются со стихотворением Ду Фу «Восемь бессмертных за вином»:

У поэта Ли Бо на доу вина —  
Сто превосходных стихов.  
В Чанъани на рынках знают его  
Владельцы всех кабаков.  
Сын Неба его пригласил к себе —  
Он на ноги встать не смог.  
«Бессмертным пьяницею» Ли Бо  
Зовут на веки веков [10, с. 14].

У Хуана вдохновение не зависело так явно от степени опьяненности, но он также любил выпить вина, однако в отличие от Ли Бо впадал в еще большую тоску, и стихотворения, вышедшие из-под его пера в такие минуты, отличаются пессимизмом и унынием.

За всю жизнь Вы склоняли голову лишь перед [Се Тяо — губернатором] Сюаньчэна.  
Двери, ведущие к его могиле, как раз напротив Ваших, — на зеленых горах Циншань.  
Выдающиеся люди блистают, как и прежде.  
А еще есть странник из Бацяо<sup>1</sup>, едущий на осле,  
Поэтому здесь места, которое стоит посмотреть.  
Ничего удивительного, что горы на Янцзы такие живописные.

В этих шести строчках Хуан говорит о еще двух поэтах, один из которых был единственным, перед кем «склонял голову» Ли Бо, а второй — другой известный поэт эпохи Тан Цзя Дао. Оба этих поэта и Ли Бо похоронены по соседству.

Первый поэт — это знаменитый Се Тяо (464–499 гг.), живший во времена правления династии Южная Ци. Он прославился как поэт-пейзажист, был одним из представителей так называемой «поэзии в стиле Юнмин». Се Тяо служил начальником уезда Сюаньчэн, поэтому его часто называли «Се из Сюаньчэна». На южном склоне горы Циншань, что на юго-востоке уезда Данту (пров. Аньхуэй), он построил себе дом. А Ли Бо, всю жизнь почитавший больше других именно этого поэта (это видно еще и из того факта, что в последний год своей жизни сразу после болезни он отправился в Сюаньчэн на поклон к местам, связанным с Се Тяо), похоронен также на горе Циншань (хотя сначала его могила находилась на горе Луншань, в 817 г. ее перенесли сюда).

Далее Хуан говорит о «выдающихся людях». По-китайски 风流 — фэнлю, очень многозначный образ. Это целое направление, зародившееся в эпоху Шести династий, особый стиль жизни, свободный от всех запретов, сочетавший в себе неограниченную

<sup>1</sup>Бацяо находится в 25 ли к востоку от уезда Чанъань в провинции Шэньси. Танский поэт Цзя Дао жил там и сочинял стихи. Его называли «Странник из Бацяо на ослике».

свободу и даосское отношение к жизни. Такой же стиль жизни был характерен и для Ли Бо, к нему стремился и Хуан Цзинжэнь.

Еще один поэт, о котором говорится в этой части поэмы, — танский Цзя Дао (779–843), могила которого также находится в уезде Данту. До наших дней дошли разные истории о нем, о том, как он писал стихи, сидя на своем ослике и декламируя их вслух. В одной из этих историй рассказывается о том, как Цзя Дао в очередной раз ехал по улице столицы, вдруг налетел сильный осенний ветер, всю землю засыпали желтые опавшие листья. Это вдохновило Цзя Дао на написание строчки «В опавшей листве вся столица Чанъань». Некому человеку по имени Чжи понравилась эта строка, написанная под воздействием вдохновения. Он попросил Цзя Дао дополнить строчку еще одной, чтоб получилась парная надпись. Однако уже ничего не выходило, ибо поэт и сам не понимал, как это у него получилось.

Не только близость захоронений заставила Хуана вспомнить о Цзя Дао. Имя этого танского поэта упоминается Хуаном достаточно часто. Что-то схожее было и в их судьбах — отсутствие положительного результата на экзаменах, соответственно невозможность занять высокий пост и отсюда — разочарование, выливавшееся в тоску и печаль. Цзя Дао называли «поэтом горя и страданий». В принципе это прозвище можно применить и к Хуану.

На горах на Янцзы в древности при свете ясной луны  
Поэт, выпив вина, спит, и его не добудиться.  
Человека в парчовом халате и на расписной лодке уже нет здесь.  
Лишь слышно, как тихая песня летит над водами Янцзы.  
Стихи, оставшиеся после поэта, распространяются по свету,  
Вскармливая десятки тысяч новых поэтов.

Легенда гласит: Ли Бо катался на лодке, выпив слишком много вина, пел песни, а потом попытался обнять луну, отражавшуюся в воде, упал в воду и утонул. Именно на эту легенду намекает Хуан в первых двух строчках этой части поэмы. А далее он отсылает читателя к истории, упоминавшейся в жизнеописании Ли Бо: «Цензор Цуй Цзунчи был понижен в должности и стал чиновником в Цзиньлине. Часто вместе с Ли Бо писал стихи, пил вино, пировал. Однажды они лунной ночью сели в лодку и отправились из Цайшици в Цзиньлин<sup>2</sup>. Ли Бо был в парчовом халате. Стоя посреди лодки, он улыбался так, как будто был совсем один».

С Вами одновременно жил и поэт Ду Фу.  
Его могила, однако, находится на берегах реки Сян,  
Я ездил на юг и был там,  
Над горой Хэншань<sup>3</sup> облака печально простираются до горы Цзюи<sup>4</sup>.

Хуан Цзинжэнь вспоминает другого выдающегося современника Ли Бо — великого Ду Фу (712–770), это еще один поэт, которого он почитал. Могила Ду Фу находится в провинции Хунань в том месте, где в реку Сянцзян впадает ее главный приток Лэйшуй. В 1770 г. (спустя тысячу лет после смерти поэта) Хуан Цзинжэнь ездил на могилу Ду Фу, чтобы почтить его память.

<sup>2</sup>Цзиньлин — совр. Нанкин.

<sup>3</sup>Хэншань — гора в провинции Хунань.

<sup>4</sup>Цзюи — гора в провинции Хунань.

Если говорить о месте последнего пристанища поэта,  
И правда, оно созвучно атмосфере его стихов.  
Мне всегда казалось, что этот старец [Ду Фу] слишком полон гнева и негодования.  
У кого мне учиться, как не у Вас, [Ли Бо]?

Последняя фраза этого отрывка крайне важна для всей поэзии Хуана, для понимания ее сути. Единственным и самым главным учителем Хуана из всей плеяды выдающихся поэтов был Ли Бо. Хуан уважал и почитал еще ряд поэтов, но Ли Бо всегда был для него на первом месте.

За сто лет жизни нужно веселиться.  
За день тысячу чаш — все равно недостаточно.  
С улыбкой смотрю на то, как дровосек и пастух беседуют в лучах заходящего солнца,  
Когда умру, похороните меня у подножия этих гор.

Это последнее четверостишие поэмы «Могила Ли Бо». Последняя строка вызывает у подготовленного читателя еще одну ассоциацию — с поэтом эпохи Западная Цзинь Лю Лином (221–300). Он был одним из членов так называемого литературного и духовного объединения «Семь мудрецов из Бамбуковой рощи» и жил во времена мрачного правления семейства Сыма. Атмосфера в стране давила и на него, он был недоволен установившимися пустыми, надуманными ритуалами. От этого Лю Лин все время пил вино, в котором и топил свои мрачные мысли. Кроме того, Лю Лин был даосом, а культ вина был связан с даосским мировосприятием, это был важный элемент быта даосских отшельников. Самое знаменитое произведение Лю Лина посвящено в том числе и вину — «Воспеваю вино и добродетель». Когда он уезжал в горы, то велел, чтоб за ним следовал слуга с вином и лопатой (вино — чтоб употребить его в любой момент, лопата — закопать, если он упадет замертво). «Если я умру, закопай меня там же» — таковы его знаменитые слова. Из этого эпизода видно, каким эксцентричным он был, и это определение применимо и к Ли Бо, и к самому Хуан Цзинжэню. Про пристрастие Хуана к вину мы уже писали выше — это было свойственно ему, как, впрочем, и многим другим людям поэтического склада души. И в этом он чувствовал свое родство со знаменитым предшественником. Поэтому Хуан Цзинжэнь высказывает в последнем четверостишии желание быть похороненным недалеко от могилы своего кумира.

Итак, мы рассмотрели содержание поэмы «Могила Ли Бо». Теперь стоит сказать несколько слов о том, как построена поэма. Хуан Цзинжэнь осознанно выбрал именно стиль *гутти*. Как мы говорили выше, этот стиль давал больше свободы, простор для воображения и самовыражения. Кроме необходимости соблюдать рифму, поэт был практически ничем не связан. И даже рифмы использовались более свободно. Так, например, в уставных стихах *люйши* рифма должна была быть одна — от начала до конца. В стихах стиля *гутти* рифму можно было менять, и не по одному разу — в каждых двух строках, в четырех или спустя более десяти строчек. Разрешалось использовать две рифмы ровного тона или косога, а также они могли пересекаться.

Кроме того, параллелизмы не были чем-то обязательным для стихов стиля *гутти*. В уставных стихах *люйши* они были важной частью произведения. В стихах древнего стиля их использование обуславливалось стилистическими нуждами, а не установленными нормами стихосложения. В параллельных строчках могли употребляться одни и те же иероглифы, а также не было строгих правил по отношению к противопоставлению ровного-косога тонов. Стоит заметить, что в стихах *гутти* вообще могло не быть параллелизмов.

Еще одной особенностью стихов *гуты* была возможность менять количество иероглифов в строке, что мы как раз и видим в поэме «Могила Ли Бо». В этом произведении присутствуют строки из двух иероглифов, первые две строки — из пяти, остальные — из семи. Это, кстати говоря, было одним из немногих правил — сколько бы ни менялось в строке количество слов, большинство должно было быть все-таки семисловными. Поэтому их обычно и называют «семисловные стихи в древнем стиле — *ци янь гуты*». Исследователь китайского стихосложения Ван Ли называл Ли Бо поэтом, наиболее преуспевшим в создании стихотворений с равновеликими строками. В частности, одно из самых известных и любимых Хуан Цзинжэнем стихотворений Ли Бо «Трудны дороги в Шу» написано как раз в таком стиле.

Из всего вышесказанного видно, почему мы называем это произведение «программным» для Хуан Цзинжэня. Оно отражает его отношение к великому предшественнику, показывает всю глубину почтения к нему, его стремление быть похожим на великого танского поэта. Принципы одного из стилей, распространенных в период правления династии Тан, также нашли отражение в произведении цинского поэта Хуан Цзинжэня, который использовал все художественные средства, чтобы показать, что он достоин Ли Бо, достоин называться его духовным потомком.

## Литература

1. *Серебряков Е. А.* Китайская поэзия X–XI веков. Жанры ши и цы. Л., 1979. 246 с.
2. *Ли Бо.* Пейзаж души: Поэзия гор и вод / Пер. с кит. С. А. Торопцева. СПб., 2005. 316 с.
3. Хуан Чжунцзэ шисюань (Избранные стихотворения Хуан Чжунцзэ). Гонконг, 1983. 242 с. 黄仲则诗选
4. Ли Бай шигэ цюаньцзи (Полное собрание сочинений Ли Бо). Пекин, 1997. 892 с. 李白诗歌全集. 北京, 1997
5. Ляндансюань цзи (Сборник Ляндансюань). Шанхай, 1998. 687 с. 两当轩集. 上海, 1998
6. Хуан Баошу, Чэнь Би, Чжан Гу. Хуан Чжунцзэ яньцзю цзыляо (Материалы для изучения Хуан Чжунцзэ). Шанхай, 1986. 624 с. 黄葆树, 陈弼, 章谷. 黄仲则研究资料. 上海, 1986.
7. *Федоренко Н. Т.* Цюй Юань. Истоки и проблемы творчества. М., 1986. 154 с.
8. Книга о Великой Белизне. Ли Бо: Поэзия и Жизнь / Сост. С. А. Торопцев. М., 2002. 478 с.
9. *Алексеев В. М.* Труды по китайской литературе. М., 2002. Кн. 1. 574 с.
10. *Ду Фу.* В поход за Великую стену. СПб., 2006. 272 с.



УДК 821.581

А. А. Родионов

## О ПЕРЕВОДАХ НОВЕЙШЕЙ КИТАЙСКОЙ ПРОЗЫ НА РУССКИЙ ЯЗЫК ПОСЛЕ РАСПАДА СССР

Прямым контактам культур России и Китая уже более 300 лет, из которых наибольшая активность выпала на XX в. При этом остается фактом, что осведомленность китайцев о российской словесности намного превосходит познания россиян о литературе Китая. Подобный дисбаланс сформировался по объективным историческим причинам в первой половине XX в. Взаимность стала складываться только в 1950-х гг., когда на гребне советско-китайской дружбы классическая и современная литература Китая пришла к широкому советскому читателю. В то время в СССР перевели и издали не только шедевры китайской классики и выдающиеся литературные творения 1920–1940 гг., но и немало произведений, созданных после образования КНР в 1949 г. Из политических соображений в число последних попали и те произведения о новом Китае, которые не отличались высокими художественными достоинствами. Пик переводческой активности пришелся на середину и вторую половину 1950-х гг., когда издательства по всей стране большими тиражами издавали китайскую литературу, а читатели проявляли к ней значительный интерес. К сожалению, в тот период зависимость литературных связей от политической ситуации была весьма велика, стоило возникнуть напряженности между двумя странами, как распространение в СССР китайской литературы, особенно современной, натолкнулось на значительные препятствия. Восстановление литературных контактов произошло только в 1980-х гг. вслед за нормализацией межгосударственных отношений, однако достигнуть объема переводов 1950-х гг. все же не удалось. В 1983–1991 гг. в СССР (главным образом, в Москве и Ленинграде) ежегодно выходило от двух до пяти сборников китайской литературы нового и новейшего периодов. В условиях плановой экономики они имели большой тираж — от 50 000 экземпляров и выше. Тираж некоторых изданий, например романа Гу Хуа «В долине лотосов» (М., 1986), достигал 100 000 экземпляров, что было весьма значительной цифрой даже по меркам СССР. В то время на русский язык была переведена большая часть произведений, удостоенных всекитайских премий или вызвавших широкий общественный резонанс, как, например, повесть Чжан Сяньляна «Половина мужчины — женщина» (М., 1990). В конце 1980-х наблюдалась тенденция увеличения количества переводов.

Распад СССР в декабре 1991 г. положил конец столь благоприятному ходу вещей. За восемнадцать лет с 1992 по 2009 гг. в России вышло только 20 отдельных изданий (см. Приложение) новейшей китайской прозы<sup>1</sup>, из них в 1992 г. опубликовано 0, 1993 г. — 1, 1994 г. — 0, 1995 г. — 1, 1996–1998 гг. — 0, 1999 г. — 1, 2000–2001 гг. — 0, 2002 г. — 1, 2003 г. — 2, 2004 г. — 1, 2005 г. — 1, 2006 г. — 4, 2007 г. — 6, 2008 г. — 2, 2009 г. — 0. Об-

<sup>1</sup>Под новейшей китайской прозой мы понимаем романы, повести, рассказы и очерки, написанные после окончания «культурной революции» (1966–1976 гг.).

щий тираж всех изданий составил всего 106 000 экземпляров. Разумеется, кроме этого отдельные произведения были опубликованы в журналах, однако и их число крайне невелико<sup>2</sup>.

После 1991 г. распространение китайской, как и любой другой, литературы в России освободилось от диктата идеологии, однако одновременно потеряло всякую поддержку со стороны государства. Оказалось, что в условиях рынка и социально-экономических потрясений переходного периода издательства не готовы финансировать переводы и издание произведений новейшей литературы Китая, спрос на которые был не вполне очевиден. Китайские произведения 1950–1960-х гг. и даже 1980-х гг. были весьма политизированы, а проблемы социалистического общества стали совсем непривлекательными для отечественного читателя после краха социализма в СССР. В противоположность этому в условиях духовного кризиса интерес части читателей и соответственно издательств привлекла литература старого Китая, особенно сочинения об удивительном или исполненные «загадочного восточного колорита» (например, «Странные истории из кабинета неудачника» Пу Сунлина, «Записки о поиске духов» Гань Бао и даже «Книга перемен»), а также эротическая проза (например, «Подстилка из плоти» Ли Юя и др.). Опять же большая часть из этих сочинений ранее уже выходила на русском языке, поэтому переиздание было делом менее затратным, нежели организация новых переводов.

Из цифр, приведенных выше, вполне очевидно, что в 1992–2001 гг. издание переводов новейшей китайской прозы было делом крайне редким и случайным. Только с 2002 г. восстановилась регулярность переводов. Это было связано как с начавшимся возрождением экономики России в 2001–2002 гг., так и с появившейся поддержкой Китаем мероприятий по распространению китайской культуры за рубежом. К сожалению, в связи с финансовым кризисом данная тенденция прервалась в 2009 г., когда не вышло ни одной книги.

В целом можно выделить следующие характерные особенности издания в России переводов новейшей китайской прозы в 1992–2009 гг.

1. Малый тираж. Каждое отдельное издание было отпечатано в количестве 1000–30 000 экземпляров, что, за исключением сборника «Из жизни “красной императрицы”» (см. Приложение), не позволяет говорить о коммерческом успехе данных книг и их широкой популярности у российского читателя.

2. Некоммерческий характер. Большая часть книг была издана на средства посольства КНР в России, Союза писателей Китая или органов государственной власти России в рамках государственных или международных мероприятий (например, 50-летие КНР в 1999 г., 300-летие Санкт-Петербурга в 2003 г., Год Китая в России в 2007 г.), либо при финансовом участии самих переводчиков. Издательства фактически не были заинтересованы в организации продаж и распространении данных изданий.

3. Неидеальный выбор произведений. Состав переводов в значительной степени определялся китайской стороной, самостоятельность российских составителей была весь-

---

<sup>2</sup>Нам удалось отследить лишь следующие публикации: Чжан Сяньлян. История про старика Сина и его собаку (1980) (Азия и Африка сегодня. 2005. № 11; 2006. № 1, пер. О. Родионовой); Ли Говэнь. Нирвана (1996) (Всерусский сбор. 2008. № 1, пер. М. Джанджалия); Гао Синцзянь. Нобелевская лекция (2000) (Иностранная литература. 2001. № 5, пер. Д. Воскресенского; Звезда. 2001. № 10, пер. со швед. Е. Самуэльсон); Е Юнле. Таинственные исчезновения (год не известен) (Китайский альманах. М.: Палей, 1994. № 1, пер. Н. Захаровой, С. Кострыкина).

ма ограничена. Это приводило к тому, что даже при высоком художественном уровне часть сочинений не соответствовала вкусам или была непонятной для российских читателей. Это также негативно сказывалось на распространении китайской литературы в России.

4. Ограниченная территория распространения. Хотя в СМИ и на специализированных Интернет-форумах отзывы на данные издания в целом были положительными, однако при отсутствии рекламы и в силу малого тиража эти книги можно было купить только в Москве и Санкт-Петербурге. Широкой публике было, с одной стороны, неоткуда узнать о существовании данных изданий, а с другой — негде их достать (за исключением Интернет-магазинов, появившихся в последние годы). На данный момент в отечественных онлайн-библиотеках за редким исключением также отсутствуют тексты переводов новейшей китайской прозы.

5. Ограниченное число заинтересованных издательств. Все издательства, выпускавшие подобные переводы, находятся в Москве и Санкт-Петербурге. При этом кроме издательства «Астрель-СПб», входившего в группу «АСТ», издательства «Восточная литература», издательства «Художественная литература» прочие нельзя отнести к числу известных и имеющих мощную инфраструктуру сбыта, что вместе с отсутствием рекламы ограничивало распространение переводов китайской прозы.

Только начиная с 2005 г. отдельные российские издательства стали готовы к самостоятельному финансированию переводов и издания новейшей китайской прозы. К числу таких книг относятся эротические романы Мянью Мянью «Конфетка» (М., 2005), Вэй Хуэй «Крошка из Шанхая» (М., 2006) и «Выйти замуж за Будду» (М., 2006), мистические триллеры Цай Цзюня «Вирус» (М., 2006) и «Заклятье» (М., 2006), роман Цзян Жуна «Тотем волка» (М., 2008), псевдоисторический роман Су Туна «Последний император» (СПб.; М., 2008). При этом перевод романов Мянью Мянью и Вэй Хуэй был выполнен с английского издания, что значительно исказило стиль авторов. Однако еще хуже, что перевод Мянью Мянью не был выверен специалистом-китаеведом, в результате возникло невероятное количество ошибок. Будучи заинтересованными в реализации книг, данные издательства в первую очередь обратились к тем китайским произведениям, которые были ранее переведены на английский язык и имели успех на Западе, авторские права также покупались у западных агентов. Однако отсутствие переизданий данных романов на русском языке и малое количество отзывов свидетельствуют, что большого резонанса и читательского интереса в России они не вызвали. Опять же если на Западе в начале 2000-х гг. романы Вэй Хуэй позиционировались как запрещенные в КНР, то к 2006 г. писательница уже вернулась в Китай, ее произведения возвратились к китайским читателям, поэтому элемент скандальности вряд ли мог помочь в распространении книги в России.

Согласно статистической обработке сведений, содержащихся в Приложении, в сборники переводов новейшей китайской литературы, изданные после распада СССР, вошли 163 произведения<sup>3</sup>, из них 9 романов (включая опубликованные в отрывках), 29 повестей, 99 рассказов и 26 очерков. Данное соотношение прозаических форм ясно показывает, что китайские писатели недостаточно известны в России, именно поэтому у нас в основном издаются коллективные сборники китайской прозы, в которые трудно поместить романы, и упор делается на рассказы и повести. Однако вслед за даль-

<sup>3</sup>При этом 11 произведений были опубликованы по 2–3 раза в различных сборниках. Кроме того, среди 163 произведений одно написано тайваньским писателем.

нейшим проникновением китайской литературы в Россию можно ожидать рост числа переведенных романов и персональных сборников, подобная тенденция фактически наметилась уже с 2005 г. В среднем за 18 лет переводилось по 9 произведений в год, что заметно отстает от 100 произведений российской литературы, в среднем ежегодно переводимых в Китае<sup>4</sup>. Таким образом, в настоящий момент имеется десятикратный дисбаланс во взаимном распространении китайской и российской литератур, и это при том, что интерес к России в Китае намного ниже, чем в 1950-х гг.

Упомянутые произведения по времени первого издания в Китае распределяются следующим образом: 1977 г. — 0, 1978 г. — 0, 1979 г. — 2, 1980 г. — 10, 1981 г. — 6, 1982 г. — 10, 1983 г. — 10, 1984 г. — 4, 1985 г. — 9, 1986 г. — 29<sup>5</sup>, 1987 г. — 4, 1988 г. — 4, 1989 г. — 4, 1990 г. — 4, 1991 г. — 1, 1992 г. — 5, 1993 г. — 2, 1994 г. — 2, 1995 г. — 5, 1996 г. — 7, 1997 г. — 6, 1998 г. — 3, 1999 г. — 5, 2000 г. — 3, 2001 г. — 6, 2002 г. — 3, 2003 г. — 2, 2004 г. — 4, 2005 г. — 0, 2006 г. — 2, 2007 г. — 0, 2008 г. — 0, 2009 г. — 0<sup>6</sup>. Если принять во внимание, что значительная часть китайских произведений 1970–1980-х гг. и особенно 1978–1986 гг. была издана в СССР еще в 1983–1991 гг., то можно констатировать, что китайская литература конца 1970-х гг. и до середины 1980-х гг. ныне представлена на русском языке достаточно полно. А вот произведения самого конца 1980-х гг., 1990-х гг. и 2000-х гг. в массе своей еще ждут перевода. Ведь хотя среди переведенных произведений последнего двадцатилетия представлены самые разнообразные литературные направления (литература дум о прошедшем, литература реформ, литература поиска корней, неореализм, литература родного города, историческая и эротическая проза, триллер, детектив), однако, учитывая огромный объем литературной продукции в Китае, масштаб переводов на русский язык крайне ничтожен и вряд ли передает сложный облик новейшей китайской литературы.

Если взглянуть на ситуацию в плоскости переводов отдельных писателей, то выясняется, что были опубликованы 26 произведений Ван Мэна, 24 — Фэн Цициая, 10 — Цзя Пинва, 7 — Чжан Цзе, 6 — Цань Сюэ, 5 — Ван Аньи, 3 — Ба Цзиня, Те Нин, Юй Хуа, Су Туна, Шэнь Жун, 2 — Чжан Сяньляна, Чэнь Цуня, Е Синя, Вэй Хуэй, Цай Цюня, Ван Цзэнци, Ван Сяобо. Кроме того, 56 писателей представлены переводом одного произведения<sup>7</sup>. Нельзя не отметить, что часть произведений вошли в 2–3 сборника, особенно это относится к работам Ван Мэна (рассказы «Весенняя дамба», «Слушая море», «Воздушный змей и лента», «Голоса весны», «Пурпурная шелковая кофта из деревянного сундучка», «Грезы о море», «Рассказ об утраченном и вновь обретенном парке Лунного Света», эссе «Анданте кантабиле»), на 26 произведений которого приходится 35 публикаций. Если мы добавим сюда многочисленные переводы работ Ван Мэна, выполненные в 1980-е гг., то станет еще очевиднее, что он наиболее известный в России китайский писатель. Разумеется, держа в уме скромный размер тиражей, об абсолютной популярности речь не идет, но относительное лидерство Ван Мэна и Фэн Цициая имеет

<sup>4</sup>Данная цифра приводится в статье Лю Вэньфэя «Перевод и изучение русской литературы в Китае» [1]. Хотя Лю Вэньфэй и не уточняет, к какому периоду относятся выполненные переводы, однако, учитывая тот факт, что практически вся классика русской и советской литературы давно и неоднократно издавалась в Китае, речь может идти главным образом о произведениях последних лет.

<sup>5</sup>Скачок в количестве произведений, относящихся к 1986 г., связан с публикацией в 2003 г. перевода сборника Фэн Цициая «Чудаки».

<sup>6</sup>В данную хронологию не вошли 11 произведений, точный год издания которых установить не удалось. Однако известно, что все они относятся к 1990-м гг.

<sup>7</sup>При этом одно из произведений написано двумя авторами.

достаточно ясные причины. Философская проза Ван Мэна в мировоззренческом плане близка представителям среднего и старшего поколений отечественной интеллигенции. Привлекательность Фэн Цзицая зиждется на историчности и глубокой культурной основе его произведений. Кроме того, оба писателя самым активным образом участвуют в культурном сотрудничестве Китая и России, имеют тесные связи с российскими китаеоведами. Их произведения хорошо изучены у нас в стране, и потому всегда являются приоритетными кандидатами на перевод. Третье место Цзя Пинва объясняется насыщенным культурным колоритом его произведений. В последние десять лет творчество этого шэньсийского писателя привлекает все большее внимание в России, однако его основные работы еще не переведены на русский язык. Отчасти это связано со сложностью перевода оригинального образного языка писателя, отчасти — с крупным масштабом произведений. Думается, что при качественном переводе его романы «Водовороты судьбы», «Тленный град», «Гаолаочжуан» и др. могут вызвать интерес у российского читателя.

Исходя из данных статистики самым популярным отдельным произведением надо признать повесть Лу Вэньфу «Гурман», опубликованную трижды. Привлекательность этой повести, посвященной непростой судьбе поклонников изысканной сучжоуской кухни после образования КНР, также кроется в сочетании историчности и национально-культурного колорита. По нашему мнению, эти две характеристики — историчность и выраженная культурная основа — и являются условиями успешного распространения в России новейшей китайской литературы в будущем. Произведения китайского авангарда или женского письма вряд ли способны удивить отечественного читателя. Возникнув под прямым влиянием западных образцов, эти литературные течения еще не изжили свою вторичность и пока не способны в чем-то превзойти оригиналы западной литературы.

Знакомство отечественного читателя с 74 писателями за 18 лет только на первый взгляд может показаться значительным, ведь их творчество в основном представлено одним-двумя произведениями. Опять же количество достойных литераторов в современном Китае намного больше, а часть писателей первого калибра — Би Фэйюй, Янь Лянькэ, Чжао Бэньфу, Гэ Фэй — до сих пор не переводились на русский язык. И связано это не с художественным уровнем китайской литературы, а с узостью канала ее проникновения в Россию. На примере современной японской литературы можно утверждать, что при наличии целенаправленных усилий по рекламе и формированию нового имиджа китайской литературы ситуация может быть переломлена за 3–4 года.

Успешное распространение иностранной литературы, помимо ее художественных достоинств, интереса читателя и заинтересованности издательств, невозможно в отсутствие квалифицированных переводчиков. К счастью, Россия не испытывает недостатка в переводчиках-китаистах. За последние 18 лет в переводе новейшей китайской прозы приняли участие 43 специалиста. Из них наибольшее количество переводов, опубликовали д. ист. н., гл.научный сотрудник ИДВ РАН С.А. Торопцев — 29<sup>8</sup>, д. филол. н, профессор СПбГУ Н.А. Спешнев — 23, к. филол. н., доцент МГУ Д.Н. Воскресенский — 11 и к. филол. н., доцент МГЛУ Н.В. Захарова — 11. При этом 22 переводчика представляют Москву, 17 — Санкт-Петербург, 3 — Сибирь и Дальний Восток, 1 — гражданин КНР. Подавляющее большинство этих специалистов работают в вузах или в уч-

---

<sup>8</sup>Из них восемь — переиздания переводов 1980-х гг.

реждениях РАН, переводческая деятельность ни для кого из них не является основным занятием; 26 переводчиков имеют возраст менее 40 лет.

В XIX в. масштабное знакомство Китая с Западом началось с материальной культуры, интерес к духовной культуре, включая литературу, пришел несколько позже. Россия ныне находится в несколько похожей ситуации — в повседневной жизни нас окружает множество предметов, произведенных в Китае, — одежда, еда, электроника, а вот китайская литература почти отсутствует. Разумеется, в отношении литературы критерий качества играет куда большую роль, чем цена. Однако Китаю, имеющему столь длительную историю и древнюю культуру, действительно есть что предложить читателю современной литературы. Сегодня в Китае немало самобытных писателей, чье творчество представляет собой оригинальный синтез общечеловеческих ценностей и национального менталитета, является новаторским в мировом масштабе. Кроме того, экономические успехи Китая в последние 30 лет, усиление мощи и роли китайского государства в мире объективно привлекают все большее внимание самых широких слоев российского общества. Учитывая, что художественная литература — один из наиболее доступных и эффективных способов знакомства с иной культурой, перспективы распространения в России современной китайской литературы представляются вполне благоприятными. Разумеется, в 2008–2009 гг. самое негативное влияние на активность отечественных издательств оказал экономический кризис<sup>9</sup>, однако он же укрепил влияние Китая, и тем самым усилил потенциал распространения китайской культуры в будущем.

## Литература

1. Лю Вэньфэй. Перевод и изучение русской литературы в Китае // Новое литературное обозрение. 2004. № 69 / <http://magazines.russ.ru/authors/v/venfej> (дата обращения: 12.01.2009).

Приложение

### **Комментированная хронология издания в России новейшей прозы Китая в 1992–2009 гг.**

1993 г.

**Из жизни «красной императрицы»: Повести** / Пер. с кит. и вступ. ст. З.Ю. Абдрахмановой, В.И. Семанова. М.: Художественная литература, 1993. 282 с.

Тираж сборника — 30 000 экз.

Лэ Синь. Из жизни «красной императрицы» 乐欣《“红都女皇”事件之谜》(1986), пер. З. Абдрахмановой.

Чэнь Мяо. Неофициальная история крупного писателя 陈淼《稀有作家庄重别传》(1980), пер. В. Семанова<sup>10</sup>.

Чжан Сяньлян. Любовь за решеткой 张贤亮《土牢情话》(1981), пер. З. Абдрахмановой, В. Семанова.

<sup>9</sup>Так, в 2008 г. группа «АСТ» закрыла подразделение «Arabesque-books» при издательстве «Астрель-СПб», выпустившее в 2006–2008 гг. ряд книг по Китаю и планировавшее расширять это направление.

<sup>10</sup>Перевод впервые был опубликован в сборнике «Человек и его тень» (М.: Молодая гвардия, 1983).

1995 г.

**Взлетающий феникс. Современная китайская проза** / Сост. Н.В. Захарова, В.И. Семанов; вступ. ст. В.И. Семанова ; коммент. Н.В. Захаровой. М.: Изд-во МГУ, 1995. 292 с.<sup>11</sup>

Тираж книги — 5000 экз. В сборник вошло 12 произведений писателей континентального Китая (2 повести и 10 рассказов), а также рассказ тайваньской писательницы Юй Лихуа.

Шэнь Жун. Хвалебные песни 谌容《赞歌》(1983), пер. В. Семанова.

Лу Вэньфу. Гурман 陆文夫《美食家》(1983), пер. Н. Захаровой.

Гао Сяошэн. Ивы на берегу 高晓声《荒池岸边柳枝青》(1983), пер. В. Семанова.

Кэ Юньлу. 30 миллионов 柯云路《三千万》(1980), пер. С. Кострыкина, Н. Захаровой.

Не Синьсэнь. Кровавое письмо 聂鑫森《血牒》(1990), пер. Б. Топоркова.

Шэнь Жун. После смерти 谌容《死后》(год не известен), пер. Н. Захаровой.

Лю Сола. Синее небо, зеленое море 刘索拉《蓝天, 绿海》(1985), пер. А. Селезнева.

Чжан Сюань. Прости меня, пожалуйста 张弦《请原谅我》(1986), пер. Л. Барановой.

Чжан Эньжу. Голубые глаза на том берегу реки 张恩儒《江对岸的蓝眼睛》(1990), пер. Б. Топоркова.

Чжан Цзе. Последняя высота 张洁《最后的高度》(1989), пер. И. Семененко.

Лу Синьэр. Одиночество 陆星儿 (китайское название и год не известны), пер. Л. Барановой.

Юй Лихуа. Ожидание 於梨华 (китайское название и год не известны) пер. В. Семанова.

Чжан Юй. Главное событие 张玉 (1982), пер. Н. Захаровой.

1999 г.

**Наш современник. Журнал писателей России. Специальный выпуск, посвященный 50-летию КНР.** М., 1999<sup>12</sup>.

Тираж спецвыпуска — 10 000 экземпляров. Кроме материалов иных жанров и временной принадлежности, в журнал вошли 4 рассказа и 3 эссе, относящиеся к литературе новейшего периода:

Ван Мэн. Шесть мостов на Весенней дамбе 王蒙《春堤六桥》(1997), пер. Н. Захаровой.

Чэнь Цунь. Шаги на крыше 陈村《屋顶上的脚步》(1992), пер. Ю. Ильяхина.

Ван Аньи. Возвращение Лао Кана 王安忆《老康回来》(1985), пер. Ю. Ильяхина.

Чжан Синьсинь. Где мы с тобой разминулись? 张欣欣《我在哪儿错过了你?》(1980), пер. Е. Рождественской.

Гао Ман. Заметки 高莽《随笔》(1999), пер. Н. Захаровой.

Цзян Лушэн, Лу Ва. Испытание богатством 江芦笙?、陆娃 (китайское название и год не известны), пер. Н. Захаровой.

Е Синь. Неутомимые труженики 叶辛 (китайское название и год не известны), пер. Н. Захаровой.

2002 г.

**Поэзия и проза Китая XX века. О прошлом — для будущего.** М.: Центрполиграф, 2002. 688 с.<sup>13</sup>

<sup>11</sup>Согласно информации Н.В. Захаровой, в самом начале 1990-х гг. профессору ИСАА при МГУ В.И. Семанову удалось получить разрешение на издание журнала, посвященного китайской литературе. Однако этим планам не суждено было сбыться из-за распада СССР. При активном участии Н.В. Захаровой подготовленные переводы были включены в «Китайский альманах» (М.: Паляя, 1994 г.) и сборник «Взлетающий феникс».

<sup>12</sup>Данный спецвыпуск появился при активном организационном участии заведующего иностранным отделом Союза писателей России О.М. Бавыкина и доцента МГЛУ Н.В. Захаровой.

<sup>13</sup>Сборник вышел при финансовой поддержке Посольства КНР в РФ.

Тираж книги — 4000 экз. В сборник вошли произведения более 60 поэтов и прозаиков XX в. (например, Хуан Цзуньсянь, Цю Цзинь, Лу Синь, Го Можо, Се Бинсинь, Лао Шэ, Чжан Тяньи, Ай Цин, Цзан Кэцзя, Мао Цзэдун), из них к прозе новейшего периода относятся 10 рассказов:

- Ван Мэн. Воздушный змей и лента 王蒙《风筝飘带》(1980), пер. С. Торопцева.  
Ван Мэн. Шесть мостов на Весенней дамбе 王蒙《春堤六桥》(1997), пер. Н. Захаровой.  
Лу Вэньфу. Гурман 陆文夫《美食家》(1983), пер. Н. Захаровой.  
Линь Бай. С любимыми не расставайтесь 林白《同心爱者不能分手》(1989), пер. А. Желуховцева.  
Ван Сяоин. Густой туман 王小鹰《雾重重》(год не известен), пер. Н. Радаевой<sup>14</sup>.  
Чжан Цзе. Последняя высота 张洁《最后的高度》(1989), пер. И. Семеновко.  
Шэнь Жун. Позднее раскаяние 谌容 (китайское название и год не известны), пер. Е. Рождественской.  
Цзя Пинва. В горах Шанчжоу 贾平凹 (китайское название и год не известны), пер. П. Богачко.  
Цзя Пинва. Золотая пещера 贾平凹《金洞》(1985), пер. П. Богачко.  
Фэн Цицай. Последний день Евы 冯骥才《末日夏娃》(1997), пер. Н. Демидо.

2003 г.

**Фэн Цицай. Чудаки** / Предисл. и пер. Н.А. Спешнева ; илл. Номура Кимико ; каллиграфия Сунь Босяна ; рис. на обл. Ху Цзецин. СПб.: Бельведер, 2003. 160 с.<sup>15</sup>

Тираж книги — 1000 экз. Китайское название 冯骥才《俗世奇人》. В сборник вошли 18 рассказов:

- Доктор Су по прозвищу Семь Серебряных 苏七块 (1986).  
Ли Малярная Кисть 刷子李 (1986).  
Тетушка Вино 酒婆 (1986).  
Паршивая Птица 死鸟 (1986).  
Силач Чжан 张大力 (1986).  
Дядюшка Фэн Пятый 冯五爷 (1986).  
Синие Глаза 蓝眼 (1986).  
Златоуст Ян Ба 好嘴杨巴 (1986).  
Господин Цай Второй 蔡二少爷 (1986).  
Тетушка Ян с мужской прической 背头杨 (1986).  
Узнал по зубам 认牙 (1986).  
Хозяин Терема Лазоревых Облаков 青云楼主 (1986).  
Дружеские встречи Сяо Ян Юэлоу с Ли Цзиньбао 小杨月楼义结李金鳌 (1986).  
Чжан Глиняные Человечки 泥人张 (1986).  
Непревзойденное мастерство 绝盗 (1986).  
Сяо Дацзы 小达子 (1986).  
Большой Гуэй 大回 (1986).  
Похороны живого Лю Даюаня 刘道元活出殡 (1986).

<sup>14</sup>Она же Н.В. Захарова.

<sup>15</sup>В 2002 г. во время своего визита в Россию Фэн Цицай посетил Восточный факультет СПбГУ. На встрече с преподавателями и студентами писатель продемонстрировал новое красочное издание «Чудаков» с иллюстрациями японской художницы Номура Кимико (2000). Издание этого сборника на русском языке произошло благодаря активным организационным усилиям и финансовому участию переводчика, проф. Н.А. Спешнева. К сожалению, эта уникальная по оформлению книга имела крайне ограниченное распространение и почти не поступала в открытую продажу.



**Шанхайцы: Сборник произведений китайских писателей** / Сост. А.А. Родионов и Е.А. Серебряков ; послесл. Е.А. Серебрякова. СПб.: Издательство писателей «Дума», 2003. 336 с.<sup>16</sup>

Тираж книги — 1000 экз. В сборник вошло 12 произведений, из них 1 повесть, 8 рассказов и 3 очерка.

Ван Аньи. Дядя 王安忆《叔叔的故事》(1990), пер. Л. Казаковой.

Чэнь Цунь. Один день 陈村《一天》(1985), пер. Е. Заниной.

Ли Сяо. Университет 李晓《继续操练》(1986), пер. Е. Петровой.

Сунь Ганьлу. Вспоминаю красавицу из царства Цинь 孙甘露《忆秦娥》(1992), пер. Е. Заниной.

Чжао Чантянь. Одноклассники 赵长天《老同学》(1996), пер. Е. Петровой.

Инь Хуэйфэнь. Танец вожделения 殷慧芬《欲望的舞蹈》(1990), пер. О. Родионовой.

Пэн Жуйгао. Расследование в нашем уезде 彭瑞稿《本乡有案》(1996), пер. Е. Митькиной.

Си Ян. Обычные мысли 西飏《平常心》(1994), пер. Е. Петровой.

Чжу Линь. История о шляпе 竹林《帽子的故事》(1995), пер. Е. Заниной.

Чэнь Даньянь. Французские кварталы Шанхая 陈丹燕《上海法国城》(1998), пер. А. Родионова.

Е Синь. Вспоминаю горную деревню 叶辛《遥念山乡》(1991), пер. А. Родионова.

Юй Цююй. Шанхайцы 余秋雨《上海人》(1992), пер. А. Родионова.

2004 г.

**Ван Мэн. Следы на склоне, ведущие вверх. Проза** / Сост., пер. и послесл. С.А. Торопцева. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.

Тираж книги — 1000 экз. В сборник вошли 19 произведений: 4 повести, 15 рассказы.

Воздушный змей и лента 风筝飘带 (1980)<sup>17</sup>.

Чалый 杂色 (1981)<sup>18</sup>.

Слушая море 听海 (1982).

Грезы о море 海的梦 (1980).

Весенние голоса 春之声 (1980)<sup>19</sup>.

Весенний вечер 春夜 (1982).

Пурпурная шелковая кофта из деревянного сундучка 木箱深处的紫绸花服 (1983)<sup>20</sup>.

Мертвеющие корни самшита 黄杨树根之死 (1983)<sup>21</sup>.

Глубины озера 深的湖 (1982)<sup>22</sup>.

Фейерверк 焰火 (1984)<sup>23</sup>.

Гладь озера 湖光 (1981).

Летний портрет 夏天的肖像 (1988).

Ищем озеро 寻湖 (год не известен)<sup>24</sup>.

<sup>16</sup>В 2003 г. торжественно отмечалось 300-летие Санкт-Петербурга. Поскольку Санкт-Петербург является побратимом Шанхая, то писательские организации двух городов договорились о взаимном издании сборников произведений. Средства на издание сборника сочинений шанхайских писателей были выделены правительством Санкт-Петербурга по прямому распоряжению губернатора В.А. Яковлева. Сборник получил распространение преимущественно в Санкт-Петербурге, при этом значительная часть тиража была передана в библиотеки, в свободную продажу попало ограниченное количество экземпляров. Перевод был выполнен коллективом преподавателей Восточного факультета СПбГУ.

<sup>17</sup>Перевод впервые опубликован в журнале «Иностранная литература» (1986. № 9).

<sup>18</sup>Перевод впервые опубликован в сборнике «Современная китайская повесть» (М., 1985).

<sup>19</sup>Перевод впервые опубликован в сборнике «Память» (М., 1985).

<sup>20</sup>Перевод впервые опубликован в журнале «Иностранная литература» (1986. № 9).

<sup>21</sup>Перевод впервые опубликован в журнале «Иностранная литература» (2004. № 5).

<sup>22</sup>Перевод впервые опубликован в журнале «Иностранная литература» (1986. № 9).

<sup>23</sup>Перевод впервые опубликован в журнале «Азия и Африка сегодня» (1998. № 9).

<sup>24</sup>Перевод впервые опубликован в журнале «Азия и Африка сегодня» (1998. № 9).

Серый голубь 灰鸽 (1983)<sup>25</sup>.

Рассказ об утраченном и вновь обретенном Парке лунного света 失去又找到了的月光园故事 (1986).

Неканонические истории, случившиеся с Завотделом Маймайти 买买提处长轶事 (1980).

Зимние пересуды 加拿大的月亮 (1987).

Неосуществленное 没有 (1998).

Он придет 他来 (1986).

**Миан Миан**<sup>26</sup>. **Конфетка** / Пер. с англ. Т. Ждановой. М.: Столица-Принт, 2005. 352 с.

Тираж романа — 5000 экз. Китайское название 棉棉《糖》. В Китае произведение было опубликовано в 2000 г., издание на англ. яз. появилось в 2003 г.

2006 г.

**Вэй Хой. Крошка из Шанхая: роман** / Пер. с англ. яз. Е. Кудрявцевой. М.: Столица-принт, 2006. 368 с.

Тираж романа — 4000 экз. Китайское название 卫慧《上海宝贝》. В Китае произведение было опубликовано в 1999 г., издание на англ. яз. появилось в 2002 г.

**Вэй Хой. Замужем за Буддой** / Пер. с англ. яз. Е. Кудрявцевой. М.: Столица-принт, 2006. 336 с.

Тираж романа — 4000 экз. Китайское название 卫慧《我的禅》. Произведение впервые было опубликовано в 2004 г.

**Цай Цзюнь. Вирус** / Пер. А.Н. Желоховцева. М.: Книжный клуб 36.6, 2006. 317 с.

Тираж романа — 5000 экз. Китайское название 蔡骏《病毒》. В Китае произведение было опубликовано в 2002 г.

**Цай Цзюнь. Закрытие** / Пер. А.Н. Желоховцева. М.: Книжный клуб 36.6, 2006. 461 с.

Тираж романа — 5000 экз. Китайское название 蔡骏《诅咒》. В Китае произведение было опубликовано в 2002 г.

2007 г.

**Месяц туманов. Антология современной китайской прозы.** СПб.: Издательство «Триада», 2007. 416 с.<sup>27</sup>

Тираж книги — 5000 экз. В сборник вошло 14 произведений: 5 повестей и 9 рассказов.

Те Нин. Всегда — это сколько? 铁凝《永远有多远》(1999), пер. Н. Спешнева.

Цзя Пинва. Сестрица Хэй 贾平凹《黑氏》(1985), пер. А. Родионова.

Лю Хэн. Счастливая жизнь болтливого Чжан Даминя 刘恒《贫嘴张大民的幸福生活》(1997), пер. Е. Митькиной.

Дэн Игуан. Мой отец — военный 邓一光《父亲是个兵》(1995), пер. Е. Заниной.

Линь Си. Маленькая 林希《小的儿》(1996), пер. Л. Казаковой.

<sup>25</sup>Перевод впервые опубликован в журнале «VIP-Premier» (2003. № 6–7).

<sup>26</sup>В стандартной русской транскрипции имя автора должно записываться как Мяннь Мяннь.

<sup>27</sup>Сборники «Месяц туманов», «Жизнь как натянутая струна», «Багровое облако» хотя и были изданы двумя разными издательствами, однако фактически являются частью единого проекта Союза китайских писателей, приуроченного к Году Китая в России. Все три сборника имеют общее предисловие председателя СКП Те Нин, перевод был выполнен одним коллективом переводчиков. Отбор произведений был осуществлен СКП на основе консультаций со специалистами Восточного факультета СПбГУ относительно переводов китайской литературы в 1980–1990-х гг. Таким образом, за исключением повести Лу Вэньфу «Гурман» все остальные произведения впервые переведены на русский язык. Перевод и издание всех трех сборников стали возможны благодаря финансовой поддержке СКП и организационной поддержке Генерального консульства КНР в Санкт-Петербурге.

Ван Аньи 王安忆《发廊情话》(2004), пер. О. Родионовой.  
Чэнь Чжунши. Дни 陈忠实《日子》(2001), пер. Ли Чжи.  
Чжан Цзе. В дождь 张洁《雨中》(1983), пер. Ли Чжи.  
Пэн Цзяньмин. Тот человек, те горы, тот пес 彭见明《那山那人那狗》(1982), пер. М. Черевко.  
Су Тун. Два повара 苏童《两个厨子》(1997), пер. Н. Спешнева.  
Чи Цзыцзянь. Месяц туманов 尺子建《雾月牛栏》(1996), пер. А. Неклюдовой.  
Юй Хуа. Вышел в дальний путь в восемнадцать лет 余华《十八岁出门远行》(1986), пер. О. Родионовой.  
А Лай. Пчелы летают и кружатся 阿来《群蜂飞舞》(2004), пер. М. Черевко.  
Ши Шуцин. Нож в чистой воде 石舒清《清水里的刀子》(2001), пер. Д. Маяцкого.

**Современная китайская проза. Жизнь как натянутая струна** / Антология составлена Союзом китайских писателей. М.: АСТ; СПб.: Астрель-СПб, 2007. 543 с.

Тираж книги — 3000 экз. В сборник вошли 11 произведений: 4 повести, 7 рассказов.  
Ван Мэн. Песня ласкова, как солнечный свет весной 王蒙《歌声好像明媚的春光》(2000), пер. А. Желоховцева.  
Лу Вэньфу. Гурман 陆文夫《美食家》(1983), пер. Н. Захаровой.  
Ли Гуаньтун. Небу недостает одного угла 李贯通《天缺一角》(1998), пер. А. Коробовой, М. Ишкова.  
Е Ми. Мучительное взросление 叶弥《成长如蜕》(1997), пер. А. Лебедевой.  
Фэн Цициай 冯骥才《抬头老婆低头汉》(2006), пер. Н. Спешнева.  
Чэнь Шисюй. Напевы озера Боху 陈世旭《波湖谣》(2001), пер. М. Пономаревой.  
Таши Дава. Душа, привязанная на кожаном шнурке 扎西达瓦《系在皮绳扣上的魂》(1985), пер. О. Халиной.  
Чи Ли. Мерзни или жарься, живи — и не парься 池莉《热也好冷也好或者就好》(1993), пер. О. Родионовой.  
Ван Цзэнци. Обет 汪曾祺《受戒》(1980), пер. М. Черевко.  
Ши Тешэн. Жизнь как натянутая струна 史铁生《明若琴弦》(1985), пер. Е. Митькиной.  
Хэ Шигуан. В деревне 何士光《乡场上》(1980), пер. А. Родионова.

**Современная китайская проза. Багровое облако** / Антология составлена Союзом китайских писателей. М.: АСТ; СПб.: Астрель-СПб, 2007. 511 с.

Тираж книги — 3000 экз. В сборник вошли 12 произведений: 5 повестей, 7 рассказов.  
Чэнь Инсун. Почему кричит сойка? 陈应松《松鸦为什么鸣叫》(2002), пер. Ю. Лемешко.  
Е Гуанцин. Не было сна на мосту Се 叶广岑《梦也何曾到谢桥》(1999), пер. Н. Сомкиной.  
Дэн Юмэй. Пройдоха На Пятыи 邓友梅《那五》(1982), пер. Н. Захаровой, С. Кострыкина.  
Гуйцзы. Мокрая река 鬼子《被雨淋湿的河》(1997), пер. Е. Митькиной.  
Цао Чжэнлу. Багровое облако 曹征路《红云》(1999), пер. Н. Демидо.  
Мо Янь. Тетушкин чудо-нож 莫言《姑妈的宝刀》(2000), пер. Д. Маяцкого.  
Чжан Чэнчжи. Девять дворцов 张承志《九座宫殿》(1985), пер. А. Родионова, О. Родионовой.  
Ужээрту. Янтарный костер 乌热尔图《琥珀色的篝火》(1983), пер. Н. Спешнева.  
Сюй Кунь. Кухня 徐坤《厨房》(2001), пер. О. Родионовой.  
Се Юинь. Прощальная песнь коня. Осенняя жатва 谢友勤《马嘶 秋诉》(1987), пер. Е. Шагдуровой.  
Дай Лай. Прошу улыбочку 戴来《茄子》(2003), пер. Н. Спешнева.  
Шао Чжэньго. Жнецы 邵振国《麦克》(1982), пер. О. Кузнецовой.

**Китайские метаморфозы: современная китайская художественная проза и эссеистика** / Сост. и отв. ред. Д.Н. Воскресенский. М.: Восточная литература, 2007. 525 с.

Тираж книги — 3000 экз. Издание является совместным проектом российского издательства «Восточная литература» и китайского издательства «Народная литература», приуроченным к

Году Китая в России. Книга вышла при финансовой поддержке Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям РФ. В сборник вошли 42 произведения: 2 романа (фрагменты), 3 повести, 21 рассказ и 16 эссе.

Ван Мэн. Слушая море 王蒙《听海》(1982), пер. С. Торопцева.

Ван Мэн. Грезы о море 王蒙《海的梦》(1980), пер. С. Торопцева.

Ван Мэн. Пурпурная шелковая кофта из деревянного сундучка 王蒙《木箱深处的紫绸花服》(1983), пер. С. Торопцева.

Ван Мэн. Серый голубь 王蒙《灰鸽》(1983), пер. С. Торопцева.

Ван Мэн. Рассказ об утраченном и вновь обретенном парке Лунного Света 王蒙《失去又找到的月光园故事》(1986), пер. С. Торопцева.

Ван Мэн. Голоса весны 王蒙《春之声》(1980), пер. С. Торопцева.

Ван Мэн. Философемы 王蒙《老王小故事》(2006), пер. Д. Воскресенского, О. Мазо<sup>28</sup>.

Те Нин По улицам и переулкам 铁凝 (китайское название и год не известны), пер. С. Торопцева.

Те Нин. Эй, Сянсюэ 铁凝《哦, 香雪》(1982), пер. С. Торопцева.

Фэн Цзицай. Резная трубка 冯骥才《雕花烟斗》(1979), пер. А. Коробовой.

Ван Цзэнци. Большая заводь 汪曾祺《大淖记事》(1981), пер. Е. Завидовской.

Цзун Пу. Кто же я? 宗璞《我是谁》(1979), пер. М. Ишкова.

Чжан Цзе. Она курит сигареты с ментолом 张洁《她吸的是带薄荷味的烟》(1993), пер. С. Никольской.

Чжан Цзе. Наживка 张洁《鱼饵》(1988), пер. Н. Демидо.

Цзя Пинва. Ловец рыб и черепах 贾平凹《摸鱼捉鳖的人》(1983), пер. Р. Шапиро.

Цзя Пинва. Капустка 贾平凹《小白菜》(1983), пер. Р. Шапиро.

Юй Хуа. Жить (фрагменты из романа) 余华《活着》(1992), пер. Р. Шапиро.

Юй Хуа. Как Сюй Саньгуанб кровь продавал (главы из романа) 余华《许三观卖血记》(1995), пер. Р. Шапиро.

Су Тун. Жены и наложницы 苏童《妻妾成群》(1989), пер. Н. Захаровой.

Ван Шо. Вода и пламень 王朔《一半是火焰, 一半是海水》(1986), пер. Е. Завидовской.

Цань Сюэ. Свидание 残雪《约会》(1987), пер. С. Торопцева.

Цань Сюэ. Бык 残雪《公牛》(1985), пер. С. Торопцева.

Цань Сюэ. На пустыре 残雪《旷野里》(1986), пер. С. Торопцева.

Цань Сюэ. Виденье желтой хризантемы (1) 残雪《关于黄菊花的遐想. 之一》(1988), пер. С. Торопцева.

Цань Сюэ. Беседы в раю 残雪《天堂里的对话》(1987), пер. С. Торопцева.

Цань Сюэ. Миг, когда плачет кукушка 残雪《布谷鸟叫的那一瞬间》(1986), пер. С. Торопцева.

Ба Цзинь. Анатомирую самого себя 巴金《解剖自己》(1982), пер. Д. Воскресенского.

Ба Цзинь. «Коровник» 巴金《牛棚》(1986), пер. Д. Воскресенского.

Ба Цзинь. Мои дурные сны 巴金《我的噩梦》(1984), пер. Д. Воскресенского.

Ван Мэн. Анданте кантабиле 王蒙《行板如歌》(1981), пер. Н. Демидо.

Фэн Цзицай. Письменный стол 冯骥才《书桌》(1980), пер. А. Коробовой.

Фэн Цзицай. Лю — Ловкие руки 冯骥才《快手刘》(1982), пер. А. Коробовой.

Чжан Цзе. Если бы она могла говорить 张洁《假如它能够说话》(1989), пер. А. Дмитриевой.

Цзя Пинва. Приношение отцу 贾平凹《祭父》(1988), пер. Д. Воскресенского.

Цзя Пинва. Дерево Будды 贾平凹《树佛》(1995), пер. Д. Воскресенского.

Цзя Пинва. Сидящий Будда 贾平凹《坐佛》(1994), пер. Д. Воскресенского.

Цзя Пинва. Камень по прозвищу «Лао-цзы, вещающий Канон» 贾平凹《老子讲经石》(1996), пер. Д. Воскресенского.

Цзя Пинва. Чудовище-камень 贾平凹《丑石》(1996), пер. Д. Воскресенского.

Ван Аньи. Шанхайки 王安忆《上海女性》(2001), пер. Д. Воскресенского.

<sup>28</sup>Перевод частично был ранее опубликован в журнале «Иностранная литература» (2006. № 4).

Ван Аньи. Такая обычная и земная Чжан Айлин 王安忆《世俗的张爱玲》(2001), пер. Д. Воскресенского.

Ван Сяобо. В чем главная беда интеллигенции 王小波《知识分子的不幸》(1996), пер. Е. Завидовской.

Ван Сяобо. Чем отличается счастье Востока от счастья Запада 王小波《东西方快乐观区别之我见》(1995), пер. Е. Завидовской.

**Окно. Россия и Китай смотрят друг на друга: Рассказы, очерки, эссе** / Сост. С.А. Торопцев. М.: ИКЦ «Академкнига», 2007. 208 с.

Тираж книги — 1000 экз. Кроме эссе и рассказов о Китае известного китаеведа С.А. Торопцева, в книгу включены 4 эссе Ван Мэна, входящие в сборник «К алтарю Советского Союза» (Пекин, 2006), и эссе Фэн Цицая из его книги «Прислушиваясь к России» (Пекин, 2003).

Ван Мэн. Бесконечны думы о России 王蒙《俄罗斯意犹未尽》(год не известен), пер. Н. Демидо.

Ван Мэн. Анданте кантабиле 王蒙《行板如歌》(1981), пер. Н. Демидо.

Ван Мэн. Пирог с Катюшей 王蒙《大馅饼与喀秋莎》(1984), пер. С. Торопцева.

Ван Мэн. Дождь ташкентским утром 王蒙《塔什干晨雨》(1984), пер. Е. Шулуновой.

Фэн Цицай. Рисунки русских классиков литературы 冯骥才《文学大师们的另一支笔》(2003), пер. А. Коробовой.

**Чжан Цзе. Плот** / Пер. с кит. К.В. Мажуриной. М.: Восток-Запад, 2007. 256 с.

Тираж книги — 1000 экз. В сборник вошли 2 повести.

Плот 《方舟》(1981)

Чем он болен? 《他有什么病?》(1986)

2008 г.

**Цзян Жун. Волчий тотем** / Пер. с кит. Н.Ю. Агеева. М.: ООО ТД «Издательство Мир книги», 2007. 544 с.

Тираж книги — 10 000 экз. В Китае роман был опубликован в 2004 г. Китайское название 姜戎《狼图腾》.

**Су Тун. Последний император** / Пер. И.А. Егорова. М.: АСТ; СПб.: Астрель-СПб, 2008. 288 с.

Книга была одновременно издана в двух вариантах — с твердой и мягкой обложкой по 2500 экз. Общий тираж издания составил 5000 экз. В Китае роман был опубликован в 1992 г. Китайское название 苏童《我的帝王生涯》.

УДК 821.581

*Е. А. Серебряков*

**ВЛАСТЬ ПОЭЗИИ И СВОБОДА ДУХА:  
ПОЭТЫ XVII–XVIII вв. ВАН ШИ-ЧЖЭНЬ,  
ХУАН ЦЗИН-ЖЭНЬ И ЮАНЬ МЭЙ**

Период династии Цин (1644–1911), завершивший почти двадцативековую историю существования китайской монархии, до сих пор вызывает неоднозначные оценки. И это не случайно, поскольку происходившие в тогдашнем обществе процессы были сложны и противоречивы. Прежде всего облик двух с половиной столетий определялся тем, что страна оказалась под властью соседнего народа — маньчжуров. Первые десятилетия в разных районах страны продолжали сохраняться очаги сопротивления иноземному вторжению, и часть образованных людей была нетерпима к новой власти. Но постепенно население убедилось, что маньчжуры, которые до завоевания Китая долгое время находились под сильным влиянием китайской цивилизации, не собирались ломать местные обычаи и строили государственное управление на основе традиционных для страны социальных и нравственных принципов.

Императоры Кан-си (1662–1723) и Цянь-лун (1736–1795), при которых протекала жизнь поэтов Ван Ши-чжэня, Хуан Цзин-жэня и Юань Мэя, были поклонниками и отличными знатоками китайских культурных ценностей: отличались начитанностью в конфуцианском каноне и исторических сочинениях, писали стихи, владели искусством каллиграфии. По их распоряжению большие группы известных ученых проделали колоссальную работу по выявлению, редактированию и изданию сочинений прошлых веков. Для поэтического творчества чрезвычайно полезны были публикации «Цюань Тан ши» (Полное собрание стихов эпохи Тан), содержавшее 50 тысяч произведений более 2200 поэтов VII–X вв., «Пэйвэнь юньфу» (Хранилище рифм из [императорской] библиотеки «Пэй вэнь»), дающий примеры использования авторами разных династий 550 тысяч отдельных слов и словосочетаний, энциклопедия «Гуцзинь тушу цзичэн» (Полное собрание древних и современных книг) в десяти тысячах цюаней, в которой научная информация соседствовала со стихами и изящной прозой. К богатейшему культурному наследию приобщало собрание сочинений из 79 330 томов «Сыку цюаньшу» (Все книги по четырем разделам), хранившихся в императорских библиотеках Цянь-луна. Давая высокую оценку масштабной издательской деятельности, нельзя умолчать о том, что власти осуществляли строгую цензуру и уничтожали неугодные им тексты.

В идеологической жизни наблюдалось соперничество между сторонниками неоконфуцианства Чжу Си (1130–1200), представлявших школу «Сун сюэ» (сунское учение), и школой «Хань сюэ» (ханьское учение), видевших необходимость поднять значение комментариев конфуцианского канона, выполненных при династии Хань (II в до н.э. — III в.). Заметные достижения в философских, исторических и филологических изысканиях сопровождались проявлением схоластических тенденций при анализе и

толковании древних сочинений, которые оказали определяющее влияние на практику чиновничьих экзаменов, открывавших путь к государственным занятиям. Главным на испытании было написание сочинений строго установленной формы — багу, название которой впоследствии стало в Китае символом догматизма. Темы брались из конфуцианского канона «Четверокнижие», трактовались с учетом комментариев Чжу Си, а любое проявление самостоятельного мнения резко осуждалось. Даже объем сочинений был строго регламентирован: в начале Цин — 450 иероглифов, при Кан-си — 550. Поскольку домашнее и школьное обучение было призвано готовить к чиновничьим экзаменам, то наставники следили, чтобы молодые люди не отвлекались на чтение исторических, философских, тем более литературных сочинений. В знаменитом сатирическом романе «Неофициальная история конфуцианства» У Цзин-цзы (1701–1754) показано, что на экзаменах успех прежде всего ожидал схоластов и начетчиков. Знаменитый ученый и поэт Гу Янь-у (1613–1682) считал: «Зло от багу равно сожжению книг (213 г. до н.э.), а число искалеченных талантливых людей далеко превосходит количество ученых мужей, похороненных заживо в пригороде столицы Сяньян (по приказу деспота Цинь Ши-хуанди)».

Вместе с тем в те же времена рост научных знаний, связанных с практической деятельностью, привнес в мышление китайцев рационализм и критическое начало, потребность в разнообразных знаниях. В XVII в. заметно расширилось знакомство китайцев с наукой и культурой Запада, что стимулировало отказ от ортодоксальности и обращение к новым идеям. Наряду с упрочением рационалистического и утилитарного отношения к жизни в обществе росло понимание важности самобытного характера и эмоционального опыта отдельного человека. Выдающийся роман «Сон в красном тереме» Цао Сюэциня (1724–1764) утверждал право людей на свободу чувств и личное счастье, искусно показывал переживания героев. Это произведение историки литературы оценивают как нравоописательное и психологическое, обнаруживают сходство воззрений автора со взглядами европейских сентименталистов.

Перемены в общественном сознании находили отражение в поэзии. Правда, отношение к ней в чиновничьей среде по сравнению с предшествующими веками несколько изменилось. Со времен династии Тан на государственных экзаменах требовалось продемонстрировать умение сочинять поэтические произведения. Справедливо говорилось, что с тех пор «стихи делали карьеру человека». Но при Цин экзамен по стихотворчеству был отменен, и некоторые рьяные экзаменаторы посчитали, что поэзия для будущих чиновников не должна представлять какого-либо интереса. В романе «Неофициальная история конфуцианства» воссоздана примечательная сценка, когда один из кандидатов решил узнать у экзаменатора мнение о своих стихах. Тот в гневе вскричал: «Раз император придает значение “восьмичленным сочинениям”, так что же лезешь со своими ханьскими и танскими стихами! Люди вроде тебя все свои силы должны отдавать упражнению в сочинениях, а не тратить время на всякую ерунду. Я прибыл сюда по императорскому указу проверять сочинения, а не обсуждать с тобой литературную дребедень» (перевод Д.Н. Воскресенского). Неудивительно, что, как сообщается в романе, некоторые победители на экзаменах не знали даже имени крупнейшего сунского поэта Су Ши. Появившейся в те годы прослойке косных и ограниченных чиновников противостояли многочисленные ученые мужи, для которых традиционный культ стихотворного слова оставался незыблемым, и поэзия являлась воплощением всего лучшего в культуре, была органически связана с реальностью и вымыслом, с философией

и историй. При Цин литераторы много размышляли о творческих принципах и эстетических установках, вели споры о том, наследие каких прошлых династий и поэтов следует брать за образец. XVII–XVIII вв. уже были временем, когда в поэзии подводился своеобразный итог трехтысячелетней традиции и обнаруживались нечеткие приметы художественных представлений XX в. Из сотен интересных поэтов того времени историки литературы непременно выделяют в числе лучших Ван Ши-чжэня, Хуан Цзинжэня и Юань Мэя.

«Среди поэтов периода правления Кан-си самым знаменитым был Ван Ши-чжэнь, — говорилось вскоре после гибели монархии в учебнике литературы для средней школы. — Фактически он первый крупный поэт династии Цин. Его стихотворения смогли воплотить достижения древности и современности. Ученые мужи тех десятилетий, знавшие Ван Ши-чжэня и незнакомые с ним, взирали на него снизу вверх, словно на священную гору Тайшань или на Полярную звезду».

Ван Ши-чжэнь родился в 1634 г. в городе Кайфыне, где его дед был судьей провинции Хэнань. В раннем детстве проявилась необыкновенная чуткость мальчика к поэтическому слову, о чем можно судить по сохранившемуся рассказу: при нем впервые прочитали два стихотворения из «Шицзина» (Книги песен) и он, не понимая полностью смысла, уловил сокрытую печаль и горько расплакался. Ван Ши-чжэнь рано обнаружил тягу к сочинению стихов и в восемь лет стал изучать законы поэтики под руководством старшего брата, который впоследствии оставил более двух тысяч произведений. В семье ценили поэзию, и двое других братьев также имели собрания собственных стихов. В таких условиях талант Ван Ши-чжэня быстро развивался, и в 15-летнем возрасте был напечатан его первый поэтический сборник. К двадцати двум годам им было написано около 1300 стихотворений, но затем он подверг их строгой оценке и две трети уничтожил.

Семейные традиции обязывали Ван Ши-чжэня готовиться к чиновничьей деятельности, и в 1658 г. он добился успеха на экзаменах, получив степень цзиньши. Следующие пять лет он провел в Янчжоу — крупном торговом городе на берегу Янцзы. Ван Ши-чжэнь ведал тюрьмами и наказаниями и обрел славу справедливого и умелого судьи, решившего немало сложных дел. Затем видные чиновники рекомендовали его двору как человека «достойного поведения и похвальных качеств, большого ума и таланта, исполняющего обязанности с неустанным рвением». В столице Ван Ши-чжэню предстояло служить в министерстве обрядов, потом в министерстве финансов. В Пекине он познакомился со многими образованными людьми и поэтами, служившими в этом городе или приезжавшими сюда на короткое время, читал и дарил свои произведения, и к нему пришла слава крупного стихотворца.

Император Кан-си заинтересовался им и пригласил на аудиенцию. Вскоре в 1678 г. министерство личного состава и аттестации указом отметило, что стихи и изящная проза Ван Ши-чжэня превосходны и он заслуживает назначения в императорскую Академию Ханьлинь. Ему довелось быть помощником руководителя Государственного историографического комитета и какое-то время возглавлять работу по составлению библиографического справочника «Книги из дворцовой библиотеки Юаньцзянь по предметным рубрикам» объемом в 450 цзюаней. На посту начальника Цензора Ван Ши-чжэнь оценивал императорские указы и действия высших чинов, руководствуясь конфуцианскими представлениями о долге, гуманности и справедливости, привитые ему с юных лет. В 1699–1704 гг. он возглавлял министерство наказаний. Когда Ван



Ши-чжэнь находился в длительном отпуске, испрошенном для перезахоронения родителей, чиновников министерства наказаний обвинили в мягкосердечном отношении к преступникам. Ван Ши-чжэня сместили с поста и лишили всех рангов. Потом ему удалось обелить себя, но оставаться чиновником он не захотел и ушел в отставку. За полгода до кончины в 1711 г. ему специальным декретом возвратили прежние титулы, однако почетное посмертное имя Кан-си дать не пожелал, поскольку был недоволен дружбой поэта с одним из принцев. И лишь спустя 54 года император Цянь-лун за высокие государственные и поэтические заслуги удостоил Ван Ши-чжэня посмертного имени Вэнь-цзянь (Высокая культура и простота).

Широкая эрудиция позволяла Ван Ши-чжэню принимать участие в подготовке и редактировании разнообразных изданий. Он любил книги и немало времени проводил на книжном рынке в южной части Пекина. Им была собрана огромная библиотека. Когда в 1701 г. ему на короткое время пришлось уезжать из столицы, то его сопровождала вереница повозок, нагруженных не обычным для чиновника имуществом, а книгами. Этот эпизод послужил темой для картины знаменитого художника Юй Чжи-дина (1647–1709) и для стихов друзей поэта. Вкус и бережное отношение Ван Ши-чжэня к поэзии проявились в антологиях, которые составлялись им для ознакомления читателей с наиболее искусными произведениями. В 1660 г. был напечатан объемный сборник старинных стихов жанра цы. Под его редакцией вышли в 1697 г. «Избранные древние стихи». Он опубликовал «Избранные десять тысяч четверостиший поэтов династии Тан», «Избранные стихи эпохи Тан, извлеченные из десяти антологий», «Сборник, раскрывающий секреты создания стихов танскими мудрецами и добродетельными учеными», включавший произведения сорока двух поэтов.

Ван Ши-чжэнь стремился на основе традиционного опыта выработать эстетические установки, которые могли быть полезны для его собственного творчества и придали бы новый облик художественной жизни страны. Ему были чужды подражательные стихи, имевшие в то время широкое хождение. Он был убежден, что давний взгляд на поэзию как на воплощение конфуцианских представлений обедняет творчество, лишает многих художественных достоинств. Оставаясь в рамках традиционной поэтики и стихотворной техники, Ван Ши-чжэнь в воззрениях на художественное слово выделил наиболее близкие ему даосские идеи Сыкун Ту (837–908) и чань-буддийские установки Янь Юя (XII в.) и, вдохновившись ими, выработал свою концепцию поэтического творчества «шэнь-юнь» (буквально «дух и ритм»), которая обогатила творческую практику повышенным вниманием к красоте формы, предназначенной доставлять эстетическое удовольствие читателям и открывать доступ к глубинам психологического отклика на внешний мир. Для Ван Ши-чжэня «шэнь» означало присутствие космического начала, небесной сущности во всех вещах, поэт же обладает способностью «проникать в духовную суть» живых существ и неодушевленных предметов и, находясь в состоянии озаренности, воплощать в поэтическом тексте собственные духовные переживания и впечатления об окружающей действительности. Вторую категорию «юнь», входящую в название теории, Ван Ши-чжэнь разъяснял через понятие «фэншэнь», т.е. колорит, художественный облик стихотворения. Категория «юнь» подразумевала созвучие душевного состояния поэта с движением космических сил, с переменами в природе, соответствие языка, тональности и манеры произведения конкретному автору его мировосприятию, переживаниям и индивидуальности. Если принцип «шэнь» ориентировал поэта на овладение сокровищем сущностью внешних объектов, то «юнь» побуждала его

к обнаружению своего душевного состояния в адекватных словесных и интонационных формах, благодаря чему произведение наряду с чертами традиционности обрело субъективную художественную окраску.

Философской основой теории «шэнь-юнь» служили даосские представления и учение чань-буддизма. Даосская «Поэма о поэте» Сыкун Ту, известная русскому читателю по великолепному переводу и исследованию академика В.М. Алексеева (1881–1951), содержала описание двадцати четырех состояний поэтического наития, из которых Ван Ши-чжэнь наиболее существенными для теории «шэнь-юнь» считал четыре. Понятие «чун дань» — «пустотность и пресность» передавало мысль о том, что Дао-Путь определяет характер поэтического вдохновения и облик творческой личности. Истинный поэт способен добиться «пустотности» в душе, т.е. приблизиться к Дао, о котором Лао-цзы сказал, что оно «пусто, но прибегаешь к нему и обнаруживаешь, что оно неисчерпаемо». Емко-пустотная душа поэта оказывается идеально чистой, «пресной как родниковая вода», и в ней рождаются строки, отличающиеся изысканной простотой. Ван Ши-чжэнь был убежден, что поэт должен стремиться к такому состоянию покоя, которое таит непрекращающуюся смену мыслей и эмоций и сберегает чувство соразмерности и сообразности. Поэту при написании стиха, по мысли Ван Ши-чжэня, противопоказаны сильные страсти и крайние взгляды, потому он избегал говорить о невыносимой скорби или об отчаянной отваге. В его стихах проявлялись умеренные желания, неприязнительность в мирских делах и тихая радость, даруемая повседневностью. «Когда Дао исходит из уст, оно пресно и не имеет вкуса». Это утверждение Лао-цзы может служить ключом к поэтической манере Ван Ши-чжэня: его изобразительность тяготела к неярким образам и неброским краскам. Его любимым временем суток была ночь, и он часто делился переживаниями, навеянными этой порой.

Вторым принципом, определявшим личностные качества поэта и характер стихов, был «цзыжань» — «естественность». Это понятие характеризовало свойство Дао и проецировалось на мировоззрение и поведение познававшего его поэта. «Естественность» означала невмешательство в первозданную природу и свободу от норм и условностей, привнесенных во взаимоотношения людей. Поэзия, являясь эмоциональной рефлексией на внешние обстоятельства, должна быть как «эхо в горах, отражение луны в воде или лица в зеркале». Ван Ши-чжэнь, следовавший принципу «естественности», создавал искренние стихи, характер которых был обусловлен непосредственностью восприятия, постоянным ощущением органической привязанности к потоку жизненных событий, раскрепощенностью чувств, нелюбовью ко всему искусственному, вычурному. Тяга к гармонии в сердце человека и в общественном устройстве, желание быть свободным от чуждых вкусов побуждали Ван Ши-чжэня ратовать за «естественность» как важнейшую черту истинной поэзии. Он писал: «Большинство поэтов прошлых веков в стихах запечатлели то, что испытали во время пришедшего вдохновения. Смысл их произведений останется недоступным, если воспринимать текст как результат мучительных усилий авторов. Такой подход к стиху можно охарактеризовать крылатыми словами: “Сделать на борту плывущей лодки зарубку, чтобы запомнить место, где обронил меч” или “взбираться на дерево в поисках рыбы”».

Третьей категорией было «цин ци» — «чистое и чудесное», означавшее, что вдохновение, которое охватывает поэта в состоянии покоя и созерцания, рождает удивительные строки о необыкновенной красоте природы. Ван Ши-чжэнь предостерегал авторов от мелочной точности фактов и деталей в стихотворном описании. Он оправдывал не-

которых поэтов эпохи Тан, которые в пейзажной картине сводили вместе горы отдаленных друг от друга районов. По его убеждению, этим авторам удалось достигнуть главного: произвести чувство восхищения увиденной и постигнутой красотой. Введенные в стих конкретные приметы и детали были призваны вызвать подчас зыбкие и смутные ассоциации, дающие толчок к работе читательского воображения. В китайской поэзии многие стихотворения воспроизводили только одно эмоциональное состояние, заметным же признаком индивидуальной манеры Ван Ши-чжэня были смена чувств и разнообразие переживаний в небольшом произведении. В зависимости от характера внешнего объекта поэт сознательно отражал в пейзажном стихе исходные ощущения — слуховые, цветовые, зрительные, обонятельные, осязательные, вкусовые. Около 1661 г. Ван Ши-чжэнь писал, что видит достоинством теории «шэнь-юнь» соединение категории «чистое и чудесное» с принципом «юань» (буквально «далекий»), обозначающим некую отстраненность от изображаемого объекта, а также многомерность содержания поэтического произведения. Он полагал, что рассмотрение с близкого расстояния пейзажа или отдельного предмета дает лишь приблизительное и поверхностное представление и не позволяет осознать глубинную сущность увиденного. Определенная удаленность приводит к появлению поэтических образов, воспринимаемых словно через пелену морящегося дождя. Эти образы неясные, туманные, таящие тайну. Текст обретает спокойный характер, ни в красках, ни в эмоциях нет резкости, сгущенности. Ван Ши-чжэнь исходил из убеждения, что для творческого процесса наиболее благоприятна душевная гармония. Отсюда и установка, определяемая формулой из буддийского канона: «буцзи були» — «не приближаться и не отдаляться», т.е. соблюдать разумную дистанцию, не впадая ни в какую крайность. Принцип «юань» приводил к глубине и емкости содержания стиха, его смысловой и эмоциональной насыщенности.

Ван Ши-чжэнь придавал особое значение для поэтического текста художественному принципу «ханьсуй» — «затаенное и накопленное», который предполагает, что в стихотворении нет открытого и прямолинейного описания лирической ситуации и строки таят невысказанный смысл. Он говорил: «В рассуждениях Сыкун Ту о стихах представлены двадцать четыре станса, но мне в наибольшей степени нравятся слова: “Не ставя ни одного знака, исчерпать могу дуновенье-текучесть”» (перевод В.М. Алексеева). Ван Ши-чжэнь предпочитал поэтическую манеру, при которой идея произведения не лежит на поверхности, а сокрыта в словесной ткани произведения. Сущность поэзии ему виделась как таинственная духовная гармония, которая создается поэтом и постигается читателем не столько рассудком, сколько на эмоциональном и интуитивном уровне. Не случайно Ван Ши-чжэнь говорил о сходстве процесса создания поэтических произведений и их прочтения с чань-буддийским постижением божественной мудрости. Прелесть поэзии определяется не только словами, она заключена в подтексте. О ней можно сказать словами «вкус вне вкуса», «вкус вне кислого и соленого». Ван Ши-чжэнь разделял высказывание Сыкун Ту: «Если проявлено высокое мастерство в воплощении чудесной красоты, то познаешь суть, лежащую вне слов». Около 1661 г. Ван Ши-чжэнь в одном из писем указывал на необходимость реминисценций, которые представляли собой явные и скрытые цитаты из поэтических и прозаических сочинений. Они позволяли ограниченное в объеме стихотворение обогатить ассоциативными связями и придать стилю классическую изысканность. «Стихотворение подобно дракону: видишь его голову и не видишь хвоста, а то в облаках покажется лапа или одна чешуйка», — говорил Ван Ши-чжэнь.

Теория «шэнь-юнь» предусматривала умение читателя улавливать намеки и в воображении соединять воедино информацию внешнего словесного ряда со скрытым смыслом. Можно вспомнить, как в 1667 г. Ван Ши-чжэнь с группой участников провинциальных экзаменов в городе Цзинани пировал на берегу озера Даминху. Вид желтеющих деревьев взволновал молодого поэта, и он написал цикл из четырех восьмистиший «Осенние ивы», который приобрел широкую известность. Тему быстротечности жизни автор воплотил при помощи исторических намеков и отсылок к стихам предшественников, что позволило ему сказать о гибели некогда могущественных государств, о постоянных переменах в природе и судьбе отдельного человека. В цикле передавались мысли и чувства, навеянные видом осенней ивы, но само дерево прямо не называлось, его образ воссоздавался косвенными приемами, существовал в подтексте. Такой художественный прием высоко ценился и был воплощением творческих идей теории «шэнь-юнь». Глубинный подтекст открывал широкий простор для поиска невысказанных идей и чувств. Даже находились комментаторы, которые в философско-лирическом цикле «Осенние ивы» обнаруживали душевные страдания, порожденные гибелью предшествующей национальной династии Мин. Спустя несколько десятилетий после смерти Ван Ши-чжэня один из цензоров обратился к властям с предложением запретить его стихи как содержащие нежелательные намеки и скрытые выпады против правителей. К счастью, при дворе нашлось немало ценителей таланта поэта, и донос не был принят во внимание.

В молодости Ван Ши-чжэнь обращался к социальной тематике и делал это совершенно открыто, поскольку с юных лет усвоил конфуцианское представление о том, что поэтическое слово способно оказывать благотворное воздействие на правителей страны. «Песням о налоге на занятие шелководством» он предпослал предисловие: «Летом года под циклическими знаками дин-ю (1658) одна простая семья выращивала шелкопряды. Заложив одежду и браслеты, кормила их листьями тутовника. Женщина покончила с собой — повесилась. Ее муж возвратился домой, увидел ее труп и тоже повесился. Это происшествие взволновало меня, и я написал стихи». В последующие годы, занимая высокие государственные посты, Ван Ши-чжэнь не видел необходимости прибегать к поэзии для отстаивания своих политических убеждений, поскольку мог в практической деятельности в какой-то мере реализовать исповедуемые им общественные и нравственные принципы. В его личной судьбе поэтическое слово не приравнивалось к государственному делу, а было служением прекрасному. Ван Ши-чжэнь видел особую красоту и очарование в вечной, но и переменчивой жизни природы и был уверен, что ее внешние проявления наиболее привлекательны для поэтической личности. Он не следовал по пути Ду Фу и Бо Цзюй-и, создававших стихи общественного звучания, не принимал за образец творческую манеру Ли Бо, так как тот был неудержим в проявлении своих эмоций. Ван Ши-чжэню была близка поэтическая традиция пейзажной лирики, представленная выдающимися мастерами Ван Вэем (701–761) и Мэн Хао-жанем (689–740), в чьих стихах внешняя живописность сочеталась с благоговейным чувством природы. Ему довелось посетить многие районы страны, и повсюду рождались строки, воспевающие красоту родной земли. Природа уводила Ван Ши-чжэня в мир, далекий от чиновничьей обыденности, и дарила ему мгновения творческого озарения, когда удавалось в стихе запечатлеть пережитое настроение.

Не книжные философские представления служили побудительным мотивом к творческому акту, а естественное соучастие в жизни, непосредственное восприятие геогра-

фической характерности того или иного края, отвечавшие идейно-эмоциональному настрою автора. Теория «шэнь-юнь» учила ориентироваться на «вдохновенное описание», рождавшееся в особом психологическом состоянии, достигаемом как «внезапным просветлением», так и «постепенным совершенствованием». Оба пути сопутствовали друг другу, только при втором, когда предполагалась усердная учеба, следовало избегать опасности попасть в полную зависимость от книжных познаний и превратиться в педанта и эпигона. Ван Ши-чжэнь не стремился ввести в стихотворение большое число элементов пейзажа, для него важно было передать свое восприятие увиденной картины. Духовный подъем, озаренность выводили его из круга повседневности, и он воплощал чувство слитности с увиденным, открывшуюся ему красоту мира. По мысли Ван Ши-чжэня, творческий акт переживается быстро, и только подлинный поэт в силах запечатлеть для себя и читателя пережитое эмоциональное состояние. «Если при соприкосновении с живым существом или с неодушевленным предметом ты испытываешь лирическое волнение и подъем сил, то все происходит в одно мгновение, словно тетива спущена и стрела устремилась к цели, будто заяц взметнулся, а сокол тут же пал на него. Краткое действие — и все миновало, изначально скрытое таинство на один миг обнаружило себя, и в следующий момент оно недоступно».

Ван Ши-чжэнь говорил, что большинство его собственных произведений создавались, когда «неожиданно возникало желание написать стих». По его утверждению, «приходит вдохновение, и духовные силы переполняют меня», а «дождался вдохновения, и пользуешься благоприятной возможностью». Порой во власти божественного вдохновения поэт может впасть в транс, и тогда его поступки становятся вне понимания обычных людей и воспринимаются как безумие. Можно вспомнить, как однажды Ван Ши-чжэнь на лодке подплыл к мосту Фэнцяо, что находится в окрестностях Сучжоу у почитаемого храма Ханьшань, построенного в начале VI в. Была темная ночь с дождем и ветром, но поэт напрямик сквозь густую рощу поднялся к храму и на его воротах написал два четверостишия о тоске по своим старшим братьям. «В тот момент его посчитали сумасшедшим».

Современники отмечали, что Ван Ши-чжэнь в молодости отдавал предпочтение опыту поэтов эпохи Тан, а потом долгое время на первое место ставил традиции сунской поэзии. В старости он вновь стал опираться на творческие достижения танского времени. В исканиях Ван Ши-чжэнь неизменно заботился об обосновании своей концепции «шэнь-юнь». Заочный диалог, который он вел с мастерами слова и авторами сочинений по эстетике, не только обогащал его собственное творчество, но и способствовал развитию китайской поэзии. Теория «шэнь-юнь» почти в течение ста лет оказывала сильное влияние на литературную жизнь страны. Свою концепцию Ван Ши-чжэнь не излагал в специальных трактатах, а демонстрировал в оценках конкретных стихотворений прошлых веков, позволявших на реальных примерах доказать достоинства подобного эстетического подхода. Значение теории Ван Ши-чжэня заключалось в том, что она в противовес конфуцианскому рационализму при трактовке целей поэзии преимущественное значение придавала эмоциональному и эстетическому аспектам стиха. За сорок пять лет литературной деятельности Ван Ши-чжэнь создал почти четыре тысячи поэтических произведений, во многих из которых ему удалось реализовать свою творческую концепцию.

Хуан Цзин-жэнь (второе имя Чжун-цзэ) считал себя потомком выдающегося поэта и каллиграфа Хуан Тин-цзяня (1045–1105). Он родился в 1749 г. в уезде Гаочунь (пров.

Цзянсу), где его дед был заместителем директора школы. Когда мальчику было четыре года, отец скончался, и воспитанием занимались дед и мать. В семилетнем возрасте его перевезли на восток в родовую усадьбу у ручья Белые облака в уезде Уцзинь на западном берегу Великого канала. Мальчика стали готовить к чиновничьим экзаменам и учили писать сочинения в форме багу, но, по его признанию, «мое сердце их не принимало, я совсем не понимал, за какие достоинства их так ценят». Оказалось, что в доме на верхней полке под толстым слоем пыли лежат собрания стихов. Мальчик тайком принялся их читать, сначала ничего не понял, но «вдруг мне показалось, что многое доступно, и охваченный радостью я воскликнул: “Вот в этих строках и заключено то, что может стать моим любимым занятием!”». Мальчик принялся придумывать стихи, но, так как он любил «смутные и горькие слова», старшие смеялись над ним, однако его пристрастие к поэзии усиливалось. Показателен рассказ о том, как в девятилетнем возрасте во время сдачи экзаменов Хуан Цзин-жэнь жил с другими мальчиками в невысокой башне. Поздно утром он лежал, укрывшись с головой одеялом. Приятели торопили его вставать, а он отвечал: «Только что сочинились строки: “На реке всю ночь дождь. На башне в пятую стражу холод”. Я хочу завершить стихотворение, и вы меня не беспокойте!».

Обладавшему обостренной эмоциональностью и чуткой художественной восприимчивостью Хуан Цзин-жэню выпала участь рано столкнуться со смертью близких. В двенадцать лет он потерял дедушку, на следующий год бабушку, в шестнадцать лет у него не стало единственного старшего брата. Навсегда сохранилось у Хуан Цзин-жэня ощущение хрупкости жизни и горечи утрат. В то время острее стала чувствоваться нищета семьи. Но юноша верил в свои силы, а его талант получал признание, что укрепляло надежды на жизненный успех. В шестнадцать лет он держал экзамен для провинциальных юношей, и среди трех тысяч участников оказался первым. В 1765 г. его удостоили низшей ученой степени сюцая. Но в дальнейшем, как он ни пытался преуспеть на испытаниях на последующие звания, его преследовали неудачи. Знаменательной для него оказалась встреча в 1766 г. с Хун Лян-ци (1746–1809), который спустя годы стал видным государственным деятелем, ученым и поэтом. Молодых людей связала крепкая дружба, и до конца своих дней Хуан Цзин-жэнь опирался на духовную и даже материальную поддержку старшего друга. В 1767 г. оба стали учениками известного мастера так называемой параллельной изящной прозы и отличного каллиграфа Шао Ци-тао (1718–1769), который после отставки возглавил Академию Лунчэн в городе Чанчжоу. Учитель восхищался одаренностью двух друзей, его лишь огорчало подавленное душевное состояние Хуан Цзин-жэня, и он старался помочь молодому человеку найти в философских учениях идеи, которые позволяют с терпением встречать невзгоды и проявлять способность видеть светлые стороны бытия. К сожалению, через год Хуан Цзин-жэню пришлось в стихах оплакивать смерть своего наставника. Он писал, что после ухода из жизни Шао Ци-тао не осталось тех, кто его понимает.

В поисках достойных людей и новых впечатлений поэт отправляется в странствие. Он посетил город Ханчжоу, который известен красивыми пейзажами и некогда был столицей династии Южная Сун (XII–XIII вв.). Хуан Цзин-жэнь любовался прославленным в веках видом морского прибоя в устье реки Цяньтан, куда в середине восьмого месяца приезжали тысячи людей, и написал две песни «Гляжу на прибой», которые стали весьма популярны. Он бродил в горах Сымин, знаменитых своими двухсот восьмьюдесятью вершинами, давшими прибежище даосским отшельникам. Поэт продолжал чув-

ствовать себя одиноким и беззащитным. Одному из новых влиятельных знакомых он со слезами говорил: «У меня нет старших братьев, мать стара, дом беден, никаких доходов не имеется. Я хочу поездить по стране, и, может быть, найду хотя бы ничтожное жалование для пропитания». В повозке, на коне, на лодке по рекам и озерам из провинции Чжэцзян Хуан Цзин-жэнь перебрался в провинцию Цзянси, а оттуда достиг западных и южных окраин провинции Хунань. Какое-то время поэт находился при управлении начальника округа Ван Тай-юэ (1722–1785), который к тому времени успел послужить в академии ханьлиней, в императорской библиотеке и обрести литературное признание. Ван Тай-юэ проявлял к гостю большое уважение и каждое свое новое стихотворение непременно показывал ему для оценки. Хуан Цзин-жэню нравилась своеобразная природа здешнего края, он часто поднимался на горы Хэншань, отличавшиеся мощью и красотой семидесяти двух вершин. Хун Лян-ци записал рассказ друга: «Когда я в одиночестве бродил по знаменитым горам, то целыми днями не покидал их. Даже в сильный ветер и дождь сидел под деревьями на утесе, и глядевшие издали пастухи считали, что видят святого отшельника».

Через год, проделав путь по озеру Дунтинху и Янцзы, Хуан Цзин-жэнь возвратился домой. Поездка подарила ему множество необычайных встреч и удивительных впечатлений, которые стали материалом для его стихотворений. За три года талант окреп и обрел энергию и размах. По тогдашнему свидетельству, «прочитавшие его стихотворения стали утверждать, что среди людей вновь появился “Небожитель, изгнанный с небес”», т.е. вспоминали великого Ли Бо. В 1769–1770 гг. врожденная меланхолия несколько оставила поэта. Однако неудачи на экзаменах преследовали Хуан Цзин-жэня, и ему лишь оставалось соглашаться на секретарскую работу. Зимой 1771 г. он поступил на службу в Палату инспекций училищ округа Хуэйчжоу провинции Аньхой, которую возглавлял поэт Чжу Юнь (1729–1781), хранивший в своей библиотеке несколько десятков тысяч томов. Вместе с Хуан Цзин-жэнем служили одаренные молодые люди, среди которых был и его друг Хун Лин-ци. Все они любили литературу, искусно владели разными жанрами изящной прозы и поэтическим искусством. В третий месяц 1773 г. Чжу Юнь устроил прием на башне, построенной в честь Ли Бо, поскольку по одной из легенд великий поэт был похоронен в этом краю. На пиру Хуан Цзин-жэнь был самым молодым и «в скромном белом халате держался в тени», но, когда гости затеяли состязание в стихах, он экспромтом написал несколько сот иероглифов, вызвав восхищение всех присутствующих. Рассказывается, что местные жители азартно разыскивали этот текст, переписывали, и цена на бумагу за один день намного возросла. Подобный успех объяснялся одаренностью и неизменным серьезным отношением поэта к творчеству. Хун Лян-ци вспоминал, как Хуан Цзин-жэнь неустанно работал над текстом и, написав вариант, тут же спешил показать другу. За ночь до рассвета порой будил по несколько раз. «Он не знал усталости». За четыре года службы под началом Чжу Юня Хуан Цзин-жэнь часто совершал поездки. В одной из них зимой 1775 г. он гостил в усадьбе поэта Юань Мэя и посвятил хозяину строки, преисполненные уважения и восхищения его духовными достоинствами и талантом. Хуан Цзин-жэнь пытался быть деятельным, но болезни не оставляли его. Впоследствии он вспоминал: «У меня был изможденный вид, я испытывал усталость при выполнении своих обязанностей. В двадцать шесть лет я задыхался, и порой казалось, что даже не смогу встать и выпрямиться». Однако он не подчинялся недомоганиям и видел перед собой новые цели. Хун Лян-ци писал, что Хуан Цзин-жэнь « всю жизнь не особенно стремился к заслугам и славе на чиновничьем

поприще. Но был недоволен тем, что его стихам не достает воодушевления и мужества, сильного духа выдающихся талантов северных земель Китая, и потому долго вынашивал мысль о поездке в столицу. Зимой 1776 г. он наконец прибыл в Пекин». Конечно, у Хуан Цзин-жэня было естественное желание повидать центральные районы империи, с которыми были связаны многие события политического и культурного прошлого страны, но нельзя забывать и о его надеждах найти в столичном городе выход из жизненных трудностей.

В 1776 г. император совершил поездку в восточные районы Поднебесной, и по этому случаю были проведены экзамены, которые Хуан Цзин-жэнь выдержал по второму классу и получил незначительную должность в императорском ведомстве печатей. В столице он довольно быстро приобрел известность как талантливый поэт, художник и каллиграф. Многие влиятельные сановники хотели ему покровительствовать и видеть его на званых пирах в своих домах, но Хуан Цзин-жэню претила унижительная роль человека, приглашенного развлекать гостей. «Знать звала его в свои усадьбы, но он отказывался и не шел», — свидетельствует автор эпитафии ученый и литератор Ван Чан (1724–1805). Вместе с тем «знаменитые ученые мужи столицы, например Вэн Фан-ган (1733–1818), Цзи Юнь (1724–1805), Вэнь Жу-ши, Пань Ю-вэй, Ли Вэй, Фэн Минь-чан (1747–1806), восхищались Хуан Цзин-жэнем, а тот хотел установить с ними тесную дружбу». Это были широко образованные цзиньши, имевшие признание в обществе. Литературные пристрастия у них были различными. Так, Вэн Фан-ган выступил с теорией «цзи-ли» (телесная структура), направленной против концепции «шэнь-юнь» Ван Ши-чжэня и делавшей упор на тщательном изучении накопленного с древности опыта работы со словом. Юань Мэй насмеялся, что это метод, при котором «копирование чужих книг ошибочно считается сочинением стихов». Цзи Юнь с 1773 г. принимал участие в работе над каталогом книг императорской библиотек, издал десятки поэтических антологий, был отличным новеллистом. Фэн Минь-чань слыл хорошим стихотворцем. Общение с такими друзьями рождало у Хуан Цзин-жэня заметную уверенность в собственных силах и новые раздумья об эстетических критериях поэтического творчества. Друзья обменивались стихами, совершали прогулки, рисовали картины, устраивали веселые застолья. Пожалуй, это было время, когда судьба более часто дарила Хуан Цзин-жэню счастливые минуты. Однако его тяготила разлука с семьей, и он попросил Хун Лян-цзи сдать в аренду отчий дом и поле в три гектара. На полученные деньги престарелая мать, жена и дети в 1777 г. приехали к нему в Пекин. Осенью того же года Хуан Цзин-жэнь написал цикл стихов «Осенние думы у ворот столицы», вскоре их наизусть читали по всему Пекину. Генерал-губернатор провинции Шэньси Би Юань не был знаком с поэтом, но, прочитав стихи, сказал, что они стоят тысячу золотом, и пригласил автора приехать в город Сиань. Там он щедро одарил поэта, и тот после возвращения в столицу смог купить себе должность помощника начальника уезда. Оставалось дожидаться вакантного места. Денег не хватало на самое необходимое, и в 1780 г. поэту пришлось отправить семью обратно в родные места. Недомогание усилилось, время шло, пост не предлагался, а кредиторы настойчиво требовали уплаты. Хуан Цзин-жэнь поспешил в Сиань за помощью к Би Юаню. В дороге болезнь обострилась. Из округа Цзечжоу он послал Хун Лян-цзи письмо с просьбой не оставлять его семью своей заботой. Получив такое послание, друг вскочил на коня и помчался к умирающему. Но застать в живых поэта не удалось. Тот умер двадцать пятого числа четвертого месяца 1783 г.

Хун Лян-цзи писал, что «во время долгого пребывания в чужом для него столич-



ном городе Хуан Цзин-жэнь испытывал чувство одиночества и уныния. Об этом можно судить по стихам той поры. Легко себе представить его духовное состояние, когда сильный талант не встречал у властей применения, и на чужбине было ему сиротливо и горько». Потом Хун Лян-цизи еще скажет: «Стихи Хуана уподоблю осенней цикаде, пьющей росу, или больному журавлю, танцующему на ветру». Знание традиций позволяло Хуан Цзин-жэню обрести свой взгляд на природу стихотворного творчества и выработать самобытную манеру. У одного из авторов «Рассуждений о стихах» можно прочесть: «Я размышлял о поэтах нашей страны и среди тех, кто был способен возрасти на образцах древних авторов и при этом не быть связанным их опытом, на первое место непременно следует поставить Хуан Цзин-жэня!». Поэту были близки эстетические взгляды выдающегося мыслителя и литератора Хань Юя (768–824), который считал: как в природе звуки рождаются при утрате покоя, так и у поэтов стихи появляются в минуты душевного волнения. Говоря о том, что у его троих друзей редкий поэтический талант, Хань Юй признавался: «Однако я не знаю — Небо даровало им полнозвучные и гармоничные голоса для того, чтобы они воспели величие империи, либо же, обрекая их тела на истощение, а сердца на терзания горестными думами, хотело, чтобы они воспели свои несчастья?». Хуан Цзин-жэню выпала вторая участь, и в годы, когда многие славили процветание династии Цин, он говорил о доставшихся ему испытаниях. По его словам, как в силу своей природы птицы поют и цикады звенят, так же естественно возникают у него стихи. Поэтическое творчество стало для него органичной частью духовной жизни, служило словесно-образным воплощением раздумий и переживаний. Хотя он надеялся получить чиновничий пост, но в большей мере только для избавления близких от нищеты. Хуан Цзин-жэню была дорога память о Цюй Юане и Ду Фу, чей талант власти даже в тяжелые для страны годы не использовали на государственном поприще, но оба смогли реализовать свою духовную мощь в стихах и стали выдающимися поэтами. В отличие от великих предшественников Хуан Цзин-жэнь, как правило, не ставил перед собой цель прямо откликаться на общественные проблемы и события, со всей откровенностью делился тем, что было у него на душе.

И в образе жизни, и в творческой деятельности для Хуан Цзин-жэня недостижимым идеалом оставался Ли Бо, потому что ему самому не доставало всепобеждающего жизнелюбия, дерзкой независимости, необузданного воображения. Слабое здоровье, несчастья и лишения в семье, несбывшиеся мечты и надежды были причиной гнетущей душевной боли и тревожной тоски. Постоянно встречаясь все с новыми картинами природы в разных краях, поэт в пейзажной лирике избегал сильных эмоций и писал в уравновешенно-созерцательной манере. Его стихи всегда субъективны, и за пейзажной зарисовкой встает облик автора, одинокого, неприкаянного на чужбине, чувствующего недомогание. Зримый пейзаж, связанный с иным космическим миром и с историческим прошлым страны, будил у поэта философские раздумья, воспоминания о прошлом Китая, а также неизменно мысли о самом себе, о своей участи. Даосское восприятие природы и человеческого бытия позволяло немощному и бедствующему Хуан Цзин-жэню не бояться мыслей о смерти и сохранять жизнестойкость. Оставаться на духовной высоте ему помогало общение с друзьями, в стихотворных обращениях к которым он делился сокровенным и дорогим.

Искренность в выражении поэтического чувства, присущие его стихам нравственная чистота и высота, особый образный строй придавали творчеству Хуан Цзин-жэня черты, свидетельствующие о дальнейшем обогащении стихотворной практики Китая.

Оставаясь в системе традиционной поэтики, он смог придать своим стихам индивидуальную тональность. Зачастую в произведениях Хуан Цзин-жэня воедино сливались светлая печаль и манящая надежда. Размышляя о постоянном болезненном состоянии поэта, Чжан И-пин в критико-биографическом очерке, вышедшем в 1930 г. в Шанхае, вспомнил английского поэта Джона Китса (1795–1821), который отличался слабым здоровьем и рано умер от туберкулеза. После смерти его признали одним из величайших английских лириков. Чжан И-пин сожалел, что недостаток знаний не позволил ему прибегнуть к методу психоанализа Зигмунда Фрейда (1856–1939), который, вероятно, позволил бы многое разъяснить в природе лирического дара Хуан Цзин-жэня. Ценители поэзии называли Хуан Цзин-жэня «истинным поэтом», ибо у него отсутствовала книжная отвлеченность, и его лирика воссоздавала облик страдающего в столкновении с жизнью и сметенного человека и раскрывала значительность внутреннего мира.

Юань Мэй родился в 1716 г. в городе Ханчжоу. Отец занимал обычно далеко от родных мест невысокие посты, и в семье никогда не было большого достатка. С малых лет мальчик обнаружил необыкновенную одаренность и любознательность. «Я в детстве был беден и не мог покупать книги, — вспоминал Юань Мэй, — но я любил их очень сильно. Каждый раз в книжной лавке, пуская слюнки, перелистывал книгу, и если цена была высока и я не мог осуществить покупку, то ночью она мне снилась». Домашний наставник разъяснял ему канонические «Четверокнижие» и «Пятикнижие», и иных текстов мальчик не знал, но в восьмилетнем возрасте к нему случайно попала в руки антология старинных стихов, составленная Ван Ши-чжэнем. Юань Мэю открылся необыкновенный мир поэзии, и возникло неодолимое желание постичь секреты стихотворчества. «По ночам, убавив свет лампы, я тайно учился стихам и одам». Эти занятия не стали препятствием на пути к чиновничьим званиям: он очень рано, в двенадцать лет, удостоился первой степени сюэя. Но в Ханчжоу не всем нравился быстрый успех Юань Мэя. «В юности меня переполняла бурлившая энергия, и известные деятели в моем родном краю старались держать меня подальше от своего круга». Молодой человек едет искать счастье в провинцию Гуанси, где в управлении генерал-губернатора служил его дядя. На следующий день после приезда важный чиновник предложил Юань Мэю написать стихотворный экспромт. Сочинение вызвало восхищение и изумление. Генерал-губернатор дал рекомендацию и снабдил деньгами на дорогу в столицу для участия в экзамене. Испытания должны были проходить более двухсот шестидесяти кандидатов, и Юань Мэй был среди них самым молодым. Его ждала неудача, которую он объяснил тем, что «с малых лет не любил писать сочинения на темы, связанные с “Четверокнижием”». Хотя я удостоился первой ученой степени, денежного содержания как стипендиат округа и рекомендации для провинциального экзамена, тем не менее сердце к этим занятиям не лежало. То, что в душе я презирал, обнаруживала моя кисть». На пути из Ханчжоу через провинцию Гуанси в Пекин Юань Мэем были написаны стихи, которые открыли его собрание сочинений.

После провала на экзаменах поэт остался без средств к существованию и бездомным, но сумел найти покровителей и взялся за ненавистные упражнения в восьмичленных сочинениях. В 1739 г. он стал цзиньши. Экзаменатор на его работе начертал: «Мысли словно звон яшмы, кисть подобна стреле самострела. Удивительный талант! Необыкновенный талант!». Юань Мэй был направлен в Академию ханьлиней с предписанием изучать маньчжурский язык, но в этих занятиях не преуспел и получил назначение в провинцию Цзянсу, где с 1743 г. по 1748 г. в четырех разных уездах занимал должность

правителя. Сохранились свидетельства тому, что поэт успешно решал административные и судебные дела. Как-то отец по дороге к нему в гости, не раскрывая своего имени, стал расспрашивать жителей об их правителе и в ответ услышал: «У нас молодой начальник Юань и он чрезвычайно хороший чиновник!». Губернатор рекомендовал Юань Мэя на повышение правителем округа, но министерство личного состава на аттестации его кандидатуру не утвердило. Юань Мэй просит «отпуск по болезни». Естественно, ему показалось обидным решение столичных властей, но главными были две причины, которые он и разъяснил в письме другу. Прежде всего, на уездном посту он мог бы помогать населению, но стоящее над ним начальство навязывает свою волю, а он не умеет подлаживаться. Во-вторых, Юань Мэй считал: «государственная служба приносит пользу Поднебесной, но и литературные сочинения также на благо родине. Однако создавать произведения особо трудно <...> С тех пор как на меня легли чиновничьи заботы, я, проходя мимо книжной лавки, каждый раз уподоблялся скакуну, который мучимый жаждой глядит на родник. Я еще не успевал сделать и шага, а сердце уже устремлялось к книжным сокровищам». Юань Мэй полагал, что власть считает его чиновником, а он более, чем просто служилый человек, он литератор. «А когда говорят, что сочинение такой-то династии написано именно данным автором, то разве это не во славу государства!».

В 1749 г. Юань Мэй купил усадьбу, расположенную недалеко от Нанкина на холме Сяоцаншань. Она называлась Суйюань (Сад, следующий особенностям местности) и стала поэту пристанищем до конца жизни. Но в первый месяц 1752 г. Юань Мэй был вызван в столицу и должен был занять пост начальника уезда в провинции Шэньси. «Отец с матерью услышали, что стану чиновником, и уговаривали быстрее отправляться в путь. Их обращения были настойчивы. Жена и наложницы узнали, что займу должность, и стали смазывать колеса моей новой повозки <...> И только у меня были помыслы иные, хотя я и не стремился сделаться отшельником». Все же Юань Мэй прибыл в столицу провинции Шэньси город Сиань, но с местным губернатором общего языка не нашел и окончательно порвал с чиновничьей службой. Возвратившись в усадьбу, он писал: «Ведь не я покидал свой сад — тот, кто с ним расставался, был чиновником. Ныне же все изменилось и, как говорится в “Шицзине”, “клянусь: никогда не смогу забыть нынешнюю радость!»». Литературный дар Юань Мэя к тому времени был признан, и он получал щедрые вознаграждения за заказанные тексты: поздравления, послания, эпитафии и пр. Известно, что посол Кореи захотел купить сборник стихов Юань Мэя за большие деньги.

Поэт был вполне обеспеченным и мог чувствовать себя независимым. На уговоры друзей не отказываться от службы он отвечал: «Я укрылся в усадьбе Суйюань и давно отбросил суетные мысли». По представлениям китайцев, усадьба должна быть частью сложной картины космоса и окружающей природы. Усадьба объединяла «дом» и «сад», в ней воплощались два начала — «человеческое, культурное» и «природное, естественное». При таком сочетании человек обретал ощущение гармонии, находясь одновременно в сфере культуры и в мире природы. Имущественное положение позволяло Юань Мэю превратить Суйюань в замкнутое пространство, в котором он осознавал себя свободным от чиновничьей обстановки. Его бытовой уклад был организован по законам красоты. Руководствуясь эстетическим вкусом, поэт преобразовал более шестидесяти пяти уголков на территории усадьбы, чтобы выявить красоту пейзажа и создать благоприятные условия для любования природой. Главное здание было построено-

но на северной возвышенности и носило название «Жилище в облаках гор Сяоцан». «Дом, окруженный благоуханием» имел окна на все четыре стороны, и вокруг росли коричные деревья. Длинная галерея в несколько сот шагов именовалась «Город поэзии», поскольку стены были покрыты текстами стихотворений. В тихом и уединенном месте находился «Кабинет, где можно подремать». Роще из пятисот деревьев диких слив поэт дал название «Тонкий аромат, море снега», образно определив вид цветущего весной сада. Две рядом стоящие беседки назывались «Птицы-неразлучницы». Вся местность открывалась вздору с трехэтажного терема на южной горе. И названия, и сами разнообразные строения свидетельствовали об эстетическом отношении поэта к усадьбе, где протекала его жизнь. Его любимым местом был дом «Закрома книг», в котором хранилось несколько десятков тысяч цзюаней. Он в полной мере осуществил недостижимую в детстве мечту и стал активно приобретать интересные сочинения. Показательны его высказывания: «Кроме книг я ни к чему не испытывал сильной и вечной любви». «Вижу книгу, и будто встретился с красавицей — еще не приблизился, а сердце уже забилося!». «Один день не почитал книгу и словно совершил предательство друга».

Широкая эрудиция и смелость мысли позволяли ему осуждать распространенные в те годы эпигонство и ригоризм и ратовать за отбор лучших традиций и создание новых духовных ценностей. Он отвергал слепое преклонение перед древностью. «При рассуждениях о поэзии следует лишь помнить, что есть и искусные стихи, и плохие, и не брать за критерий отдаленность династии, при которой они создавались. Можно провести аналогию: об извлеченных сегодня из земли золоте и нефрите нельзя говорить, что они не являются драгоценностями. А куски черепицы, дошедшие до нас из глубокого прошлого, невозможно считать дорогими предметами». Стремясь открыть секреты поэтического творчества, Юань Мэй скептически относился к теории «шэнь-юнь» Ван Ши-чжэня и выработал концепцию «син-лин» (индивидуальность и духовность). Основой его эстетической позиции стало убеждение: «Поэзия есть свободное выражение природного характера и естественных чувств». Для него поэзия была воплощением индивидуального «я», личности автора, его нравственного и психологического облика. Постоянное чтение не означало, что стих Юань Мэя будет насыщен цитатами, намеками и ассоциациями. В книгах он видел средство обогатить свой внутренний мир, укрепить жизненную и творческую энергию. В одном из писем Юань Мэя есть слова: «Даосские мыслители считали тело временным пристанищем, а духовное начало — истинным “я”. Может ли не проявляться и не сохраняться моя духовность в моих сочинениях?».

В 1767 г. он написал «Продолжение “Категорий стихов”», которое было откликом на «Поэму о поэте» Сыкун Ту. В тридцати двух двенадцатистрочных стансах Юань Мэй изложил идеи о неразрывной связи «чарующего вдохновения» с трудной работой над поэтическим словом. Он призывал осваивать опыт разных авторов — «много учителей — и будет прекрасно!». Один из стансов Юань Мэй специально посвятил «Предостережениям от односторонности, пристрастности». «Хотя и велики Янцзы и море, но разве нет рек Сяошуй и Сяншуй?». Помня слова Конфуция: «Учение без размышления бесполезно, но и размышление без учения опасно», — Юань Мэй пишет станс «Обширные знания», из которого видно, что учеба помогает обогатить человеческую природу для достижения новой духовной высоты. Ему было ясно: «Исключительно уподобляясь древним людям, / Где положу место для “Я”? <...> Изрыгать старое, пить свежее — / Это, вот, пожалуй, так!» (перевод В.М. Алексеева). Друг поэта Чжао И (1727–1814), видный историк и знаток литературы, говорил: «Юань Мэй является отступником в мире кон-

фуцианских догм». В частности, вопреки традиционному взгляду он считал, что поэзия самоценна и ей необязательно открыто провозглашать моральные принципы. В своем творчестве он закреплял повышенный интерес к эмоциональной сфере жизни человека, наметившийся у части интеллектуальной элиты Китая и столь блестяще отраженный в романе его современника «Сон в красном тереме». Он писал, что как у цветов и деревьев есть корни, так основой поэзии являются чувства. «Чем более всеобъемлюще чувство, тем прекраснее стихи». «Возникает неизъяснимое чувство, а затем появляются неувядаемые поэтические строки». Противостоя армии эпигонов, плодивших подражательные и рассудочные произведения, Юань Мэй в разные годы не устал настойчиво повторять: «Поэзия рождается из чувств». «Вне природного характера и чувств не бывает поэзии». «Поэзия — это голос сердца, в ней выявляются человеческая природа и чувства».

Юань Мэй был убежден, что поэта отличает от других людей повышенная способность к эмоциональному отклику на самые разнохарактерные явления и ситуации, а также дар вдохновения, позволяющий в образном стихе быстро запечатлеть меняющееся психологическое состояние. Он писал: «Вытащите из воды плавающий орех или побег бамбука, рыбу или краба, пройдет половина часа, и их вид и запах изменятся. Форма будет по-прежнему сохраняться, но уже утратится их небесная природа. Пословица гласит: “Мертвый дракон не хуже живой крысы”. Все это позволяет осознать суть работы над стихом и изящной прозой». Юань Мэю хотелось, чтобы авторы не вымучивали текст, а легко и изящно раскрывали в стихе жизненные черты увиденного и пережитого. Ему виделся глубокий смысл в давно сказанных словах: «Создателю стихов лучше быть подобным дикому скакуну, чем изнуренному мулу».

В рассуждениях Юань Мэя часто звучат слова «талант», «природная одаренность», «гений», «врожденные способности». В предисловии к собранию стихов Цзян Ши-цюаня (1725–1785) он превыше всего ставил талант, гений, а потом уже говорил о важности широкой эрудиции, которая многими традиционно считалась определяющим фактором в литературном творчестве. «Есть талант, и возникают чувства, а при расцвете таланта чувства глубоки <...> Если нет редкого и блистательного таланта, то трудно ожидать воплощения в словах еле уловимой сокровенной сути бытия и собственно чудесного мастерства». Юань Мэй был против распространенной в поэзии манеры «стонов без болезни», когда авторы изображали вымышленные и неизведанные страдания. «Поэзия порождается чувствами. Не бывает такого, что эмоции отсутствуют, а стихи возникают». Всякая фальшь и имитация переживаний при написании стихотворного текста самопроизвольно обнаруживаются и разрушают образную структуру. «Владеть кистью и порождать в воображении стихотворение возможно, лишь опираясь на талант». Юань Мэй неоднократно писал, что настоящие стихи волнуют многих, поскольку доступны большинству читателей, а не являются достоянием узкого круга избранных и утонченных ценителей слова. «Литературное сочинение отнюдь не похоже на тайную добродетель, которая не претендует на то, чтобы ее знали <...> Ведь при виде светлого жемчуга и прекрасного нефрита нет никого, кто бы не понял, что перед ним драгоценности!». Удалившись со службы, Юань Мэй находил удовлетворение в том, что его поэзия сможет сыграть важную роль в жизни соотечественников — сделает их более сентиментальными и отзывчивыми на добро, красоту, страдание. Ведь «стихи подлинного поэта способны возвращать нравственные достоинства людей».

Юань Мэю принадлежит суждение: «У поэта всего лишь две темы: природа и переживания, чувства». Он полагал, что «самые превосходные стихи те, в которых внима-

ние обращено на происходящее в данный момент». Обыденная повседневная жизнь в усадьбе, общение с родными, встречи с друзьями, чтение книг давали Юань Мэю материал для стихов. Перемены в погоде, которые он наблюдал во все времена года, получали отражение в поэтических произведениях, проникнутых ощущением безмятежности и свободы. Характер его вдохновения во многом восходил к даосским представлениям о творчестве, подразумевавшим необходимость очищения сердца от скверны мира. «На досуге в покое обретаешь естественность и вдохновение <...> Не пребывая в душевном покое и праздности, невозможно разглядеть мир вокруг себя». «Поэт — это тот, кто не утратил сердце ребенка», — говорил Юань Мэй. Порой поэту удавалось увидеть действительность за пределами усадьбы. Он писал, что ему посчастливилось прочитать десять тысяч цзюаней и проехать десять тысяч ли. В 1778–1786 гг. он совершил поездку по провинциям Цзянсу, Хунань, Чжэцзян, Фуцзянь, Гуандун и Гуанси. Иногда он оказывался в местах, где «побывал в молодости, но не оценил красоту здешних гор и вод, а спустя пятьдесят лет вновь приехал, и каждый холм и расселина будоражат мои чувства. А эти горы тем более вызывают изумление и восторг. Я боюсь, что переживания забудутся, поэтому описал их в стихах». Из поездок Юань Мэй привозил интересные стихи, в которых пейзажи разных краев представляли в органической слитности с душевным состоянием автора в тот момент.

В стихах «Живу в горах» Юань Мэй писал, что три доли его сердца принадлежат принципам древнего конфуцианства, а две — даосским идеям. К буддизму он относился равнодушно, сутр не читал и Будде не поклонялся. По-даосски воспринимая смерть как событие естественное и неизбежное, Юань Мэй во время тяжелой болезни в 1788 г. написал поминальную песню о себе и попросил друзей откликнуться на нее стихами, что и сделали почти тридцать пять известных ученых мужей. Юань Мэй говорил, что прощальный стих сочинил вослед «Поминальной песне» Тао Юань-мина (365–427), а «поэтическими строками друзей хотел себя развеселить. Я сам не знаю, постиг ли истину и смысл сущего, или же они остались мне неизвестны». Спустя десятилетие поэт завещал похоронить его скромно, без приглашения буддийских монахов и без чтения молитв. Юань Мэй уходил из жизни в 1797 г. с достоинством, ибо мог быть удовлетворен своими достижениями. Он оставил почти четыре тысячи двести стихотворений, сборник коротких рассказов и заметок «О чем не говорил Конфуций», «Рассуждения о стихах», дающие оценку произведениям 1700 авторов, изящную прозу традиционных жанров.

Говорят, что человек всегда знает, что он несчастен, и редко догадывается, что счастлив. Так вот все существо Юань Мэя наполняло ощущение счастья. В литературном творчестве, в частной жизни он находил независимость и вдохновение, поэтому его стихи такие светлые и оптимистичные. В усадьбе всегда гостили молодые женщины, которые совершенствовались в стихотворчестве. Юань Мэй не считался с укоренившимся в те века мнением: «Только лишенная таланта женщина обладает добродетелью». Он уважал достоинство женщин и делал все возможное, чтобы облегчить их участь. Сохранились имена почти пятидесяти пяти учениц, и десятка три из них при поддержке Юань Мэя опубликовали сборники своих стихов.

Юань Мэй любил праздники с вином и чтением стихов, с шутками и смехом. Ему доставляли удовольствие блюда за пиршественным столом, и в восемьдесят лет он с большим увлечением написал «Трактат о пище», который содержал около трехсот кулинарных рецептов и занимательных историй, связанных с увеселительным досугом китайцев. Это сочинение было переведено на несколько европейских языков.

У Юань Мэя был особый дар подмечать в разных жизненных ситуациях и в собственном поведении комическое и рассказывать об этом с юмором и самоиронией, что усиливало присущие его лирике искренность и доверительность. Смелость суждений, жизнелюбие поэта и жажда наслаждений, покровительство талантливым женщинам, пренебрежение ханжескими моральными притязаниями вызывали восхищение многих известных деятелей культуры, и они были частыми гостями Юань Мэя. Тогда же свобода в поведении и широта взглядов служили поводом для обвинений поэта в распутстве и своеволии, которые он слышал на протяжении всей жизни от ретроградов и ханжей, но это его не трогало. У него есть гордые строки: «Сам смеюсь над собой: в пору, когда следовало помогать государству, я предпочитал возвращать свой талант, ведь само Небо послало меня быть поэтом».

Ван Ши-чжэнь, Хуан Цзин-жэнь и Юань Мэй прошли неодинаковые жизненные пути, есть различия и в литературном творчестве, но в их духовном облике видны общие черты: самобытная индивидуальность, потребность самовыражения в поэзии, эстетический подход к действительности, неприятие косности и эпигонства.

В те столетия особой популярностью пользовался жанр четверостиший. Крупный философ Ван Фу-чжи (1619–1692) утверждал: «Тот, кто не способен сочинять четверостишия, не должен писать стихи». Ван Ши-чжэнь, Хуан Цзин-жэнь и Юань Мэй были искусными мастерами в этом жанре. Стихи трех поэтов XVII–XVIII вв. лишней раз убеждают в самоценности человеческой личности, в справедливости мудрых слов Вольтера: «Чтобы быть свободным, достаточно чувствовать себя свободным». Современник великого француза в Китае Юань Мэй утверждал: «Если у человека нет своего “я”, то это марионетка». Трое поэтов во многом были свободными творцами мира красоты и добра, который и предстает в их стихах.

## Литература

1. *Фишман О. Л.* Три китайских новеллиста XVII–XVIII вв.: Пу Сун-лин, Цзи Юнь, Юань Мэй. М., 1980.
2. Вэнь бай дуйчжао цюань и «Цзычжи тунцзянь» (Собрание предостережений, помогающих в управлении. Полный перевод с вэньяня на байхуа с параллельными текстами) / Под ред. Чжан Хун-жуй. 文白對照全譯《資治通鑑》. 張宏儒著編. Пекин, 1995. Т. 1–5.
3. *Лю Да-цзе.* Чжунго вэньсюэ фачжань ши (История развития китайской литературы). 劉大杰. 中國文學發展史. Шанхай, 1982. Т. 1–3.
4. Пэй вэнь юнь фу. 佩文韻府. Шанхай, 1958, Т. 1–6.
5. *У Вэнь-чжи.* Чжунго вэньсюэ ши даши няньбяо. (Хронологический справочник важнейших событий в китайской литературе). 吳文治. 中國文學史大事年表. Хэфэй, 1987. Т. 1–3.
6. *Чжэн Чжэнь-до.* Чату бэнь чжунго вэньсюэ ши (Иллюстрированная история китайской литературы). 鄭振鐸. 插圖本中國文學史. Пекин, 1957. Т. 1–4.

УДК 821.581

А. Г. Сторожук

## ИСТОРИЯ СЮАНЬ-ЦЗУНА И ЯН ГУЙ-ФЭЙ В ТАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ: ВЫБОР МЕЖДУ ДОЛГОМ ПРАВИТЕЛЯ И ЛИЧНЫМ СЧАСТЬЕМ

История взаимоотношений императора Сюань-цзун (玄宗)<sup>1</sup> и его любимой наложницы Ян Гуй-фэй (楊貴妃, 719–756) была описана многократно и весьма подробно. Историки, филологи, философы, политологи, религиоведы неизменно возвращаются к этой теме в самых различных исследованиях, касающихся танской эпохи, и причина такого внимания понятна: фактическое изменение правящей элиты в стране во время всецелия Ян Гуй-фэй и формирование новой политики, приведшей к краху, — мятежу Ань Лу-шаня (安祿山, ?–757) и непрерывным войнам в течение более 60 лет, — отразились на всех сферах общественной жизни Китая, и отголоски этих событий продолжали занимать умы еще много сотен лет. В свете рассматриваемой темы нас будет, безусловно, интересовать лишь один из аспектов истории взаимоотношений Сюань-цзун с его ближайшей фавориткой — осмысление их с точки зрения конфуцианского ритуала и литературная интерпретация этого осмысления.

Исторические свидетельства рисуют весьма неприглядную картину этих взаимоотношений с самого их начала до конца: император Сюань-цзун, помимо прочего знаменитый неумным сладострастием, забирает приглянувшуюся ему девушку из гарема собственного сына Шоу-вана (壽王) Мао (瑁). Известны описания бесчинств, творившихся по неофициальным приказам Сюань-цзун специальными посланниками, отбиравшими девушек для многочисленных гаремов государя в столичных и так называемых «походных» дворцах<sup>2</sup>: эти события, в частности, послужили основой создания знаменитого *юэфу* выдающегося танского поэта Юань Чжэня (元稹, 779–931) «Седые обитательницы Шанъяна» (上陽白髮人, «Шанъян байфа жэнь», см.: «Цюань Тан ши» (全唐詩), цзюань 419 [1, т. 12, с. 4615]).

И вот бывшая наложница сына, носившая имя Юй-хуань (玉環) и происходившая из рода Ян (楊), оказывается в гареме Сюань-цзун. Вскоре она, хитростью и интригами потеснив прежних фавориток и приобретя новое имя Тай-чжэнь (太真)<sup>3</sup>, получает существенное влияние при дворе, и в 4-м году правления под девизом Тянь-бао (天寶)<sup>4</sup> (745 г.) становится старшей наложницей (кит. *гуйфэй*, 貴妃). В большинстве исторических сочинений она и фигурирует как «Старшая наложница Ян», т.е. Ян Гуй-фэй.

<sup>1</sup>Сюань-цзун (685–762) — седьмой император династии Тан. Годы правления 712–756.

<sup>2</sup>Походный дворец (син гун, 行宮) — копия императорского дворца, строившаяся в провинциальных центрах и служившая резиденцией правителя в случае посещения им данной провинции.

<sup>3</sup>Ян Юй-хуань (楊玉環), будущая могущественная фаворитка Ян Гуй-фэй, после того как император выбирает ее для себя, чтобы скрыться от посторонних глаз и избавиться от статуса наложницы Шоу-вана (壽王) в 736 г. на некоторое время становится монахиней в святилище Тайчжэньгуань (太真觀), где приобретает даосское имя Тай-чжэнь (太真) [2, с. 74], под которым далее и упоминается в китайских исторических документах и литературных произведениях.

<sup>4</sup>Тянь-бао — третий девиз правления Сюань-цзун (742–756).

© А. Г. Сторожук, 2010



Очень быстро Ян Гуй-фэй удается привязать к себе Сюань-цзуна настолько, что он начинает слушать ее и потакать ей решительно во всем. Тогда Ян Гуй-фэй возвышает своего брата Ян Го-чжуна (楊國忠, ?–756)<sup>5</sup>, который, быстро сменив несколько высоких должностей — от генерал-губернатора Цзяньнани (劍南)<sup>6</sup> до губернатора столичного округа, становится фактическим главой совета министров — Шаншу (尚書省)<sup>7</sup> и занимает еще множество различных важных постов. Одновременно с этим Ян Гуй-фэй выдает замуж за наследных принцев своих сестер, распространяя власть семьи не только в сфере высшего чиновничества, но и среди родовой аристократии.

Ян Го-чжун на пару с еще одним новым выдвиженцем Ли Линь-фу (李林甫, ?–752) фактически сосредоточивает в своих руках всю полноту власти в стране. Но они действуют недальновидно и бездарно. Недовольство их алчностью и неумелым правлением вызывает сильнейший протест и при дворе, и в армии. Взятничество, бездумная налоговая политика, военные неудачи — все это неуклонно подрывало экономику и усиливало ропот в самых разных социальных слоях.

Тем временем Ян Гуй-фэй обзаводится собственными фаворитами, одним из которых становится молодой генерал неханьского происхождения по имени Ань Лу-шань (安祿山, ?–757)<sup>8</sup>, попавший в милость к Сюань-цзуну во время войны с киданями. Его выдвижению фактически способствовал Ли Линь-фу, стремившийся заручиться поддержкой военачальников и рекомендовавший на многие важные посты в армии кочевников, рассчитывая на их неспособность участвовать в придворных интригах и личную преданность ему.

Зная, что ее брат не благоволит новому протезе, Ян Гуй-фэй «усыновляет» Ань Лу-шаня, благодаря чему последний может теперь беспрепятственно являться не только во дворец, но и в запретную его часть. Вскоре Ань Лу-шань получает новое назначение, став генерал-губернатором сразу трех из десяти пограничных округов и возглавив армию более чем в 150 000 человек. В 755 г. Ань Лу-шань поднимает мятеж, его войска захватывают Восточную столицу Лоян, а затем и Чанъань. Сюань-цзун вместе со свитой бежит в Сычуань и через некоторое время отрекается от престола. На трон восходит его сын, известный в истории под храмовым именем Су-цзун (肅宗)<sup>9</sup>. Тем временем Ань Лу-шань сам провозглашает себя императором Сюн-у (雄武皇帝) и возвещает об основании новой династии Янь (燕). Самопровозглашенная династия существует недолго — в 757 г. Ань Лу-шань был убит собственным сыном, а его сподвижники потерпели окончательный разгром в 763 г., но непрекращавшиеся войны и восстания продолжались в Китае еще много лет. Только в царствование Сянь-цзуна (憲宗)<sup>10</sup> наступает относительное затишье: этот правитель сумел по большей части усмирить мятежных генерал-губернаторов, с помощью «хитрости, подкупов, провокаций и силы оружия» сменив за короткий срок 36 военных правителей приграничных округов [3, с. 239].

<sup>5</sup>Ян Го-чжун — нареченное имя Ян Чжао (楊釗); имя Го-чжун, т.е. «Государственная преданность», получил по высочайшей милости вскоре после возвышения Ян Гуй-фэй и приближения к трону.

<sup>6</sup>Цзяньнань — приграничный округ на территории нынешней провинции Сычуань.

<sup>7</sup>Ян Го-чжун был чиновником, ведавшим назначениями и увольнениями в совете министров, одновременно с этим был главой министерства личного состава и аттестаций, носившего при Сюань-цзуне название Вэнь-бу (文部).

<sup>8</sup>Относительно происхождения Ань Лу-шаня имеется множество самых противоречивых сведений. Различные исследователи причисляют его и к хуннам, и к согдийцам, и к киданям; современные китайские исторические работы говорят о том, что Ань Лу-шань был выходцем то ли из южных земель, а именно — из Гуаньдуна, то ли из западных областей, из округа на территории нынешней провинции Ганьсу. Не разбирая частные подробности биографии Ань Лу-шаня, отметим здесь только его неханьское происхождение.

<sup>9</sup>Су-цзун (711–762) — восьмой император династии Тан, годы правления 756–762.

<sup>10</sup>Сянь-цзун (778–820) — двенадцатый император династии Тан, годы правления 806–820.

Во время бегства Сюань-цзуна в Сычуань по настоянию разгневанного армейского командования Ян Го-чжун был убит у почтовой станции Мавэй (馬嵬驛). Там же была задушена и Ян Гу-фэй (по некоторым источникам, она получила предписание покончить с собой; по другим — такое предписание получил и Ян Го-чжун) (об этих событиях см. «Цзю Тан шу» (舊唐書), цзюань 9 [4, т. 5, с. 3280–3283], «Синь Тан Шу» (新唐書), цзюань 5 [4, т. 6, с. 4146–4149]).

Так заканчивается эта история любви и начинается процесс ее осмысления и интерпретации в различных видах и жанрах литературы. К сожалению, до наших дней не дошло переложений описанных событий в народных литературных формах, созданных при жизни Ян Гуй-фэй или в первые десятилетия после восстания Ань Лу-шаня. Неизвестно даже, были ли такого рода произведения, и если да, то в каком ключе освещались в них и сам государь, и его всесильная фаворитка.

В то же время отражение этой истории в художественной литературе весьма широко и показательно для исследуемой проблемы. Дело в том, что любой литератор, обратившийся к описанию событий, непосредственно предшествовавших восстанию Ань Лу-шаня, должен был прежде всего хотя бы для себя четко сформулировать позицию в отношении императора Сюань-цзуна и его роли в описываемой ситуации. И подобная формулировка не могла не столкнуться для конфуцианского апологета с весьма противоречивым и труднопреодолимым препятствием: трагические события, ставшие результатом правления Сюань-цзуна, не привели к смене династии; на троне остался преемник — родной сын Сюань-цзуна — и далее наследование престола происходило до самого падения Тан в 907 г. по линии одной правящей фамилии. Таким образом, подвергая сомнению добродетели Сюань-цзуна, критик неминуемо затрагивал бы и достоинства монарха, находившегося на тот момент у власти и почитавшего Сюань-цзуна, как и других предков, связь с которыми понималась непререкаемым условием успешности правящего дома. То есть возможность критиковать влекла за собой существенное и весьма опасное нарушение ритуала как в мироустроительном, так и в сугубо социальном понимании.

Если следовать строгой логике, критикуя чинившиеся правителем беззакония, можно говорить либо о лишении рода Ли *небесного мандата* (кит. *тянь мин*, 天命) и предрекать неминуемую скорую гибель династии, либо винить в погрешностях правления не самого императора, но его окружение. Впрочем, второй путь на первый взгляд не кажется продуктивным, ибо одной из главных добродетелей государя как раз и является умение собрать вокруг себя людей мудрых, исполненных достоинств и радеющих о судьбе страны.

### Три варианта трактовки истории Сюань-цзуна и его фаворитки

Решалась дилемма по-разному. Нужно признать, что осмеливавшиеся намекать на виновность Сюань-цзуна были в явном меньшинстве. В «Седых обитательницах Шань-яна» (上陽白髮人, «Шанъян байфа жэнь») Юань Чжэнь описывает бегство Сюань-цзуна в Сычуань, возлагая на него вину не только за то, что три тысячи обитательниц походного дворца были брошены на произвол судьбы во время страшной смуты, но и за бесчинства, творившиеся при отборе кандидаток для императорского гарема. Посланники двора не по собственному почину осмеливались врываться в знатные дома и силой уводить наложниц — на то у них имелись писанные тушью неофициальные указы правителя (кит. *мо чжао*, 墨詔), и подобная ситуация продолжала существовать еще долго после бегства Сюань-цзуна (см. «Цюань Тан ши» (全唐詩), цзюань 419 [1, т. 12, с. 4615]).

Впрочем, ответственность за беззакония в стране в полной мере разделяет и Ян Гуй-фэй, а также, что вполне естественно, Ян Го-чжун и Ли Линь-фу — об этом говорится в другом знаменитом *юэфу* поэта «Строфах о дворце Вечного Благоденствия» (連昌宮詞, «Лянь чан гун цы») (см. «Цюань Тан ши» (全唐詩), цюань 419 [1, т. 12, с. 4612–4613]). Нужно сразу отметить, что не все описания из этого *юэфу* можно причислить к исторически достоверным, и, соответственно, было бы в корне неправильным рассматривать «Строфы о дворце Вечного Благоденствия» как исторический документ о бунте Ань Лу-шаня. Как и в ряде танских новелл, обращение к реальным персонажам прошлого здесь не правдивое повествование об их жизни, но лишь способ выражения основной авторской идеи [5, с. 958], в данном случае — рассуждений о том, каким должно быть правление добродетельного государя, и о страданиях простого народа, когда император забывает о своем долге (подробнее о «Строфах» см.: [6, с. 222–231]).

Совершенно другой подход в описании взаимоотношений Сюань-цзуна и Ян Гуй-фэй присутствует в известной новелле «Повесть о наложнице Мэй»<sup>11</sup> (梅妃傳, «Мэй-фэй чжуань») неизвестного автора, традиционно относимой ко времени Тан<sup>12</sup>. Утонченная и добродетельная девушка Цзян Цай-пин (江采蘋), получившая за привычку любоваться цветками сливы прозвище «Сливовой наложницы» (кит. *Мэй фэй*, 梅妃), т.е. «наложницы Мэй», всем сердцем любит государя, и тот отвечает ей взаимностью. Однако козни и интриги новой фаворитки Ян Гуй-фэй разделяют их. Мэй удаляют в восточный дворец; Ян Гуй-фэй ухитряется совершенно лишит государя воли, и тот фактически принужден отречься от своей прежней любви. Не в состоянии противостоять капризам новой наложницы, Сюань-цзун становится игрушкой в ее руках, и только после смерти Ян Гуй-фэй он снова предпринимает попытки отыскать Мэй, но оказывается, что та погибла во время бунта Ань Лу-шаня (текст новеллы см.: [8, цюань 8, с. 462–466]).

Таким образом, согласно замыслу автора новеллы, вина за ошибки и бесчинства последнего десятилетия снимается с Сюань-цзуна, и вся ответственность падает на злокозненную и коварную Ян Гуй-фэй, своей ревностью и капризами сумевшую лишит императора душевного покоя и заставить пренебречь повелением Неба. Как говорилось выше, любовь — животворная сила, которой невозможно противостоять, — может оказаться разрушительной и привести к гибели, если человек разлучен с предметом своей страсти. Другими словами, поддавшись зову сердца, Сюань-цзун утратил способность адекватно оценивать ситуацию, и винить в ошибках следует не его, а ту, которая, воспользовавшись слабостью государя, чинила козни его руками.

Но такая позиция еще оставляет слишком много возможностей для двусмысленных, с точки зрения ритуала, суждений относительно личности Сюань-цзуна, способного увлечься порочной и коварной Ян Гуй-фэй, предав возвышенное и добродетельное чувство Цзян Цай-пин. Поэтому превалирующим вариантом трактовки взаимоотношений монарха и его всесильной фаворитки становится модель, предложенная новеллистом VIII–IX вв. Чэнь Хуном (陳鴻) и великим танским поэтом Бо Цзюй-и (白居易, 772–846).

<sup>11</sup>В русском переводе новелла известна под названием «Повесть о фаворитке Мэй» (пер. О.Л. Фишман) [7, с. 149–156].

<sup>12</sup>Относительно авторства новеллы высказывались самые разные предположения: ее и причисляли к творчеству литератора IX в. Цао Е (曹鄴, 816–?), и датировали периодом Южной Сун (南宋, 1127–1279). Мы разделяем традиционную точку зрения, относящую «Повесть о наложнице Мэй» именно к танским произведениям. Именно так «Повесть» и трактовалась различными традиционными китайскими исследователями, включая цинского Чэнь Ши-си (陳世熙, XVIII–XIX вв.), составителя свода «Тан жэнь шо хуй» (唐人說薈, «Изобилие танских рассказов»), наиболее полного собрания танской повествовательной прозы.

Речь идет о новелле Чэнь Хуна «Повесть о “Песне о бесконечной тоске”»<sup>13</sup> (長恨歌傳, «Чан хэнь гэ чжуань»), в которую включена поэма Бо Цзюй-и «Песня о бесконечной тоске». Сюжет новеллы таков: после смерти любимой супруги Сюань-цзун бесприютен и одинок; ни многочисленные наложницы, ни жены не находят отклика в его сердце. Но однажды евнух Гао Ли-ши (高力士, 684–762) находит для него небывалую по красоте и утонченности девушку, которую император принимает в свой гарем и вскоре делает ее главной наложницей — Ян Гуй-фэй. Любовь, связавшая их души, возвышенна и прекрасна, но бесчинства, творимые братом Ян Гуй-фэй, вызывают смуту и навлекают на всю их семью гнев и ярость придворных. Во время бунта Ань Лу-шаня Ян Гуй-фэй и ее брат получают предписание покончить собой и, покорные долгу, выполняют его. После подавления бунта Сюань-цзун, уже передав бразды правления сыну и приняв титул императора-отца (кит. *тай шан хуан*, 太上皇), возвращается из Сычуани в столицу, но душа его не находит покоя. Заезжий даос, владеющий секретом путешествия в страну бессмертных, предлагает себя в качестве посланника, чтобы отыскать душу Ян Гуй-фэй, поведать ей о тоске государя и принести ответ. Сюань-цзун с радостью соглашается. На острове бессмертных Пэнлае (蓬萊, в тексте новеллы — Пэнху, 蓬壺) даос встречает Ян Гуй-фэй, ставшую святой бессмертной, и приносит от нее признания в вечной любви к Сюань-цзуну и сожаления о том, что им выпала разлука. Услышав рассказ даоса, государь впадает в печаль и вскоре умирает. Узнав об этой истории, Бо Цзюй-и описывает ее в стихах, дабы высоким слогом донести до потомков рассказ об этой необыкновенной любви, неподвластной даже смерти (далее в произведении Чэнь Хуна помещена поэма Бо Цзюй-и, полностью повторяющая сюжет новеллы) («Тайпин гуан цзи» 太平廣記, «Обширные записи годов Тайпин», цзюань 486 [9, т. 5, с. 3998–4001]).

Вряд ли можно предположить, что Чэнь Хуну или Бо Цзюй-и была неизвестна подлинная история развития событий. Также наивным было бы предполагать искреннюю веру в подлинность описываемого — не с точки зрения возможности фантастического путешествия в страну бессмертных, но с точки зрения соответствия характеров литературных героев — Сюань-цзуна и Ян Гуй-фэй — их реальным историческим прототипам. Взгляды Бо Цзюй-и на возрождение подлинных принципов ритуала были неоднократно и подробно изложены им самим<sup>14</sup>, и преданность этим взглядам так же неоднократно подтверждена; позиция его друга и единомышленника Юань Чжэня в оценке Ян Гуй-фэй и Сюань-цзуна тоже слишком красноречива, чтобы предполагать у этих литераторов недопонимание или иллюзии по поводу предпосылок восстания Ань Лу-шаня. Тем менее логичным кажется на первый взгляд поступок Бо Цзюй-и.

Однако в свете понимания ритуальной силы слова последователями Фу гу<sup>15</sup> намерение поэта не только оправданно, но и логично: в традиционной китайской культуре

<sup>13</sup>Новелла известна в русском переводе под названием «Повесть о вечной печали» (пер. О.Л. Фишман) [7, с. 142–157].

<sup>14</sup>Помимо многочисленных поэтических произведений, посвященных вопросу утраты истинного понимания ритуала, Бо Цзюй-и совместно с Юань Чжэнем были авторами крупного сочинения политико-философского характера — трактата «Цэлинь» (策林) в 75 разделах, в котором вопрос о следовании ритуалу был подробно и всесторонне рассмотрен.

<sup>15</sup>Фу гу (復古運動) — движение за возврат к древности в идейных принципах, в самой основе различных форм мироустроительного ритуала (в том числе литературы). Сторонники Фу гу говорили о необходимости правильного (т.е. восходящего к древним традициям) осмысления процесса художественного творчества, при том что конкретные формы выражения вовсе не обязательно должны были повторять древние образцы. И Бо Цзюй-и, и Юань Чжэнь известны как убежденные последователи Фу гу.

издревле существовало представление, что сила правильно составленного ритуального текста способна нивелировать прошлые ошибки государя и направить жизнь Поднебесной в верное русло (об этой особенности см., например: [10, с. 264]). Восстановление нормальной жизни страны, безусловно, не мыслилось без исправления ритуала в отношении правящей фамилии, и поэма Бо Цзюй-и, очевидно, должна рассматриваться именно в этом контексте. Подобно Цао Чжи (曹植, 192–232)<sup>16</sup>, восхвалявшему своего царственного брата в период усугубления личного разлада между ними, Бо Цзюй-и создает поэму, цель которой — восстановление ритуала по отношению к Сюань-цзуну и Ян Гуй-фэй как его избраннице и, что вполне соответствует конфуцианской традиции, перенос ответственности на нерадивых советников государя и алчных, своекорыстных министров<sup>17</sup>.

Этому созвучно и то, что одновременно возникает ряд новелл о путешествии в страну бессмертных, в которых Ян Гуй-фэй изображается вполне отстраненно как прекрасная небожительница, утонченная и наделенная множеством талантов, и в этом качестве данный литературный персонаж нередко встречается и в произведениях последующих эпох.

## Литература

1. Цюань Тан ши (Полное собрание стихотворений эпохи Тан). 全唐詩. Пекин, 1960. Т. 1–25.
2. *Фан Гуан-чунь*. Гу ду Сиань — Чанъань даоцзю юй даогуань (Древняя столица Сиань — даосизм и даосские монастыри в Чанъани). 樊光春. 古都西安 — 長安道教與道觀. Сиань, 2002.
3. Очерки истории Китая. (С древности до опиумных войн) / Под ред. Шан Юэ. М., 1959.
4. Эр ши у ши (Двадцать пять династийных историй). 二十五史. Шанхай, 1986., Т. 1–12.
5. Тан ши цзяньшан цыдянь. (Словарь танской поэзии с эстетическим комментарием) / Сост. Сяо Ди-фэй и др. 唐詩鑑賞辭典. 蕭滌非等著. Шанхай, 1983.
6. *Сторожук А. Г.* Юань Чжэнь: жизнь и творчество поэта эпохи Тан. СПб., 2001.
7. Танские новеллы / Пер. с кит., послесл. и примеч. О. Л. Фишман. М., 1955.
8. Тан Сун чуаньци цзи (Собрание новелл чуаньци династий Тан и Сун) // Лу Сюнь цюань цзи (Полное собрание сочинений Лу Синя). 唐宋傳奇集 // 魯迅全集. Пекин, 1973. Т. 10. С. 187–516.
9. Тайпин гуан цзи (Обширные записи годов Тайпин). 太平廣記. Пекин, 1959. Т. 1–5.
10. *Кравцова М. Е.* Поэзия древнего Китая: Опыт культурологического анализа. Антология художественных переводов. СПб., 1994.

<sup>16</sup>Цао Чжи — один из «Трех Цао» (сань Цао, 三曹), младший брат Цао Пи (曹丕). Один из крупнейших литераторов II–III в., выдающийся мастер жанра юэфу (樂府).

<sup>17</sup>Здесь необходимо еще раз отметить важность в системе конфуцианских воззрений фигуры советника правителя: если неудачи последних лет перед восстанием Ань Лу-шаня авторы вышеперечисленных произведений связывали с деятельностью Ян Го-чжуна и Ли Линь-фу, то процветание страны в период правления под девизом «Кай-юань» (開元, 713–741) ассоциировалось прежде всего с мудрыми и добродетельными сановниками Яо Чуном (姚崇, 650–721) и Сун Цзином (宋璟, 663–737), занимавшими один за другим пост первого министра и дававшими императору верные рекомендации и, соответственно, направлявшими потоки Дэ в правильное русло (см., например, «Пишу в старых рифмах от имени прошлых людей Цюйцзяна» (代曲江老人百韻, «Дай Цюйцзян лаожэнь бай юнь») и «Строфы о дворце Вечного Благоденствия» (連昌宮詞, «Лянь чан гун цы») Юань Чжэня, «Цюань Тан ши» (全唐詩), цюань 419 [1, т. 12, с. 4613; 5, с. 29–35, 222–232]).

## ЯЗЫКОЗНАНИЕ

УДК 81.44+811.581=03.581.11=161.1

Ван Чуньхуэй

ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ  
УСЛОВНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИЙ КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

## Введение

Условное предложение состоит из двух простых предложений, образующих сложное, одно из которых воплощает условие, указанное в предшествующем предложении; первое называется «условное нераспространенное предложение», второе — «результативное нераспространенное предложение». Классификация условных предложений китайского языка является предметом споров научного мира (табл. 1). В таблице 1 приводятся самые представительные классификации некоторых ученых, в скобках указывается традиционно встречающийся союз, также по союзу можно определить, включены ли в классификации гипотетические сложные предложения.

Таблица 1. Предложенные ранее системы типологических классификаций

Автор	Система классификаций
Ху Юйшу [1]	Гипотетическое условие (союз 如果 ru2guo3), специальное условие (союзы 只有 zhi3you3, 只要 zhi3yao4), безусловное предложение (союзы 不管 bu4guan3, 无论 wu2lun4)
Фань Сяо [2]	Гипотетическое условие (союз 如果 ru2guo3), обычное условие (союзы 只有 zhi3you3, 只要 zhi3yao4), безусловное предложение (союзы 不管 bu4guan3, 无论 wu2lun4)
Цянь Найжун [3]	специальное условие (союзы 只有 zhi3you3, 只要 zhi3yao4), безусловное предложение (союз 无论 wu2lun4)
Хуан Божун, Ляо Сюйдун [4]	Предложения с условием (подразделяются на достаточное с союзом 只要 zhi3yao4 и неперенное условие 只有 zhi3you3), предложения без условия с союзами 不管 bu4guan3, 无论 wu2lun4.
Чжан Бинь [5]	Предложение с достаточным условием (союзы 如果 ru2guo3, 只要 zhi3yao4), предложение с неперенным условием (只有 zhi3you3, 除非 chu2fei1), безусловное предложение (不管 bu4guan3, 无论 wu2lun4)

© Ван Чуньхуэй, 2010

© А. В. Лебедева, перевод, 2010

Из этой таблицы следует, что традиционно в китаеведении сложные предложения с союзами 只要 *zhi3yao4* ‘если только’, 只有 *zhi3you3* ‘лишь’, 不管 *bu4guan3* ‘несмотря на’ относятся к условным предложениям, однако принадлежность к условным предложениям сложных предложений с союзом 如果 *ru2guo3* ‘если’ имеет некоторые отличия. Если выделить их особо из условных предложений, то они образуют тип гипотетических сложных предложений, если не выделять, то они не образуют отдельного типа условных предложений, как будет видно из таблицы 2. Кроме того, присутствует сильное различие в классификации и научной терминологии.

Таблица 2. Сложные предложения с союзом 如果 *ru2guo3*

Ученые, которые выделяют сложные предложения с союзом 如果 <i>ru2guo3</i> в отдельный тип условных предложений	Ученые, которые включают сложные предложения с союзом 如果 <i>ru2guo3</i> в условные предложения
Ли Цзиньси [6], Лю Чжэньдо [7], Фан Юйцин [8], Ма Чжэнь [9], Син Фуьи [10], Лю Юэхуа [11], Хуан Божун, Ляо Сюдун [4]	Дин Шэншу [12], Чжан Цзин [13], Ху Юйшу [14], Фань Сяо [2]

Все вышеуказанные ученые, проводя типологическое исследование, опираются на сам китайский язык и не обращаются к мировому опыту, что и приводит к такому разнообразию мнений. Целью этой работы является попытка типологического исследования условных предложений китайского языка с использованием данных других языков, чтобы в конечном итоге сделать некоторые полезные выводы. Сначала в работе будет описана международная классификация условных предложений, затем — отличия в изучении условных предложений китайскими и западными учеными, потом последуют собственная классификация автора с объяснениями и заключение.

## 1. Международная классификация условных предложений

В свое время Пол Верт [15] предложил следующую классификацию условных предложений на базе английского языка, которая состоит из трех видов:

1. Формальная классификация — условие и результат:
  - a. If prices go up, I'll sell my car / I sell my car ‘Если цены поднимутся, то я продам свою машину’ (настоящее время — будущее / настоящее время);
  - b. If prices went up, I'd sell my car ‘Если цены поднялись, то я продам свою машину’ (прошедшее время — условное время);
  - c. If prices had gone up, I'd have sold my car ‘Если бы цены поднялись, то я бы продал свою машину’ (прошедшее завершённое время — условное завершённое время).
2. Семантическая классификация:
  - a. Открытая условность (соответствует примеру 1a): If prices go up, I'll sell my car ‘Если цены поднимутся, я продам свою машину’;
  - b. Гипотетическая условность (соответствует примеру 1 b, c): If prices had gone up, I'd have sold my car ‘Если бы цены поднялись, то я бы продал свою машину’.
3. Функциональная классификация:
  - a. Логическая условность: If prices go up, I'll sell my car;

- b. Когнитивная условность: If he sold his car, then prices went up / must have gone up;
- c. Условность речевого акта: If you don't mind me saying so, you can sell your car.

Для первого типа классификации условных предложений существуют общепринятые научные термины: реальная условность, гипотетическая условность, противofактическая или ирреальная условность. Ли и Томпсон [16, с. 646–651], опираясь на данную классификацию, анализировали китайский язык, в то же время они подчеркивали, что в китайском языке нет таких показателей, как вспомогательные слова, вид и время глагола и т.д., для определения типа условного предложения, поэтому выявить, к какому типу относится фраза, можно только при помощи языковой обстановки.

Третья классификация была предложена Ив Свитсер [17]. Свитсер и Данцигер — представители точки зрения функционального когнитивного анализа, они придерживаются концепции изучения при помощи естественных условных предложений тесной связи между языковым и когнитивным мышлением. Их концепция базируется на теории «ментальных пространств» Ж. Фоконье [18] и Ч. Филлмора [19], на «конструкционной грамматике» Филлмора, П. Кея [20] и А. Голдберга [21]. Свитсер [17] предложила три «домена понимания»: «содержание», «знание», «речевой акт», особо выделяя роль в них условных предложений. Данцигер [22] специально исследовала условные предложения, добавив к трем доменам «металингвистический домен». Совместный труд Свитсер и Данцигер [23] является результатом многолетней плановой работы по изучению условных предложений и условности. После предложенных четырех доменов понимания они еще добавили «мета-метафорический» и «метапространственный домены», таким образом, доменов стало шесть, и условные предложения были поделены на шесть типов: условность содержания, условность знания, условность речевого акта, металингвистическая условность, мета-метафорическая условность, метапространственная условность. Первые три являются основными, последние три условности используются реже, особенно две последние.

Самое большое влияние на систему Свитсер [17] оказала функциональная классификация. Ее классификация в основном соответствует трехчастной классификации функциональной грамматики, т.е. предикативная условность, условность высказывания, иллюкативная условность [24, с. 169–170].

## 2. Отличие международной и китайской моделей исследования

Сравнивая вышесказанное, можно выделить три аспекта принципиальных различий в исследовании условных предложений международной и китайской наукой.

Во-первых, классификация условных предложений китайского языка сосредоточена на логической семантике, и с ней соотносятся разные условные союзы. Для мировой науки, наоборот, свойственно обращать внимание на форму условного и результативного предложений или на семантическое когнитивное отличие.

Во-вторых, традиционная международная система классификации условных предложений соответствует условным предложениям китайского языка с союзом 如果 *ru2guo3*, однако в китайской традиционной классификации еще присутствуют условные предложения, вводимые союзами 只要 *zhi3yao4*, 只有 *zhi3you3*, 无论 *wu2lun4*.

В-третьих, при сравнении китайский язык с другими языками особое внимание уделяется логическим условиям. С одной стороны, это характеризуется специальными способами выражения, с другой стороны, выражается в пристальном изучении китай-



скими учеными логического смысла. Достаточные условные предложения, воплощаемые в китайском языке союзом 如果 *gu2guo3*, являются ядром исследований в мировой науке как особенный признак логики условных предложений. Однако для китайских исследований характерно заострять внимание не на логический, а на гипотетический характер союза 如果 *gu2guo3*; более распространенным способом является сравнение предложений с достаточной и неперменной условностью и условных предложений с союзами 只要 *zhi3yao4* и 只有 *zhi3you3*<sup>1</sup> [25; 26; 27]. Подобное явление неудивительно, поскольку в каждом языке существует свой грамматический угол зрения на условные предложения; например, в некоторых языках реальные и ирреальные условные предложения имеют грамматические различия, как в ранее приведенных примерах на английском языке. В некоторых языках существуют языковые показатели для выражения уровня «желательности», т.е. есть специальные маркеры для суждений условной и результативной части, означающие нежелательность происходящего для говорящего, например показатели условных предложений *-tewa* в японском и *-taka* в корейском [28], которых нет в китайском и английском языках. Подобно этому помимо грамматикализации достаточных условных предложений в китайском языке создались некоторые грамматические парадигмы для выражения логико-семантических особенностей вроде «достаточная условность», «безусловность»; в английском языке они отсутствуют, однако можно отразить смысл при помощи наречия степени «even if» и вопросительного местоимения «whatever, whoever».

В-четвертых, в китайском научном мире сложное предложение с союзом 无论 *wu2lun4* считается частью традиционной классификации, мнение мировой науки в данном случае отличается. В международной практике предложения, вводимые союзами 无论 *wu2lun4*, 不管 *bu4guan3*, а также союзами, аналогичными китайскому союзу 即使 *ji2shi3* ‘пусть’, называются «уступительными условными предложениями» [29; 30; 31; 32]. Кроме того, некоторые ученые используют термин «безусловные предложения» [33; 34; 35]. В следующих примерах встретятся «скалярные уступительные предложения», «альтернативные уступительные предложения», «универсальные уступительные предложения». Их выделяют либо в нетрадиционный особый подтип, либо в отдельный класс; они являются переходным типом между безусловными и уступительными предложениями.

1. Whether we get any financial support or not, we will go ahead with our project.

不管我们能不能得到财政支持, 我们都会实行我们的计划。

‘Неважно, получим ли мы финансовую поддержку или нет, мы будем продолжать наш проект’.

2. No matter how much (/However much) financial support we get, we will go ahead with our project.

无论我们得到多少财政支持, 我们都会实行我们的计划。

‘Независимо от того, какую финансовую поддержку мы получим, мы будем продолжать наш проект’.

---

<sup>1</sup>Конечно, подобное сравнение приблизительное. Кроме того, это маркированное разделение довольно редко встречается в диалектах, например, его нет в диалектах бассейна реки Байлунцзян, северных цзиньских диалектах [54, с. 635–646; 54, с. 190–197].

3. Even if we do not get any financial support, we will go ahead with our project.

即使我们得不到任何财政支持,我们也要实行我们的计划。

‘Даже если мы не получим никакой финансовой поддержки, мы будем продолжать наш проект’.

Вследствие сказанного, опираясь на методы и выводы международных лингвистических кругов в плане изучения типологии условных предложений, необходимо провести анализ, применяются ли только условные предложения с союзом 如果 ru2guo3 или используются еще какие-нибудь условные предложения.

### 3. Классификация и разъяснения

#### 3.1. Собственная классификация условных предложений

Учитывая сказанное ранее и принимая во внимание довольно скудную морфологию китайского языка, разнообразие условных предложений и т.д., мы будем основываться на традиционной и общепринятой классификации и терминологии мировой лингвистики, и китайские условные предложения будем подразделять на три основных типа: гипотетические условные предложения, специальные условные предложения и уступительные предложения.

*Гипотетические условные предложения:* учитывая ярко выраженный гипотетический характер условного и результативного предложений, типичным союзом является 如果 ru2guo3 ‘если’, а также 要是 yao4shi0 ‘если’, 若是 ruo4shi4 ‘если’, 假使 jia3shi3 ‘предположим, что’, 假如 jia3ru2 ‘предположим, что’, 倘若 tang3ruo4 ‘если’, 倘 tang3 ‘если’, 若 ruo4 ‘если’, 要 yao 4 ‘если’, 设若 she4ruo4 ‘если’, 万一 wan4yi1 ‘если паче чаяния’, 一旦 yi2dan4 ‘если’.

*Специальные условные предложения:* учитывая соответствующую связь с логически отличными условиями, типичными для этих предложений являются союзы 只要 zhi3yao4 ‘если только’, 只有 zhi3you3 ‘стоит лишь’ и отрицательный союз 除非 chu2fei1 ‘только в том случае если’.

*Уступительное условное предложение:* учитывая уступительный характер фразы и небольшой переломный момент между частями фразы, типичными будут союзы 无论 wu2lun4, 不论 bu2lun4, 不管 bu4guan3, 即使 ji2shi3 ‘пусть, несмотря на’, а также 纵然 zong4ran2, 就是 jiu4shi0, 哪怕 na3pa4, 即便 ji2bian4 ‘пусть даже’.

1. 从这里可以看到注意的选择性是随年龄而发展的,是随认知经验和理解、推理能力的发展而发展的。如果注意对象的内容和性质是在儿童的认知能力范围以内的,注意的选择性就较好些。[36, с. 83]<sup>2</sup>.

‘Отсюда можно увидеть, что выборочность внимания развивается с возрастом, с приобретенным опытом, пониманием и способностью к умозаключениям. Если содержание и характер изучаемого объекта находятся в сфере когнитивных способностей, то выборочность внимания немного лучше’.

2. а) 虽然一些克隆车自以为天衣无缝,但假的真不了,只要乘客细心,还是可以识别的。[36, с. 147].

<sup>2</sup>Примеры даются из языковой базы СОСО Лингвистического института Китайской академии общественных наук.

‘Хотя некоторые владельцы машин-клонов считают, что все безукоризненно, однако подделка настоящей стать не может, стоит лишь пассажиру быть внимательнее, как он все различит’.

2b. 味道是最说不清楚的,味道不能写只能闻,要你身临其境去闻才能明了。味道甚至是难于记忆的,只有你又闻到它你才能记起它的全部情感和意蕴。 [36, с. 13].

‘Запах невозможно выразить словами, невозможно описать, только почувствовать, только оказавшись в его пределах, можно его почувствовать. Запах даже сложно запомнить, и только унюхав его снова, можно вновь вспомнить всю палитру эмоций и его суть’.

3a. 老实说,不管你跟谁结婚,结婚以后,你总发现你娶的不是原来的人,换了另一个。 [36, с. 45].

‘Честно говоря, на ком бы ты ни женился, после свадьбы ты всегда будешь чувствовать, что избранница не такая как раньше, словно поменялась на другую’.

3b. 她热爱服装设计,有着一个当著名的服装设计师的理想,别人可能觉得她是想入非非,或者认为通向那一理想的道路几乎是开辟不出来的,我却以为无论她能不能实现这一理想,她为之奋斗的一系列行为本身就是美的。 [36, с. 21]

‘Она обожает моделировать одежду, мечтает стать знаменитым модельером, про нее, возможно, думают, что она фантазерка, или путь к достижению мечты практически невозможен, но я все же считаю, независимо от того, удастся ли ей воплотить свою мечту или нет, но все поступки в борьбе за мечту сами по себе прекрасны’.

3c. 我虽是义子,可和您的亲生儿子又有什么两样?即使房子不传给我,您对我的养育之恩,我都报答不完的。 [36, с. 67].

‘Хотя я и приемный сын, чем я отличаюсь от Вашего родного сына? Даже если мне не достанется дом, я буду вечно благодарен за то, что меня воспитали’.

### 3.2. Объяснение классификации

**3.2.1. Гипотетическое условное предложение.** Автор работы считает, что условные предложения включают в себя предложения с союзом 如果 *ru2guo3*<sup>3</sup>, однако их типичность не уступает другим условным предложениям. Причина кроется в следующем.

Гипотетическое предложение и условное предложение не имеют существенных отличий. Минимальное отличие в том, что первое делает упор на гипотезу, второе — на условие. Эту точку зрения подтверждают как минимум два аргумента. Во-первых, ученые, считающие, что гипотетическое и условное предложения являются разными сложными предложениями, признают наличие между ними большого сходства. Например, Лю Юэхуа отметил: «В гипотетическом и условном предложения есть общие места, поскольку придаточное предложение в гипотетическом предложении обладает значением условия, а придаточное в условном отражает гипотетический смысл, разница лишь в том, что одно делает упор на гипотетичность, а другое — на условность» [11, с. 875]. Син Фуэи считает: «Если сравнить условное предложение с гипотетическим,

<sup>3</sup>Обоснование подобного мнения см.: [55; 56].

то подобное предложение тоже по причине гипотетичности делает логические посылки, однако особо подчеркнутой гипотетической причиной является условие» [10, с. 41]. Некоторые ученые, хотя и подразделяют эти предложения на два типа, однако данные ими определения по сути идентичны. Например, Фан Юйцин пишет: «Так называемая гипотетичность на самом деле является некой неосуществившейся причиной, поэтому в то же время является некой причинно-следственной связью <...> Так называемая условность на самом деле является некой гипотетической неосуществившейся причиной, поэтому в то же время является некой причинно-следственной связью» [8, с. 367–371].

Во-вторых, нужно ли разделять условные и гипотетические предложения. Например, Люй Шусян считал: «Поскольку для выделения условности и гипотетичности используют совершенно разные способы, мы лучше оставим этот вопрос и назовем подобные предложения гипотетическими, выражение гипотетичности назовем условием, следствие гипотетичности назовем следствием, связь между выражением назовем условной» [37, с. 408]. Чжан Бинь использует термин «условно-гипотетическое предложение» для объединения условного и гипотетического предложений [5]. В системах некоторых ученых условное предложение специально включает в себя предложение с союзом 如果 ru2guo3, как, например, у Ван Ли [38, с. 59–61].

Сюй Янчунь [39, с. 2] предложил: «Наименования сложных предложений большей частью привлекают внимание разнообразными семантическими связями, вроде последовательной, противительной, выборной, условной, причинной, цели и т.д. Возможно, только гипотетическая особо выделяется, ее самоназвание фокусируется на соотношении вышеописанных семантических связей с реальностью». Поэтому исходя из разграничения всей системы сложных предложений, лучше отнести сложные гипотетические предложения к сложным условным предложениям.

С металингвистической точки зрения гипотетическое условное предложение является типичным образцом сложного условного предложения.

**3.2.2. Уступительные условные предложения, вводимые союзом 即使 ji2shi3 ‘пусть, если даже’.** Традиционно условные предложения, вводимые союзом 即使 ji2shi3 ‘пусть, если даже’, относятся к уступительным предложениям, однако мы относим их к уступительным условным предложениям по следующим причинам.

Сложные предложения, вводимые союзом 即使 ji2shi3 ‘пусть, если даже’ и сложные предложения, вводимые союзом 无论 wu2lun4 ‘независимо от’, имеют общие отличительные особенности, которыми не обладает каноническое уступительное предложение, вводимое союзом 尽管 jin4guan3 ‘хотя, несмотря на’:

I. Оба типа сложных предложения затрагивают некую шкалу (scale), при этом следуют «всеобъемлющему закону подтверждения-отрицания» [40, с. 41, с. 78; 41, с. 94–94], а именно: самое маленькое отрицание подразумевает полное отрицание, самое большое подтверждение подразумевает полное подтверждение. Сложное предложение, вводимое союзом 无论 wu2lun4 можно рассматривать как сочетание двух (пример 3a) или более (пример 3b) простых предложений с союзом 如果 ru2guo3, пример 3a можно расшифровать в 4a<sup>4</sup>, а пример 3b можно расшифровать в 4b. Если сделать «Z» и «воплощение идеала» самой большой величиной, то, подтвердив их, таким образом подтверждаем все остальные значимые примеры. Соответственно, если «не нравится» (пример 5) на-

<sup>4</sup>Конечно, в реальной ситуации так никто не скажет, но это не мешает нам давать подобную расшифровку.

ходится в самом низу шкалы, то отрицая его, отрицаем его полностью. В соответствие с описанным правилом, союз 即使 *ji2shi3* выражается еще более непосредственно, полнота слова «отблагодарить» (пример 6с) выражается при помощи осуществления самого маленького «дом мне не достанется», где на верху шкалы будет «дома мне достанется рецепт». В примере 6 подтверждение фразы «она копит деньги, чтобы купить розы» в свою очередь означает, что это самое большое воплощение в реальность в условиях трудной и бедной жизни.

4а. 老实说, 如果你跟X结婚, 结婚以后...换了另一个人; 如果你跟Y结婚, 结婚以后...换了个人; 如果你跟Z结婚, ...

‘Честно говоря, если ты женишься на X, то после свадьбы найдешь другую; если женишься на Y, то после свадьбы найдешь другую; если ты женишься на Z, ...’

4б. 我却以为如果她能实现这一理想, 她为之奋斗的一系列行为本身就是美的; 如果她不能实现这一理想, 这一系列行为本身也是美的。

‘Я считаю, что если она сможет воплотить в жизни эту мечту, то все поступки в борьбе за мечту сами по себе прекрасны; если она не сможет воплотить в жизни свою мечту, то все поступки тоже сами по себе прекрасны’.

5. 我向你保证永远不以嘲笑的态度对待你的每句话, 不管我喜欢不喜欢我永远不对你隐瞒我的真实看法。[36, с. 8]

‘Я обещаю тебе, что к каждому твоему слову буду всегда относиться без насмешки, независимо, нравится мне или нет, никогда не буду скрывать свою истинную точку зрения’.

6. 即使在最难、最穷的日子里, 她也要从嘴里省下钱, 为换些蔷薇花, 插在窗台的大花瓶里。[36, с. 47].

‘Даже в самые сложные, бедные времена, она урезала траты на еду, чтобы купить несколько роз и поставить их в вазу на подоконник’.

II. Хотя существуют некоторые сложные предложения с союзом 即使 *ji2shi3*, не обладающие гипотетичностью, однако последняя остается важным признаком этого класса сложных предложений, а в сложном уступительном предложении с 尽管 *jin4guan3* гипотетичность точно отсутствует [42; 38, с. 63; 43; 5, с. 53; 11, с. 875].

III. Во многих языках союзы типа 即使 *ji2shi3* ‘пусть, если даже’ имеют видовую связь с другими условными союзами, например в английском *if* и *even if*, в латыни *si* ‘если’ — *etsi, etiamsi, tametsi* ‘если бы даже’ [44, с. 77]. В китайском языке тоже есть такая связь, например 假使 ‘если бы, предположим что’ — 即使 *ji2shi3* ‘пусть, если даже’, где есть служебный каузативный глагол 使 *shi3* [45, с. 306; 46; 47; 48; 49; 50]. Подобная классификация удобна для металингвистических сопоставлений.

**3.2.3. Различие между классическими и неклассическими условными предложениями.** В предложенной нами классификации гипотетические и специальные условные предложения относятся к классическим условным предложениям, а уступительное условное предложение относится к неклассическим по следующим причинам.

1. Классические условные предложения могут быть выражены соединительной объединяющей или параллельной конструкцией, однако с уступительным условным пред-

ложением это невозможно [51, с. 216], как в примере 7, в котором можно расшифровать предложение только при помощи союзов 只要 zhi3yao4 只有zhi3you3, но невозможно союзом 即使ji2shi3.

7. 你再往前走一步, 我就开枪了。

‘Если ты еще пройдешь вперед, я буду стрелять’.

2. Классические условные предложения можно расшифровывать в виде двойного условия, уступительные же нельзя [29; 52, с. 119–122], например, в 8а:

8а. 进入画面的所有信息都可以被你捕获, 它们不会白白从你身边丢失, 在经过你的时候它们都带着自己表情, 只要你去响应, 你就会变得更加充实, 更加能够有力地生活.....[35, с. 95].

‘Все вошедшие в картину послания могут быть тобой охвачены, они не исчезнут бесследно для тебя, проходя сквозь тебя, они несут свои эмоции, стоит лишь тебе откликнуться, как ты станешь более обогащенным, более способным к жизни’.

8б. 对幼儿来说, 他们的观点、情感、意志可以自由表达, 很少受到约束和控制, 即使他们把一朵红花涂上很多黑点, 大人也不会随意指责他们。[35, с. 45]

‘Маленькие дети могут свободно выражать свои взгляды, чувства, волю, они мало подвергаются сдерживанию и контролю, даже если они на красном цветке нарисуют много черных точек, взрослые не будут по своему желанию их порицать’.

3. Результативная часть в классическом условном предложении, может принимать союзы 那/那么 na4/na4me0 ‘тогда, значит’<sup>5</sup>, как в примере 9а, однако с уступительными условными предложениями это чаще всего невозможно, и даже если случается исключение из правил, то только со строгим условием [52, с. 199–122; 23, с. 161–168]. Например, если поставить союз 那么 na4me0 в результативную часть, получится довольно громоздко.

9а. 只要我们都明白, 态度是最重要的, 知道对我们队员来讲, 每一场比赛都是最重要的, 那么我们就将是一支强大的球队。[36, с. 19]

‘Стоит только самим понять, что отношение — это самое важное, говоря об игроках, знать, что каждая игра самая важная, тогда мы станем самой сильной командой’.

9б. 对幼儿来说, 他们的观点、情感、意志可以自由表达, 很少受到约束和控制, 即使他们把一朵红花涂上很多黑点, 那么大人也不会随意指责他们。

‘Что касается маленьких детей, они могут свободно выражать свои взгляды, чувства, волю, они мало подвергаются сдерживанию и контролю, даже если они на красном цветке нарисуют много черных точек, **значит**, взрослые не будут по своему желанию их порицать’.

4. Части уступительного предложения объединены противительной связью, чего нет в классических условных предложениях.

---

<sup>5</sup>Конечно, среди классических условных предложений есть различия, например предложения с 只有 zhi3you3 не могут принимать 那么 na4me0.

## Заключение

Многие исследователи предлагали системы классификации условных предложений китайского языка, разные ученые отталкивались от своих точек зрения, у каждого было свое понимание вопроса. Но с точки зрения типологии классификация условных предложений китайского языка как совпадает с другими языками, так и имеет свои особенности. Трехчастная система, состоящая из гипотетических, специальных, уступительных предложений, может найти большое количество подтверждений и должна способствовать решению некоторых вопросов.

Все больше ученых начинают изучать китайский язык с точки зрения типологии. Типологический подход к словам, фразам, простым предложениям китайского языка уже принес множество результатов, однако типологическому изучению сложных предложений еще не придается должного значения. Точно так же, как в изучении других направлений, только лишь поставив китайское сложное предложение в систему языков всего человечества, можно обнаружить, что является специфической особенностью китайского языка, а что роднит его с другими. Это исследование, несомненно, будет способствовать углубленному изучению сложных предложений китайского языка, а также активизирует сопоставительное изучение сложных предложений в китайском и других языках.

## Литература

1. Ху Юйшу. Сяндай ханьюй. Шанхай: Шанхай цзяюй чубаньшэ, 1995. 胡裕树 主编. 现代汉语(第六版·重订本). 上海: 上海教育出版社, 1995.
2. Фань Сяо. Ханьюйдэ цзюйцзы лэйсин. Тайюань, шухай чубаньшэ, 1998. 范晓 主编. 汉语的句子类型[M]. 太原: 书海出版社, 1998.
3. Цянь Найжун. Сяндай ханьюй. Наньцзин: Цзянсу цзяюй чубаньшэ, 2001. 钱乃荣 主编. 现代汉语(修订版)[M]. 南京: 江苏教育出版社, 2001.
4. Хуан Божун, Ляо Сюйдун. Сяндай ханьюй. Бэйцзин: Гаодэн цзяюй чубаньшэ, 2002. 黄伯荣、廖序东. 现代汉语(第三版)[M]. 北京: 高等教育出版社, 2002.
5. Чжан Бин. Синьбянь сяндай ханьюй. Шанхай: Фудань дасюэ чубаньшэ, 2002. 张斌. 新编现代汉语[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2002.
6. Ли Цзиньси. Синьчжу гоуй вэньфа. Бэйцзин: Шанъу иньшугуань, 2000 [1924]. 黎锦熙. 新著国语文法[M]. 北京: 商务印书馆, 2000 [1924].
7. Лю Чжэньдо. Сяндай ханьюй фуцзю. Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 1986. 刘振铎. 现代汉语复句[M]. 天津: 天津人民出版社, 1986.
8. Фан Юйцин. Шиюн ханьюй юйфа. Бэйцзин: Бэйцзин юйянь вэньхуа дасюэ чубаньшэ, 1992. 房玉清. 实用汉语语法[M]. 北京: 北京语言文化大学出版社, 1992.
9. Ма Чжэнь. Цзяньмин шиюн ханьюй юйфа цзяочэн. Бэйцзин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1997. 马真. 简明实用汉语语法教程[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997.
10. Син Фуьи. Ханьюй фуцзюй яньцзю. Бэйцзин: Шанъу иньшугуань, 2001. 邢福义. 汉语复句研究[M]. 北京: 商务印书馆, 2001.
11. Лю Юэхуа, Пань Вэньюй, Гу Вэйхуа. Шиюн сяндай ханьюй юйфа. Бэйцзин: Шанъу иньшугуань, 2001. 刘月华 潘文娛 故犇. 实用现代汉语语法(增订本)[M]. 北京: 商务印书馆, 2001.
12. Дин Шэньшу дэн. Сяндай ханьюй юйфа цзянхуа. Бэйцзин: Шанъу иньшугуань, 1979 [1961]. 丁声树等. 现代汉语语法讲话[M]. 北京: 商务印书馆, 1979 [1961].
13. Чжан Цзин. Синьбянь сяндай ханьюй. Шанхай: Шанхай цзяюй чубаньшэ, 1986. 张静. 新编现代汉语(修订本)[M]. 上海: 上海教育出版社, 1986.

14. Люй Шусян. Сяньдай ханьюй бабайцы. Бэйцзин: Шаньбу иньшугуань, 1999. 吕叔湘 主编. 现代汉语八百词(增订本)[M]. 北京: 商务印书馆, 1999.
15. Werth P. Conditionality as cognitive distance. In Athanasiadou and Dirven, eds. 1997. P. 243–271.
16. Li Charles N., Thompson S. A. Mandarin Chinese: A functional reference grammar. Berkeley: University of California Press, 1981.
17. Sweetser E. From etymology to pragmatics: Metaphorical and cultural aspects of semantic structure. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
18. Fauconnier G. Mental Spaces: Aspects of meaning construction in natural language. New York: Cambridge University Press, 1994 [1985].
19. Fillmore C. J. The mechanisms of «Construction Grammar». 1988. BLS 14. P. 35–55.
20. Fillmore C. J., Kay P. Grammatical constructions and linguistic generalizations: The *what's X doing Y?* construction // *Language*. 1999. 75 (1). P. 1–33.
21. Goldberg A. Constructions: A Construction Grammar approach to argument structure. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
22. Dancygier B. Conditional and prediction. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
23. Dancygier B., Sweetser E. Mental spaces in grammar: Conditional constructions. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
24. Auwera J. van der. Conditional perfection. In Athanasiadou and Dirven, eds. 1997. P. 169–190.
25. Ян Шулинь. «Чжияо» хэ «чжию» бяоши шэньмэ тяоцзянь. Юйвэнь цзяньшэ, 1994 杨树森. “只要”和“只有”表示什么条件[J]. 语文建设, 1994.
26. Хэ Ян. «Чжияо» юй «чжию». Юйвэнь цзяньшэ, 1997. 贺 阳. “只要”与“只有”[J]. 语文建设, 1997.
27. Не Янь. Синьи тяоцзянь фуцзюй дэ фаньвэй цзи фэньлэй. Сибэй диэр миньцзу сюэюань сюэбао, 2002. 聂焱. 新议条件复句的范围及分类[J]. 西北第二民族学院学报, 2002.
28. Akatsuka Noriko. Negative conditionality, subjectification, and conditional reasoning. In Athanasiadou and Dirven, eds. 1997. P. 323–354.
29. König E. Conditionals, concessive conditionals and concessives. In Traugott et al, eds. 1986. P. 229–246.
30. Haspelmath M., König E. Concessive conditionals in the languages of Europe // Johan van der Auwera and Doïnnall P. Oïi Baoill (eds.) *Adverbial Constructions in the Languages of Europe*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1998. P. 563–640.
31. König E., Auwera J. van der. Clause integration in German and Dutch conditionals, concessive conditionals, and concessives. In Haiman and Thompson, eds. 1988. P. 101–133.
32. Thompson S. A., Robert E. Longacre, Shin Ja J. Hwang. Adverbial clauses // Timothy Shopen (ed.). *Language typology and syntactic description*. Vol. 2. Complex constructions. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 237–300.
33. Zaefferer D. Conditionals and Unconditionals in Universal Grammar and Situation Semantics // R. Cooper, K. Mukai, and J. Perry (eds.). *Situation Theory and its Applications I*. CSLI. 1990. P. 471–492.
34. Zaefferer D. Conditional and unconditionals: Crosslinguistic and logical aspects // Dietmar Zaefferer (ed.). *Semantic universals and universal semantics*. Groningen-Amsterdam studies in semantics 12. Berlin: Foris Publications, 1991. P. 210–236.
35. Rawlins K. (Un)conditionals: an investigation in the syntax and semantics of conditional structures. University of California, D. Dissertation. 2008.
36. Корпусная база данных Лингвистического института Китайской академии общественных наук.
37. Люй Шусян. Люй Шусян вэньцзи. Т. 1. Чжунго вэньфа яолюэ. Бэйцзин, Шаньбу иньшугуань, 2004 [1944]. 吕叔湘. 吕叔湘文集(第1卷): 中国文法要略[M]. 北京: 商务印书馆, 2004 [1944].
38. Ван Ли. Чжунго сяньдай юйфа. Бэйцзин: Шаньбу иньшугуань, 1985 [1943]. 王 力. 中国现代语法[M]. 北京: 商务印书馆, 1985 [1943].



39. *Сюй Янчунь*. Сяньдай ханьюй фуцзюй цзюйши яньцзю. Бэйцзин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2002. 徐阳春. 现代汉语复句句式研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2002.
40. *Ши Миньчжи*. Кэньдин хэ фоудин дэ дуйчэн юй будуйчэн. Бэйцзин: Бэйцзин юйянь вэньхуа дасюэ, 2001. 石毓智. 肯定和否定的对称与不对称(增订本)[M]. 北京: 北京语言文化大学出版社, 2001.
41. *Шэнь Цзясюань*. Будуйчэн хэ бяоцилунь. Наньчан: Цзянси цзяюй чубаньшэ, 1999. 沈家煊. 不对称和标记论[M]. 南昌: 江西教育出版社, 1999.
42. *Гун Цяньянь*. Сяньдай ханьюй дэ цзяшэ жанбуцзюй. Юйянь яньцзю хэ таньсо (3). Бэйцзин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 1985. 龚千炎. 现代汉语的假设让步句 [A]. 语言研究和探索(三)[C]. 北京: 北京大学出版社, 1985.
43. *Фэн Чжичунь*. Шилунь чжуаньчжэ гуаньси дэ цзяшэ фуцзюй. Юйянь цзясюэ юй яньцзю, 1990. 冯志纯. 试论转折关系的假设复句[J]. 语言教学与研究, 1990.
44. *Harris M.* Concessive clauses in English and Romanc. Berlin, 1988. P. 71–99.
45. *Ota Tatsuo*. Чжунгоуй лиши вэньфа / Пер. Цзян Шаюй, Сюй Чанхуа. Бэйцзин: Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2003 [1958]. 太田辰夫. 中国语历史文法[M]. 蒋绍愚、许昌华译. 北京: 北京大学出版社, 2003 [1958].
46. *Хун Бо*. Лунь ханьюй шицы сюйхуа дэ цзичжи. Диэцзе гоцзи гуханьюй юйфа яньтаохуй луньвэнь сюаньбянь. Гуханьюй юйфа луньцзи / Ред. Го Силян. Бэйцзин, юйвэнь чубаньшэ, 1998. 洪波. 论汉语实词虚化的机制[A]. 第二届国际古汉语语法研讨会论文选编—古汉语语法论集[C], 郭锡良主编, 北京: 语文出版社, 1998.
47. *Сюй Дань*. «Ши»цзыцзюй дэ яньбянь — Цзяньтань «ши»цзы дэ юйфахуа. Юйфахуа юй юйфа яньцзю. Бэйцзин: Шаньгу иньшугуань, 2003. 徐丹. “使”字句的演变—兼谈“使”字的语法化[A]. 语法化与语法研究(一)[C]. 北京: 商务印书馆, 2003.
48. *Чжан Лили*. Цун шиьи дао тяоцзянь. Тайда вэньшичжэ сюэбао, 2006. 张丽丽. 从使役到条件[J]. 台大文史哲学报, 2006.
49. *Чи Чанхай, Лин Юй*. Жанбу лянцы «цзиши» дэ юйфахуа. Цзяннань дасюэ сюэбао // Жэньвэнь шэхуй кэсюэбань. 2008. С. 2. 池昌海、凌瑜. 让步连词“即使”的语法化[J]. 江南大学学报(人文社会科学版), 2008.
50. *Чжэн Ли*. Гуханьюй цзяшэ лянцы «ши» дэ лайюань цзи сюйхуа гочэн. Наньцзин линье дасюэ сюэбао // Жэньвэнь шэхуй кэсюэбань. 2008. С. 2. 郑丽. 古汉语假设连词“使”的来源及虚化过程[J]. 南京林业大学学报(人文社会科学版), 2008.
51. *Найтан J.* Paratactic *if*-clauses // Journal of Pragmatics. 1983. N 7. P. 263–281.
52. *Dancygier B., Sweetser E.* Then in conditional constructions // Cognitive Linguistics. 1997. N 8 (2). P. 109–136.
53. *Син Сяндун*. Шэньму фаньянь яньцзю. Бэйцзин: Чжунхуа шуцзюй, 2002. 邢向东. 神木方言研究[M]. 北京: 中华书局, 2002.
54. *Мо Чао*. Байлунцзян любяюй ханьюй фаньянь юйфа яньцзю. Бэйцзин: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ, 2004. 莫超. 白龙江流域汉语方言语法研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.
55. *Лю Гуйфан*. Тяоцзяньцзюй цяньтань. Сунляо сюэкань (шэхуй кэсюэбань), 1992. 刘桂芳. 条件句浅谈[J]. 松辽学刊(社会科学版), 1992.
56. *Лю Гуйфан, Шэн Шуьин*. Шитань «жуго..., намэ» цзюйши дэ шусин. Сунляо сюэкань (Шэзуй кэсюэбань), 1993. 刘桂芳、沈庶英. 试谈“如果..., 那么...”句式的属性[J]. 松辽学刊(社会科学版), 1993.

Перевод с китайского А. В. Лебедевой

УДК 81-23

Е. Ю. Занина

## СЕМАНТИЧЕСКАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ГЛАГОЛОВ СОВРЕМЕННОГО КИТАЙСКОГО ЯЗЫКА

Для формулировки правил сочетаемости глаголов китайского языка со служебными видо-временными (аспектуально-темпоральными) показателями и наречиями времени (адвербиальными квантификаторами), а также правил употребления глаголов в составе синтаксических конструкций необходима разработка семантической классификации, в ходе которой все имеющие китайские глаголы будут распределены по отдельным группам в соответствии с наличием или отсутствием у них общих грамматических признаков, обусловленных внутренней семантикой.

Отметим, что для выявления семантических типов глагольных предикатов в большинстве случаев необходим анализ фазовой структуры предложения, поскольку китайские глаголы полностью раскрывают свои свойства, присущие им как представителям определенных классов, лишь в сочетании с прочими элементами в составе различных синтаксических конструкций. Изолированное рассмотрение какой-либо отдельно взятой глагольной основы не представляется целесообразным и продуктивным.

По своим свойствам предикаты (или названия ситуаций) образуют континуум, одним из главных организующих параметров внутри которого является признак статичности / динамичности. Крайнее положение в этом континууме занимают названия (постоянных) свойств и состояний, проявления которых максимально независимы от времени. **Стативные глаголы** (или стативы) противопоставляются обширному классу **динамических глаголов**. Главным различием между стативными и динамическими глаголами является то, что для реализации ситуации, обозначенной стативом, обычно не требуется никаких специальных усилий субъекта или притока энергии. В отличие от стативов динамические глаголы не обозначают стабильные ситуации, тождественные самим себе в любой момент своего существования. Динамические глаголы обозначают либо различные виды изменений, либо такие виды состояния, для поддержания которых требуется постоянный приток энергии [1, с. 246].

К **стативным глаголам** (С.Е. Яхонтов вслед за А.А. Драгуновым, автором «Исследований по грамматике современного китайского языка», обозначил их в своей монографии «Категория глагола в китайском языке» как «глаголы не-действия») относятся:

1. Глаголы отношения («предикаты отношения» в формулировке Тань Аошуан и «глаголы-связки» — термин С.Е. Яхонтова).

К глаголам отношения принадлежат 当做 *данцзо* 'быть, служить', 成 *чэн* 'стать', 兼 *цзянь* 'одновременно быть также и...', 属于 *шуйюй* 'относиться к числу; принадлежать к', 等于 *дэн'юй* 'равняться; быть тем же самым, что', 像 *сян* 'казаться, быть похожим на', 算 *суань* 'считаться', 姓 *син* 'быть по фамилии', 叫 *цзяо* 'зваться, носить имя', 含有 *ханью*

‘содержать(ся)’, 符合 *фухэ* ‘соответствовать’, 相当于 *сяндан юй* ‘быть эквивалентным’, 值得 *чжидэ* ‘стоять того, что(бы)’, 意味 *ивэй* ‘означать’, 包含 *баохань* ‘включать в себя’, 善于 *шаньюй* ‘быть способным к’ и пр.

С.Е. Яхонтов противопоставляет собственно связку 是 *ши* и глаголы отношения («глаголы-связки» в его формулировке) в силу того, что последние не являются служебными элементами, сохраняя собственное знаменательное значение [2, с. 64].

При помощи глаголов отношения конкретному субъекту приписывается некий устойчивый, но не постоянный признак. С.Е. Яхонтов, который рассматривал данную группу глаголов с позиций синтаксиса и сочетаемости их с дополнениями различных типов, отмечал, что глаголы отношения — это непереходные глаголы, требующие в постпозиции постановки именного компонента, который можно трактовать как дополнительный член или же как именную часть составного сказуемого [2, с. 63]. Тем не менее отметим, что после некоторых глаголов отношения возможна постановка глагольных словосочетаний. Примеры:

这样的言论曾经意味着给自己宣判死刑。

Чжэян дэ яньлунь цэнцзин ивэй чжэ гэй цзыцзи сюаньпань сысин.

‘Подобные заявления были когда-то равносильны вынесению себе смертного приговора’.

今天这样作就等于给自己找麻烦。

Цзиньтянь чжэян цзо цзю дэн’юй гэй цзыцзи чжао мафань.

‘Сегодня так поступать означает искать себе неприятностей’.

В большинстве своем глаголы отношения не сочетаются с аспектуально-темпоральными показателями 了 *-лэ*, 着 *-чжэ*, 过 *-го*, не удваиваются и не принимают после себя модификаторов (результативных показателей).

Исключения следующие.

Глаголы 当做 *данцзо* ‘быть, служить’, 成 *чэн* ‘стать’, 兼 *цзянь* ‘быть одновременно также и’ допускают постановку показателя 了 *-лэ*. Можно отметить, что в этих случаях глаголы отношения утрачивают свойство стательности и сближаются с глаголами-событиями (т.е. динамическими глаголами), обозначая точечный переход от одного вида состояния к другому. Примеры:

王成把部队当做了自己的家。

Ван Чэн ба будуй данцзо лэ цзыцзи дэ цзя.

‘Ван Чэн считал армию своей семьей’.

两个人成了好朋友。

Лян гэ жэнь чэн лэ хао пэн’ю.

‘Двое людей стали хорошими друзьями’.

老谢这个学期兼了三个职。

Лао Се чжэ гэ сюэци цзянь лэ сань гэ чжи.

‘Лао Се в этом семестре совмещает три должности’.

С ограниченным числом глаголов отношения также сочетается показатель состояния 着 -чжэ (например, 意味着 *ивэй чжэ* ‘означает’, 包含着 *баохань чжэ* ‘включает в себя’). Как отмечает Тань Аошуан, в некоторых случаях употребление данного показателя бывает обусловлено требованиями ритма [3, с. 181].

Помимо этого для двух глаголов из списка зафиксированы примеры употребления их в сочетании с модификаторами. Примеры:

这个工作让工会委员兼起来就可以了。

Чжэ гэ гунцзо жан гунхуэй вэйюань цзянь цилай цзю кэ’и лэ.

‘Пусть эту работу выполняют по совместительству члены профкома, и все будет в порядке’.

上次统计把他算作讲师了。

Шанцы тунци ба та суаньцзо цзянши лэ.

‘В прошлый раз [по данным] статистики я был причислен к старшим преподавателям’. (Этот пример интересен тем, что здесь в качестве модификатора к глаголу отношения 算 *суань* ‘считаться’ употреблен другой глагол отношения 作 *цзо* ‘быть (кем-то), выступать в качестве (кого-то)’.)

Соотнесенность ситуации, обозначенной при помощи глагола отношения, с различными временными срезами выражается лексически посредством наречий типа 过去 *го-цзюй* ‘раньше’, 曾经 *цэнцизин* ‘некогда’, 将来 *цзянлай* ‘в будущем’<sup>1</sup>.

Помимо этого глаголы отношения сочетаются, как правило, только с отрицанием 不 *бу*, но не 没 *мэй*. Исключение — случаи, когда подчеркивается, что некое положение вещей никогда не имело места. Пример:

他从来没把我当作自己人。

Та цунлай мэй ба во данцзо цзыци жэнь.

‘Он никогда не считал меня своим человеком’.

2. Глаголы состояния («предикаты состояния» в формулировке Тань Аошуан, которая рассматривает наряду с глаголами также и прилагательные), среди которых далее можно выделить глаголы эмоциональных состояний и глаголы интеллектуальных состояний (в классификации Тань Аошуан имеется также группа, обозначенная как «предикаты физического и психического состояния», однако она включает в себя преимущественно прилагательные). С.Е. Яхонтов обозначал данную группу глаголов как «глаголы мысли и чувства», объединив ее с группой «глаголов речи» на основании их сочетаемости с косвенными дополнениями определенного типа: глаголы эмоциональных и интеллектуальных состояний (или же «глаголы мысли и чувства») могут иметь при себе дополнение, выраженное целым предложением, не получающим никакого союзного оформления. С.Е. Яхонтов обозначил глаголы данной группы как косвенно-переходные, т.к. дополнение при них обозначает не предмет, изменяющийся под влиянием

<sup>1</sup>Слова 过去 *го-цзюй* ‘раньше’, 将来 *цзянлай* ‘в будущем’ (но не 曾经 *цэнцизин* ‘некогда’) и ряд других не-которые грамматики (преимущественно составленные китайскими лингвистами) относят к категории существительных с темпоральным значением. Для их обозначения существует также термин «наречные существительные».

ем действия, а предмет или явление, отражающееся в сознании субъекта действия или вызывающее у него какие-либо чувства.

Глаголы эмоциональных состояний: 爱 ай 'любить', 喜欢 сихуань 'нравиться', 恨 хэнь 'ненавидеть', 讨厌 таоянь 'испытывать отвращение', 同情 тунцин 'сочувствовать', 害怕 хайпа 'бояться', 羡慕 сяньму 'завидовать', 怀疑 хуайи 'сомневаться; подозревать', 害羞 хайсю 'стесняться', 想念 сяннянь 'скучать', 佩服 пэйфу 'восхищаться', 舍得 шэдэ 'не пожалеть'.

Глаголы интеллектуальных состояний: 知道 чжидао 'знать', 记得 цзидэ 'помнить', 懂得 дундэ 'понимать', 明白 минбай 'понимать', 相信 сянсинь 'верить', 信仰 синьян 'верить в Бога', 了解 ляоцзе 'знать, понимать', 认为 жэньвэй 'считать', 主张 чжучжан 'ратовать за', 尊敬 цзуньцзин 'уважать', 需要 сюйяо 'нуждаться', 愿意 юаньи 'проявлять готовность'.

Особенностью глаголов этих двух групп является возможность сочетаемости их с наречиями степени 很 хэнь и 非常 фэйчан 'очень', 最 цзуй 'больше всего', 有点(些) юдянь (се) 'немного, несколько', что показывает возможность характеристики состояния по степени интенсивности. Как отмечает С.Е. Яхонтов, данная особенность сближает подобные глаголы с прилагательными [2, с. 166]. В бóльшей степени способность сочетаться с наречиями степени свойственна глаголам эмоциональных состояний, однако некоторые глаголы интеллектуальных состояний также допускают употребление при себе наречий степени. Примеры (для глаголов интеллектуальных состояний):

很知道底细

хэнь чжидао диси

'хорошо знать подробности'.

你说的这些话我非常相信。

Ни шо дэ чжэ се хуа во фэйчан сянсинь.

'Я глубоко верю в то, что ты говоришь'.

事情的前前后后他很了解。

Шидин дэ цяньцянь хоухоу та хэнь ляоцзе.

'Он очень хорошо осведомлен о ходе дела'.

来参观的人都非常尊敬那位刻苦自学的画家。

Лай цаньгуань дэ жэнь доу фэйчан цзуньцзин на вэй кэку цзысюэ дэ хуаця.

'Экскурсанты проявили глубокое уважение к этому художнику-самоучке, который усердно постигает азы мастерства'.

我们这里的工作非常需要你。

Вомэнь чжэли дэ гунцзо фэйчан сюйяо ни.

'Ты очень нужен нам в нашей работе'.

老太太很愿意作这个媒。

Лао тайтай хэнь юаньи цзо чжэ гэ мэи.

'Старушке очень хочется выступить в роли свахи'.

Добавим, что из рассмотренной нами выше группы глаголов отношения свойством сочетаться с наречием степени обладает также глагол 像 *сян* ‘быть похожим’. Пример:

她很像她妈妈。

Та хэнь сян та мама.

‘Она очень похожа на свою маму’.

Глаголы эмоциональных и интеллектуальных состояний, как правило, не удваиваются. Приведем примеры исключений, которые удалось обнаружить (следует отметить, что все они представляют собой побудительные конструкции):

我们也应该同情同情他妹妹。

Вомэнь е ингай тунцин тунцин та мэймэй.

‘Мы также должны посочувствовать его сестре’.

我们也该做出点成绩让别人羡慕羡慕。

Вомэнь е гай цзочу дянь чэнцзи жан бежэнь сянью сянью.

‘Мы также должны продемонстрировать некоторые успехи, чтобы окружающие нам позавидовали’.

应该让他知道知道我们这儿的规矩。

Ингай жан та чжидао чжидао вомэнь чжэр дэ гуйцзю.

‘Нужно рассказать ему [досл. ‘сделать так, чтобы он узнал’] о наших правилах и порядках’.

你把事情说清楚,也让我明白明白。

Ни ба шицин шо цинчу, е жан во минбай минбай.

‘Разъясни, как обстоят дела, чтобы я тоже понял’.

孩子们, 尊敬尊敬家长吧!

Хайцзы мэнь, цзуньцзин цзуньцзин цзячжан ба!

‘Дети, уважайте родителей!’

Эмоциональные и интеллектуальные состояния, обозначенные соответствующими глаголами, занимают на временной оси не точку, а отрезок, оставаясь качественно неизменными на всем его протяжении. По этой причине глаголы данной группы редко сочетаются с аспектуально-темпоральными показателями.

Однако имеются исключения. Некоторые глаголы эмоциональных состояний, по видимому, допускают употребление показателя 了 *-лэ* в сочетании с обстоятельством длительности. Примеры:

信发出去后, 一直没有回音, 我暗暗恨了他很久。

Синь фа чуцзюй хоу, ичжи мэй ю хуэй синь, во анбань хэнь лэ та хэнь цзю.

‘Отправив письмо и так и не получив ответа, я долго втихомолку его ненавидел’.

怀疑了半天, 也没有找到任何证据。

Хуайи лэ баньтянь, е мэй ю чжао дао жэньхэ чжэнцзюй.

‘Я долго терзался сомнениями, но так и не нашел никаких подтверждений’.

他终于回到了想念了很久的故乡。

Та чжун’юй хуэйдао лэ сяннянь лэ хэнь цзю дэ гусян.

‘Он наконец-то вернулся на родину, по которой долго тосковал’.

Ряд глаголов интеллектуальных состояний также допускает употребление после себя показателя 了-лэ, который в данном случае имеет фазовое значение, указывая на вступление пациенса в соответствующее состояние. Примеры:

她懂得了这段话的意思吗?

Та дундэ лэ чжэ дуань хуа дэ исы лэ ма?

‘Она поняла смысл этих слов?’

这下他明白了事情的真相。

Чжэ ся та минбай лэ шицин дэ чжэньсян.

‘В этот раз он понял истинную картину происходящего’.

你什么时候相信了小李的话, 你就什么时候上当受骗。

Ни шэмэ шихоу сяньсинь лэ Сяо Ли дэ хуа, ни цзю шэмэ шихоу шандан шоупянь.

‘Как только ты поверишь словам Сяо Ли, тут же станешь жертвой обмана’.

Некоторые глаголы состояний могут сочетаться с показателем *прогрессива* (настоящего длительного времени) 在 цзай, чаще вместе с наречиями 还 хай и 一直 ичжи в смысле ‘все еще, до сих пор’. Пример:

他还在怀疑他。

Та хай цзай хуайи та.

‘Он все еще подозревает его’.

Необходимо отметить, что этот показатель сочетается далеко не со всеми лексемами данной группы. Согласно утверждению Тань Аошуан, он неприменим к обозначениям устойчивых чувств или эмоций, которые «обычно не получают явного выхода» [3, с. 183], таким как 讨厌 *таоянь* ‘испытывать отвращение’, 佩服 *пэйфу* ‘восхищаться’, 轻视 *цинши* ‘презирать’. Однако в данном случае вполне можно употребить показатель состояния 着 -чжэ, если необходимо подчеркнуть интенсивность эмоции. Пример:

他深深地爱着她。

Та шэньшэнь дэ ай чжэ та.

‘Он глубоко любит ее’.

Помимо этого ряд глаголов интеллектуальных состояний, обладающих свойством изменчивости, а также глаголов эмоциональных состояний, которые имеют бóльшую продолжительность существования, допускают употребление наречия 曾经 *цэньцин*

‘некогда’ и показателя 过 -go, указывающих на наличие ситуации в неопределенном времени в прошлом. Примеры:

曾经主张过 цэнцзин чжучжан го ‘когда-то придерживался точки зрения, что’  
爱过 ай го ‘любил’  
恨过 хэн го ‘ненавидел’  
想念过 сяннянь го ‘скучал’.

Глаголы состояния очень редко присоединяют к себе модификаторы (показатели результата), причем модификаторы с наиболее отвлеченным значением при них указывают не на результат, а на начало отношения или чувства, выраженного глагольной основой, которая относится к категории фазовых значений. Примеры:

信着 синь чжао ‘поверить’  
恨上 хэнь шан ‘возненавидеть’  
爱上 ай шан ‘полюбить’  
记着 цзи чжао ‘запомнить’.

Образованные таким образом сложные глаголы являются уже не стативами, а глаголами-событиями (динамическими глаголами), которые описывают точечный момент вступления пациенса в соответствующее состояние.

Помимо этого нами была выделена группа примеров сочетания глаголов эмоционального состояния с модификаторами, которые в данном случае указывают на интенсивность испытываемого субъектом чувства или претерпеваемого состояния. Примеры:

她上过那个人的当, 所以恨透了他。  
Та шан го на гэ жэнь дэ дан, со’и хэнь тоу лэ та.  
‘Он [когда-то] обманул ее, поэтому она возненавидела его до глубины души’.

一提到蛇, 她害怕死了。  
И тидао шэ, та хайпа сы лэ.  
‘Стоит упомянуть о змеях, как она начинает испытывать смертельный страх’.

见我要出去攻读博士学位, 我的一个朋友羡慕死了。  
Цзянь во яо чуцью гун боши сюэвэй, во дэ и гэ пэн’ю сяньму сы лэ.  
‘Видя, что я получаю докторскую степень, один мой друг принялся сильно мне завидовать’.

3. Глаголы нахождения в пространстве («предикаты нахождения в пространстве» в формулировке Тань Аошуан).

В эту группу входят глаголы, обозначающие положение одушевленных (люди, животные), а также неодушевленных объектов в пространстве, а также глаголы, указывающие на состояние объекта, явившееся результатом агентивного действия. Примеры: 站 чжань ‘стоять’, 坐 цзо ‘сидеть’, 靠 као ‘опираться’, 骑 ци ‘сидеть верхом’, 放 фан ‘класть’, 挂 гуа ‘вешать’, 穿 чуань ‘надевать’ и пр.



С.Е. Яхонтов в своей классификации причисляет данные глаголы к «глаголам действия» (т.е. к динамическим глаголам), а не к «глаголам не-действия» (стативным глаголам). Непереходные глаголы, означающие «различные положения человеческого тела», он назвал «глаголами-состояниями». Тянь Аошуан, причисляя эту группу глаголов к стативам, оговаривает тот факт, что подобные глаголы (за исключением глаголов 在 *цзай* ‘находиться’ и 有 *ю* ‘иметь(ся)’, которые несомненно относятся к стативам) приобретают значение стативности только при соответствующем синтаксическом оформлении и наличии показателя состояния 着 *-чжэ*.

Согласно Тянь Аошуан, синтаксических конструкций, допускающих стативное осмысление глаголов данной группы, три:

А. Конструкция существования: «локатив — [глагол + 着 *чжэ*] — объект». Пример:

墙上贴着一张世界地图。

Цян шан те чжэ и чжан шицзе диту.

‘К стене прикреплена карта мира’.

В. Локативная конструкция: «объект — [глагол + послеглагольный предлог 在 *цзай*] — локатив». Пример:

孩子们坐在前边。

Хайцзы мэнь цзо цзай цяньбянь.

‘Дети сидят впереди’.

С. Конструкция способа существования: «объект — [предлог 在 *цзай* + локатив] — [глагол + 着 *чжэ*]». Пример:

老人在床上躺着。

Лаожэнь цзай чуан шан тан чжэ.

‘Старик на кровати ЛЕЖИТ’.

Глаголы нахождения в пространстве сочетаются с наречием 一直 *ичжи* ‘все время’ и выражениями, указывающими на время. Примеры:

眼睛一直盯着门口。

Яньцзин ичжи дин чжэ мэнькоу.

‘Глаза все время устремлены на дверь’.

В случае необходимости обозначить срок нахождения объекта в пространстве соответствующий глагол маркируется показателем 了 *-лэ*, за которым следует обстоятельство длительности. Пример:

他在床上躺了二十年了。

Та цзай чуан шан тан лэ эрши нянь лэ.

‘Он пролежал на кровати двадцать лет’.

Важнейшим противопоставлением внутри класса **динамических глаголов** является их деление на *события* и *процессы*. Различие между ними касается фактора времени:

**события** концептуализируются в языке как мгновенные переходы от одного состояния к другому, тогда как **процессы** являются постепенным изменением состояния (или циклической последовательностью сменяющих друг друга состояний) [1, с. 246]. Процессы различаются по тому, как развиваются описываемые ими изменения. В одном случае изменения носят циклический характер и могут происходить постоянно, до тех пор пока продолжается приток необходимой для этого энергии. Другие же типы процессов описывают направленные изменения, имеющие определенную последовательность и определенное завершение. В случае своего нормального развития подобный процесс завершится, исчерпав себя, т.е. достигнет своего естественного конца, или предела. Процессы первого типа — процессы **непредельные**, тогда как процессы второго типа — процессы **предельные**.

**Глаголы-события** (в формулировке Тань Аошуан «предикаты достижения») указывают на мгновенное изменение ситуации в некоторый момент времени, причем это изменение не является результатом предварительного подготовительного процесса. С.Е. Яхонтов в своей монографии «Категория глагола в китайском языке» судя по всему определял глаголы-события как «предельные глаголы» (ср. формулировку С.Е. Яхонтова: «предельные глаголы обозначают действие целиком, вместе с моментом достижения им результата» [2, с. 81], — которая равноценна формулировке характерного для глаголов-событий признака «целостности» у Тань Аошуан [3, с. 149–150]), тогда как ВСЕ глаголы-процессы он обозначил как непредельные).

Глаголы-события представлены глаголами, указывающими на смену состояния, моментальные действия или же на действия, воспринимаемые только как завершенные. Примеры: 死 *сы* ‘умереть’, 杀 *ша* ‘убить’, 忘 *ван* ‘забыть’<sup>2</sup>, 倒 *дао* ‘упасть (о предмете)’, 驱 *цюй* ‘удалить’, 丢 *дью* ‘потерять’, 到 *дао* ‘дойти’, 赢 *ин* ‘выиграть’, 输 *шу* ‘проиграть’, 离开 *лайкай* ‘расстаться’, 给 *гэй* ‘отдать’, 得 *дэ* ‘получить’, 送 *сун* ‘подарить’, 偷 *тоу* ‘украсть’, 买 *май* ‘купить’, 卖 *май* ‘продать’, 取得 *цюйдэ* ‘достичь’, 毕业 *би’е* ‘закончить учебу’, 结婚 *цзехунь* ‘вступить в брак’, 出土 *чуту* ‘раскопать’, 闭幕 *биму* ‘закрыть (собрание)’, 开幕 *кайму* ‘открыть (собрание)’, 出口 *чукоу* ‘экспортировать’, 进口 *цзинькоу* ‘импортировать’.

К глаголам-событиям относятся все глаголы направления движения: 去 *цюй* ‘пойти, уйти’, 来 *лай* ‘прийти’, 上 *шан* ‘подняться’, 下 *ся* ‘спуститься’, 进 *цзинь* ‘войти’, 出 *чу* ‘выйти’, 回 *хуэй* ‘вернуться’, 过 *го* ‘пройти’, — употребленные самостоятельно или же в сочетании со служебными глаголами 来 *лай* или 去 *цюй*, а также все глаголы, имеющие в качестве модификатора (показателя результатива) направительные одно- или двусложные морфемы, например, 倒下去 *дао сяцюй* ‘рухнуть’, 站起来 *чжань цилай* ‘встать’, 坐下 *цзо ся* ‘сесть’.

Помимо этого к событиям относятся результативные глаголы, глагольная основа в составе которых сама по себе обозначает завершенное действие из списка глаголов-событий. Примеры: 买到 *май дао* ‘достать (купить)’, 卖掉 *май дяо* ‘продать’, 死去 *сы цюй* ‘умереть’.

Глаголы непредельных процессов преобразуются в глаголы-события после оформления их модификатором, который, однако, в данном случае будет иметь не результативное, а фазовое значение, обозначая начало процесса или его завершение. Примеры: 睡着 *шуй чжао* ‘уснуть’, 睡醒 *шуйсин* ‘проснуться’.

<sup>2</sup>С.Е. Яхонтов относит этот глагол в сочетании с суффиксом 了-лэ, который, по его мнению, для данного глагола неотделим от глагольной основы, к «глаголам мысли», т.е. к глаголам-недействия, или стативным глаголам.

Глаголы чувственного восприятия, которые могут быть отнесены к глаголам не-предельных процессов, в сочетании с модификаторами 见 *цзянь* ‘увидеть’ и 到 *дао* ‘достичь’ также приобретают событийное значение. Примеры: 看见 (看到) *кань цзянь* (*кань дао*) ‘увидеть’, 听见 (听到) *тин цзянь* (*тин дао*) ‘услышать’, 闻到 *вэнь дао* ‘почувать’, 感到 *гань дао* ‘почувствовать’, 觉察到 *цзюэча дао* ‘заметить’, 注意到 *чжу’и дао* ‘обратить внимание’.

К глаголам-событиям можно отнести сочетание стативных глаголов, а именно — глаголов эмоционального и интеллектуального восприятия, с модификаторами, которые так же, как и в случае с глаголами не-предельных процессов, обретают фазовое значение. Примеры: 信上 (信着) *синь шан* (*синь чжао*) ‘поверить’, 恨上 *хэнь шан* ‘возненавидеть’, 爱上 *ай шан* ‘полюбить’, 记住 (记着) *цзи чжу* (*цзи чжао*) ‘запомнить’.

Глаголы-события, как правило, хорошо сочетаются с показателями 了 *-лэ* и 过 *-го*.

Подобные глаголы допускают точную датировку события и сочетаются с именными группами, указывающими на момент наступления точного события, а также наречиями типа 突然 *тужань*, 忽然 *хужань* ‘вдруг, внезапно’ и выражением 一下子 *и сяцзы* ‘сразу’. Пример:

我的一位朋友因肺病死于一九四六年, 当时他才三十岁刚出头。

Во дэ и вэй пэн’ю инь фэйбин сы юй и цзю сы лю нянь, данши та цай сань ши суй ган чу тоу.

‘Один мой друг умер от пневмонии в 1946 году, в то время ему едва исполнилось тридцать лет’.

Так как глаголы-события не могут обозначать действие, длящееся в данный момент, и не образуют глагольных форм с этим значением, они, как правило, не сочетаются с показателями прогрессива 在 *цзай* и 正在 *чжэньцзай*. Однако для некоторых глаголов мы нашли несколько подобных примеров:

他们正杀着鸡呢。Тамэнь чжэн ша чжэ цзи нэ. ‘Они сейчас режут кур’. (Здесь глагол 杀 *ша* ‘убить’ явно имеет процессуальное осмысление.)

椅子倒着。Ицзы дао чжэ. ‘Стулья перевернуты’. (Здесь глагол 倒 *дао* ‘упасть’ следует скорее понимать как глагол нахождения в пространстве, т.е. как статив.)

中国队还赢着七分呢。Чжунго дуй хай ин чжэ ци фэнь нэ. ‘Китайская команда имеет преимущество в семь очков’.

青年队还输着两分呢。Циннянь дуй хай шу чжэ лян фэнь нэ. ‘Команда юниоров все еще отстает на два очка’. (Здесь значения глаголов 赢 *ин* ‘выиграть’ и 输 *шу* ‘проиграть’ в сочетании с показателем 着 *-чжэ* близки по значению к стативам.)

他正偷着邻居家的东西, 主人回来了。Та чжэн тоу чжэ линьцзюй цзя дэ дунси, чжужэнь хуэй лай лэ. ‘Он как раз грабил соседа, когда хозяин вернулся’. (Пример свидетельствует о том, что глагол 偷 *тоу* ‘украсть’ может иметь процессуальное осмысление.)

那个售货员一边卖着东西, 一边聊天。На гэ шоухюань ибянь май чжэ дунси, ибянь ляотянь. ‘Этот продавец одновременно торгует и болтает языком’.

Одно- и двусложные глаголы-события редко сочетаются с модификаторами, обозначающими начало, конец и длительность действия. Однако несколько примеров подоб-

ных сочетаний нам удалось обнаружить. Возможно, это связано с тем, что некоторые глаголы-события допускают не только событийное, но и процессуальное осмысление. Примеры:

大娘见来了客人, 立刻杀起鸡来。

Данян цзянь лай лэ кэжэнь, ликэ ша ци цзи лай.

‘Тетушка увидела, что пришли гости, и тут же принялась резать курицу’.

他们也出口起电冰箱来了。

Тамэнь е чукоу ци дьянь бинсян лай лэ.

‘Они тоже стали экспортировать холодильники’.

Глаголы-события очень редко сочетаются с модификаторами, имеющими наиболее отвлеченное значение, т.е. обозначающими просто достижение действием результата, а не какой-нибудь конкретный результат (上 *шан*, 下 *ся*, 着 *чжао*).

Обстоятельство времени после глаголов-событий обозначает не длительность действия, а давность наступления события. Примеры:

外祖母已经死了三十多年了, 至今我还时常想起她呢。

Вай цзуму ицин сы лэ саньши до нянь лэ, чжицзинь во хай шичан сян ци та нэ.

‘Бабушка умерла больше тридцати лет тому назад, но я и по сей день часто вспоминаю ее’.

这件事我忘了一个星期了。

Чжэ цзянь ши во ван лэ и гэ синци лэ.

‘Я забыл об этом деле неделю назад’.

他俩结婚十几年了。

Та ля цзехунь ши цзи нянь лэ.

‘Эти двое поженились десять с лишним лет тому назад’.

Удвоение подобных глаголов встречается сравнительно редко и не имеет обычного для этой формы значения кратковременности. Примеры:

再丢丢就丢光了。

Цзай дю дю цю дю гуан лэ.

‘Если потеряешь еще раз, то потеряешь насовсем’ (Здесь удвоение глагола указывает на единичное действие, которое должно совершиться в будущем<sup>3</sup>.)

这位棋手狂妄自大, 我很想赢赢他。

Чжэ вэй цишоу куанван цыда, во хэнь сян ин’ин та.

‘Этот шахматист слишком самонадеянно себя ведет, я очень хочу обыграть его’ (В этом случае мы также имеем дело с формой будущего завершеного времени, реализованной в позиции после модального глагола.)

<sup>3</sup>С.Е. Яхонтов называет эту форму редупликации глагола «будущим завершенным временем» [2, с. 146].

你只帮着买买菜就行了。

Ни чжи бан чжэ май май цай цзю син лэ.

‘Помоги только купить овощи, и все будет в порядке’.

Глаголам-событиям внутри группы динамических глаголов противостоят глаголы, обозначающие процесс. «Предикаты деятельности» (формулировка Тань Аошуан), или **глаголы неопредельных процессов**, описывают гомогенные «бесперспективные» процессы, не приводящие к событиям и характеризующиеся внутренней беспредельностью. У глаголов деятельности отсутствует момент кульминации, завершающий процесс, после которой ситуация, исчерпав себя, должна перестать иметь место. К глаголам неопредельных процессов относятся:

1) односложные нецелостные непереходные глаголы 哭 *ку* ‘плакать’, 笑 *сяо* ‘смеяться’, 走 *цзоу* ‘идти’, 跳 *тяо* ‘прыгать’, 叫 *цзяо* ‘кричать’, 想 *сян* ‘думать’, 闹 *нао* ‘скандалить’;

2) двух- или трехсложные сочетания, первый компонент которых представлен глаголом 发 *фа* ‘развивать’, управляющим либо именем 发脾气 *фа пици* ‘показывать характер (капризничать)’, либо глаголом, обозначающим неконтролируемое действие 发抖 *фадоу* ‘дрожать’, 发疯 *фафэн* ‘беситься’, либо стативным глаголом 发火 *фахо* ‘гневаться’;

3) двусложные непереходные глаголы со вторым именным компонентом 洗澡 *сицзао* ‘купаться’, 下雨 *сяюй* ‘идет дождь’, 刮风 *гуафэн* ‘дует ветер’, 游泳 *ю’юн* ‘плавать’;

4) сочетание с именами в нереферентном употреблении нецелостных переходных одно- и двусложных глаголов 跳舞 *тяо’у* ‘танцевать (танец)’, 唱歌 *чан гэ* ‘петь (песни)’, 看书 *кань шу* ‘читать (книги)’, 抽烟 *чоуянь* ‘курить’, 弹钢琴 *тань ганцин* ‘играть на пианино’, 洗衣服 *си ифу* ‘стирать (одежду)’, 做饭 *цзо фань* ‘готовить (еду)’, 整理行李 *чжэнли синли* ‘собирать багаж’, 吃饭 *чи фань* ‘есть (еду)’. Как правило, имя здесь представляет собой так называемое «пустое» дополнение при переходном глаголе. Такое дополнение является названием наиболее обычного, характерного объекта данного действия или наиболее общим названием всех его возможных объектов, т.е. речь идет о нереферентном употреблении имени. Если же в качестве прямого дополнения к переходному нецелостному глаголу выступает имя в референтном употреблении (唱一首歌 *чан и шоу гэ* ‘петь одну песню’), то мы имеем дело с глаголом предельного процесса («предикатом выполнения»).

На глаголы трех последних групп по причине наличия в их составе именного компонента накладываются некоторые синтаксические ограничения. Так, при появлении у подобного глагола еще одного актанта, глагольная основа удваивается. Пример:

昨天我们跳舞跳得真高兴。

Цзотянь вомэнь тяо’у тяо дэ чжэнь гаосин.

‘Вчера мы от души потанцевали’.

Глаголы неопредельных процессов в сочетании с аналитическими показателями 在 *цзай* и 正在 *чжэнцзай* или же будучи оформлены суффиксом 着 *-чжэ* указывают на действие в момент его протекания (прогрессив). Примеры:

他哭着向大家诉说乡亲们被害的经过。

Та ку чжэ сян дацзя сушо сянциньмэнь бэй хай дэ цзинго.

‘Он плача рассказал всем, как пострадали его земляки’.

他正发着火呢。

Та чжэн фа чжэ хо нэ. 'Он сейчас злится'.

小王正洗着澡呢, 你稍等一会吧。

Сяо Ван чжэн си чжэ цзао нэ, ни шао дэн и хуэй ба.

'Сян Ван сейчас принимает ванну, подожди немного'.

Они сочетаются с обстоятельствами времени, указывающими на длительность протекания действия и ограничивающими действие определенным пределом. Примеры:

孩子哭了一天, 把嗓子都哭哑了。

Хайцзы ку лэ и тянь, ба санцзы ку я лэ.

'Ребенок проплакал целый день, голос у него охрип'.

顺长城走了一个月。

Шунь Чанчэн цзоу лэ и гэ юэ.

'Шел вдоль Великой Китайской стены один месяц'.

她跳了半天了。

Та тяо лэ бань тянь лэ. 'Она пропрыгала полдня'.

Такие глаголы сочетаются с наречиями 还 *хай* 'все еще', 一直 *ичжи* 'все время', 总是 *цзунши* 'всегда' и т.д. Пример:

孩子吃饱了, 他还哭什么?

Хайцзы чи бао лэ, та хай ку шэммэ?

'Ребенок наелся досыта, отчего же он все еще плачет?'

Действие большинства подобных глаголов и глагольных сочетаний может быть ограничено путем редупликации, выражающей значение кратковременности действия. Пример:

孩子闹了闹就安静下来了。

Хайцзы нао ла нао цзю аньцзин сялай лэ.

'Ребенок пошумел немного и успокоился'.

Если на действие глаголов описанных типов накладываются те или иные временные ограничения, например при помощи добавления к глагольной основе модификатора 完 *вань* 'закончить', оно принимает вид прекращенного целостного процесса. Примеры:

散完步, 马上回来。

Сань вань бу, машан хуэй лай.

'Погуляешь — сразу возвращайся'.

等跳完了舞, 已累得满身大汗。

Дэн тяо вань лэ у, и лэй дэ мань шэнь да хань.

'Когда закончили танцевать, устали так, что все тело было покрыто потом'.

Глаголам неопределенных процессов, или глаголам деятельности, противопоставлены **глаголы предельных процессов** (в формулировке Тань Аошуан, «предикаты выпол-

нения» или «постепенного осуществления»), которые описывают негомогенную ситуацию, либо нацеленную на предел, либо находящуюся в процессе протекания. Значение глаголов выполнения включает и указание на процесс, ведущий к определенной конечной точке, и указание на саму эту точку.

Глаголы данного типа могут быть распределены между тремя группами:

1) нецелостные переходные глаголы в сочетании с именем (именной группой) в референтном употреблении в качестве прямого дополнения: 吃两碗饭 *чи лян вань фань* 'есть две чашки риса', 写一封信 *се и фэн синь* 'писать письмо';

2) нецелостные непереходные глаголы с заполненной (или восстанавливаемой из контекста) валентностью конечной точки или цели: 跑五千米 *пао у цянь ми* 'бежать пять тысяч метров', 回学校 *хуэй сюэсяо* 'возвращаться в институт', 到我父母那里去 *дао во фуму нали цюй* 'идти к моим родителям';

3) сочетание глагола неопредельного процесса с модификатором, указывающим на достигнутый в результате выполнения действия результат. Примеры: 洗干净 *си ганьцзин* 'отстирать', 写成 *се чэн* 'написать'. Эта группа сложных глаголов напоминает на первый взгляд глаголы-события, но, тем не менее, не относится к ним. Дело в том, что глаголы-события описывают явление или ситуацию, возникновение которых не подготовлено предварительным процессом. Например, действие 站起来 *чжань цилай* 'встать' в нормальных условиях не предполагает предварительной подготовки, тогда как глагол 洗干净 *си ганьцзин* 'отстирать дочи́ста' описывает ситуацию, которой предшествовал процесс стирки. Различие между глаголами-событиями и глаголами предельных процессов третьей подгруппы выражается также в невозможности для первых и возможности для вторых участвовать в образовании конструкции со значением срока выполнения. Например:

我在两个小时内把衣服洗干净了。

Во цзай лян гэ сяоши нэй ба ифу си ганьцзин лэ.

'Я выстирал одежду за два часа'.

Но нельзя сказать:

\*我在两个小时内站起来了。

Во цзай лян гэ сяоши нэй чжань цилай лэ.

'Я встал за два часа'.

Глаголы третьей подгруппы явным образом отличаются и от глаголов первых двух подгрупп, т.к. не сочетаются с аспектуально-темпоральными показателями, за исключением 了-лэ.

Глаголы выполнения не удваиваются.

Глаголы выполнения в отличие от глаголов деятельности, описывающих бесперспективный процесс, и глаголов-событий могут встречаться в следующей оценочной конструкции:

субъект — [глагол + 了 лэ] — 半天 *баньтянь* 'долго' — 才 *цай* 'только тогда' — [глагол + модификатор];

субъект — [глагол + 了 лэ] — 半天 *баньтянь* 'долго' — 都/还 *доу / хай* 'так и / все еще' — 没 *мэй* 'не' — [глагол + модификатор].

那封信我写了半天才写完。

На фэн синь во се лэ баньтянь цай се вань.

‘Это письмо я писал долго, пока не закончил’.

那件衬衫我洗了半天都没洗干净。

Чжэ цзянь чэньшань во си лэ баньтянь доу мэи си ганьцин.

‘Эту рубашку я долго стирал, но так и не отстирал’.

Ситуация, описываемая глаголом выполнения, в силу своей несобытийности не может соотноситься с временным выражением, обозначающим точку на временной оси. Отсюда плохая фиксируемость в нормальных условиях момента достижения действием предела. Пример:

\*我在两点钟把衣服洗干净了。

Во цзай лян дян чжун ба ифу си ганьцин лэ.

‘Я отстирал одежду в два часа дня’.

В заключение необходимо отметить важность разработки, а также дальнейшей детализации семантической классификации глаголов китайского языка. Результатом этой работы должно стать формулирование четких и ясных правил сочетаемости отдельных

Таблица 1

	СТАТИВЫ		
	Глаголы отношения	Глаголы состояния	Глаголы нахождения в пространстве
-了 -лэ	- (*) + единичные случаи, глагол утрачивает свойство статальности и сближается с глаголами-событиями (группа внутри класса динамических глаголов)	- (*) + для ряда глаголов эмоционального состояния в сочетании с обстоятельством длительности + для ряда глаголов интеллектуального состояния (了 -лэ имеет фазовое значение инхюатива)	+ в сочетании с обстоятельством длительности
-过 -го	-	+	+ в сочетании с обстоятельством длительности
-着 -чжэ	- (*)	+	+
在 цзай	-	+	-
Модификаторы	- (*)	- (*) + для модификаторов, способных выступать в фазовом значении инхюатива + для модификаторов, указывающих на интенсивность состояния	-
Удвоение	-	- + в побудительных конструкциях	-
Наречия степени	-	+	-



Таблица 2

	ДИНАМИЧЕСКИЕ ГЛАГОЛЫ		
	События	Непредельные процессы	Предельные процессы
-了 -лэ	+	+	+
-过 -го	+	+	+ (*) – исключая глаголы третьей подгруппы
-着 -чжэ	– (*)	+	+ (*) – исключая глаголы третьей подгруппы
在 цзай	–	+	+ (*) – исключая глаголы третьей подгруппы
Модификаторы (показатели фазы)	– (*)	+	+ (*) – исключая глаголы третьей подгруппы
Модификаторы (с отвлеченным значением достижения результата)	– (*)	–	–
Удвоение	+ образует форму завершённого будущего времени	+ выражает значение кратковременности действия	–
Обстоятельство длительности	–	+	+ (*) – исключая глаголы третьей подгруппы

групп глаголов с аспектуально-темпоральными показателями (суффиксами и служебными наречиями), а также правил употребления глаголов в составе тех или иных синтаксических конструкций. Выводы, полученные в ходе написания данной статьи, представлены в таблицах 1, 2.

### Литература

1. Плунгян В. А. Общая морфология. Введение в проблематику. М: Эдиториал УРСС, 2000. 384 с.
2. Яхонтов С. Е. Категория глагола в китайском языке. Л: Изд-во ЛГУ, 1957. 181 с.
3. Тань Аошунан. Проблемы скрытой грамматики: Синтаксис, семантика и прагматика языка изолирующего строя (на примере китайского языка). М: Языки славянской культуры, 2002. 896 с.

УДК 811.581.11+004.738.5+003.084

Хуэй Тяньган

## ОБЗОР ТЕНДЕНЦИЙ В СЛОВООБРАЗОВАНИИ ИНТЕРНЕТ-ЛЕКСИКИ

Интернет наряду с газетами, радио и телевидением уже стал неотъемлемой частью жизни людей. 20 апреля 1994 г. Китай оказался 77-й страной, включенной во всемирную сеть Интернет, а в мае 1995 г. к Интернету получило доступ население. В 24-м «Статистическом докладе о развитии Интернета в Китае», опубликованном 16 июля 2009 г. Китайским Центром Интернет-информации (CNNIC), было сказано, что к 30 июня 2009 г. количество Интернет-пользователей в Китае достигло 338 млн человек, таким образом, Китай занимает первое место в мире по масштабам охвата населения Интернетом [1, с. 6].

В самом начале формирования Интернета уже был особый язык и термины, присутствующие именно ему. В то время Интернет-лексика касалась в основном компьютерных научно-технических терминов, использовавшихся в процессе пользования Интернетом или составления компьютерных программ. В настоящее время она включает в себя разные аспекты, влияние Интернета на язык так же велико, как и на политику, экономику, культуру и образование. Вместе с распространением Интернета быстрыми темпами развивается и его лексика, она расширяет общение, обогащает его. Выражения, используемые в Интернете, изменились особенно заметно, поэтому им стоит уделять достаточное внимание и изучать их. В статье рассматриваются некоторые тенденции, выделенные на основе комплексного исследования Интернет-лексики.

### 1. Морфемизация слогов

В Интернете часть слов изначально состояла лишь из одной морфемы, в процессе многократного использования они утрачивали свою новизну, постепенно становились все более устойчивыми, потом появлялись новые направления, которые оказывали влияние на Интернет-пользователей, и в условиях такой активности возникло новое явление, заслуживающее пристального внимания, а именно — разделение внутри морфемы и превращение одной морфемы в две:

猫 *māo* (транслитерация англ. *modem* ‘модем’) — 硬猫 (*yìngmāo* ‘хард-модем’), 软猫 (*ruǎnmāo* ‘софт-модем’);

粉丝 *fěnsī* (от англ. *fans* ‘фанат’) — 凉粉 (*liángfěn* ‘фанаты певицы Чжан Лянъин’), 粉粉 (*fěnfěn* ‘фанаты еды, приготовленной из порошков’), 钢丝 (*gāngsī* ‘фанаты Го Дэгана’), 意粉 (*yìfěn* ‘фанаты итальянской сборной по футболу’);

粉丝 *fěnsī* — транслитерация англ. слова *fans*, обозначающего горячих поклонников (спорта, кино и т.д.). У каждой звезды есть свои почитатели, так образовались новые слова, например 翔粉 *xiángfěn* ‘поклонники Лю Сяна<sup>1</sup>’, 意粉 *yìfěn* ‘фанаты итальянской

<sup>1</sup>Лю Сян — китайский легкоатлет (бег с барьерами на 110 м) (прим. пер.).

© Хуэй Тяньган, 2010

© Е. И. Митькина, перевод, 2010

сборной по футболу'. Слог 粉 fěn стал важным словообразующим элементом. Также появились такие слова, как 蕾丝 lěisī 'поклонники Сюй Цзинлэй', 钢丝 gāngsī 'поклонники Го Дэган'<sup>2</sup>, в данном случае слог 丝 sī стал важным словообразующим элементом.

Обычно слова, которые переводят фонетически точно, одноморфемные, их слоги по отдельности не несут смысловую нагрузку, но иногда отдельные иероглифы из фонетически записанного слова могут с другими иероглифами составлять неологизмы в отрыве от изначального фонетического перевода. Иероглифы, с которыми они составляют неологизмы, предоставляют им внутренние языковые условия для того, чтобы их смысл в уже существующих фонетических формах обогащался новой интерпретацией в сочетании с другими иероглифами. Так, в вышеперечисленных словах 翔粉 xiángfěn, 意粉 yìfěn слог 粉 fěn несет смысловую нагрузку слова «фанат» 粉丝 fěnsī и вместе со слогами 翔 xiáng и 意 yì образует неологизмы, обладающие новым смыслом. Это показывает, что отдельные иероглифы в транслитерации обладают определенными словообразовательными возможностями, играя роль морфемы. К этому же типу относится слово 酷 kù, являющееся транслитерацией английского cool, означающего 'стильный, современный, крутой'. Позднее оно вошло в состав новых слов — 酷炫 kùxuàn 'крут' и т.п.; 猫 māo — транслитерация англ. modem 'модем', этот слог вошел в состав новых слов 硬猫 (yìngmāo 'хард-модем'), 软猫 (ruǎnmāo 'софт-модем'), 外猫 (wàimāo 'внешний модем'), 内猫 (nèimāo 'внутренний модем').

Язык — это саморегулирующаяся открытая система, поэтому она может меняться от несбалансированной к сбалансированной. Поэтому когда какой-либо важный элемент этой системы нарушает баланс сочетания, это означает две возможности. Во-первых, важный элемент, который стоит вместе с другим важным элементом и выполняет такую же функцию, в любой момент может нарушить этот баланс; когда все элементы комплекса постепенно объединяются и нарушают баланс, появляются новые правила, а языковая система получает дальнейшее развитие. Элементы, нарушающие баланс, вначале становятся исключениями. Например, слог 粉 fěn из сочетания 翔粉 xiángfěn и слог 丝 sī из сочетания 蕾丝 lěisī сначала были слогами одной морфемы 粉丝 fěnsī, позднее эти два слога отделились друг от друга, и теперь оба обладают словообразующей способностью морфемы. Тем самым постепенно расширяются скрытые законы словообразования — «морфемизации слогов». Во-вторых, так как язык обладает функцией саморегулирования, его другие важные факторы, особенно те, что связаны с нарушающими баланс элементами, в любой момент готовы восстановить утраченное равновесие. Когда появляется новый предмет, возникает потребность его назвать, и в это время появляется множество акустических образов, и факторы, которые помогают восстановить баланс, получают приоритетное право. Например, в словах 翔粉 xiángfěn, 意粉 yìfěn слог 粉 fěn дополнительно имеет значение слова 粉丝 fěnsī, тем самым, по правилам слогов в транслитерациях, он не может быть морфемой, и так нарушается баланс, а словообразовательная способность слога 粉 fěn увеличивается; тождественный ему слог 丝 sī может помочь восстановить баланс системы. Так, когда стало появляться все больше поклонников и фанатов Го Дэгана и Сюй Цзинлэй, возникли такие слова, как 蕾丝 lěisī 'поклонники Сюй Цзинлэй', 钢丝 gāngsī 'поклонники Го Дэгана'. Для того чтобы сбалансированная система языка стала еще более совершенной, нужны три условия: 1) необходимость акустического образа,

<sup>2</sup>Известная китайская киноактриса и режиссер (прим. пер.).

<sup>3</sup>Китайский актер, выступающий в жанре сяньшэн (прим. пер.).

соответствующего появившемуся понятию; 2) человек, обладающий способностью к созданию новых слов; 3) наличие во внутреннем механизме языковой системы скрытых принципов.

## 2. Фонетическая транскрипция (пиньинь) китайских иероглифов

Появление такого рода слов в определенной степени отвечало потребности в простоте, простоте и удобстве Интернет-общения. В китайском языке существует много омонимов. Когда вводишь латинскую транскрипцию на клавиатуре, надо выбрать нужный из появившихся омонимов, а это причиняет пользователям неудобство, и иногда для того чтобы ускорить обмен сообщениями, они используют напрямую пиньинь (фонетическую транскрипцию) вместо иероглифов, тем самым избегая вероятности выбора неправильных иероглифов.

Например: ta (он или она), ni (ты), haha (ха-ха), hehe (хе-хе) .

## 3. Разнообразие методов сокращения и аббревиатур

К основным методам сокращения слов относятся сокращения количества иероглифов в выражении, буквенная аббревиатура и употребление буквенных и иероглифических сокращений вместе с цифрами.

1. Сокращение количества иероглифов в выражении.

Сокращение многосложных выражений до двух слогов всегда было распространенным методом словообразования в китайской языковой системе. Например:

查杀 (cháshā; сокращение от 检查杀毒 jiǎnchá shādú ‘поиск и удаление вирусов’);

网恋 (wǎngliàn; сокращение от 网上恋爱 wǎngshàng liàn’ài ‘любовные отношения через Интернет’);

客服 (kèfú; сокращение от 客户服务 kèhù fúwù ‘обслуживание клиентов-пользователей’).

Существует еще одна форма сокращения слов, придуманная Интернет-пользователями. Например:

蛋白质 (dànbáizhì; изначальное значение ‘белок’, на Интернет-сленге это сокращение от 笨蛋 (bèndàn ‘дурак’)+白痴 (báichī ‘идиот’)+神经质 (shénjīngzhì ‘глупец’);

白骨精 (báigǔjīng; изначальное значение ‘Госпожа Белые Кости’ — персонаж «Путешествия на Запад», на Интернет-сленге это сокращение от 白领 (báilǐng ‘белые воротнички’)+骨干 (gǔgàn ‘основные кадры, костяк’)+精英 (jīngyīng ‘цвет, элита’);

可爱 (kě’ài, основное значение ‘милый’, на Интернет-сленге это сокращение от 可怜 (kělián ‘жалкий, ничтожный’)+没人爱 (méi rén ài ‘никому не нужный, никем не любимый’);

天才 (tiāncái, основное значение ‘гений, талант’, на Интернет-сленге это сокращение от 天生的蠢才 (tiānshēng de chǔncái ‘прирожденный идиот, дурак’).

Такого рода сокращения — это особый метод словообразования, придуманный смекалистыми и стремящимися к самовыражению Интернет-пользователями, которые искали возможность придать юмористический смысл языковому выражению; иногда в процессе Интернет-общения из-за таких сокращений возникают недоразумения.

## 2. Буквенная аббревиатура.

а) сокращение английских букв:

BF (Boy friend 'друг, молодой человек');

CPU (Central Processing Unit 'центральный процессор');

DL (download 'скачивание');

DOS (Disk Operating System 'дисковая операционная система');

б) сокращение букв китайской фонетической транскрипции-пиньиня:

BB (宝贝 bǎobèi — дорогой, крошка);

CC (醋醋 cùcù — ревновать; звукоподражание «хи-хи»);

DD (弟弟 dìdì — младший брат);

FF (愤愤 fènfèn — возмущаться, гневаться).

## 3. Употребление буквенных и иероглифических сокращений вместе с цифрами.

Сочетание букв латинского алфавита, иероглифов и чисел достаточно часто встречается в Интернет-лексике, например:

E生活 shēnghuó (компьютеризированная жизнь);

I道路 dàolù (работа, профессионально связанная с Интернетом);

N时代 shídài (Эпоха Интернета, N — первая буква английского слова Сеть — Net);

3C (community, content, commerce — общество, содержание, коммерция);

3COM (computer, communication, compatibility — компьютер, информация, совместимость).

Мы видим, что принципы сокращения в процессе Интернет-общения непосредственно способствуют выразительности форм Интернет-лексики.

## 4. Обогащение методов иероглифической записи звуковых созвучий

Китайский язык — слоговой язык, в нормативном китайском (путунхуа) существуют 21 инициаль, 39 финалей; количество слогов, состоящих из инициалей и финалей, ограничено. Фэн Чживэй в своей работе «Компьютерный разбор китайских иероглифов и китайского языка» пишет, что слогов в китайском языке, если не считать вариации с тонами, всего 420, а если считать варианты с тонами — всего 1300 [2, с. 5]. Поэтому при использовании ограниченного числа слогов для создания безграничного количества слов и выражений неизбежно возникновение множества омонимов и слов, сходных по звучанию. Иероглиф — это сочетание формы, звучания и смысла, что создает возможности для появления в лексической системе полностью или частично омонимичных слов. Можно сказать, что это объективное основание для создания звуковых имитаций, предоставляющее для этого богатые ресурсы. В использовании омонимов существует еще человеческий фактор. «Если смотреть с точки зрения этнопсихологии, мышление китайцев тесно связано с чувственным опытом, им свойственно стремление к симметрии, любовь к парным сочетаниям, ассоциациям, аналогиям, для них характерно комплексное мышление. Комплексное мышление — это соединение всех составных частей объекта в единое целое, сочетание его атрибутов, связей и других сторон. Звуковое созвучие — как раз и есть синтез этого аспекта» [3, с. 22]. Полные и частичные омонимы создали объективную базу для зарождения звуковых созвучий. Коррелятивность смысла выражений предоставляет семантическую основу для звуковых созвучий, а Интернет-пользователи создают субъективные условия своей потребностью в более

ярком выражении. Набор иероглифов с помощью пиньиня предоставляет техническое удобство для использования полных или частичных омонимов.

Языковое пространство Интернета усиливает мыслительные способности юзеров, которые активно используют особенности иероглифов, алфавита, чисел, символов на клавиатуре. Применяя звуковой метод, они объединили иероглифы, алфавит, числа, символы на клавиатуре с означаемым (понятием), так были созданы пять основных типов созвучий — иероглифические созвучия, созвучия сокращений английских слов, созвучия наименования чисел, созвучия сочетаний чисел и букв, сочетания знаков и букв.

1. Иероглифические созвучия:

班主 bānzhǔ — 斑竹 bānzhú — 版竹 bǎnzhú ‘модератор, администратор на форумах’.

Данные сочетания созвучны изначальному слову — 版主 bǎnzhǔ;

板斧 bǎnfǔ (созвучно слову 版副 bǎnfù ‘помощник модератора’);

大虾 dàxiā (созвучно слову 大侠 dàxiá ‘рыцарь’, здесь обозначает человека, прекрасно разбирающегося в компьютерах).

2. Созвучия сокращения английских слов

IC (I see ‘понятно’);

ICQ (I seek you ‘я ищу тебя’ (название системы мгновенного обмена сообщениями);

CU (see you ‘пока, увидимся’).

3. Созвучия наименования чисел

184 yībāisi (созвучно сочетанию 一辈子 yībèizi ‘вся жизнь’);

8137 bāyāosānqī (созвучно сочетанию 不要生气 búyào shēngqì ‘не сердись’);

7456 qìsìwǔliù (созвучно сочетанию 气死我了 qìsǐwǒle ‘злость берет, я зол’);

55555 wǔwǔwǔwǔwǔ (созвучно звукоподражанию 呜呜 wūwū, означающему плач, рыдания).

4. Сочетание чисел и букв

C2C (C — первая буква англ. consumer ‘потребитель’, форма электронной торговли «потребитель для потребителя»);

C2B (B — первая буква англ. business ‘торговая фирма’, форма электронной торговли «потребитель для торговой фирмы»);

GR8 (первые две буквы gr + англ. eight ‘восемь’, произнесенные вместе, звучат как great ‘великий’).

5. Сочетание знаков и букв

+U (jiā U) — созвучно сочетанию 加油 jiāyóu ‘давай! поднажми!’;

-7 (fūqī) — созвучно сочетанию 夫妻 fūqī ‘муж и жена, супруги’.

## 5. Появление «скрытых морфем»

Чжоу Инун в работе «Различие между свободной и связанной морфемами» писал: «Связанная морфема является значимой словообразующей частью слова, поэтому ее функция — это словообразование <...> А свободная морфема хотя и является наименьшей языковой единицей, может активно образовывать не только слова, но и структурные связи с другими языковыми единицами. Так, свободная морфема, благодаря своей свободе и подвижности, образует слова и может самостоятельно составлять словосоче-

тания» [4, с. 103–104]. Этот подход показывает необходимость и целесообразность существования связанных морфем. Мы придерживаемся этой точки зрения и именно так называем основной элемент словообразования.

Ван Сицзе полагает, что мир языка можно разделить на явный и скрытый. Так называемый явный язык — это та его часть, которой люди пользуются по настоящее время и которая получила всеобщее признание. А так называемый скрытый мир языка — это совокупность всех возможных языковых форм, созданных и объединенных в соответствии с особыми правилами языка, однако эта совокупность еще не используется или не открыта данным языковым сообществом [5, с. 12]. Это говорит о том, что в языковой системе существуют явная и скрытая части, а так как в лексической системе, которая является частью этой огромной системы, развитие и изменения особенно очевидны, в ней тоже должны существовать явная и скрытая части. Морфемы, которые уже участвовали в словообразовании и обладают определенной стабильностью, можно считать явными, это то, что мы привычно называем морфемами. А все возможные, но еще не проявившиеся главные словообразующие элементы, которые могут в соответствии с правилами словообразования составлять слова, можно называть единым словом «скрытая морфема». В теории скрытые морфемы могут существовать в различных языках. В китайском языке транслитерация в основном осуществляется с помощью иероглифов, каждый иероглиф представляет собой единство звучания, формы и значения, и это способствует тому, что иероглифы, использующиеся в транслитерации, могут участвовать в словообразовании и становятся скрытыми морфемами, цифры и буквы латинского алфавита в определенных условиях тоже могут представлять иероглифы и, таким образом, тоже становятся скрытыми морфемами.

В способах словообразования Интернет-лексики можно выделить следующие **несколько типов скрытых морфем**.

1. Часть слогов в транслитерации становятся скрытыми морфемами.

Такого типа скрытых морфем относительно немного. Например, морфемы 粉 fěn и 丝 sī из слова 粉丝 fěnsī ‘фанат’, морфема 布 bù из слова 布尔乔亚 bùěrqiáoyà ‘коммерсант’ (от англ. Bourgeois) и морфема 波 bō из слова 波希米亚 bōxīmìyà ‘богемный’ вместе с иероглифом 族 zú образуют новое слово 布波族 bù bōzú — бобо ‘богемные буржуа’, которым удалось совместить творческую индивидуальность, свободолюбие и амбиции корпоративного мира. Отдельные слоги этих слов-транслитераций благодаря помощи других морфем лексической системы получают значение целого слова и вместе с другими морфемами образуют новые слова с новым смыслом.

2. «Скрытые морфемы» в составе уже имеющихся «явных морфем».

Существует часть скрытых морфем, которые изначально были явными, в особых условиях они могут участвовать в словообразовании, создавая новое понимание. В этом смысле они являются скрытыми морфемами, участвующими в образовании новых слов, передающих новое значение. Например, 斑 bān и 竹 zhú из слова 斑竹 bānzhú (版主 ‘модератор’), 菌 jūn и 男 nán из слова 菌男 jūnnán (俊男 jùnnán ‘красавчик’), к такому же типу относятся слова 霉女 méinǚ (美女 měinǚ ‘красавица’), 稀饭 xīfàn (喜欢 xǐhuān ‘нравится’), 走召弓虽 zǒuzhàogōngsuī (超强 chāoqiáng ‘очень сильный’).

3. Буквы латинского алфавита могут становиться «скрытой морфемой».

Буквы латинского алфавита как часть слова уже перестали быть новым явлением, в лексике китайского языка существует достаточно много слов, образованных с помо-

щью букв, например В超 (В chāo ‘ультразвуковое исследование в режиме В’), AA制 (AA zhì ‘система, при которой каждый из участников совместной деятельности платит сам за себя’). В Интернет-лексике слов такого типа появляется все больше и больше, поэтому они обращают на себя наше внимание. Например, в слове L公 (L gōng ‘муж, супруг’) буква L стоит на месте иероглифа 老 lǎo, заполняя собой пустующее место. Морфема 公 gōng, стоящая рядом, наделяет букву значением отсутствующего аффикса 老 lǎo. К такому же типу относятся такие слова, как L婆 (L pó; 老婆 lǎopó ‘супруга, жена’), e心 (e xīn; 恶心 ěxīn ‘отвратительно’) и т.д.

Буквы китайской транскрипции пиньинь также могут быть «скрытыми морфемами». Когда две буквы объединяются вместе для образования слова, они устанавливают то значение иероглифа, которое представляют, с тем чтобы выявить значение всего слова. Например, буквы LD замещают слово 领导 lǐngdǎo ‘лидер, руководитель’, но не обязательно будут обладать именно таким значением, чаще всего они используются для обозначения другого члена семьи — мужа или жены. Буквы L и D создают друг другу условия, чтобы стать морфемой. В таких обстоятельствах сочетание этих букв вместе с иероглифами 老 lǎo и 小 xiǎo создает новые слова 老LD (lǎo LD ‘старики’) и 小LD (xiǎo LD ‘дети’). К такому типу относятся следующие слова: FB (腐败 fǔbài ‘разложение’, в переносном значении ‘встреча с друзьями, дружеская попойка’), “ppmm” (漂亮妹妹 piàoliangmèimei ‘красотка’), “GG” (哥哥 gēge ‘старший брат’), “PF” (佩服 pèifú ‘респект, уважение’).

#### 4. Цифры могут быть «скрытыми морфемами».

В определенных условиях цифры тоже могут быть «скрытыми морфемами». В Интернете существует ряд слов, состоящих из чисел. Например, 88 (созвучно слову 拜拜 bàibai), в этом сочетании 8 участвует в словообразовании и становится морфемой; 286 (‘тормоз’ — человек, такой же медлительный, как и устаревший 286-й компьютер) относится к такому же типу слов, в нем каждая из цифр участвует в образовании слова и становится морфемой.

Важной причиной того, почему цифры становятся скрытыми морфемами, является то, что они могут при определенных обстоятельствах замещать иероглифы, а иероглиф может быть одной морфемой, цифры замещают иероглифы и получают возможность становиться морфемой.

#### **Пути превращения скрытых морфем в явные**

##### 1. Созвучия.

Словообразование по принципу созвучия ускорило появление большого количества скрытых морфем. Это связано с тем, что в процессе общения в Интернете пользователи стремятся к скорости, удобству и одновременно с этим к оригинальности. Например:

斑竹 bānzhú (版主 bǎnzhǔ ‘модератор’);

菜羊 (càiyáng; 赛扬 sàiyáng ‘процессоры Celeron’);

菌 (俊) 男 jùnnán ‘красавчик’;

霉 (美) 女 méinǚ ‘красотка’;

摔锅 shuāiguō (帅哥 shuàigē);

稀饭 xīfàn (喜欢 xǐhuān ‘нравится’);

楼猪 lóuzhū (主 zhǔ ‘топикстартер, ТС — человек, создавший тему на форуме’).



## 2. Образные выражения, метафоры.

Большая часть такого рода морфем использовалась и ранее, но Интернет-юзеры присвоили им новые значения, поэтому этим морфемам достаточно легко перейти из скрытых в явные. Например:

恐龙 (kǒnglóng ‘страхолюдина, некрасивая девушка’);

青蛙 (qīngwā ‘урод, внешне некрасивый юноша’);

灌水 (guànshuǐ ‘флудить, размещать много малоинформативных сообщений в чатах, на форумах’);

冒泡 (màopào ‘быть зарегистрированным на форуме, но редко участвовать в дискуссиях’);

潜水 (qiánshuǐ ‘читать сообщения на форумах, но не размещать свои’).

## 3. Слияние звуков.

Морфемы такого типа изначально присутствовали в лексической системе китайского языка, например слово 甬 béng передает значение сочетания 不用 búyào. Для удобства общения Интернет-пользователи создают новые слова из уже имеющихся морфем. Например, 表 biǎo получается путем слияния двух слогов — 不要 búyào, 酱紫 jiàngzǐ — слияние слогов 这样子 zhèyàngzi (согласно китайскому пиньиню), 酿紫 niàngzǐ — слияние слогов 那样子 nàyàngzi. В словах 表 biǎo, 酱 jiàng, 酿 niàng произошло изменение смысла, слова получили новое значение.

## 4. Разделение иероглифа на части.

Такого рода морфемы своеобразны, они в полной мере воплощают креативность, дух творчества Интернет-пользователей, кроме того, сама структура китайских иероглифов предоставила им для этого внутренние языковые условия. Так как в китайском языке много сложносоставных иероглифов, а их части — ключи — могут выступать как самостоятельные иероглифы, это создает возможность для разделения иероглифов на части. После разделения на ключи каждый ключ представляет собой слово и становится морфемой. Например, 丁页 dīngyè — это разделенное на ключи слово 顶 dǐng ‘поддерживать; самый, в высшей степени’, 走召 zǒuzhào — разделенное на ключи слово 超 chāo ‘супер, очень’, 走召弓虽 zǒuzhàogōngsuī — 超强 chāoqiáng ‘суперсильный’. Таким образом, ключи 丁, 页, 弓, 虽 превратились в морфемы.

## 6. Возникновение «семейств слов»

Некоторые «семейства слов», появившиеся в Интернете, могут опираться на определенные внешние семантические цепочки, образуют множество слов. Слова в этих множествах помогают друг другу, все вместе усиливают свою семантическую цепочку. Эти цепочки могут быть внешними. Например, некоторые буквы английского алфавита благодаря частому использованию в семантическом плане обладают представительным и обобщающим характером, их просто и удобно использовать, они могут становиться внешней семантической цепочкой определенных «семейств слов», поэтому вместе с китайскими иероглифами они образуют такие «семейства. Наиболее часто встречающиеся:

E — первая буква для таких слов, как electronic ‘электронный’, ecomomy ‘экономика’, entertainment ‘развлечения’

E化 (E-huà ‘компьютеризация’);

Е人 (E-rén ‘человек эпохи развития компьютеров и электроники’);

Е书 (E-shū ‘электронные книги’).

Буква Е обозначает сочетание компьютеризации, информатизации, развития Интернета; когда значение охватывает слишком много аспектов, его сложно передать, и в таком случае выделение буквенного аффикса вправе считаться выразительным средством. Аффиксы в традиционном значении часто превращаются из знаменательных слов в служебные. Аффикс Е здесь передает сочетание разных значений, поэтому он является не служебным словом, а объединением чувства и смысла. Буквы и цифры в китайском Интернет-сленге перестали быть абстрактными, формальными.

Q版 (Q-bǎn ‘персонажи пьесы, постановки в электронной версии’);

Q聊 (Q-liáo ‘чатиться’);

Q迷 (Q-mí ‘любитель сидеть в Интернет-чатах’);

Q男 (Q-nán — общее наименование юношей, сидящих в чатах);

Q女 (Q-nǚ — общее наименование девушек, сидящих в чатах);

Q友 (Q-yǒu ‘юзер’);

闪客 (shǎnkè ‘флэш-мастер’);

黑客 (hēikè ‘хакер’);

博客 (bókè ‘блог’);

职客 (zhíkè; internet job broker);

威客 (wēikè; witkey — люди, которые на Интернет-сайтах выполняют задания клиентов за вознаграждение).

В таких «семействах слов» есть корень, а другие элементы слова постоянно усиливают его словообразовательную роль.

## 7. Заметная словообразовательная роль значений, наделенных дополнительным колоритом

При общении требуется яркость образов, особенно на платформе Интернета. Обычно речь человека дополняется жестами и интонациями, что добавляет ей яркости, колорита, в таких условиях осуществляется общение. При Интернет-общении требуется своевременная и эффективная передача чувств и смысла, и яркость значений кажется еще более важной, поскольку она восполняет невозможность общаться лицом к лицу и привносит в общение интерес, создает определенную атмосферу. В этом воплощается гармония человека и Интернета. Яркость образов особенно проявляется в Интернет-выражениях. Их заметную роль можно увидеть из нижеприведенных вариантов словообразования.

1. Создание слов по звуковому подобию, при этом слова получают определенную окраску.

Словообразование по звуковому подобию — один из важнейших способов образования слов в Интернет-лексике. Смысловая окраска, существующая в таком словообразовании, — важный фактор. Так, например, 大虾 dàxiā созвучно слову 大侠 dàxiá, используется для обозначения компьютерного мастера, знатока. К этому значению добавилось еще одно — компьютерщики любят работать согнувшись, навалившись грудью на стол, искривившись, словно огромная креветка 大虾 dàxiā. 斑竹 bānzhú созвучно слову 版主 bǎnzhǔ ‘модератор’; 斑竹 bānzhú — особый вид бамбука, который, по легенде, стал пятнистым из-за того, что на него капали слезы двух красавиц. Использование 斑竹 bānzhú

вместо 版主 bǎnzhǔ намекает на то, как тяжела работа модератора. 美眉 měiméi созвучно слову 妹妹 mèimèi — в Интернете обозначает красивую девушку. С древности в описании внешности девушки брови были ключевым моментом, красивые брови наделяли девушку еще большей женственностью и красотой. Поэтому при использовании слова 美眉 měiméi образ девушки становится еще более глубоким, а значение слова — более ярким. К такому же типу относятся слова 大刀 dàdāo (打倒 dǎdǎo ‘свергнуть’; в чатах часто используется для похвалы другого человека), 肉鸡 ròujī (弱机 ruòjī — компьютер, атакованный хакерами, зараженный вирусами-троянами), 板斧 bǎnfǔ (版副 bǎnfù ‘помощник модератора’). Большая часть приведенных выше именовании происходят от слов, неправильно набранных на клавиатуре. Использование ошибочно набранных иероглифов вместо тех, которые были нужны изначально, породило особый интернетный сленг. Важной причиной того, почему они так распространены в Интернете и к тому же обладают такой живучестью, является тот факт, что в таких словах к ассоциациям пользователей добавляется колорит, который в процессе их использования дает ощущение новизны, оригинальности.

Хотя пользователи Интернета в процессе словотворчества стремятся к яркости, колориту, но в процессе выбора и использования слов естественным образом подвергаются влиянию языковой системы, поэтому роль языка в этих процессах огромна, во многих новых Интернет-словах можно найти соответствия в звуковой форме с уже имеющимися в лексической системе выражениями. Например, 斑竹 bānzhú (版主 bǎnzhǔ ‘модератор’); 楼猪 lóuzhū (主 zhǔ ‘топикстартер’); 大虾 dàxiā (大侠 dàxiá ‘рыцарь’, здесь обозначает бывалого человека).

2. Словообразование путем дублирования, при этом слова получают определенную окраску.

Слова с повторяющимися элементами похожи на слова с повторяющимися буквами китайской транскрипции пиньинь. Например, 东东 (dōngdong ‘штука, эквивалент слова «вещь»), 片片 (piànpiàn ‘фото или картинк’), ВВ (детка), СС (ревновать; «хи-хи»), РР (красивый; задница и др.). В Интернете в обстановке свободного общения пользователи активно создают атмосферу непринужденности, легкости и теплоты. Поэтому удвоенные слова являются воплощением этой психологической потребности.

3. Использование сравнений, при этом слова получают определенную окраску.

Использование сравнений добавляет колорит и яркость образам, делает их еще более объемными. Например, 抛砖 (pāozhuān ‘бросать кирпич’) означает «отвечать на сообщение», 拍砖 (pāizhuān ‘кирпич’) — отвечать на сообщения с критической позиции, нападать, 潜水 (qiánshuǐ ‘нырять под воду’) означает находиться в чатах или форумах, но не создавать никаких сообщений, 爬墙头 (pá qiángtóu ‘лезть на стену’) — читать сообщения, но не отвечать на них, 纯净水 (chúnjingshuǐ ‘чистая вода’) — ничего не значащие, пустые по своему содержанию сообщения, 马甲 (mǎjiǎ ‘броня для лошадей’) — множество id у одного пользователя. Эти слова — яркие, образные, поэтому они широко распространены в Интернете.

4. Сокращение китайской транскрипции пиньинь.

В процессе общения пользователи иногда хотят сказать какое-то слово, но не желают напрямую использовать его, и тогда они употребляют вежливый эквивалент. Вре-

менами юзеры при помощи слов выплескивают свое настроение, тогда они употребляют «нецензурные выражения». Или у них существуют определенные табу, связанные с какими-то понятиями. Вышеописанные ситуации способствуют появлению слов со значением запрета, в основном это проявляется в том, что используются не иероглифы, а буквы пиньиня. Например, РМР (拍马屁 pāimǎpì ‘подлизываться’); WBD (王八蛋 wángbādàn ‘ублюдок, сукин сын’); BT (变态 biàntài ‘извращенец’); BD (笨蛋 bèndàn ‘дурак, идиот’); GP (狗屁 gǒupì ‘чушь, ерунда’).

## 5. Иероглифы-пиктограммы.

### 1). Наделение старого иероглифа новым значением.

囧 jiǒng — изначальное значение ‘свет, светлый’, новое значение ‘печаль, ощущение безнадежности или неловкости’. Данный иероглиф можно воспринимать как изображение лица человека, тогда 八 в нем — это печально сведенные брови, 口 — открытый рот, онемевший (от смущения, неловкости). Поэтому, когда человек говорит 我很囧 (wǒ hěn jiǒng ‘я опечален’), можно представить выражение его лица — такое же, как иероглиф 囧 jiǒng. Более того, чтение данного иероглифа такое же, как и иероглифа 窘 jiǒng ‘смутиться’. Коррелятивность произношения и смысла обеспечили этому иероглифу популярность в Интернете.

呆 méi — разнопись иероглифа 梅 méi, так как он состоит из двух частей — 呆 dāi, в Интернете обозначает ‘глупый, непосредственный’.

雷 bīng — обозначает раскат грома. Из структуры иероглифа видно, что он состоит из трех частей 雷 (léi ‘гром’), в Интернете обозначает ‘изумление из-за чего-то невысказанного’.

### 2). Использование латиницы в качестве пиктограмм с новым смыслом.

Интернет, свободное пространство для общения, особенно ярко выявляет раскрепощенность пользователей, применение пиктограмм в свободной форме добавляет общению колорита. Например, S означает ‘идти окольными путями, по извилистой дороге’, а Zzzz — изображение спящего человека. Несколько букв z вместе карикатурным приемом образно описывают человека, который спит и похрапывает во сне. ORZ — похоже на человека с опущенной головой, стоящего на коленях, изначально означало ‘раскаяние, сожаление, бессилие из-за невозможности исправить положение’, постепенно это сочетание обрело новые значения: ‘восхищение’, ‘преклонение’, ‘покорен тобой’ и т.п.

Все эти новые образы, особые оттенки в таких пиктограммах делают Интернет-общение более живым и ярким.

Из вышеприведенного видно, что значение колорита, яркости образов становится все более заметным. Это конкретное проявление стремления пользователей с живым, активным мышлением к яркому выражению с помощью языка.

Возникновение вышеописанных тенденций в словообразовании имеет важные внешние причины, а именно — коллективное создание такого рода новых слов участниками Интернет-общения с образным мышлением. Они и создают внешние условия для появления новых слов. Часто в периоды, когда мыслительная деятельность людей особенно активна, появляется новая лексика. В Китае было много эпох, когда возникали неологизмы, например период Сражающихся Царств, Северных и Южных династий, период Движения 4-го мая и т.п. Все эти периоды обладали одной общей чертой — активизировались мыслительные процессы, в результате чего активно создавалась и заимствовалась новая лексика.

Появление огромного количества новых Интернет-слов дает нам удобную возможность, шанс всесторонне, с разных точек зрения рассматривать лексическую систему современного китайского языка; в то же время лексика Интернета бросает вызов нашему пониманию этой системы. Мы не можем игнорировать этот факт или отрицать его, нам необходимо активно упорядочивать эту лексику, искать в ней правила, чтобы снять ограничения, которые существовали в нашем понимании и изучении языка Интернета, и совершенствовать лексическую структуру китайского языка. В январе 1986 г. Рабочая комиссия по языку и письменности озвучила свою позицию и методы работы, проводимой в отношении языка и письменности: «подчиняться естественному порядку», «направлять в соответствии с обстоятельствами» и тем самым способствовать работе. Позиция в отношении лексики Интернета заключается в одинаковом внимании к стандартизации и обслуживанию, обнаружению внутренних правил при словообразовании Интернет-лексики и внешних причин ее появления, и в процессе нахождения тенденций развития выполнять направляющую работу, с тем чтобы гарантировать пользователям возможность гармоничного общения в Интернете. Одновременно с этим мы можем постоянно находить и предлагать новые выражения Интернет-лексики, а также пояснять их пользователям — это и есть стандартизация и обслуживание, целью которых является стимулирование развития многообразия языковых форм общения в Интернете.

#### Литература

1. Чжунго хуляньванло фачжань чжуанкуан тунци баогао. (中国互联网络发展状况统计报告 — 北京, 2009年7月) — Статистический доклад о развитии Интернета в Китае. Пекин. 07.2009.
2. Фэн Чживэй. Ханьцзы хэ ханьюй де цзисуаньцзи чули // Дандай юйяньсюэ. (冯志伟. 汉字和汉语的计算机处理. // 当代语言学. 北京, 2001年第1期) — Компьютерная обработка китайских иероглифов и китайского языка // Современная лингвистика. Пекин, 2001. № 1.
3. Мэн Чжаоцюань. Ханьвэньхуа де юйинь цзинлин — сеинь. (孟昭泉. 汉文化的语音精灵—谐音. — 台州学院学报, 2003) — Душа звуков в китайской культуре — созвучия // Тайчжоу сюэюань сюэбао. 2003.
4. Чжоу Инун. Тань юйсу юй цысу чжи бе. (周一农. 谈语素与词素之别. — 丽水师专学报, 1983) — Различие между свободной и связанной морфемами // Лишуй шичжуань сюэбао. 1983.
5. Ван Сицзе. Ханьюй де гуйфаньхуа вэньти хэ юйянь де цзыво тяоцзе гуннэн. // Юйянь вэньцзы инъюн. (王希杰. 汉语的规范化问题和语言的自我调节功能. // 语言文字应用. 北京, 1995年第3期) — Проблема стандартизации китайского языка и функция саморегуляции языка // Прикладной язык и письменность. Пекин, 1995. № 3.

*Перевод с китайского Е. И. Митькиной*

## РЕЦЕНЗИИ И ОТЗЫВЫ

**Духовная культура Китая: Энциклопедия:** в 5 т. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. Т. 4. Историческая мысль, политическая и правовая культура. М.: Восточная литература, 2009. 935 с.

Четвертый том энциклопедии «Духовная культура Китая», так же, как и предыдущие три тома: «Философия» (2006 г.), «Мифология. Религия» (2007 г.), «Литература. Язык и письменность» (2008 г.), посвящен комплексному рассмотрению и описанию духовных основ китайской цивилизации. Энциклопедия представляет собой поистине уникальное издание, поскольку охватывает все стороны и аспекты духовной культуры Китая.

Рецензируемый том включает в себя все то, что связано с развитием китайского историописания и исторической мысли, политической и правовой культуры Китая. Как и предыдущие, четвертый том делится на три раздела. Общий раздел включает в себя развернутые теоретические статьи об историческом сознании китайского народа и китайской историографии, о политике и праве традиционного и современного Китая. Словарный раздел содержит имена видных китайских государственных деятелей и ученых: императоров, военачальников, реформаторов, революционеров, историков, правоведов; названия важнейших памятников китайской исторической, политической и правовой мысли, династийных историй, а также термины традиционной и современной китайской политической культуры. В справочный раздел включены указатели имен и терминов, хронологические таблицы, подробная библиография, а также таблица перевода традиционных китайских мер и весов в метрические. Том снабжен большим количеством полезных карт и уникальных иллюстраций.

Внимательный анализ содержания четвертого тома убеждает читателя в том, что коллектив авторов, включающий в себя большое число видных российских китаеведов, справился с поставленной целью, объединив «под одной крышей» три ключевых компонента духовной культуры Китая: историческую мысль, политическую культуру и

право, — при этом доказав их неразрывную связь и взаимозависимость. Это не только фундаментальное издание справочно-аналитического характера, но и новое теоретическое обобщение результатов изучения духовных основ китайской цивилизации. Заслуга редакторов четвертого тома (М.Л. Титаренко, Л.С. Переломова, В.Н. Усова, С.М. Анисеевой, А.Е. Лукьянова, А.И. Кобзева) состоит в тщательном отборе и систематизации важнейших компонентов этого титанического труда и придании ему поистине теоретико-методологического звучания.

История всегда занимала исключительное место в жизни китайского общества. Начиная с труда основоположника традиционного китайского историописания Сыма Цяня «Исторические записки» («Ши цзи»), ставшего своеобразным эталоном для написания всех последующих исторических сочинений, в китайской историографии закрепилось представление об истории как о зеркале, вглядываясь в которое, потомки будут извлекать уроки и использовать накопленный исторический опыт на благо современности. Подобное отношение к истории постоянно культивировалось и придавало особую значимость историописанию, которому уделялось поистине общегосударственное внимание. За историей всегда признавались созидательные функции, она была призвана играть воспитательную роль.

В разделе «История и историческое сознание» (автор Б.Г. Доронин) убедительно показано, что китайская историография — явление уникальное и самобытное, не имеющее аналогов в мировой исторической практике. Зарождение историографической традиции связывается авторами с периодом глубокой древности, когда этим делом занимались специальные чиновники. Согласно преданиям, первыми историографами были два приближенных легендарного Желтого императора (Хуанди) — Цан-цзе и Цзуй Сун. Иероглиф «ши», обозначающий ныне «историю», встречается еще в надписях на гадательных костях эпохи Шан (XVI–XI вв. до н.э.). Конфуций использовал исторические события в качестве дидактического материала для

наставления современников и последующих поколений. Большую роль в духовном развитии китайского общества играли исторические сочинения, в особенности официальные династийные истории. В системе традиционной китайской монархии история всегда выступала как главная составляющая гуманитарного знания, а некоторые китайские ученые даже считали историю воплощением *дао*-Пути. В современной Китайской Народной Республике активно продвигается в жизнь тезис «Поставить древность на службу современности», восходящий к хорошо известным положениям конфуцианского этико-политического учения. Данный подход предусматривает активизацию исторических исследований на базе традиционных основ китайского культурного наследия и с учетом мирового опыта.

Генезис института «политика — история» подробно рассмотрен в разделе «Политическая культура традиционного Китая: исторические судьбы легизма и конфуцианства; императорское *дэ* как символ верховной власти; государственный аппарат» (авторы Л.С. Переломов, А.С. Мартынов, В.М. Майоров). Основы внедрения исторического мышления в контекст политической практики были заложены еще в древности: в период острой политико-идеологической конфронтации между конфуцианцами и легистами. Сформировавшаяся в результате этого процесса идеология императорского Китая на протяжении многих столетий сохраняла историческую традицию и вытекавшую из нее регламентацию политической жизни, нашедшую наиболее емкое и рельефное выражение в системе государственных экзаменов.

В разделах, посвященных доктрине внешней политики и дипломатии императорского Китая (авторы О.Е. Непомнин и С.Н. Гончаров), показано, что внешнеполитическая доктрина императорского Китая строилась на фундаментальной идее «единственности мирового порядка» и исходила из того, что император Китая, как сакральное явление и единственный представитель порождающего все сущее на Земле безличного Неба, считался единственным правителем Поднебесной (т.е. всего мира). Из этого фундаментального положения пристекала дуалистическая структура традиционной китайской модели мира («центр — периферия»; «Китай — варвары»), на основе которой, в свою очередь, складывались представления о том, что рядом с Китаем не могут существовать равнозначные государства и с соседями-«варварами» не могут заключаться равноправные договоры.

Таким образом, и это хорошо показано в рецензируемой книге, в императорском Китае в условиях его социокультурной самодостаточности сформировалась уникальная модель мировосприятия, зафиксированная как в историческом сознании, так и в политической культуре и практике.

Серьезная трансформация традиционных взглядов на историю, равно как и многих элементов традиционной политической культуры, произошла в Китае в новое и новейшее время, что также подробно и четко показано авторами рецензируемого тома. Синтез традиционного и современного, взаимосвязь истории и политики рассматриваются в разделах «Китай на пороге современности: синтез идей и традиций» (автор А.В. Виноградов) и «Конфуцианство и легизм в политической культуре КНР» (автор Л.С. Переломов).

В данном томе последовательно и подробно рассматривается политическая культура Китая XX в.: ее особенности, характерные черты и взаимосвязь с исторической традицией. Должное внимание уделяется истории и эволюции партии Гоминьдан, специфике ее политического и организационного развития (авторы Н.Л. Мамаева, А.Н. Карнеев, Г.А. Степанова).

Большой раздел рецензируемой книги посвящен Коммунистической партии Китая, под руководством которой происходит процесс социалистической модернизации КНР и осуществляются крупномасштабные социально-экономические реформы (авторы Д.А. Смирнов, В.Н. Усов, Н.Л. Мамаева, А.В. Ломанов). Особое внимание при этом уделяется таким важным политико-идеологическим доктринам XX в., как теория «новой демократии» Мао Цзэ-дуна и теория Дэн Сяо-пина, положившая начало политике реформ и открытости в КНР. В книге отмечается, что лидер Компартии Китая последней четверти XX в. Дэн Сяо-пин, по праву именуемый «архитектором китайских реформ», концептуально связал свою программу модернизации Китая с древнекитайскими универсалиями, восходящими еще к Конфуцию, в частности с его представлением об обществе *сяо кан* — «обществе Малого благоденствия». Дэн Сяо-пин, трактуя *сяо кан* как начальную стадию «социализма с китайской спецификой» и «общество средней зажиточности», тем самым продемонстрировал китайскому народу возможность инкорпорации традиционных этико-политических постулатов конфуцианского учения в концепцию построения «социализма с китайской спецификой». В настоящее время китайские идеологи продолжают насыщать основные положения официальной политической доктрины базовыми ценностями китайской цивилизации. В документах XVII съезда КПК уже обсуждается вопрос об использовании еще одного фундаментального понятия, восходящего к древнейшим категориям китайской политической культуры, — *да тун* (общество «Великого единения») с упором на повышение благосостояния народа.

На протяжении тысячелетий в Китае формировались особая правовая культура и специфическое правовое сознание, принципиально отличающие-

ся от тех вариантов, которые можно наблюдать в политико-правовом пространстве западного мира. В разделах тома «Традиционное право» (автор Е.И. Кычанов) и «Китайское право в XX в.» (автор Л.М. Гудошников) на большом фактическом материале показано, как развивалась правовая культура Китая на различных этапах его истории, представлен анализ права гоминьдановского Китая, дана характеристика правовой системы КНР.

Словарный раздел тома содержит подборку чрезвычайно интересных и полезных биографических справок. Помимо биографий крупнейших государственных, военных и общественных деятелей Китая здесь можно найти жизнеописания многих выдающихся ученых. Остановимся лишь на историках, поскольку, как было сказано выше, историописание играет ключевую роль в методологической концепции данного тома. В Словарном разделе представлен полный спектр представителей самых различных эпох в истории китайской историографии. Здесь можно найти статьи о Сыма Цяне, Бань Гу, Оуян Сю, Сыма Гуане, Цянь Да-сине, Ван Мин-шэне, Вэй Юане. Биографии историков XX в. освещаются еще более досконально. Вот лишь некоторые из имен корифеев китайской исторической науки, статьи о которых можно прочитать в четвертом томе: Бай Шоу-и, Гу Цзе-ган, Го Мо-жо, Дэн Чжи-чэн, Ли Шу, Ло Эр-ган, Лю Да-нянь, Люй Чжэнь-юй, У Хань, Фань Вэнь-лань, Хоу Вай-лу, Ху Шэн, Чжоу И-лян, Шан Юэ. Каждый из этих ученых оставил заметный след в науке. Многие из них прожили нелегкую жизнь, став объектами нападок в периоды разного рода политико-идеологических кампаний, даже жертвами политических репрессий, о которых также подробно говорится на соответствующих страницах рецензируемого тома.

Справочный раздел четвертого тома привлекает читателя обилием и разнообразием информации, картами и хронологическими таблицами.

Следует особо отметить, что все китайские термины и имена не только даны в русской транскрипции, но и сопровождаются иероглифическим написанием. Статьи включают списки источников и литературы, отражающие степень изученности вопроса. Отрадно, что в рецензируемой энциклопедии возрождена давняя российская традиция написания китайских двусложных имен через дефис, что, на наш взгляд, допустимо в научной литературе.

Хотя размер данного тома и превышает 900 страниц, безусловно, не все, что по логике могло

бы войти в эту книгу, оказалось освещено авторами. Например, в Словарном разделе можно найти биографию известного китайского сановника и дипломата Дай Хун-цы (1853–1910), дважды посещавшего Санкт-Петербург в 1906 и 1909 гг., однако отсутствуют биографии Го Сун-тао — первого официального китайского посланника в европейских странах (в Великобритании и Франции) или Цзэн Цзи-цзэ — первого официального полномочного представителя Цинской империи в Санкт-Петербурге. В данном случае выбор и расстановка приоритетов не представляются нам вполне убедительными. Можно также сожалеть о том, что практически ничего не сказано об исторической географии Китая. Список такого рода замечаний можно было бы продолжить, но они ни в коей мере не могут умалить грандиозности задач, поставленных авторским коллективом, и их блестящее претворение в жизнь.

Рецензируемая книга особенно хороша тем, что буквально каждый сможет найти в ней что-либо существенно необходимое для себя. Любопытный читатель, интересующийся духовной жизнью современного Китая и его историей, обнаружит здесь множество интересных фактов, деталей, подробностей, биографических данных; студент, готовящийся к экзаменам, легко отыщет необходимый материал, компактно и в то же время емко и фундаментально изложенный и четко распределенный по соответствующим разделам; а ученый-китаевед, равно как и историк иного профиля, сможет не только углубить свои знания, но и поразмышлять по поводу важных идей и концепций, изложенных в многочисленных разделах данного тома, представляющих возможность глубже понять особенности уникальной китайской цивилизации. Все это позволяет с уверенностью утверждать, что энциклопедия духовной культуры Китая, безусловно, займет важное место в университетских библиотеках и будет постоянно и активно использоваться в учебном процессе.

Стоит только сожалеть о том, что пока не появилось подобных фундаментальных трудов по истории духовной культуры других стран и регионов Азии и Африки. Можно пожелать специалистам по Индии, Японии, Ирану, арабским странам и др. по примеру китаеведов взяться за создание аналогичных энциклопедических изданий.

*Н. А. Самойлов, А. Е. Донская*



**Словарь древнекитайских иероглифов = 古代漢語字典. с приложением словаря наиболее частотных омографов, встречающихся в древнекитайском тексте, сост. Е.Г. Ивановой / Сост. В.В. Бортко, В.П. Зайцев, Е.Б. Кондратьева, Т.Н. Никитина; под научной ред. Т.Н. Никитиной, В.П. Зайцева. СПб.: КАРО, 2009. 352 с.**

«Словарь древнекитайских иероглифов», составленный группой китаеведов под руководством Т.Н. Никитиной, представляет собой учебное пособие, ориентированное на студентов востоковедных специальностей, изучающих классический древнекитайский язык и литературный китайский язык *вэньянь*. На протяжении многих веков *вэньянь* был официальным письменным языком не только Китая, но и всех прочих стран дальневосточного культурного региона — Кореи, Японии и Вьетнама. На этом языке был создан огромный корпус текстов, без знания с которым невозможна сколько-нибудь серьезная исследовательская работа в области литературы, истории, культуры стран Дальнего Востока. Более того, в наши дни заимствования из *вэньяня* и созданные на основе его лексики и грамматики неологизмы широко используются не только в разных стилях китайского языка (в первую очередь публицистическом и научном), но и в японском, корейском и других языках, и поэтому знание основ *вэньяня* абсолютно необходимо для полноценного овладения современными языками стран Дальнего Востока.

Правильная постановка преподавания литературного китайского языка, однако, долгое время была затруднена из-за недостатка специализированных учебных пособий. Хотя за последние десятилетия было издано несколько хрестоматий и учебников по классическому древнекитайскому языку и *вэньяню*, лексикографические исследования по литературному китайскому языку до самого недавнего времени практически отсутствовали. Первым специализированным древнекитайско-русским словарем был опубликованный в 2003 г. под редакцией Т.Н. Никитиной «Словарь древнекитайских иероглифов» — дипломная работа В.В. Бортко и Е.Б. Кондратьевой. К сожалению, это издание вышло чрезвычайно малым тиражом и довольно скоро стало библиографической редкостью. Исправленное и дополненное переиздание этого словаря было опубликовано в этом году в издательстве «КАРО» под редакцией Т.Н. Никитиной и В.П. Зайцева.

Словарь открывается предисловием, в котором излагается история литературного китайского языка и разъясняется его значение для дальневосточной культуры, а также приводится обзор древнекитайских текстов, использованных для подбора примеров. Основная часть словаря содержит 1120

словарных статей, в каждой из которых дается типграфское начертание иероглифа в его полной и сокращенной форме, современное чтение, а также перечень значений, которые были характерны для данного иероглифа в древнекитайском языке. Все указываемые в словаре значения иероглифов проиллюстрированы примерами из древнекитайских текстов на языке оригинала и в переводе на русский язык. В приложения включен словарь наиболее частотных омографов, встречающихся в древнекитайском тексте (сост. Е.Г. Иванова), а также иероглифические указатели.

При работе со словарем сразу обращает на себя внимание то, насколько тщательно он подготовлен к публикации. Т.Н. Никитина и В.П. Зайцев полностью переработали первое издание словаря, устранив практически все имевшиеся в нем опечатки и содержательные погрешности. Несмотря на сравнительно небольшой объем, словарь предельно функционален, поскольку для включения в него были отобраны только те иероглифы, которые часто встречаются в древних текстах. Очень ясно и четко расписаны характерные для древнекитайского языка значения иероглифов, причем каждое из них наглядно проиллюстрировано соответствующим примером из классической литературы. Особо хотелось бы отметить удачный выбор этих примеров, а также высокую точность их перевода на русский язык. Пользоваться словарем очень легко и удобно благодаря логичному (по ключам) расположению иероглифов в составе разделов, наличию продуманной системы указателей и перекрестных ссылок, а также четкой компоновке текста на странице и удачному выбору шрифтов.

Отдельно хотелось бы остановиться на приложенном к словарю перечне наиболее частотных древнекитайских омографов. Авторы словаря понимают под омографом иероглиф, записывающий разные значения, зачастую очень далекие друг от друга как по смыслу, так и по функциям в предложении. В большинстве древнекитайских текстов омографы составляют около четверти всех слов, и проблема различения их значений вызывает при переводе не меньше затруднений, чем изолирующий строй языка или отсутствие знаков препинания между предложениями. В подготовленном Е.Г. Ивановой списке омографов, имеющем целью помочь анализу и переводу текстов на древнекитайском языке, систематически описывается 97 случаев омографии, взятых в их синтаксических контекстах.

Чрезвычайная пунктуальность, проявленная авторами при составлении и редактировании словаря, однако, иногда представляется несколько избыточной. Так, например, приводимые в скобках варианты русского перевода отдельных слов и словосочетаний в составе примеров часто явля-

ются совершенно излишними. То же относится и к предложенным ранее другими исследователями вариантам художественного перевода отрывков, использованных в качестве примеров, — едва ли нужно дополнительно цитировать эти переводы в тексте словаря. Можно было бы опустить и многие комментарии, поясняющие имена собственные в переводах примеров (особенно те, которые добавлены в квадратных скобках самими же авторами).

Отмеченная «информативная избыточность» словаря, однако, не является его принципиальным

недостатком и ни в коей мере не снижает несомненной ценности этого издания как незаменимого справочного пособия, которое безусловно может быть рекомендовано как студентам, изучающим древнекитайский язык и *вэньянь*, так и специалистам-востоковедам, работающим в сфере истории и филологии Китая и других стран дальневосточного культурного региона.

*Д-р филол. наук А. Ф. Троцевич  
Институт восточных рукописей РАН*

## ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

### **XVIII МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «КИТАЙ, КИТАЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И МИР. ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ, ПЕРСПЕКТИВЫ»**

XVIII Международная научная конференция «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» проходила в Институте Дальнего Востока РАН с 21 по 23 октября 2009 г. Конференция была посвящена двум таким знаменательным событиям, как 60-летие образования Китайской Народной Республики и 60-ая годовщина установления дипломатических отношений между СССР/РФ и КНР.

Конференция проводилась совместно со многими научными и общественными организациями, в том числе Научным советом РАН по проблемам комплексного изучения современного Китая и Обществом российско-китайской дружбы. В общей сложности к работе конференции было привлечено более 250 участников и гостей.

С российской стороны на конференции приняли участие представители научных кругов и высшей школы, занимающиеся изучением стран Дальнего Востока, — Российской академии наук (Институт Дальнего Востока, Институт языкознания, ИСЭПН, Институт востоковедения, Институт информации, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО), Института военной истории, Российского института стратегических исследований, Московского государственного университета, Московского государственного института международных отношений, Института практического востоковедения, Дипломатической академии, Российского университета Дружбы народов, Российского государственного гуманитарного университета, Дальневосточного государственного университета (Владивосток), Петрозаводского ГУ, Ярославского ГУ, Иркутского ГУ, Саратовской государственной академии права, Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Среди зарубежных участников преобладали ученые из КНР — представители таких крупных научных центров, как Академия общественных наук КНР (Институт современного Китая, Институт России, Восточной Европы и Центральной Азии, Институт Северо-Восточной Азии), АОН провинций Хубэй, Хэйлунцзян, Цзилинь, Пекинский административный институт, Университет Нанькай (Тяньцзинь), Университет Фудань (Шанхай), Университет Гонконга, Национальный университет Чжэнчжи (Тайвань). Следует отдельно отметить активное участие в работе конференции вице-президента Европейской Ассоциации китаеведов, директора центра Восточных и Юго-Восточных исследований Университета г. Лунд (Швеция) профессора Р. Грейтэра. Среди иных зарубежных участников конференции были сотрудники Латвийского государственного университета им. Страдыня, а также представители Украины.

Торжественное открытие конференции прошло 21 октября в здании Президиума Российской академии наук. Открыл конференцию директор ИДВ РАН академик М.Л. Титаренко, выразивший глубокое удовлетворение большим интересом и активностью, с которыми отнеслись к ее работе российские и зарубежные научные, общественные и политические деятели.

Вслед за выступлением академика М.Л. Титаренко участниками было заслушано приветствие Президента РАН академика Ю.С. Осипова, зачитанное вице-президентом РАН академиком А.Д. Некипеловым. Прозвучало выступление очевидца событий октября 1949 г. академика С.Л. Тихвинского, а также приветственное слово поверенного в делах КНР в РФ Ли Хуэйлая, поздравившего от имени Посольства КНР в РФ всех участников с открытием конференции.

Выступавшие сошлись во мнении, что выбранная тема отражает ту историческую значимость, которую носит для обоих государств установление дипломатических отношений друг с другом. Недаром оно

произошло непосредственно вслед за образованием КНР — 2 октября 1949 г. Они выразили надежду на то, что конференция будет не только служить полем для обмена мнениями между китаистами различных стран, но и способствовать дальнейшему укреплению как научных, так и общественно-политических связей между КНР и РФ.

Пленарное заседание также прошло в здании РАН. В ходе его были заслушаны научные сообщения крупнейших деятелей отечественного китаеведения, а также представителей западной науки.

Первым прозвучал доклад академика М.Л. Титаренко «О международном значении образования КНР и опыта китайских реформ». Он подчеркнул, что образование КНР — явление глобального масштаба, а современная стадия развития государства, ознаменовавшаяся проведением политики реформ и открытости, характеризуется постоянным раскрытием потенциала китайского общества и государства. По словам М.Л. Титаренко, «в созвучности внешних и внутренних установок видится общее стремление властей КНР обеспечить реализацию комплексной, органичной и сбалансированной стратегии развития».

Вслед за академиком М.Л. Титаренко выступил директор ИРВЕЦА АОН КНР У Эньюань. Доклад под названием «Откроем новую главу в стратегическом партнерстве Китая и России» был посвящен тому пути, по которому прошли российско-китайские отношения за прошедшие 60 лет и тем перспективам, которые открываются перед обоими государствами в современном мире в случае дальнейшего укрепления регионального сотрудничества и стратегического партнерства.

Заместитель директора ИДВ РАН д. э. н. В.Я. Портяков в докладе на тему «Становление Китая как ответственной глобальной державы» говорил об особенностях подхода Китая к своей постоянно возрастающей глобальной ответственности и о сферах ее практического применения.

Президент АОН провинции Хэйлунцзян проф. Цюй Вэй выделил важнейшие особенности опыта развития Китая за 60 лет.

Р. Грэйтрэ, рассматривая шестидесятилетний период защиты права интеллектуальной собственности в КНР, отметил впечатляющий прогресс китайского правительства в отношении участия в международном сообществе по вопросу о правах на интеллектуальную собственность.

А.В. Островский (д. э. н., ИДВ РАН) выступил с сообщением на тему «Возможности России на китайском рынке энергоресурсов».

А.В. Ломанов (д. и. н., ИДВ РАН) подверг анализу современные философские исследования в КНР, сопоставив их с предыдущими периодами истории страны, подчеркнув, что за последние 30 лет в КНР были достигнуты значительные успехи в изучении современной зарубежной философии и истории китайской философии.

Л.С. Переломов (д. и. н., ИДВ РАН) в своем выступлении говорил о вновь возросшем внимании современного руководства КНР к конфуцианским морально-нравственным принципам и трактовке канонических текстов в контексте современной идеологии.

Общая дискуссия пленарного заседания плавно перешла в «круглый стол» на тему «60-летие дипломатических отношений СССР, РФ и КНР: опыт и уроки» под руководством академика М.Л. Титаренко. В качестве основного докладчика выступил заместитель председателя Совета Федерации М.Е. Николаев, подчеркнувший необходимость углубления стратегического партнерства между Россией и Китаем посредством перехода к совместной работе по интеграции, усилению развития регионального сотрудничества. В качестве практических действий по расширению сотрудничества М.Е. Николаев выступил с идеей создания совместных российско-китайских предприятий в Сибири и на Дальнем Востоке, которые могли бы полностью использовать потенциал городов и деревень данного региона.

Предметом дальнейшего обсуждения стали как проблемы генеральной, согласованной комплексной стратегии взаимоотношений РФ и КНР, так и реализация конкретных совместных программ и проектов в сфере политики, экономики, культуры, образования.

Секционные заседания проходили по шести различным секциям в здании ИДВ 22 октября 2009 г.

На секции 1 «Российско-китайские отношения и внешняя политика КНР. К 60-летию установления дипломатических» (руководитель В.Я. Портяков) были заслушаны 11 докладов. Подводя итог работы секции, В.Я. Портяков разделил доклады тематически на три основные группы:

*Российско-китайские отношения.* Доклад Г.В. Куликовой (ИДВ РАН) подробно осветил особенности советской, а впоследствии российской «народной дипломатии» на китайском направлении, стержнем которой неизменно была деятельность Общества российско-китайской дружбы. Профессор Чжао Чжучэн (Институт этнологии Университета Чжэнчжи, Тайбэй) рассмотрел роль советского и российского фактора в национальном вопросе в Китае применительно к уйгурскому этносу. С.А. Иванов (Институт истории ДВО РАН, Владивосток) проанализировал степень готовности приграничных территорий России к более глубокой кооперации с китайскими партнерами в свете принятой недавно программы сотрудничества Дунбэя и Дальнего Востока. Виктор Тео (Университет Гонконга) отметил такую особенность двусторонних

советско-китайских отношений, как сравнительно быстрый переход от сотрудничества к конфронтации и наоборот.

*Конкретные направления современной внешней политики КНР.* Следует отметить, что в рамках этой тематики прозвучали два доклада сотрудников Восточного факультета СПбГУ. Это презентации Н.А. Самойлова о шести десятилетиях отношений КНР с Финляндией, а также доклад Е.О. Старовойтовой о современной стратегии Пекина в Латинской Америке. Прозвучали также доклады Л.В. Забровской (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, Владивосток) о политике Китая в деле обеспечения безопасности на Корейском полуострове, И.В. Олейникова (Иркутский университет) о месте связей с малыми островными государствами Тихого океана во внешней политике КНР.

*Концептуально-теоретические основы внешнеполитического курса КНР.* С.И. Мисакян (Дипломатическая академия МИД РФ) рассмотрела китайский подход к категории «мягкой силы» и проследила активизацию использования ряда компонентов «мягкой силы» во взаимоотношениях КНР со странами АСЕАН. А.Н. Королев (Университет Гонконга) рассказал о так называемой «кризисной дипломатии» Китая, приведя конкретные примеры использования Китаем этого дипломатического метода в современной внешней политике. Доклад Е.Ю. Стабуровой (Латвийский ГУ им. Страдыня) был посвящен конструированию концепций международных отношений в современной КНР. По ее мнению, это конструирование протекает как «встраивание в дискурс американской политологии международных отношений».

Присутствовавший на заседании секции проф. Грэйтрэ (Университет г. Лунд) выразил глубокое удовлетворение обилием охваченных вопросов и активным участием в работе секции молодых специалистов. По итогам работы секции участники пришли к выводу о том, что изучение различных аспектов внешней политики КНР должно вновь стать одним из приоритетных направлений в отечественном Китаеведении.

В работе секции 2 «Шанхайская организация сотрудничества и взаимодействие РФ и КНР в Евразии» (руководитель А.Ф. Клименко) приняли участие 26 участников. Работа этой секции была ознаменована выступлениями столь крупных представителей современного Китаеведения, как А.В. Болятко, Е.И. Сафронова, В. И Трифонов и др. Темы выступлений касались проблем и перспектив развития ШОС в области экономики, безопасности и гуманитарного сотрудничества, а также вопросов взаимодействия РФ и КНР в Евразии в XXI в.

По итогам прошедшего заседания участники секции сошлись во мнении, что становление ШОС как организации, способной оказывать определенное влияние на развитие событий в XXI в., в основном завершено. Однако в разговоре о перспективах дальнейшего развития организации прозвучало общее мнение о том, что в научно-прагматическом плане объективно необходима разработка стратегии развития на среднесрочную перспективу.

В работе секции 3 «Особенности экономического и социально-политического развития КНР» (руководитель А.В. Островский) приняли участие 17 докладчиков, в основном сотрудников ИДВ РАН. Прозвучавшие сообщения можно разделить на следующие группы: общие проблемы развития экономики КНР, отраслевая экономика КНР, региональные и социальные проблемы развития КНР. Наиболее интересными представляются доклады В.М. Мазырина (ИДВ РАН) «Модели рыночных реформ во Вьетнаме и Китае: общие черты и особенности», Л.Д. Бони (ИДВ РАН) «Проблема продовольственной безопасности Китая на разных этапах 60-летней истории КНР», Л.А. Волковой (ИДВ РАН) «60 лет регулирования системы земельных отношений в китайской деревне», А.А. Козлова (ИДВ РАН) «Ускорение интеграции Сянган в экономику материкового Китая в начале XXI в.», А.В. Пиковер (ИДВ РАН) «Политика электронной торговли как средство интенсификации китайской экономики», Цзи Вэйвэя (Нанькайский университет, Тяньцзинь) «Роль социального страхования в преодолении финансового кризиса».

На заседании подсекции «Общество и политика» (руководитель Д.А. Смирнов) было заслушано 11 докладов. По мнению руководителя подсекции, уровень выступлений и оживленная дискуссия по их итогам вполне соответствовали требованиям к проведению отдельного секционного заседания. Было отдельно отмечено активное участие в работе подсекции молодых специалистов. Оживленную дискуссию вызвал доклад А.В. Сидоровой (ИДВ РАН), посвященный сравнительному анализу развития в годы реформ сельских и городских комитетов самоуправления в КНР. В результате проведенного исследования автор пришла к выводу, что этап первоначальной демократизации в КНР активнее проходит в деревнях. В докладе И.В. Ставрова (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток) была проанализирована национальная политика КНР на Северо-Востоке Китая на рубеже XX–XXI вв. По мнению автора, несмотря на ряд проблем, за последние годы качество жизни неханьского населения в регионе noticeably повысилось.

В работе секции 4 «Российско-китайское экономическое сотрудничество в системе внешнеэкономических связей КНР» (руководитель Л.В. Новоселова) приняли участие 13 человек. На заседании обсуждали наиболее актуальные вопросы российско-китайского делового сотрудничества, включая подписанную

незадолго до проведения конференции Программу сотрудничества между регионами Дальнего Востока и Восточной Сибири России и Северо-Востока КНР на 2009–2018 гг.

Особый отклик со стороны докладчиков и слушателей секции вызвало обсуждение перспектив энергетического сотрудничества между Россией и Китаем, столь важного для экономического развития обеих сторон — доклады А.А. Сизовой (ИДВ РАН), И.С. Троекуровой (Саратовская государственная академия права).

Т.Г. Терентьева (ИДВ РАН) в своем выступлении проанализировала наблюдающуюся в последнее время активизацию зарубежной инвестиционной и строительной деятельности Китая, в том числе на территории Российской Федерации.

П.Б. Каменнов (ИДВ РАН) в докладе на тему «Военная политика КНР на современном этапе» рассказал о развитии военно-технического сотрудничества между РФ и КНР, осуществляемого в условиях усиления стратегического взаимодействия сторон в международных и региональных делах.

По итогам обсуждения участники работы секции пришли к выводу о том, что лишь углубление взаимовыгодного делового сотрудничества поможет обеим сторонам добиться наибольших успехов на пути преодоления последствий мирового финансового кризиса.

В работе секции 5 «Шесть десятилетий истории нового Китая. Достижения и опыт» (руководители В.Н. Усов, Н.Л. Мамаева) приняли участие 10 докладчиков, представлявших различные центры китаеведения России, а также стран ближнего и дальнего зарубежья. Представителем Восточного факультета СПбГУ в рамках заседания секции был проф. Б.Г. Доронин, выступивший с докладом о цивилизационном потенциале модернизации китайского общества и государства, после которого завязалась оживленная дискуссия.

Интерес собравшихся вызвал также доклад представителя Университета Фудань (Шанхай) Юань Сюэцина о «Развитии дела образования иностранных студентов в Китае». Автор заметил, что если в 1978 г. из КНР на учебу за рубеж выехали 860 человек, то в 2008 г. — уже 179,8 тыс.

Н.В. Тен (РУДН, Москва) выступила с сообщением «Представления современных китайцев о русской культуре и искусстве», подчеркнув, что лучше всех русскую культуру и искусство знает поколение 1950-х гг. Автор пришла к выводу, что абсолютному большинству граждан КНР о культуре современной России известно крайне мало. Этот доклад позволяет вновь высказаться о необходимости укрепления в рамках стратегического партнерства России и Китая не только политического и экономического сотрудничества, но и социально-культурного взаимодействия.

Впервые на прошедшей конференции была организована секция 6 «Язык, письменность, культура» (руководитель О.И. Завьялова), приуроченная к таким событиям, как недавно прошедший Год русского языка в Китае и наступивший Год китайского языка в России. В работе секции приняли участие 10 докладчиков и 17 слушателей из различных регионов России.

Отрадно отметить, что активное участие в работе этой секции вновь приняли сотрудники Восточного факультета СПбГУ. Именно в рамках ее работы прошла презентация изданного в 2009 г. «Словаря древнекитайских иероглифов», составленного группой молодых ученых Восточного факультета под руководством профессора Т.Н. Никитиной — одного из крупнейших российских специалистов в области древнекитайского языка. Участники работы секции признали, что данное издание, дополненное уникальными приложениями, не имеет аналогов.

Привлек внимание участников работы секции и доклад Е.Б. Кондратьевой (Восточный факультет СПбГУ) «Элементы вэньяня в современном деловом тексте».

Столь плодотворное участие сотрудников Восточного факультета СПбГУ в работе впервые организованной секции говорит о наличии огромного потенциала, которым обладает Санкт-Петербургская школа китайского языкознания.

Пленарное заседание, посвященное закрытию конференции, проходило 23 октября 2009 г. в Красном зале Президиума РАН. На этом заседании с воспоминаниями о событиях, связанных с образованием КНР, выступила их очевидец, известный российский китаевед д. и. н. А.И. Каргунова (ИДВ РАН). С отчетами о работе конференции выступили руководители всех секций.

В заключительном слове председатель Научного совета РАН по проблемам комплексного изучения современного Китая, директор ИДВ РАН академик М.Л. Титаренко выразил удовлетворение по поводу комплексного подхода к изучению многообразных проблем, затронутых участниками конференции, и накопленного интеллектуального потенциала.

Следует отдельно отметить, что к моменту проведения конференции издательство ИДВ РАН выпустило сборник тезисов докладов в двух частях.

*Е. О. Старовойтова*

## ВОЗРОЖДАЯ ДРЕВНИЙ РИТУАЛ: ПРАЗДНОВАНИЯ 2560-ой ГОДОВЩИНЫ КОНФУЦИЯ В ЦЮЙЧЖОУ

В конце сентября 2009 г. в Китае прошли празднования 2560 дня рождения одного из величайших философов древности Конфуция. Торжества эти для Китая традиционны, проводились они на протяжении столетий, и случавшиеся в истории перерывы, связанные с изменениями политической ситуации, никогда не были слишком затяжными (разумеется, в масштабах китайской истории). В современном Китае день рождения Великого Учителя празднуется широко и разносторонне. Во-первых, это время крупных и чрезвычайно живописных ритуалов в Храме Конфуция города Цюйфу провинции Шаньдун, где традиционно проживали прямые потомки философа. Во-вторых, это пора разнообразных памятных мероприятий в различных восстановленных Храмах Конфуция, которые в Старом Китае имелись в каждом уездном, окружном, областном и провинциальном центре. Сейчас воссозданных «государственных храмов» немного, но среди них есть и чрезвычайно известные, обладающие богатым историческим прошлым, например Пекинский Храм Конфуция. И наконец, это праздник, связанный с идеей воспитания нового поколения и получения новых знаний; так, на Тайване это официально празднуемый День работника образования.

Однако имеется и еще один чрезвычайно важный исторический и культурный центр, напрямую связанный с описанными празднованиями, пока не слишком широко известный не только в мире, но и в самом Китае. Речь идет о так называемом Южном Храме потомков Конфуция, расположенном в городе Цюйчжоу провинции Чжэцзян. И храм, и проводимый в нем ритуал совершенно особенны, а во многих смыслах уникальны не только для опыта современного Китая, но и в исторической ретроспективе.

Южный храм семьи Конфуция был основан в начале XII в. потомком Великого Учителя в 48 поколении Кун Дуань-ю (孔端友), носившим титул Яньшэн-гуна (衍聖公). Как глава рода Кун, он был особой, приближенной к сунскому императору Гао-цзуну (宋高宗, 1107–1187), в частности, ассистировал ему в церемонии жертвоприношения Небу в 1128 г. После связанного с чжурчжэньской войной переездом двора в Ханчжоу бежавший из Цюйфу Кун Дуань-ю получил высочайшее разрешение основать на юге, а именно — в Цюйчжоу, второй храм семьи Конфуция. Этот храм был главным местом отправления конфуцианских ритуалов вплоть до кампании по объединению страны, предпринятой Хубилаем (忽必烈, 1215–1294), основателем монгольской династии Юань. Не желая служить иноземной династии, глава рода Кун, потомок Конфуция в 53 колена Кун Чжу (孔洙), откликнулся на приглашение ко двору, но отказался переезжать в Цюйфу в качестве главного отправителя ритуала, сославшись на то, что в Цюйчжоу погребены уже 5 поколений его предков. Хубилай счел доводы Кун Чжу достойными уважения и похвалы и позволил ему оставаться в Цюйчжоу, но наследственный титул Яньшэн-гуна по согласию между главой рода и государем перешел к северной ветви семьи, до того считавшейся младшей по отношению к Кун Чжу и его потомкам. С этого времени главным отправителем церемонии становится старший из проживавшего тогда в Цюйфу ответвления рода Кун, наследовавший по прямой линии этот титул. Отсюда берет начало несовпадение в поколениях северной и южной ветвей семьи Кун. Последний глава северной ветви, потомок Конфуция в 77 поколении Кун Дэ-чэн (孔德成), носивший наследственный титул Яньшэн-гуна, эмигрировал на Тайвань вместе с правительством Чан Кай-ши. Там он исполнял обязанности главы ритуала вплоть до своей смерти в октябре 2008 г.

Однако в то же самое время в Цюйчжоу оставался другой «глава рода», т.е. старший из южной ветви потомков Конфуция, наследник великого философа по прямой линии в 75 поколении Кун Сян-кай. После смерти Кун Дэ-чэна Кун Сян-кай стал Главным отправителем жертвенной церемонии на двух берегах и в трех местностях, т.е. в Цюйфу, Цюйчжоу и Тайбэе.

Отправителем жертвенной церемонии в Южном храме семьи Конфуция Кун Сян-кай стал еще в 1947 г.: по сложившимся обстоятельствам он принял должность, будучи всего лишь 9-летним ребенком (в большей части храмов жертвоприношения Конфуцию не проводились с 1912 г. после специального указа Нанкинского временного правительства). После переезда гоминьдановского правительства на Тайвань, по официальным сообщениям, «отправителю жертвенной церемонии в Южном храме семьи Конфуция» в Тайбэе начислялось хорошее ежемесячное жалование, которого сам Кун Сян-кай никогда не видел, а впоследствии и официально отказался от этих денег.

После провозглашения КНР в 1949 г. знания о тонкостях конфуцианского ритуала долго оставались не востребовавшими. Восстановление храма в Цюйчжоу начинается только после 1991 г., когда городские власти делают для этого соответствующие шаги и приглашают Кун Сян-кай вернуться в Чжэцзян. Кун Сян-кай же к тому времени ведет активную и весьма успешную работу в должности проректора одного из крупных китайских вузов и известен как опытный партийный работник (в КПК он вступил в 1983 г.).

После многолетней напряженной работы цюйчжоуский храм не только был открыт, но и стал центром культурной и просветительской деятельности всего региона. Первое жертвоприношение Конфуцию было проведено в 2004 г., и происходит с тех пор ежегодно 28 сентября, с каждым годом все более увеличивая масштаб мероприятия и поднимая уровень его значимости.

Еще до возрождения Южного храма был предпринят и весьма важный шаг по налаживанию добрых отношений между северной (Цюйфу) и южной (Цюйчжоу) ветвями семьи Кун: Кун Сян-линь, ответственный член управляющего совета Храма семьи Конфуция в Цюйфу, и Кун Сян-кай встретились в 1989 г., Кун Сян-кай посетил Цюйфу, и восстановленные тогда отношения с тех пор неизменно поддерживаются и укрепляются. В главном зале самого Цюйчжоуского храма по обеим сторонам статуи Конфуция имеются изображения Князя [реки] Сышуй и Князя [реки] Чжэцзян, олицетворяющие Шандунскую и Чжэцзянскую ветви семьи Кун. Об отношениях между ними говорит каллиграфическая надпись под потолком одного из павильонов Храма — «[Реки] Чжэцзян и Сышуй [берут начало] в одном источнике», т.е. северная и южная ветви семьи равноправны и нераздельны.

Жертвоприношения Конфуцию в Южном храме — центральная часть церемонии, устраиваемой руководством провинции Чжэцзян, города Цюйчжоу и активно поддерживаемой властями в Пекине. Все же мероприятия, посвященные памяти Конфуция, занимают примерно 3 дня и включают в себя спектакль «Переселение на юг» (по пьесе, написанной Кун Сян-каем) о переезде потомков Конфуция в Чжэцзян; хоровую ораторию в восьми частях в сопровождении симфонического оркестра, посвященную истории Южного храма (автор музыки и дирижер — Кун Сян-кай); посещение средних школ и вузов Цюйчжоу центральными и иностранными делегациями; торжественный прием по случаю дня рождения Конфуция; специальный симпозиум и пресс-конференции, устраиваемые Кун Сян-каем и приглашенными на церемонию гостями, и целый ряд других торжественных акций.



Рис. 1. Кун Сян-кай с участниками симпозиума в павильоне Великой Середины Храма Конфуция.

Жертвоприношение и связанные с ним церемониальные действия 28 сентября 2009 г. были особенно торжественными, и причиной тому послужили два обстоятельства: во-первых, круглая дата (что значимо и для западной культуры, но в свете традиционной китайской нумерологии приобретает еще больший вес) и, во-вторых, близость ко дню 60-летия КНР (официальные мероприятия, посвященные памяти Конфуция, завершились за сутки до 1 октября, т.е. Дня Китайской Народной Республики), масштаб празднований которого заранее предполагался как исключительный.



На празднования в Цюйчжоу съехались самые разнообразные гости: представители государственных и партийных структур КНР, финансовых кругов, бизнес-элиты, деятели науки и культуры, а также делегации из-за рубежа. Последние включали в себя руководителей институтов Конфуция из разных стран, дипломатических работников и даже представителей духовенства. Так, в Цюйчжоу прибыла делегация из Таиланда, руководимая видным религиозным и общественным деятелем страны, настоятелем бангкокского храма Золотого Будды Пратепбхаванавикромом; а гостей из Коста-Рики возглавляла советник-посланник в Китае Патрисия Родригес Холькемаер.

Всего же количество почетных гостей на церемонии составляло 170 человек.



Рис. 2. С Кун Сян-каем в парке Храма Конфуция. Справа в монашеском одеянии — Пратепбхаванавикром.



Рис. 3. Во время ритуала в центральном зале Храма Конфуция.



Рис. 4. Букетик участника церемонии.

Богаче и разнообразнее были и приуроченные к празднованиям культурные акции; так, за день до официальной церемонии в Цюйчжоу прошел финальный этап всекитайского конкурса молодых композиторов, написавших произведения на тему жизни Конфуция и его идей.

Учитывая количество и состав гостей, организаторы торжеств предприняли весьма серьезные меры безопасности: во время церемонии храм семьи Конфуция, расположенный в самом центре города, был оцеплен снаружи и изнутри, вход осуществлялся по специальным приглашениям и при наличии особенной золоченой *пайцзы*, таблички, внешний вид которой меняют каждый год для новой церемонии.

Внутренняя часть храма была полностью застелена желтой материей, желтыми были и ленты *пайцз*, висевших на груди у присутствующих. Всем входившим в храм к одежде прикалывали ритуальный букетик из листа гинко и веточки туи. Во время сбора участников и гостей из репродукторов постоянно звучал Гимн Великого Единения, представлявший собой выдержки из классического «Канона ритуала» и «Бесед и рассуждений» («Лунь юя» — записей бесед Конфуция с учениками), положенные на музыку непосредственно Кун Сян-каем (нужно отметить, что музыкальное дарование главы южной ветви рода Кун заслуживает особенного

внимания, поскольку образования в этой области он никогда не получал). Текст и музыка Гимна были специально розданы всем присутствующим заранее. Начало церемонии было назначено на 9 утра.

Сам ритуал жертвоприношения длился 40 минут, но был чрезвычайно насыщен. По сути он, безусловно, тяготел к поздним неоконфуцианским формам, но имел и целый ряд принципиальных нововведений. Начался он принесением жертвы из пяти злаков центральной статуе Конфуция, исполнением ритуальной музыки, подношением корзин цветов и ритуальными поклонами. Корзины цветов подносились от устройств церемониала и их помощников, различных официальных структур, министерства образования КНР и иностранных институтов Конфуция, работников СМИ, представителей городов и провинциальных образований.

Затем были поднесены благовоения и ритуальное вино.

Продолжило церемонию чтение специального ритуального текста.

Затем последовала рецитация отрывков из «Бесед и рассуждений». Завершилась церемония совместным исполнением Гимна Великого Единения.



Рис. 5. Подносимые Конфуцию ритуальные корзины цветов.



Рис. 6. Внутренний двор Храма Конфуция во время церемонии.

Кроме организаторов церемонии и гостей внутри храма все это время находились чрезвычайно многочисленные работники СМИ, представлявшие как центральные и провинциальные телеканалы, так и различные печатные издания; трансляция из храма велась в прямом эфире и неоднократно повторялась в тот же день в записи. Но самой многочисленной и, пожалуй, самой важной группой участников, помимо названных выше, были технические помощники, волонтеры из числа старших школьников и студентов Цюйчжоу, которые кроме непосредственного участия в ритуале были постоянно заняты все дни празднований и в значительной степени обеспечили успешное их проведение.

Особенного внимания заслуживает осмысление описанного ритуала в официальных сферах и той роли, которая уделяется ему в руководящих кругах. Жертвоприношение Великому Учителю в Цюйчжоу нельзя назвать механическим следованием традиции, пусть и наново восстановленной; равным образом масштаб торжеств и привлекаемые для него средства никак не вписываются в рамки такого спектакля для туристов. Достаточно сказать, что в отличие, например, от Тайбэйского Храма Конфуция, где главой ритуала был Кун Дэ-чэн лично, в Цюйчжоу потомок Конфуция Кун Сян-кай играет роль лишь помощника главного отправителя церемонии, а функции последнего возлагаются, как это традиционно и мыслилось, на одного из высших руководителей провинции; в 2009 г., например, ритуал жертвоприношения возглавляла член постоянного комитета провинции Чжэцзян, заместитель председателя народного правительства провинции Чжэцзян Гэ Хуй-цзюнь.

Уже одно это обстоятельство вполне красноречиво говорит о том, что возрождение конфуцианских ритуалов вообще и деятельности Южного Храма в частности ни в коем случае не сводятся лишь к сфере воссоздания исторического наследия. Если же вспомнить, что Южный Храм играет важнейшую роль в области внеклассного образования в регионе, имеет чрезвычайно влияние в руководящих структурах, причем не только городского, но и провинциального масштаба, активно поддерживается на министерском уровне, то связанные с ним мероприятия заслуживают весьма серьезного внимания и изучения специалистами по различным сферам жизни Китая. А материал для изучения, следует думать, будет прибавляться весьма активно.

*А. Г. Сторожук*

## IN MEMORIAM

**ПРОДОЛЖАТЕЛЬ ТРАДИЦИЙ СИНОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ  
АКАДЕМИКА В.М. АЛЕКСЕЕВА, ВЫДАЮЩИЙСЯ ЗНАТОК КИТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
И ПРЕКРАСНЫЙ ПЕРЕВОДЧИК-ПОЭТ  
(К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ДОКТОРА ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК,  
ПРОФЕССОРА ЛЬВА ЗАЛМАНОВИЧА ЭЙДЛИНА)**

Л.З. Эйдлин родился 5 января 1910 г. в г. Чернигове. После переезда в Москву работал слесарем на заводе «Красный металлостроитель». В те годы со страниц газет не сходил информация о возрастающем отпоре агрессии японской военщины, о преследованиях гоминьдановскими властями революционеров и демократов. Эти известия волновали советских людей и многие горели желанием помогать народу соседней страны. Интересны были сведения о новой культуре Китая, духовных ценностях былых веков. Поэтому вполне естественно, что Л.З. Эйдлин поступает на китайское отделение Московского института востоковедения им. Н.Н. Нариманова. Спустя сорок лет Л.З. Эйдлин писал: «Институт востоковедения был превосходным учебным заведением, дававшим широкое общее образование и хорошее знание языка изучаемой страны» [1, с. 5]. Однако пытливый и серьезный выпускник вместе со своим сокурсником Н.Т. Федоренко, который на всю жизнь стал его ближайшим другом, пришли к пониманию, что в преподавании в МИВ акцент делался на подготовку к практической деятельности, потому поступили в 1937 г. в аспирантуру под руководством В.М. Алексеева.

На обстановку, в которой Л.З. Эйдлиным осуществлялся выбор наставника, следует обратить особое внимание. Дело в том, что в тридцатые годы академик Алексеев нередко подвергался критическим нападкам, продиктованным зачастую конъюнктурными или карьерными соображениями, а подчас молодой запальчивостью. После опубликования в Париже в 1937 г. лекций о китайской литературе, которые были



прочитаны В.М. Алексеевым еще в 1926 г. в Коллеж де Франс, газета «Правда» 31 мая 1938 г. посчитала необходимым выступить со статьей «Лжеученый в звании советского академика». В 1937–1938 гг. прошли аресты ближайших сотрудников и учеников академика. 24 ноября 1937 г. в один день были расстреляны Б.А. Васильев (1899–1937) и Н.А. Невский (1892–1937), 18 февраля 1938 г. погиб Ю.К. Щуцкий (1897–1938) [2; 3]. В тюрьме оказались А.А. Штукин (1904–1963), А.Г. Шпринцин (1897–1967), П.Е. Сkachков (1892–1964). Несколько трагичным для В.М. Алексеева было происходящее, говорит запись в дневнике, сделанная через несколько дней после ареста Н.А. Невского: «...после потрясений, идущих крещендо, очевидно до окончательной катастрофы, работа падает из рук» [4, с. 506].

При подобных обстоятельствах протекало знакомство В.М. Алексеева с Л.З. Эйдлиным. У приехавшего молодого китаиста академик обнаружил понравившееся ему твердое желание овладеть навыками научной деятельности. Алексеев категорично и совершенно справедливо утверждал: «Для тех, кто не ограничивается в изучении Китая высшей школой, — дорога в науку: сделаться изобретателем новых теорий, исследователем неизвестного и непонятого. В китаистике “занятых” тем нет (не так, как в классической филологии). Наука наша — наука пионеров!» [5, с. 307]. Так он писал осенью 1947 г., этому принципу был верен всю жизнь. Мечтая об учебе у В.М. Алексеева, молодой китаист знал, с какими теплыми чувствами и уважением академик отзывался о великих ученых Эд. Шаванне (1865–1918), С.Ф. Ольденбурге (1863–1934), Н.Я. Марре (1864–1934), в которых признавал соединение аналитического и лингвистического дара с общепризнанной красотой нравственного облика. Л.З. Эйдлину было ясно: «В этом соединении заключался человеческий и научный идеал самого Алексеева. Лишь с высоты этого соединения судит Алексеев об ученых» [5, с. 445]. И еще важный момент отмечал Л.З. Эйдлин: «Все, что почитал Алексеев у своих учителей, все, что восхищало его в друзьях по науке, все, что считал он главным для себя самого, — все это хочет он увидеть в учениках» [5, с. 447].

Л.З. Эйдлина увлекали жизненные и творческие принципы академика. Ему по душе была установка, которой тот неизменно следовал в педагогических занятиях: «Изучать язык без изучения культуры невозможно. Здесь существует целостное соотношение: изучают язык, чтобы изучить культуру, ибо она понятна только владеющему языком; изучай культуру, чтобы изучить язык, ибо он является ее отражением» [6, с. 30].

Алексеев ратовал за прочтение и анализ текстов по всем правилам, и его пример образцового воплощения принципов научного подхода к китайским сочинениям увлекал Л.З. Эйдлина, определил сущность его синологических занятий на всю жизнь. В речи на защите 6 октября 1918 г. в Петроградском (Петербургском) университете диссертации О.О. Розенберга В.М. Алексеев убежденно говорил: «Текст должен быть превращен в нашу мысль путем перевода, исследования и синтеза. Вот пути синоведа!» [5, с. 353]. Заслуга Л.З. Эйдлина в том, что он довольно рано осознал, в каком направлении ему следует идти в китаеведении. Познакомившись с трудами академика и с ним лично, он сумел понять, какого масштаба ученый и человек перед ним, а ведь в синологии Учитель, Наставник определяет формирование и рост личности ученика, последователя. Таков закон жизни, науки. У Л.З. Эйдлина вызывали восторг увлеченность академика исследованиями и переводами, удивительное трудолюбие и целеустремленность, широта интересов. Молодой китаист тщательно изучил оригинальный труд «Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837–908)» (1916 г.), в котором впервые не только в нашей стране, но и в мире была предложена и реализована строго логичная система методологических принципов анализа мировоззрения и поэтических сочинений автора традиционного Китая [7]. Усваивая научные методы В.М. Алексеева, его новый ученик испытывал чувство, о котором четко сказал в 1983 г.: есть «закономерность в полной подготовленности Алексеева к этому труднейшему исследованию, обнаружившему, я бы сказал, поражающую воображение умственную и душевную мощь тридцатипятилетнего ученого» [8, с. 8–9].

В общении с академиком Л.З. Эйдлин видел перед собой ученого, который даже в годы травли сохранял молодую увлеченность наукой, жажду познания. Через много лет Л.З. Эйдлин прочтет в записках академика, сохранившихся в архиве его дочери: «Наилучшим качеством человека является храбрость, как на войне, так и в мирной жизни. Не отступать перед тем, что ты определил себе как лучшее, как смысл твоей жизни, и, наоборот, наступать грудью, не щадя жизни, на все то, что ты считаешь подлостью и злом. Только такие люди, как бы их ни было мало, дают жизни смысл» [8, с. 11–12].

Широко известны строки петербургского поэта Александра Кушнера: «Времена не выбирают, в них живут и умирают». Это так, но в любые времена предстоит выбор достойного образа жизни и поведения. Желание быть рядом с наставником, обладающим мощным интеллектом, огромными знаниями и новыми исследовательскими методами, побудило Л.З. Эйдлина забыть о возможных губительных последствиях, вызванных принадлежностью к окружению и научной школе В.М. Алексеева. Такой шаг умного и интеллигентного молодого китаиста не мог не вызвать у академика уважения и радостные ожидания достойных результатов их сотрудничества. И В.М. Алексеев не ошибся в новом ученике, который вскоре стал сложившимся ученым и соратником в китаеведческих делах. Сохранилось множество писем В.М. Алексеева Л.З. Эйдлину, в которых он писал о своих планах, спрашивал совета, делился переживаниями и радостями [9].

В выступлении на научной сессии, посвященной 125-летию Ленинградского университета, в ноябре 1944 г. В.М. Алексеев после характеристики синологической школы В.П. Васильева (1818–1900) подробно говорил о пришедшей ей на смену второй школе, утверждение которой связано с именем самого докладчика. Академик сообщал, что школа к 1941 г. включала значительную группу китаеведов разных специальностей и среди них «поэтологов (В.М. Алексеев, Н.Т. Федоренко, Л.З. Эйдлин)» [5, с. 183]. В обобщающей работе «Советская синология» (1947 г.) В.М. Алексеев с болью писал, что китаеведение в годы Великой Отечественной войны потеряло ряд лучших китаистов, однако оставшиеся в живых ученые и в тех тяжелых условиях продолжали научные занятия. С гордостью за своих молодых коллег он сообщал о защите в мае 1943 г. докторской диссертации Н.Т. Федоренко «Цюй Юань как историческая личность и его творчество» (с приложением переводов). В мае 1942 г. Л.З. Эйдлин защитил кандидатскую диссертацию «Четверостишия Бо Цюй-и». Автор «приложил перевод двухсот стихотворений, который может по праву считаться соединившим в себе художественные качества с большой точностью» [5, с. 156–157]. По материалам исследования Л.З. Эйдлин в 1946 г. публикует статьи «Из танской поэзии (Бо Цюй-и)» и «Параллелизм в поэзии Бо Цюй-и» (см.: [10, № 15835, 15836]). В 1949 г. в Москве им был опубликован первый в России сборник поэтических переводов стихов одного китайского автора «Бо Цюй-и. Четверостишия. Пер. с китайского, вступит. статья и коммент. Л.З. Эйдлина».

Одной из важнейших причин влечения Л.З. Эйдлина в 1930-е гг. к В.М. Алексееву были его поразительные успехи в переводческой работе. Для Л.З. Эйдлина академик был тем, «кто открыл и нашей науке, и нашему искусству китайскую поэзию» [8, с. 9]. Его восхищало то, что В.М. Алексеев был тем единственным человеком, кто «оказавшись во время Великой Отечественной войны в Казахстане наедине с одним лишь толковым китайским словарем “Цы юань”, нашел в себе силы совершить подвиг перевода китайской классической прозы и поэзии» [8, с. 14]. Вдохновленный примером учителя, Л.З. Эйдлин ищет свою переводческую манеру, способную адекватно воссоздать особенности творчества Бо Цюй-и, который, по словам переводчика, «был самым популярным поэтом танской эпохи» [11, с. 14]. Причину подобной известности поэта переводчик видел в двух качествах его произведений — простоте и глубокой человечности. Л.З. Эйдлина открывала вера в то, что стихи прошлых веков не только великолепные и памятные страницы истории поэзии, но и живое искусство, способное будить мысль и трогать сердца современных читателей. В лирических стихах Бо Цюй-и «радует читателя атмосфера душевной чистоты, ясность и глубина мысли, органическая поэтичность, за которыми чувствуется пусть отдаленный от нас одиннадцатью веками, но всегда близкий нам искренний и умный человек» [11, с. 16]. Издание получило высокую оценку академика (журнал «Советская книга», 1950, № 5). Переводчику понравилась мысль академика о том, что «наш массовый читатель получает доступ к китайскому поэту VIII–IX вв., как это ни странно звучит, скорее, чем массовый китайский читатель, ибо последний должен иметь не простое школьное образование, чтобы читать своего родного поэта с такой же четкостью, как русский» [12, с. 136].

Получив одобрение главы школы, Л.З. Эйдлин в благоприятных условиях для китаеведения, сложившихся после образования КНР, в 1951 г. переиздает сборник. Затем вышла книга «Бо Цюй-и. Стихи», содержащая помимо четверостиший произведения большого объема из знаменитых социальных и обличительных циклов «Циньские напевы» и «Новые народные песни». Предисловие написал выдающийся ученый, поэт и драматург, президент Китайской академии наук Го Мо-жо (1892–1978), познакомивший со своими представлениями о наследии танского поэта. В 1945 г. Го Мо-жо впервые приехал в Москву на празднование 220-летия Академии наук СССР и встретился с Л.З. Эйдлиным. С ним «у меня уже возникло духовное общение <...> мы не раз беседовали о литературе. Я знаю, что интерес его к китайской литературе и знания в этой области весьма глубоки. Мне недоступен перевод Л.З. Эйдлина на русский язык, но, зная переводчика, я имею основания верить, что этот перевод — настоящая поэзия. Нет сомнения в том, что перевод стихов Бо Цюй-и найдет приветливый отклик у советских читателей» [13, с. 6–7]. Интуиция и проницательность Го Мо-жо не подвели: перевод отличался художественностью, а общественность страны с интересом знакомилась с произведениями одного из крупнейших поэтов Китая.

В следующем издании 1965 г. «Бо Цюй-и. Лирика» переводчик дополнительно представил две знаменитые поэмы. В «Вечной печали» о любви императора Сюань-цзуна и красавицы Ян Гуй-фэй «правда переплетается с народной легендой» [14, с. 11]. Л.З. Эйдлин мудро, проникновенно и верно пишет: «Бо — поэт, и он выше всех государей. Он позволил себе увидеть в Сюань-цзуне обыкновенного человека, страдающего от гибели любимой. Ни почтения здесь нет к тому, кто, увлеченный любовью, “для вершения дел перестал по утрам выходить”, а есть лишь глубокое сочувствие человеку, удрученному постигшим его большим несчастьем» [14, с. 12]. В поэме «Пипа» рассказывается о горькой участи столичной певицы, которая оказалась в далеком городке на берегу Янцзы. Переводчику мастерски удалось воспроизвести сострадание автора участи женщины, слитность переживаний ссыльного поэта и певицы, очутившихся на чужбине.

Переводы из книги «Китайская классическая поэзия (Эпоха Тан)» (1956) были воспроизведены во вто-



ром томе «Антологии китайской поэзии», вышедшей в 1957–1958 гг. в четырех томах под общей редакцией Н.Т. Федоренко и Го Мо-жо. В 1957 г. напечатан сборник «Китайская классическая поэзия» со вступительной статьей Л.З. Эйдлина «От переводчика», которая имела целью рассказать о поэтике китайского стиха, влиянии иероглифической письменности на образную природу поэзии. Л.З. Эйдлин стремился дать читателю возможность осознать красоту, строгость и выразительность структуры поэтического подлинника и богатую художественных приемов [15].

Успехи Л.З. Эйдлина как переводчика были обусловлены его непрекращающейся исследовательской работой, отличные результаты которой давали подлинное знание истории китайской поэзии, жизни и творчества мастеров стиха. Неудивительно, что Л.З. Эйдлин занял видную позицию в научном востоковедном сообществе и был признан одним из выдающихся переводчиков-поэтов в нашей стране. «Л.З. Эйдлин принадлежит к числу тех редких китаистов, которые счастливо сочетают в себе талант исследователя и поэта. Это, несомненно, дает ему возможность столь успешно заниматься китайской литературой, в частности классической поэзией», — писал Н.Т. Федоренко [16, с. 5].

Л.З. Эйдлин и академик В.М. Алексеев часто обменивались мнениями о творчестве поэта Тао Юань-мина (365–427). Мировоззрение, образ жизни и художественное наследие поэта заинтересовало В.М. Алексеева еще в десятые годы XX в. при подготовке монографии о стансах Сыкун Ту, так как отчетливо прослеживалось его влияние на танского автора. Л.З. Эйдлин сообщал: «Академик В.М. Алексеев писал о Тао Юань-мине, что он сыграл “в поэзии Китая роль нашего Пушкина”, что он “первый освободил поэзию от придворных связей и общественно-исповедных кастовых обязательств, наложенных веками на китайского ученого поэта”» [17, с. 13]. В.М. Алексеев задумал осуществить исследование и перевод полного собрания сочинений Тао Юань-мина, стал собирать разные издания и начал составлять картотеку его образных слов и выражений. К сожалению, свои планы ему не удалось осуществить, зато его мечту после многих лет настойчивых занятий воплотил его ученик и коллега. Предваряя завершение капитального труда, ученый в 1964 г. публикует сборник «Тао Юань-мин. Лирика». Книга вышла в издательстве «Художественная литература», где печатались и другие книги его поэтических переводов. Поражает умение Л.З. Эйдлина во вступительной статье, расчитанной прежде всего на массового читателя, доступно и увлекательно рассказывать о результатах своих долгих научных изысканий и сложившемся у него объемном и целостном представлении о духовном мире поэта и времени, в котором он жил. Ученый верит своему читателю, его пытливости и желанию еще больше узнать о культуре китайского народа. Потому он не упрощает судьбу поэта среди современников и не скрывает, что не одно поколение ценителей утонченной поэзии не жаловали Тао Юань-мина. В сборнике убедительно показано, что же было вечным в жизненной позиции, идеалах и стихотворениях Тао Юань-мина, позволившим поэту через два века получить всеобщее признание и нравственный авторитет. «Лишь душа великого поэта объемлет весь мир. И каждый человек обретает в нем свою долю, отвечающую его стремлениям, складу его характера, его взглядам на жизнь и поэзию. Этим объясняется то, что Тао Юань-мин был учителем самых разных поэтов разных времен» [17, с. 12].

1967 г. стал годом замечательного успеха Л.З. Эйдлина, годом, обогатившим отечественное китаеведение исследованием «Тао Юань-мин и его стихотворения», которое продемонстрировало близкий к идеалу уровень синологической филологии. За свой труд Л.З. Эйдлин в 1968 г. был удостоен ученой степени доктора филологических наук и ему вскоре присвоили звание профессора. В синологическом литературоведении создано немало серьезных и глубоких работ, которые, несомненно, способствовали дальнейшему развитию науки о Китае, но редки труды, которые заслуживают всегда быть в поле зрения китаиста-филолога, получив статус, почти равный статусу добротных словарей и энциклопедий. Такими трудами в отечественной китаистике следует считать «Китайскую поэму о поэте. Стансы Сыкун Ту (837–908)» В.М. Алексеева и «Тао Юань-мин и его стихотворения» Л.З. Эйдлина. Эти исследования учат постоянно помнить о важности традиций в китайской культуре и неизбежном их проявлении в творчестве поэтов, без учета чего не избежать поверхностного восприятия содержания и изобразительных средств сочинений, не уйти от опасности субъективного толкования и осовременивания взглядов и интересов людей далеких эпох.

При изучении наследия Тао Юань-мина требовалась широта взгляда и эрудиция, недаром последнее понятие было столь любимым ученым и стало важным мерилом достоинств его коллег и результатов их работы. Эрудиция требовалась Л.З. Эйдлину, ибо он занимался китайской поэзией былых веков, а она концентрировала в себе исторические и мифологические сведения, философские идеи конфуцианства, даосизма и буддизма, систему нравственных и поведенческих ценностей, географические данные. Постигать сущность сделанного Тао Юань-мином в поэзии и, шире, в культуре было весьма сложным делом, поскольку в Китае длительное время затруднялись определить характер и причины его ухода со службы в мир деревни, не могли разобраться в его помыслах и стремлениях, не понимали особенностей стихов и поверхностно воспринимали их смысл. В западной синологии работы о Тао Юань-мине нередко носили название «Поэт-отшельник», «Поэт-даос», «Поэт-буколик», «Поэт вина». Русский исследователь увидел в

стихотворце замечательного мыслителя и мощную поэтическую индивидуальность, воспринявшую духовную энергию великого Цюй Юаня (340–278 гг. до н.э.). В силу определенных социальных и творческих причин, тщательно изученных Л.З. Эйдлиным, Тао Юань-мин смог произвести существенные перемены в содержании и манере поэзии, значение которых для деятелей литературы и культуры Китая с течением столетий становились все более ясными. В монографии показаны приметы новизны у Тао Юань-мина в содержании и темах стихов, в их стиле и форме, в следовании принципу «естественности» (цзыжань). Автор монографии разъяснял: «В статьях, сопровождающих стихотворения, я даю обоснование своего перевода и прослеживаю заимствования и связи поэта, рассматриваю критические замечания комментаторов разных эпох. Разбор каждого стихотворения помогает мне выяснить мировоззрение поэта и его эстетические взгляды, наконец, определить и уровень его поэзии в китайской и мировой литературе» [12, с. 469].

Названия глав в первой исследовательской части монографии: «Время и поэзия», «Источник жизнеописаний — сочинение поэта», «Поэт и герой в творчестве и в жизнеописаниях», «Первые критики — Чжун Жун и Сяо Тун», «Причины “возвращения”», «Домой, к себе», «Идеал возвращения и реальность “бедной жижинь”», «Нравственность и бедность», «Цзыжань — естественность», «Тема жизни и смерти» и др. — дают представление о широте охвата материала и серьезности рассматриваемой проблематики. Один из разделов был посвящен изложению и обоснованию принципов перевода стихов Тао Юань-мина и занял важное место в теории перевода китайской поэзии. Вопреки категорическому и пессимистическому взгляду на перевод, выраженному филологом-классиком середины XIX в. Морицом Гауптом в афоризме «Перевод — это смерть понимания», Л.З. Эйдлиным руководила вера в то, что при определенных условиях можно добиться такого уровня перевода, когда он становится переводом-документом и будет давать надежный материал и доказательства при исследовании творчества китайских поэтов. «В монографии заключено много ценного для синологии. Входят в научное обращение и оригинальные переводы автора из различных литературных и исторических памятников, и их толкование, и интерпретация многих явлений и фактов художественного творчества в Китае, и сведения из области китайской поэзии, философии, эстетики», — делал вывод Н.Т. Федоренко [18, II, с. 397].

Еще на рубеже 1930–1940 гг. В.М. Алексеев убедился в отличном знании Л.З. Эйдлиным литературы Китая, пригласил его в штат кафедры китайской филологии ЛГУ, и тот «в 1945–1947 гг. дважды прочитал курс истории китайской литературы, приезжая для этого из Москвы» [19, с. 67]. Систематический курс он преподавал и в Московском военном институте иностранных языков. Откликаясь на возрастающий в стране интерес к Китаю, Л.З. Эйдлин в соавторстве с В.Ф. Сорокиным пишет краткий очерк «Китайская литература», изданный в 1962 г. Первую статью по современной литературе «Образ нового человека в литературе демократического Китая» он напечатал в журнале «Знамя» (1948, № 8). После образования КНР Л.З. Эйдлин в Иностранной комиссии Союза советских писателей ведал китайским направлением и часто встречался с делегациями, знакомился со многими поэтами и прозаиками, получал в дар новые издания книг. Так открылась возможность для подготовки интересных журнальных статей (1950, 1951, 1954 — см.: [10, № 15735, 15737, 15732]). Для своего времени познавательной была монография «О китайской литературе наших дней», опубликованная в 1955 г. в издательстве «Советский писатель» и знакомившая с ведущими авторами, заметными произведениями, главными темами и тенденциями в художественном творчестве КНР. Статьи, переводы, рецензии Л.З. Эйдлина появлялись в журналах «Новый мир», «Юность», «Огонек». Позднее он вошел в состав редколлегии журнала «Иностранная литература».

Еще в 1945 г. в книге «Избранное» великого Лу Синя (1881–1936) Л.З. Эйдлин публикует переводы рассказа «Маленькое происшествие» и эссе из сборника «Дикie травы», которые неоднократно переиздавались и вошли в «Собрание сочинений в четырех томах» (1954–1955). К отдельным публикациям выдающегося писателя ученый писал вступительные статьи, упомянем лишь замечательное предисловие Л.З. Эйдлина к изданию Лу Синя в «Библиотеке всемирной литературы».

Научная и переводческая активность, накопленный огромный опыт синологических изысканий обусловили серию докладов и статей, преследующих методологические цели. Так, на Всесоюзной научной конференции Китаеведов в ноябре 1971 г. им был сделан проблемный и острый доклад «Вопросы изучения литературы средневекового Китая», в котором внимательно и строго оценены исследования, изданные за последние десять-двенадцать лет. Л.З. Эйдлин обращался к проблеме периодизации, вызывавшей среди Китаистов оживленную дискуссию, его волновал вопрос о Возрождении в Китае, порождавший у него много недоумений и возражений. Л.З. Эйдлин призывал коллег к «необходимости бережного обращения с фактами, строгого внимания к исследованию наших предшественников и современников и творческого отношения к научным выводам, но ограничивая себя безоглядной приверженностью к одной какой-либо заданной гипотезе, в данном случае, к идее неперемногого Возрождения» [21, с. 285].

Л.З. Эйдлин много делал для того, чтобы на нынешнем этапе изучения Китая общественность уяснила роль и значение научных идей и методологических установок академика Алексеева. Об этом он говорил на



всесоюзных конференциях «Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока», членом оргбюро которых он был почти четверть века. Результатом размышлений ученого над некоторыми материалами стали статья «Заметки к докладу Л.Н. Меньшикова и Л.К. Павловской “Справочные пособия как показатель этапов развития китайской литературы”» (1972), а также работа «К теме Востока» (1977), в которой подчеркивалась важность мыслей В.Ф. Сорокина о человеке и судьбе в театре XIII–XIV вв., мыслей А.С. Мартынова о причинах государственной значимости в конфуцианской стране художественного творчества, о четкой и продуманной периодизации литературы XIX — начала XX в., предложенной В.В. Петровым, чью эрудицию и особое дарование Л.З. Эйдлин неизменно выделял. В статье «К теме Востока» автор неоднократно отсылает читателя к суждениям академика В.М. Алексеева и указывает: «Всю жизнь В.М. Алексеев боролся с экзотикой. Она была для него главным врагом, таящимся за “фрондерством кипплинговского типа” и мешающим единению Запада и Востока» [22, с. 5]. Вступительную статью к трудам академика, напечатанную дважды, отлично и емко определила М.В. Баньковская: «Предисловие Л.З. Эйдлина, объемлющее все главные аспекты исследования китайской литературы ее непревзойденным знатоком» [23, I, с. 5].

Сотрудники, аспиранты, стажеры академического сектора, руководимого Л.З. Эйдлиным, вели исследования, во многом ориентируясь на методологические установки алексеевской школы. Доктора филологических наук Л.З. Эйдлин, Л.Е. Черкасский, М.Е. Шнейдер, И.С. Лисевич, Т.П. Григорьева, К.И. Гольгина, кандидаты филологических наук В.Т. Сухоруков, В.С. Аджимамудова многие годы книгами и статьями обеспечивали высокий теоретический уровень китаистики нашей страны. Этот коллектив синологов был связан с сотрудниками кафедры китайской филологии ЛГУ общими научными интересами, участием в совместных программах, дружескими отношениями. Л.З. Эйдлина ценили за ум, эрудицию, за способность сплотить соратников для серьезного дела, доброжелательность и тонкий юмор. В Китае у него было множество друзей — писателей, поэтов, ученых. Он сострадал их доле в трагическое десятилетие, и когда спустя годы появилась возможность вновь посетить Китай, он вопреки предостережениям лечащего врача едет с писательской делегацией, главой которой был Сергей Михалков, а членами Евгений Евтушенко, Юлиан Семенов и др. Пребывание в Китае было счастливым и волнующим событием: Л.З. Эйдлин увидел обновляющуюся страну, повстречал много старых друзей, особенно потрясла встреча с выдающимся поэтом Ай Цингом (1910–1996), который с 1957 г. по 1973 г. находился в ссылке в отдаленных районах. Л.З. Эйдлин надеялся, что поэт поправит здоровье и вновь во всю силу зазвучит его голос стихотворца — ведь в Китае широкую известность получила поэма 1978 г. «На гребне волны», обличающая «культурную революцию». Встречи, воспоминания о былом, вера в скорый расцвет китайской литературы вызвали у Л.З. Эйдлина сильный душевный подъем. Сразу же после возвращения в Москву он позвонил мне по телефону, его переполняли эмоции и впечатления. Он сказал, что хотел бы через неделю приехать в Ленинград и выступить перед преподавателями и студентами. Я отвечал, что непременно начнем оформлять ему приглашение. Следует заметить, что декан Восточного факультета академик М.Н. Боголюбов с большим уважением относился к московскому коллеге и высоко ценил его общение с факультетским коллективом, его дружбу с членами кафедры китайской филологии. Но через несколько дней Л.З. Эйдлина не стало. Почта доставила «Литературную газету» от 6 ноября 1985 г. с некрологом, подписанным секретариатом правлений трех писательских организаций.

В юбилейной статье по справедливости в силу объективных причин звучат два голоса — В.М. Алексеева и Л.З. Эйдлина, Учителя и Ученика, основателя китаеведения XX в. и продолжателя его Дела, обогатившего науку и переводческое искусство блестящими достижениями.

## Литература

1. Изучение китайской литературы в СССР. М., 1973.
2. Баньковская М. В. Семь ярких вспышек // Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1993.
3. Баньковская М. В. «Памятка» — в напоминание (к двум датам биографии Ю.К. Щуцкого) // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб., 1997.
4. Баньковская М. В. «Мой двойник, только сильнее и вообще лучше» // Петербургское востоковедение. Вып. 8. СПб., 1996.
5. Алексеев В. М. Наука о Востоке, М., 1982.
6. Алексеев В. М. В старом Китае. Дневники путешествия в 1907 г. М., 1958.
7. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837–908). М., 2008.
8. Эйдлин Л. З. Чему учиться у Алексеева // Традиционная культура Китая. М., 1983.
9. Баньковская М. В. Л.З. Эйдлин в судьбе В.М. Алексеева // Восток. 2000. № 6.
10. Скачков П. Е. Библиография Китая. М., 1960.

11. *Бо Цзюй-и. Четверостишия* / Пер. с китайского, вступ. статья и коммент. Л.З. Эйдлина. М., 1949.
12. *Эйдлин Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения.* М., 1967.
13. *Бо Цзюй-и. Стихи* / Пер. с китайского Л. Эйдлина ; предисл. Го Мо-жо. М., 1958.
14. *Бо Цзюй-и. Лирика* / Пер. с китайского Л. Эйдлина. М., 1965.
15. *Китайская классическая поэзия в переводах Л. Эйдлина.* М., 1975.
16. *Федоренко Н. Т. Призвание китаиста // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока.* М., 1970.
17. *Тао Юань-мин. Лирика* / Пер. с китайского Л. Эйдлина. М., 1964.
18. *Федоренко Н. Т. Избранные произведения* : в 2 т. М., 1987.
19. *Петров В. В. Китайская филология в Петербургском-Ленинградском университете // Точность — поэзия науки.* СПб., 1992.
20. *Сорокин В. Ф. Дань памяти // Точность — поэзия науки.* СПб., 1992.
21. *Эйдлин Л. З. Вопросы изучения литературы средневекового Китая // Вопросы советского китаеведения.* М., 1973.
22. *Эйдлин Л. З. К теме Востока // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока.* М., 1977.
23. *Алексеев В. М. Труды по китайской литературе: в 2 кн.* М., 2002.

*Е. А. Серебряков*

## РЕФЕРАТЫ

УДК 94

С а м о й л о в Н.А. **Россия и Китай в XVIII — начале XX вв.: тенденции взаимодействия и взаимовлияния** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 3–15.

В статье рассматриваются основные тенденции российско-китайского взаимодействия и взаимовлияния в социальной и культурной сферах в XVIII — начале XX вв. Автор анализирует различные этапы этого взаимодействия и приводит много исторических фактов, предлагая собственную интерпретацию их содержания. В этом контексте он ставит вопрос о коммуникационных каналах и трансляторах коммуникационного кода социокультурного взаимодействия.

*Ключевые слова:* Китай, Россия, социокультурное взаимодействие, русская культура, китайская культура.

УДК 81-22

Я н ь Г о д у н. **Первый русско-китайский словарь, составленный китайцем** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 16–25.

Чэн Яочэнь — известный китайский русист начала XX в. Созданный им в 1917 г. «Русско-китайский словарь», завершив эпоху русско-китайских словарей, которые со времен цинской династии составлялись российскими специалистами, ознаменовал эру словарей русского языка, созданных китайцами. Кроме того, составленный Чэн Яочэнем и одобренный к публикации министерством образования «Полный русско-китайский словарь» после выхода в 1925 г. сыграл роль первопроходца в истории преподавания русского языка в Китае.

*Ключевые слова:* Чэн Яочэнь, русско-китайский словарь, преподавание русского языка.

УДК 159.961.44

З о р ь к и н а М.С. **Традиционная магия в даосском ритуале: заклинания, мудры, юевы шаги** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 26–40.

Статья посвящена описанию комплекса магических элементов в даосском ритуале, который состоит из устных заклинаний, амулетов, шагов Юя и мудр, а также истории происхождения этих практик, их структуре и основным составным частям. В работе делается вывод о том, что все четыре вышеназванные составляющие даосской литургии не могут и не должны рассматриваться по отдельности. Они мыслятся как часть неделимого целого, апеллирующего к высшим силам совместно, но не имеют самоценности даже в случае постулируемой изобразительности любой из них.

*Ключевые слова:* Китай, даосизм, магия, мудры, шаги Юя.

УДК 394.6(394.2)

К о р н и л ь е в а Т.И. **Буддийские праздники в Китае** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 41–60.

Буддийские праздники в Китае органично вплелись в китайскую культуру. Теперь трудно представить какой-нибудь китайский традиционный праздник без элементов буддизма, и наоборот, народные традиции стали частью буддийских обрядов или же их непременным дополнением.

В статье рассмотрены три самых главных праздника китайского буддизма: День рождения Будды / День Омовения Будды (Фоцзу Шицзямоуни даньжи 佛祖釋迦牟尼誕日 / Юй Фо цзе 浴佛節); День Радости Будды (Фо хуаньси жи 佛歡喜日); День Просветления Будды / Праздник Лаба (Шицзямоуни чэндао жи 釋迦牟尼成道日 / Лаба цзе 臘八節).

*Ключевые слова:* Китай, религия, буддизм, народные верования, праздники, буддийские праздники, Лабацзе, Фохуаньсижи, Юйфоцзе.

УДК 745

Лемешко Ю.Г. **Внешняя и внутренняя семантика визуальных образов китайской народной картины «Цяопихуа»** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 61–66.

Данная статья посвящена анализу янлюцинской народной картины «Цяопихуа». Автор статьи проводит детальный анализ этой картины.

Народные картины поселка Янлюцин начали производить в начале XVII в., они являются одними из лучших образцов народного искусства Китая. Центральная тема янлюцинских народных картин тесно связана с общечеловеческими желаниями и уникальным языком китайского народа.

Цяопихуа (шутки, остроты) представляют собой иносказания, состоящие из двух частей, за юмор, находчивость, изобретательность иносказания относят к живому разговорному языку. Ценность всех иносказаний состоит в том, что они разговорным языком отражают народную жизнь и служат ценным этнографическим и историческим материалом.

*Ключевые слова:* народное искусство Китая, няньхуа, новогодняя картина, янлюцинская новогодняя картина, шутка, иносказательное речение из двух частей.

УДК 394;395

Пешнев Н.А. **Южане и северяне (к вопросу об этнопсихологии китайцев)** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 67–77.

Статья посвящена малоизученному в китаеведении вопросу становления национального характера и этнического сознания китайцев, связанного с различной географической средой. В статье на большом ранее не привлекавшемся материале показано, какое влияние оказывает на статические и динамические компоненты этнопсихологии китайцев их место проживания.

*Ключевые слова:* этнопсихология, национальный характер, Китай, юг и север.

УДК 330.83

Борох О.Н. **Наследие Тан Цинцзэна и изучение истории китайской экономической мысли в 1920–1930-е годы** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 78–92.

Статья посвящена взглядам экономиста Тан Цинцзэна (1902–1972), оказавшего значительное воздействие на развитие экономической науки Китая в республиканский период. Основное внимание уделено его главному труду «История китайской экономической мысли» (1936), посвященному систематическому изучению экономических идей доциньского периода с опорой на современные познания. Рассмотрены подходы Тан Цинцзэна к методологии изучения истории китайской экономической мысли и сформулированный ученым комплекс научных стандартов в данной области знаний. Проанализированы его оценки специфики китайской экономической мысли в контексте сопоставления традиций Китая и Запада.

*Ключевые слова:* Китай, республиканский период, история экономической мысли, древнекитайская традиция.

УДК 32.019.51(929.731)

Лю И. **Два титула императрицы У Цзэтянь и их религиозное наполнение** // Вестн. С.-Петерб. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 93–108.

В 688 г. н.э. У Чжао присваивает себе титул «Святая Матушка Божественный Император» (圣母神皇), но уже в 690 г. меняет его на титул «Святой Божественный Император» (圣神皇帝). Какая же разница между этими так похожими титулами? Почему всего через два года потребовалась замена? Некоторые ученые отмечают буддийское происхождение этих титулов, однако автор исследует возможность их происхождения из даосизма и традиционной китайской культуры. В статье мы попробуем доказать, что титул «Священная Матушка Божественный Импе-

ратор» восходит к даосизму и традиционной китайской культуре, тогда как в титуле «Святой Божественный Император» прослеживается связь с буддизмом. Эти два титула показывают трудности в выборе идеологии, с которыми пришлось столкнуться У Чжао, когда она хотела стать первой императрицей в истории Китая.

*Ключевые слова:* Китай, императрица У Цзэтянь (У Чжао), титул, даосизм, буддизм, история Китая, политика, политическая агитация, связи с общественностью.

УДК 93/94

Усов В.Н. **Начало изучения истории КНР в Китае и публикации там по этой теме (1980–1999 гг.)** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 109–119.

В статье дается краткий обзор созданных в Китае в 1980–1990-е гг. научных учреждений и ведомств, которые стали заниматься изучением истории КНР. Приводится список и характеристика основных периодических изданий, публикующих статьи по тематике новейшей истории Китая 1949–1999 гг. Делается краткий обзор работ китайских авторов по истории КНР в отдельных монографиях и коллективных трудах за 1980–1999 гг., дается общая характеристика выпущенной в КНР литературы по указанной теме.

*Ключевые слова:* история КНР, Китай, периодика.

УДК 821.581

Маяцкий Д.И. **Об изучении пьесы «Пипа цзи» в Китае в XX — начале XXI века** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 120–126.

В предлагаемой статье автор исследует основные парадигмы изучения китайской классической пьесы «Пипа цзи» драматурга Гао Цзэчэна (1305–1359) в XX и XXI столетиях. На протяжении обозначенного промежутка времени в исследовании пьесы был проделан длинный путь от использования методов традиционной филологической науки до обращения к современным концепциям. Значительно расширилась и углубилась проблематика исследования пьесы.

*Ключевые слова:* классическая китайская драма, наньси, чуаньци, «Пипа цзи», проблемы исследования.

УДК 821.581+82-14+82-16+801.679

Митькина Е.И. **К вопросу о влиянии мировоззрения, стиля и образов поэзии Ли Бо на творчество поэта эпохи Цин Хуан Цзинжэня** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 127–136.

В статье освещены некоторые аспекты жизни известного цинского поэта Хуан Цзинжэня. Серьезное влияние на его поэзию, оказала эпоха Тан — золотой век поэзии, и творчество наиболее яркого ее представителя — поэта Ли Бо. Хуан Цзинжэня даже называли «Цинским Ли Бо». Поэты были связаны на поэтическом и духовном уровнях, поэтому в стихах Хуан Цзинжэня часто встречаются отсылки к стихотворениям Ли Бо. Памяти последнего посвящена и знаменитая поэма «Могила Ли Бо», содержание и художественные особенности которой подробно рассматриваются в данной статье.

*Ключевые слова:* Китай, поэзия, цинская поэзия, Хуан Цзинжэнь, Ли Бо.

УДК 821.581

Родионов А.А. **О переводах новейшей китайской прозы на русский язык после распада СССР** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 137–149.

В настоящей статье сделан обзор всех отечественных переводов новейшей китайской прозы, осуществленных в 1992–2009 гг., выявлены основные тенденции в распространении китайской

литературы в России, приведена соответствующая статистика. Установлено, что за последние 18 лет было издано 20 книг, содержащих 163 прозаических произведения 74 китайских писателей. В то же время общий тираж всех изданий составил всего лишь 106 000 экземпляров, что намного ниже показателей 1950-х и даже 1980-х гг. Таким образом, даже наиболее переводимые китайские писатели — Ван Мэн, Фэн Цзицай, Цзя Пинва — малоизвестны широкому российскому читателю. В данный момент каналы распространения новейшей китайской литературы в России крайне ограничены по причине кризиса в издательской сфере и не самого привлекательного имиджа китайской литературы, унаследованного от прошлых времен. Тем не менее благодаря глубокой культурной составляющей в творчестве многих современных писателей китайская литература имеет значительный потенциал для распространения в России в будущем.

*Ключевые слова:* Китай, проза, литература, Россия, перевод, распространение.

УДК 821.581

Серебряков Е.А. **Власть поэзии и свобода духа: поэты XVII-XVIII вв. Ван Ши-чжэнь, Хуан Цзин-жэнь и Юань Мэй** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 150–167.

В статье рассказывается о жизненном пути и творчестве трех крупнейших поэтов династии Цин — Ван Ши-чжэнь, Хуан Цзин-жэнь и Юань Мэй. Анализируются особенности их поэтического стиля и порождающие его философские представления, а также вопрос преемственности традиции поэтов прошлого, в частности великих литераторов эпохи Сун. Отказ от принятых литературных предпочтений своего времени и стремление наследовать великую поэтическую традицию древности определяют художественное своеобразие творчества Ван Ши-чжэнь, Хуан Цзин-жэнь и Юань Мэй и позволяют говорить об этих поэтах как о совершенно самобытном явлении в художественной традиции Китая, вполне соотносимом с лучшими образцами классической китайской литературы.

*Ключевые слова:* китайская литература, поэзия, эстетика, художественный образ, Ван Ши-чжэнь, Хуан Цзин-жэнь, Юань Мэй.

УДК 821.581

Сторожук А.Г. **История Сюань-цзуна и Ян Гуй-фэй в танской литературе: выбор между долгом правителя и личным счастьем** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 168–173.

В статье проводится анализ трех различных подходов к освещению истории любви императора Сюань-цзуна и его наложницы Ян Гуй-фэй. Бедствия, которыми эта история обернулась для танского Китая, заставили литераторов при обращении к этому сюжету искать компромисс между исторической правдой и требованиями конфуцианского ритуала. В конце концов, общепринятой становится версия, предложенная великим поэтом Бо Цзюй-и, и на протяжении всех последующих эпох литераторы, говоря о событиях середины VIII в., неизменно основывались именно на ней.

*Ключевые слова:* китайская литература, история, Сюань-цзун, Ян Гуй-фэй, Бо Цзюй-и, Юань Чжэнь.

УДК 81.44+811.581=03.581.11=161.1

Ван Чуньхуэй. **Типологическая классификация условных предложений китайского языка** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 174–185.

Многие исследователи предлагали системы классификации условных предложений китайского языка. Стоит отметить, что почти все системы исходили из самого китайского языка, в то же время они существенно отличались от международных исследований и типологических теорий в отношении классификации условных предложений с 如果 ru2guo и 无论 wu2lun4, логического и семантического аспектов условных предложений и т.д. Основываясь на традиционной

китайской классификации, используя достижения мировой науки, в свете типологии можно выделить в условных предложениях китайского языка три основных типа: гипотетический, специальный и уступительный. При помощи методов типологического исследования изучению сложных предложений китайского языка будет дана новая отправная точка для дальнейшего развития.

*Ключевые слова:* типология, условные предложения, классификация.

УДК 81-23

З а н и н а Е.Ю. **Семантическая классификация глаголов китайского языка** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 186–201.

В статье предпринята попытка создания классификации глаголов современного китайского языка на базе выявления у отдельных групп глаголов общих грамматических признаков, обусловленных их внутренней семантикой. За основу взята универсальная классификация предикатов по семантическим типам, изложенная в работе В.А. Плунгяна «Общая морфология: Введение в проблематику: Учебное пособие» (М.: Эдиториал УРСС, 2000). Как выяснилось, материал китайского языка хорошо укладывается в ее рамки, что свидетельствует об универсальности смысловых категорий. Особенностью китайского языка является трудность трактовки значения отдельно взятой глагольной основы, которая раскрывает свои свойства лишь в составе синтаксической конструкции. В статье приводится большое количество примеров, иллюстрирующих выводы автора.

*Ключевые слова:* китайский язык, глагол, семантика, классификация, стивы, глаголы-события, предельный процесс, неопредельный процесс.

УДК 811.581.11+004.738.5+003.084

Х у э й Т я н ь г а н. **Обзор тенденций в словообразовании Интернет-лексики** // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 13. 2010. Вып. 2. С. 202–213.

Интернет, предоставляя СМИ полную жизненной энергии платформу, также дает лексической системе китайского языка более обширное пространство для развития. В Интернете появляются и развиваются новые слова, система словообразования китайского языка обогащается определенными методами и особенностями. Кроме того, для Интернет-лексики характерны следующие тенденции: морфемизация слогов, фонетическая транскрипция китайских иероглифов, разнообразие методов сокращений и аббревиатур, обогащение методов иероглифической записи звуковых созвучий, появление «скрытых морфем», возникновение «семейств слов», заметная словообразовательная роль значений, наделенных дополнительным колоритом.

В статье выделено несколько явлений, на которые стоит обратить внимание для дальнейшей работы по выявлению внутренних законов образования Интернет-слов и внешних причин их возникновения, необходимой для плодотворного исследования лексической системы китайского языка.

*Ключевые слова:* Интернет-лексика, словообразовательные тенденции, методы сокращения, созвучия, скрытые морфемы.

## SUMMARIES

### **S a m o y l o v N.A. Russia and China in the 18th — early 20th centuries: interactive tendencies and mutual impact.**

The article reviews the main trends in the Sino-Russian sociocultural interaction and mutual impact from the 18th to early 20th centuries. Different stages of this interaction are analyzed. The author provides numerous historical facts and his own interpretation thereof. Communication channels and transmitters of sociocultural communication code are discussed within this context.

*Keywords:* China, Russia, sociocultural interaction, Russian culture, Chinese culture.

### **Y a n G u o d o n g. The first Russian-Chinese dictionary compiled by a Chinese.**

Cheng Yaochen was a famous Chinese expert on the Russian language of the early 20th century. He compiled the Russian-Chinese Business Dictionary in 1917 which marked a turning point in the history of bilingual Russian-Chinese dictionaries. Prior to his accomplishment and since the Qing Dynasty, most had been compiled by the Russians. In 1925, he published a revised edition of the first standard Russian-Chinese Dictionary approved by the Chinese Ministry of Education. This dictionary pioneered teaching Russian language in China.

*Keywords:* Cheng Yaochen, Russian-Chinese dictionary, Russian language teaching.

### **Z o r k i n a M.S. Traditional magic in Taoist ritual: incantations, Mudras and Yu paces.**

The article describes magic aspects in Taoist rituals, i.e. incantations, talismans, Mudras and Yu paces. It focuses on the origins of esoteric traditions, their structure and main constituents. It is concluded that all the four aforementioned components of Taoist ritual cannot and should not be studied separately but are parts of one entity. They jointly appeal to the divine powers but have no self-value even in case of a postulated figurative quality of any given component.

*Keywords:* China, Taoism, magic, Mudras, Yu paces.

### **K o r n i l y e v a T.I. Buddhist Festivals in China.**

Buddhist festivals in China are an integral part of Chinese culture. Now it is difficult to imagine a traditional Chinese festival without its Buddhist elements; on the other hand, some folk traditions have become an integral part or an indispensable addition to Buddhist rituals.

This paper focuses on the three most important Buddhist festivals: Buddha's Birthday (Yufojie 浴佛節), The Buddha's Joyful Day (Fohuanxi ri 佛歡喜日) and The Laba Rice Porridge Festival (Laba jie 臘八節).

*Keywords:* China, religion, Buddhism, popular beliefs, festivals, Buddhist festivals, Labajie, Fohuanxiri, Yufojie.

### **L e m e s h k o Yu.G. Visual images in the Chinese New Year picture “Witticism”: inner and outer semantics.**

The Yangliuqing New Year picture “Witticism” is analyzed in detail. Pictures of this type first appeared in the town of Yangliuqing in the early 17th century; they are a truly remarkable example of Chinese folk art. The main subject of the Yangliuqing New Year pictures is always closely associated with human desires and unique language of Chinese people.

Witticisms, which are in fact two-part allegorical sayings rich in humour and imagination, belong to folk language. They provide invaluable ethnographic and historical material by depicting people's lives through language.

*Keywords:* Chinese folk art, nianhua, New Year picture, Yangliuqing New Year picture, witticism, two-part allegorical saying.



**S p e s h n e v N.A. Southerners and Northerners: on Chinese ethnopsychology.**

The article discusses a less-studied issue in sinology, i.e. the development of national character and ethnic consciousness in Chinese people as a function of a particular geographic environment. Based on comprehensive original research, it is shown how the place of residence might influence the static and dynamic ethnopsychology in Chinese people.

*Keywords:* ethnopsychology, national character, China, South and North.

**B o r o k h O.N. Tang Qingzeng's legacy and studies of the history of Chinese economic thought in the 1920s and 1930s.**

The article focuses on the views of economist Tang Qingzeng (1902–1972) who had a significant impact on the economic development of China during the Republican period. Special attention is given to his main work “The History of Chinese economic thought” (1936), a systematic study of economic ideas of pre-Qin period based on up-to-date knowledge of his time. Tang Qingzeng’s methodology and academic standards for studying Chinese economic history are discussed. His assessments of Chinese economic specificity in the context of comparisons between Chinese and Western traditions are analyzed.

*Keywords:* China, Republican period, history of economic thought, ancient Chinese tradition.

**L i u Y i. The two titles of Empress Wu and their religious meanings.**

In 688 A.D., Wu Zhao bestowed the title of “Shengmu Shenhuang (圣母神皇)” upon herself, only to change it to “Shengshen Huangdi (圣神皇帝)” in 690. What are the differences between these two similar titles, and why did she have to have two titles in as many years? Some scholars suggested the Buddhist origin of both. This paper discusses possible Taoist and native Chinese background to their meanings. The title “Shengmu Shenhuang” is suggested to contain some meanings from the Taoism and native Chinese cultural resources, whereas the title “Shengshen Huangdi” features some obvious Buddhist elements. The two titles imply Empress Wu’s ideological dilemma at the time when she wanted to become the first Empress in Chinese history.

*Keywords:* China, Empress Wu Zetian (Wu Zhao), title, Daosism, Buddhism, Chinese history, politics, political propaganda, public relations.

**U s o v V.N. History of People's Republic of China: Chinese research and publications in 1980–1999.**

The article discusses the academic institutions created in China in the 1980s and 1990s for the purpose of studying the history of the People's Republic of China (PRC). Major periodicals in the field of Chinese modern history between 1949 and 1999 are listed and reviewed. A brief overview is given of Chinese research on the history of the PRC, both individual monographs and collective works. A general review of literature published in the PRC on the subject is provided.

*Keywords:* history, People's Republic of China (PRC), periodicals.

**M a y a t s k i y D.I. On the Study of “The Lute song” in China in the XXth and in the beginning of the XXIst centuries.**

Generally speaking, in this article the author investigates the main paradigms of the study of the famous Chinese classical play “The Lute song”, written by Gao Zecheng (1305–1359), in the 20th and 21st centuries. During this period of time the study has undergone a great development and changes from the traditional mode of reflection over this play to it by using of modern concepts. At the same time study was deepened, a lot of new problems were erased. All this process was described in this article.

*Keywords:* Chinese classical Drama, nanxi, chuanqi, “The Lute song”, the problems of investigation.

**Mitkina E.I. On the issue of influence of Li Bo's world-view, poetic style and motifs on Qing dynasty poet Huang Jingren's works.**

The article discusses some events in the life of the famous Qing dynasty poet Huang Jingren. He was greatly influenced by the Tang dynasty which represented the Golden Age of Chinese Poetry, especially by its most outstanding poet Li Bo. Huang Jingren was even called the Qing Li Bo. The two poets were very close on both poetic and spiritual levels; hence numerous references to Li Bo's poetry in Huang's lyrical poems. The article gives a detailed analysis of Huang's most famous poem "Li Bo's grave" which was devoted to the memory of the latter.

*Keywords:* China, poetry, Qing poetry, Huang Jingren, Li Bo.

**Rodionov A.A. Russian translations of contemporary Chinese prose in the post-Soviet period.**

Russian translations of Chinese prose published in Russia between 1992 and 2009 are reviewed; main tendencies and relevant statistics are discussed. In the past eighteen years, 20 books were published containing 163 novels and essays by 74 Chinese writers. The number of copies reached a less than impressive total of 106 000 which is far below the relevant numbers from the 1950s and even the 1980s. Therefore, even more readily available translations of writers such as Wang Meng, Feng Jikai and Jia Pingwa are not widely known to the Russian reading public. Due to a crisis in the Russian publishing industry and a somewhat unappealing image of Chinese literature inherited from the past, opportunities for commercial success of modern Chinese prose in Russia are currently rather limited. However, its cultural potential gives great hopes for the future.

*Keywords:* China, prose, literature, Russian translation, literature distribution.

**Serebriakov E.A. Power of poetry and freedom of heart: poets from the 17th and 18th centuries Wang Shi-zhen, Huang Jing-ren and Yuan Mei.**

The article covers biographical and literary issues of the three eminent Qing poets, Wang Shi-zhen, Huang Jing-ren and Yuan Mei. Special emphasis is put on their poetic style, its philosophical background and cultural succession, especially on the continuity of the traditions of great Sung lyricists. Rejection of mainstream literary preferences of their time and aspiration to inherit the great poetic traditions of the past explain the specificity of their works. Wang Shi-zhen, Huang Jing-ren and Yuan Mei were a truly unique phenomenon in the Chinese literary tradition that could be perfectly correlated with the best examples of Chinese classical literature.

*Keywords:* Chinese literature, poetry, aesthetics, literary character, Wang Shi-zhen, Huang Jing-ren, Yuan Mei.

**Storozhuk A.G. Xuan Zong and Yang Gui-Fei in Tang literature: choice between personal happiness and ruler's duty.**

The article reviews three different literary versions of a love story between the Emperor Xuan Zong and his favourite concubine Yang Gui-fei. Trouble resulting from this relationship that threw the whole country into chaos made writers look for a compromise between historical truth and Confucian ritual demands when interpreting the story. A version by the great Tang poet Bai Juyi eventually became the mainstream one, with all subsequent literary interpretations based on it.

*Keywords:* Chinese literature, history, Xuan Zong, Yang Gui-fei, Bai Juyi, Yuan Zhen.

**Wang Chunhui. Typological classification of Chinese conditional sentences.**

Many different approaches to classifying Chinese conditional sentences have been suggested by scholars. It should be pointed out that most were based on the Chinese language itself. They differed greatly from international research and typological theories in terms of the typicality of "ru guo" and

“wu lun” conditional sentences, as well as the logical and semantic aspects of conditionals. Based on a traditional Chinese classification and international research, Chinese conditional sentences can be typologically classified into three types: hypothetical, specific, and concessive. Further research tendencies for studying complex Chinese sentences based on typology are suggested.

*Keywords:* typology, conditional sentences, classification.

**Z a n i n a E.Yu. Semantic classification of contemporary Chinese verbs.**

This is an attempt of a semantic classification of contemporary Chinese verbs based on common grammatical features in verb groups that are determined by their inner semantics. As a model, the author uses a universal predicate classification described by Vladimir Plungyan in “An introduction into general morphology: a tutorial” (M.: Editorial URSS, 2000). Chinese verbs appear to easily fit into its framework which suggests the universal nature of semantic categories. One of particular difficulties in Chinese language is interpreting the meaning of an isolated verb stem, as it only reveals its true meaning within a syntactic structure. The author provides a large number of examples corroborating these conclusions.

*Keywords:* Chinese language, verb, semantics, classification, verbs of state, verbs of events, bounded (telic) process, unbounded (atelic) process.

**H u i T i a n g a n g. Current trends in the Internet-driven word formation: a review.**

The Internet, while serving as a vital platform for media propaganda, also provides a better opportunity for developing Chinese vocabulary. New words and expressions appear on this platform; the Chinese word formation system acquires new methods and features. The following trends in the Internet lexicon are worthy of mention: the morphemization of syllables, phonetic transcription of Chinese characters, different approaches to abbreviations, new methods in hieroglyphic writing of sound combinations, emergence of “hidden morphemes” and “word families”, and an important word-forming role of particularly expressive meanings and connotations of words. To try and control these inherent processes in the Internet-driven language development, several noteworthy phenomena are identified. Studies on Chinese vocabulary would thus play a guiding role.

*Keywords:* Internet words, word formation trends, abbreviations, sound combinations, hidden morphemes.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Борох Ольга Николаевна**, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН; borokh@hotmail.com

**Ван Чуньхуэй**, доктор наук, профессор Института международного образования Столичного педагогического университета, КНР; kankur2000@yandex.ru

**Донская Александра Евгеньевна**, кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории стран Дальнего Востока Восточного факультета СПбГУ; adonskaya@yahoo.com

**Занина Екатерина Юрьевна**, ассистент кафедры филологии Китая, Кореи и Юго-Восточной Азии Восточного факультета СПбГУ; ez5373@yandex.ru

**Зорькина Мариана Сергеевна**, студентка 4 курса бакалавриата Восточного факультета СПбГУ; daine\_elf@hotmail.com

**Корнильева Татьяна Игоревна**, магистрант 2 курса Восточного факультета СПбГУ; t-kornilyeva@yandex.ru

**Лемешко Юлия Геннадьевна**, кандидат филологических наук, преподаватель Амурского государственного университета, доцент; ulemeshko@mail.ru

**Лю И**, доктор исторических наук, профессор исторического факультета Столичного педагогического университета, КНР; t-kornilyeva@yandex.ru

**Маяцкий Дмитрий Иванович**, соискатель степени кандидата филологических наук, ассистент Восточного факультета СПбГУ; taishan@yandex.ru

**Митькина Евгения Иосифовна**, старший преподаватель кафедры филологии Китая, Кореи и ЮВА Восточного факультета СПбГУ; yevgeshamit@yandex.ru

**Родионов Алексей Анатольевич**, кандидат филологических наук, доцент Восточного факультета СПбГУ; kankur2000@yandex.ru

**Самойлов Николай Анатольевич**, кандидат исторических наук, доцент кафедры теории общественного развития стран Азии и Африки Восточного факультета СПбГУ; samoylov\_nikolay@mail.ru

**Серебряков Евгений Александрович**, доктор филологических наук, профессор Восточного факультета СПбГУ, почетный профессор СПбГУ; kankur2000@yandex.ru

**Спешнев Николай Алексеевич**, доктор филологических наук, профессор Восточного факультета СПбГУ, почетный профессор СПбГУ; speshnev@narod.ru

**Старовойтова Елена Олеговна**, аспирант Восточного факультета СПбГУ; es@kamillastar.ru

**Сторожук Александр Георгиевич**, доктор филологических наук, профессор кафедры филологии Китая, Кореи и ЮВА Восточного факультета СПбГУ.

**Усов Виктор Николаевич**, доктор исторических наук, руководитель Центра изучения новейшей истории Китая Института Дальнего Востока РАН; usov@ifes-ras.ru

**Хуэй Тяньган**, преподаватель Института международного образования Столичного педагогического университета, КНР; yevgeshamit@yandex.ru

**Янь Годун**, доктор исторических наук, профессор Института иностранных языков Нанькайского университета, профессор Института истории Нанькайского университета, КНР; gdyan@yandex.ru

## CONTENTS

### Russia and China

- Samoylov N.A.* Russia and China in the 18th — early 20th centuries: interactive tendencies and mutual impact ..... 3
- Yan Guodong.* The first Russian-Chinese dictionary compiled by a Chinese ..... 16

### Geocultural Spaces and Codes of the Culture of China

- Zorkina M.S.* Traditional magic in Taoist ritual: incantations, Mudras and Yu paces ..... 26
- Kornilyeva T. I.* Buddhist Festivals in China ..... 41
- Lemeshko Yu.G.* Visual images in the Chinese New Year picture “Witticism”: inner and outer semantics..... 61
- Speshnev N.A.* Southerners and Northerners: on Chinese ethnopsychology ..... 67

### History and Source Studies

- Borokh O.N.* Tang Qingzeng’s legacy and studies of the history of Chinese economic thought in the 1920s and 1930s ..... 78
- Liu Yi.* The two titles of Empress Wu and their religious meanings..... 93
- Usov V.N.* History of People’s Republic of China: Chinese research and publications in 1980–1999 ..... 109

### Literary Studies

- Mayatskiy D.I.* On the Study of “The Lute song” in China in the XX<sup>th</sup> and in the beginning of the XXI<sup>st</sup> centuries ..... 120
- Mitkina E.I.* On the issue of influence of Li Bo’s world-view, poetic style and motifs on Qing dynasty poet Huang Jingren’s works..... 127
- Rodionov A.A.* Russian translations of contemporary Chinese prose in the post-Soviet period ..... 137
- Serebriakov E.A.* Power of poetry and freedom of heart: poets from the 17th and 18th centuries Wang Shi-zhen, Huang Jing-ren and Yuan Mei..... 150
- Storozhuk A.G.* Xuan Zong and Yang Gui-Fei in Tang literature: choice between personal happiness and ruler’s duty ..... 168

### Linguistics

- Wang Chunhui.* Typological classification of Chinese conditional sentences ..... 174
- Zanina E.Y.* Semantic classification of contemporary Chinese verbs..... 186
- Hui Tiangang.* Current trends in the Internet-driven word formation: a review ..... 202

### Book Reviews

- Samoylov N.A., Donskaya A.E.* Review of *Spiritual Culture of China: Encyclopedia. Vol. 1* (ed. Titarenko M.L.)..... 214
- Trotsevich A.F.* Review of *Dictionary of Ancient Chinese Characters* (ed. Ivanova E.G.)..... 217

### Chronicle of Scientific Life

- Starovoytova E.O.* The XVIII International Conference “China, Chinese civilization and the world. History, the present, perspectives” ..... 219
- Storozhuk A.G.* Reviving ancient ritual: 2560 Confucius’s anniversary festival in Quzhou ..... 223

### In memoriam

- Serebriakov E.A.* Successor of academician V. M. Alekseyev’ sinological school, outstanding expert in the Chinese literature and brilliant poet-translator (dedication to the 100-th anniversary of professor L. Z. Eydlin’s birth) ..... 228

- Summaries** ..... 235

- Authors** ..... 244

**Россия и Восток**

Каздагли Н.

Дипломатическая переписка  
между Тунисом и Россией  
в 60-е годы XIX века

Тунисские архивные документы, относящиеся к 60-м годам XIX в., отражают важный этап развития дипломатических связей между этой страной и Российской империей. Обмен письмами между императором Александром II и беом Мухаммедом ас-Садоком отражает намерение двух государств перевернуть страницу вражды между ними, которая проявилась особенно во время Крымской войны, когда каждый из ее участников защищал свою политическую линию. Заметное оживление политических и дипломатических контактов между Россией и Тунисом произошло после установления над ним в 1869 г. международного финансового контроля. И не для того ли, чтобы противостоять этой ситуации, чреватой полным порабощением страны, тунисское правительство старалось добиться косвенного признания ее автономии со стороны русского царя? Хотело получить от него лично письмо по поводу консульских дел и тем самым «показать флаг» европейским державам (Франции, Англии, Италии).

**Геокультурные пространства и коды культур Азии и Африки**

Зеленев Е. И.

От *Genius loci* к *Imago mundi*

Востоковедение в момент своего зарождения в XVIII–XIX вв. опиралось на авторитет выдающихся ученых, изучавших конкретные страны Востока. Затем к концу XIX — началу XX в. стали складываться национальные востоковедные центры и школы. Наряду со страноведческой направленностью востоковедных исследований возникли мощные горизонтальные интеграционные тенденции формирования лингвистических, литературоведческих, исторических, этнографических, географических, экономических, социологических и иных знаний о странах Азии и Африки. К середине XX в. востоковедение стало признанной наукой с собственной парадигмой научного знания, но почти сразу же столкнулось с новыми историческими реалиями эпохи глобализации. Это привело во второй половине XX в. к острому структурному кризису востоковедения, как, впрочем, и многих других гуманитарных наук, например, истории. Специализированная дробность востоковедного знания победили углубленный страноведческий и иные пространственно ориентированные подходы к изучению Востока, оставив востоковедению удел ретроспективной научности. Выход из состояния кризиса для современного востоковедения открывает формирование новой парадигмы востоковедного научного знания.

## История и источниковедение

Герасимов И. В.

Теологические труды  
и деятельность исламских  
ученых в Судане  
в XVII–XVIII вв.  
(по произведению  
Ибн Дайфаллаха «Табакат»)

Этап суданской истории XVII–XVIII вв. оставил существенно больше информации обо всех сторонах жизни суданцев по сравнению с периодом «темного времени» (XIV–XV вв.). До настоящего времени дошло несколько произведений, центральным из которых является памятник Ибн Дайфаллаха «Табакат». Наряду с ценнейшими историко-культурными, литературно-художественными и этнографическими сведениями в нем содержатся крайне интересные свидетельства активной религиозно-правовой и теологической деятельности большого числа ученых, шейхов суфийских братств, отдельных факихов.

## Литературоведение

Заболотских М. Г.

Первые эфиопские  
интеллигенты и монархия:  
проблемы коммуникации

Процесс зарождения в Эфиопии интеллигенции был достаточно долгим и сложным. Люди, получившие знакомство с европейскими знаниями, существовали в Эфиопии давно, но лишь в начале XX века начала возрастать их роль в обществе: ведь теперь Эфиопия была вынуждена вести также и дипломатический диалог со многими европейскими странами, о которых мало кто имел в Эфиопии хоть какое-то достоверное представление. Первые эфиопские интеллигенты были воспитаны в традиционной среде, поэтому верили в исключительную силу власти. Единственным источником реформ, по их пониманию, мог быть только просвещенный монарх. Себя же они считали его легитимным учителем. Несмотря на то, что деятельность первых эфиопских интеллигентов носила скорее рекомендательный характер, именно они заложили фундамент для развития общественно-политической мысли в стране, породившей, в свою очередь, новое поколение уже поистине революционной интеллигенции, свергнувшей в 1974 году императорскую власть.