

古史

ДРЕВНИЙ КИТАЙ

Л.С.ВАСИЛЬЕВ

1

Л.С.ВАСИЛЬЕВ

ДРЕВНИЙ КИТАЙ

古史

The map illustrates the Yellow River basin in China, highlighting archaeological sites and modern provinces. The legend indicates that circles represent excavated sites (Раскопанные стоянки) and the shaded area represents modern provinces (Современные провинции).

Key geographical features and locations include:

- Yellow River (Хуанхэ):** The central river system, with its source in the northwest and its mouth in the east.
- Yellow Sea (ЖЕЛТОЕ МОРЕ):** Located to the east of the river's mouth.
- Provinces (ХЭНАНЬ):** Shaded regions include Shaanxi (ШАНЬСИ), Shanxi (ШАНЬСИ), Henan (ХЭНАНЬ), and Ningxia (НИНЬХУА).
- Archaeological Sites (Раскопанные стоянки):** Marked with circles, including:
 - Цицзя (Qijia) in Shaanxi.
 - Мацзяяо (Majiaoyao) in Shaanxi.
 - Мяодигоу (Miaodigou) in Shaanxi.
 - Баньпо (Banpo) in Shaanxi.
 - Яншао (Yanshao) in Henan.
 - Цинляньган (Qinlianggan) in Henan.
 - Хуайхэ (Huaihe) in Henan.
 - Цюйцзялин (Qiujiayin) in Henan.
 - Лянчжоу (Liangzhou) in Henan.
 - Хэмуду (Hemudu) in Zhejiang.
- Other Rivers:** Янцзы (Yangtze), Меконг (Mekong), Салуин (Salween), Цахуэ (Zhuo), and Брахмапутра (Brahmaputra) are also shown.

Карта-схема 1

Российская академия наук
Институт востоковедения

Л.С.ВАСИЛЬЕВ

ДРЕВНИЙ КИТАЙ

古
史

Том 1

Предыстория,
Шан-Инь, Западное Чжоу
(до VIII в. до н. э.)



Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
1995

**ББК 63.3(5Кит)
В19**

**Редактор издательства
В.Б.МЕНЬШИКОВ**

В $\frac{0503030000-042}{013(02)-95}$ Без объявления

ББК 63.3(5Кит)

ISBN 5-02-17867-5

**© Л.С.Васильев, 1995
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 1995**

ПРЕДИСЛОВИЕ

В наши дни, в конце XX в., история и культура древнего Китая уже не только неплохо изучены специалистами; но и достаточно хорошо известны широкой публике. Соответствующие главы включаются в курсы школьной истории. Изучают древний Китай и студенты, как в рамках всемирной истории, так и на различного рода факультативных курсах, количество которых в последнее время заметно увеличилось, особенно в негуманитарных высших учебных заведениях.

О древнем Китае, о различных сторонах его весьма специфичной культуры написано много книг, в том числе и на русском. Это и специальные монографии, и научно-популярные очерки, и разнообразные сборники статей. Древнекитайская философия и ее корифеи, начиная с великого Конфуция, поэзия с ее преимущественно безымянными мастерами, интереснейшие исторические хроники и иные тексты, начиная с канонов высокой классики, — все это сейчас доступно любому, интересующемуся Китаем. Пожалуй, ощущимо не хватает работ итогового характера.

Предлагаемая вниманию читателя работа ставит своей целью изложить в сводно-обобщающей форме основные из имеющихся в распоряжении современной науки данные о древнем Китае. Разумеется, речь не идет о всеобъемлющем труде, где были бы собраны все накопленные веками материалы, — для этого существуют энциклопедии, которых, к слову, в Китае достаточно много. Да едва ли и нужно было собирать в рамках обобщающего труда неисчислимые второ- и третьестепенные материалы. Это просто невозможно, равно как и очень сложно разобраться с многочисленными спорными проблемами, дискутировавшимися в синологии, т.е. науке о Китае, десятилетиями, а то и веками. Никто не в состоянии, как известно, объять необъятное...

Замысел автора, несколько десятилетий своей жизни посвятившего изучению древнекитайской истории и культуры, иной. В предполагаемой трехтомной работе, первый том которой читатель держит в руках, будет собрано самое важное и ценное из того, что можно узнать и что следовало бы знать о древнем Китае. Издание не будет слишком перегружено ни фактами, ни

ссылками на них, ни спорами по отдельным, пусть даже весьма существенным проблемам. Главное, что интересует автора в первую очередь и, по его мнению, будет интересным читателю, — это генеральная канва исторического процесса с многочисленными обрамляющими его и переплетающимися между собой конкретными эпизодами живой истории. Истории не унылой, не сведенной к еще недавно привычным в нашей практике истматовским категориям базиса, надстройки, формаций, производственных отношений и т.п., но именно живой, обрамленной к тому же интереснейшей и в очень многих отношениях неповторимой и специфичной культурой древнего Китая.

Имея в виду, что сводных работ по древней истории Китая в отечественной синологии почти нет, автор предполагает, что его труд может быть использован, помимо прочего, в качестве детализированного справочника и даже развернутого учебника или, во всяком случае, дополнительного и весьма емкого учебного пособия для всех тех, кто интересуется соответствующей проблематикой, готовит и прослушивает различного рода факультативные курсы, о которых уже упоминалось.

ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ ИСТОЧНИК (тексты и их изучение)

История Китая уходит корнями далеко в глубь веков. Длительность и непрерывность ее на протяжении ряда тысячелетий, весьма заметные на фоне истории многих других современных народов, во многом объясняются как мощью историко-культурной традиции, так и спецификой последней, прежде всего гипертрофированным почтением китайцев к своему прошлому. Китай в этом смысле — явление уникальное, разительно отличающееся, скажем, от соседней с ним Индии. Он — страна истории, страна высокопочитаемых предков и тщательно изучавшихся преданий старины. Заботливо фиксировавшиеся в многочисленных письменных памятниках деяния древних и события прошлого, особенно далекого прошлого, — вот первое, с чем обстоятельно знакомилось каждое новое, входившее в жизнь поколение, чему прежде всего и главным образом учили в школе. Больше того, именно знание истории, преданий старины, мудрости почти обожествленных древних правителей и мыслителей было не только критерием образованности, но и залогом успеха в продвижении по службе, в обретении способными и амбициозными престижа, авторитета, власти.

Кульτ прошлого, воспевание древних мудрецов и преклонение перед искусственно возвеличенными добродетелями славных правителей обусловили формирование в Китае исторического сознания небывалой мощности. Историческая память в этой стране исключительна: зафиксированы мелкие и мельчайшие детали как важных, так и весьма второстепенных событий, вписаны в историю сотни тысяч имен и названий, веками заботливо хранятся и накапливаются раритеты, вещественные памятники и тексты, вплоть до очень древних. Так повелось с глубокой старины, причем это было тесно связано со всем строем китайской цивилизации, спецификой мировоззрения и менталитета китайцев.

В чем глубинный смысл подобного отношения к истории, к собственным древностям? Почему Индия, древность цивилизации которой сопоставима с китайской, а интеллектуальный потенциал поистине неизмерим, так разительно отлична от Китая в рассматриваемом плане? Почему великие культуры Ближнего

Востока, от египетской до иранской, в интересующем нас смысле ближе к индийской традиции, нежели к китайской, — при всем том, что история их насчитывает ряд тысячелетий? В самом общем виде ответ очевиден: и индийская и ближневосточные культуры издревле были сконцентрированы на высших ценностях внефеноменального мира, потустороннего существования. И чем последовательнее была эта религиозная, даже религиозно-философская ориентация (как, например, в Индии), тем меньшее значение придавалось профаническому бытию в мире феноменов, т.е. нашей грешной земной жизни.

В то же время для Китая, где очень рано, задолго до Конфуция, начала складываться конфуцианская (воспетая Конфуцием, возведенная им до уровня нормативной традиции) система нерелигиозной по духу социально-этической ориентации с ее требованием постоянного самоусовершенствования нашего мира и населяющих его людей, земная история оказалась очень важной, жизненно необходимой. История здесь стала учителем жизни.

Отношение к истории как к учителю жизни было характерным и для античного мира с его рационалистически-философским восприятием бытия, с его в чем-то близким к китайскому воспеанию земной жизни как высшей ценности. Отсюда и большое число исторических сочинений, по объему занимающих почетное второе место после китайских. Но в той же степени, в какой рационалистическая античность отличается от конфуцианского Китая, несхожи античное и китайское отношение к истории. Античный рационализм был практически беспредельным: признавая религию и почитаемых богов, он как бы отстранял их, коль скоро речь заходила о серьезных проблемах, требовавших раскованного интеллектуального напряжения.

Это относится, в частности, и к истории, причем не столько к изложению исторических событий как таковых, сколько к их анализу, к выводам из уроков прошлого. Разумеется, греки и римляне не были наивными доктринерами и не полагали, что уроки истории легко усваиваются. Однако они отнюдь не стремились форсировать дидактическим нажимом усвоение таких уроков. Напротив, конечной целью всей античной историографии было правдивое описание событий с элементами анализа, дабы при желании из них можно было сделать логически вытекающие выводы и тем предостеречь читателей от ошибок в будущем.

Рационалистически мыслявшие китайцы с их похожим на античное отношением к религии делали в своих историографических сочинениях прямо противоположный акцент. Их тексты были насыщены дидактикой настолько, что порой превращались в нечто вроде учебника, рассчитанного на нерадивого ученика, которому надлежит вы зубрить отрывки из хрестоматии. Спецификой китайских текстов, в том числе и исторических сочине-

ний, была их нарочитая заданность. Утилитарные выводы из средства (анализ с назидательным уклоном) в них обычно превращались в цель, т.е. история становилась надежным инструментом для воспевания всего достойного подражания и осуждения всего недостойного.

Другими словами, в рамках конфуцианской нормативной традиции этическая дидактика подминала под себя все остальное. И если история была учителем жизни, то в конфуцианском Китае она превращалась в Учителя с большой буквы, в некий идеальный (точнее — идеализированный) эталон для подражания. А чтобы объекты подражания были безукоризненно явственными и доступными для понимания любого (все та же ориентация на среднего, а то и нерадивого ученика), соответствующим образом препарировалась и сама история.

Речь не о том, чтобы поставить под сомнение достоверность китайской историографической традиции, истинность сообщений текстов и тем более честность и профессиональную пригодность многочисленной армии китайских историков. Как раз напротив, субъективно уже самые ранние китайские историки-профессионалы были людьми долга, готовыми ради истины пожертвовать всем, включая и свою жизнь (см. [21, с. 284]). Но будучи честными и искренними профессионалами, китайские историки, т.е. чиновники, сообщавшие о деяниях в своих царствах и о речах окружавших трон высокопоставленных лиц, именно в силу своего высокого профессионализма, важнейшим элементом которого было соответствие нормативной традиции, обязаны были записывать так и то, как и что вписывалось в рамки традиции и соответствовало ее постулатам. Для того чтобы прояснить эту мысль, сделаем небольшой экскурс в область философии истории.

История, что всем специалистам хорошо известно, наука не точная, а описательная. Исторические труды опираются на определенную сумму фактов, которая в известном смысле является константой (при всем том, что спорадически она изменяется за счет пополнения тезауруса фактов новыми, вновь добытыми или открытыми, сделавшимися доступными и т.п.). Задача историка в том, чтобы интерпретировать имеющиеся в его распоряжении факты и сделать на данной основе соответствующие выводы. История как наука становится тем более достоверной, соответствующей реалиям и уважаемой в обществе, чем большее число имеющихся в исторической памяти фактов зафиксировано и включено в оборот. Но этого мало. Достоверность истории как науки зависит также (а в определенном смысле — даже в большей степени) от того, сколь много различных версий и аналитических исследований, сделанных специалистами, каждый из которых по-своему взглянул на факты и оценил их, предложено читателям.

Но чем определяется позиция историка-профессионала? В свободном обществе — его способностями, эрудицией, степенью профессиональной подготовленности, а также его взглядами, жизненными позициями, философскими убеждениями, представлениями о долге, чести, порядочности, его личностью, индивидуальностью, наконец. В обществах тоталитарных все эти качества практически не имеют значения, а на передний план выходят требования официальной доктрины и жестких идеологических норм, что отечественные историки хорошо знают на собственном опыте.

В обществах же, как бы стоящих посредине в интересующем нас смысле, к которым и относятся те, где абсолютно господствовала нормативная традиция, ситуация была промежуточной. Идеологическая доктрина там не принуждала специалиста «наступать на горло собственной песне». Но она и не давала полной свободы, ибо всей своей тяжестью впитываемые с рождения нормативы — при отсутствии признаваемых обществом и потому имеющих право на существование альтернатив — воздействовали на всех, в том числе и едва ли не в первую очередь на тех, кто пишет историю, т.е. ставит своей целью обобщить и осмыслить события прошлого. Конечно, и в этих случаях играли немалую роль способности, эрудиция, внутренние убеждения, стойкость в отстаивании своих позиций, понимание своего долга и т.п., но все это было как бы окрашено в один только тон. Заранее заданная тональность нормативной традиции всегда не только преобладала, но и соответствующим образом ориентировала специалиста-историка.

Вот об этом-то и идет речь. В свободном обществе факты священны и широко доступны для анализа с любых позиций. В тоталитарном факты тщательно отбираются (те, что по каким-то соображениям не нужны или вредны для доктрины, просто отбрасываются, считаются как бы несуществующими), а порой и фальсифицируются, т.е. осознанно искажаются. На смену им создаются новые псевдофакты, которые окрашиваются в цвета настоящих (заимствуя при этом для правдоподобности кое-что из их колорита).

Традиционное общество тоже не безразлично к фактам истории. Правда, оно не игнорирует и тем более не отбрасывает, не запрещает их использовать. Но нормативная традиция может побудить историка не только исказить смысл того или иного факта, препарировав его соответствующим образом, но даже и создать в случае нужды (если нечего препарировать) псевдофакт, призванный своим существованием уважаемую традицию подкрепить. Нельзя сказать, чтобы китайская историографическая традиция злоупотребляла такой практикой. Фактов в ее распоряжении обычно было столь много, что один только умелый их отбор всегда мог подтвердить то, что кто-либо хотел ска-

зять (как известно, аргументация фактами из истории в Китае всегда служила методом политической борьбы, что буквально обязывало спорящие и тем более отстаивавшие свои позиции при дворе правителя стороны апеллировать к историческим событиям или деяниям авторитетных личностей прошлого). Но на ранних этапах китайской истории случалась и откровенная фабрикация псевдофактов, включая и шитые белыми нитками интерполяции в почитаемые каноны (см. [21, с. 250—253]).

Конечно, препарирование исторических фактов (или даже фабрикация их, включая интерполяции) в угоду нормативной традиции было характерным отнюдь не только для Китая. Но именно в Китае с его культом истории и обширнейшей историографией это едва ли не наиболее заметно, начиная с первого из наиболее почитаемых в стране канонов — с «Книги истории» («Шуцзин»), в которой был воспет идеализированный «золотой век» прошлого. По-своему подобная практика коснулась и второй древнейшей книги канона — «Книги песен» («Шицзин»), в отборе стихов и песен которой явственно ощущается жесткая рука редактора (по традиции им считается сам Конфуций). Более свободными и как бы «чистыми» в указанном смысле могут считаться памятники древнекитайской эпиграфики, надписи на костях, бронзе и иных предметах. Но все они обычно крайне лапидарны и фиксируют информацию о строго конкретном событии, что, впрочем, никак не уменьшает их ценности как исторического свидетельства, как сообщения об определенном событии.

Древнекитайские тексты

Понятие «исторический источник» много шире понятия «текст», в том числе и применительно к древнему Китаю (подробнее см. [82]). Однако из всех источников для понимания сути китайской цивилизации и для знакомства с историей древнего Китая наиболее важны именно тексты. Конечно, данные археологии тоже весьма существенны, но исключительно важны они лишь для дописьменной истории, для отдаленной предыстории Китая и китайцев. Для периода письменной истории (в Китае — с эпохи Шан-Инь, вторая половина II тысячелетия до н.э.) источником прежде всего и чем позже, тем в большей степени, является текст.

В отличие от того, что можно сказать о древнейших письменных памятниках Индии, Ирана, да и многих других стран, древнекитайский письменный текст по преимуществу нерелигиозен и, как следствие, весьма равнодушен к мифу. В нем абсолютно преобладает информация светского характера (подчас окрашенная в ритуальные тона), дается весьма рационалистическое описание людских дел, исторических событий. Это в зна-

чительной мере касается и текстов, связанных с гаданиями, т.е. с апелляцией к сверхъестественным силам, к его величеству случаю, который обычно считался тоже подверженным определенной закономерности, что наиболее наглядно видно на примере канона «Ицзин» («Книга перемен»). Вплоть до рубежа IV—III вв. до н.э. в китайских текстах почти не было ни мистики, ни метафизики, ни сколько-нибудь разработанной мифологии, да и после указанного рубежа доля всего такого была, при всей ее значимости, весьма незначительной — во всяком случае, на внешнем уровне текста¹.

Теперь о самих текстах. Их полный корпус весьма объемист, а вместе с комментариями составляет многие десятки томов современного типа, целую библиотеку. Это только древние сочинения, чья аутентичность вне сомнений. Если же прибавить к ним многочисленные труды обобщающего характера (хрестоматии, энциклопедии, исторические сводки и т.п.) более позднего времени, то их объем еще больше возрастет. При всем том, однако, основной набор сведений — легендарные предания, исторические эпизоды, хроника событий, описание деяний правителей, мудрецов и их современников, поучения и рассуждения философского характера, пособия для гаданий и ритуалов, сборники практических рекомендаций по различным отраслям деятельности, от прикладной математики до военного дела, пособия по календарному счислению или словари и т.д. и т.п. — не только стандартен, но и в основе своей ограничен, конечен.

Кое-что в разных текстах повторяется с вариантами, трактуется несколько иначе в зависимости от времени, позиций автора, характера самого сочинения. Кое-что второстепенно и нужно лишь узкому кругу специалистов (для всех остальных более или менее существенно лишь самое основное). Иными словами, знать все или почти все, что хранили древнекитайские тексты и что открывалось каждому новому поколению китайцев, было практически под силу образованному — по-китайски, т.е. прежде всего гуманитарно, этически, социально-исторически ориентированному — человеку, тем более умному и способному, схватывающему, что называется, на лету. Более того, знание этого корпуса текстов было обязательным для каждого получившего образование, тем более претендующего на престиж и карьеру. В этом, можно сказать, заключается специфика Китая, его культуры и аккумулировавших основную ее часть текстов.

¹ Демифологизация и демистификация древнекитайской мысли, на внешнем уровне канонических текстов выразившиеся в их конфуцианизации, были результатом сложного и уникального в своем роде процесса развития мировоззрения и ментальной культуры древних китайцев с начала I тысячелетия до н.э. (подробней см. [21, с. 17—49]).

Специфика в том, что среди текстов не было эзотерических, т.е. доступных лишь для посвященных, для адептов той или иной религии. Практически все тексты были открытыми и даже более того — предназначенными для знакомства с ними как можно более широкого круга людей. Позже, с развитием в средневековом Китае идей религиозного даосизма и проникновением туда индийского буддизма, ситуация в рассматриваемом смысле несколько изменилась: сугубо религиозные даосские и буддийские тексты изучали преимущественно сами даосы или буддисты, да и среди них прежде всего монахи, т.е. люди как бы отличные от остальных. Но и при этом специализированные тексты «Дао-цзана» или «Трипитаки» не имели, как правило, характера эзотерических. Просто они были специализированными текстами *для своих* и соответственно не имели общественно значимого характера для всех китайцев.

Но что касается древности, о которой сейчас идет речь, то тогда такого еще не было. Специальные трактаты узкого предназначения имелись — но все они были открыты для любого и в принципе были предназначены *для всех*. Во многом указанное положение обуславливалось самим характером, содержанием текстов, среди которых практически не было сочинений мифологического характера и тем более кастово-жреческого (что вполне соответствовало месту мифологии и типу жрецов-чиновников в древнем Китае). В конечном же счете все это отражало и формировало тот облик китайской культуры, строя жизни и характера взаимоотношений, который сложился в Китае очень рано, на рубеже II—I тысячелетий до н.э., задолго до появления даже самых ранних текстов, о которых идет речь (кроме разве что упоминавшихся лаконичных надписей на костях и бронзе).

Корпус древнекитайских памятников, письменных текстов издревле любовно и тщательно изучался. Целенаправленное изучение древнекитайских текстов шло — помимо комментирования — начиная с рубежа нашей эры, по нескольким основным направлениям. Древние сочинения тщательно собирались по всей стране, где они обычно хранились в царских архивах, и переправлялись в центр, в императорские хранилища и библиотеки (это, впрочем, не мешало тому, что немалое их число хранилось и накапливалось в частных хранилищах у высокопоставленных специалистов-любителей). Собирались бамбуковые планки с начертанными на них знаками (несколько планок соединялись вместе, образуя часть книги, которая обычно и измерялась количеством подобных частей). Собирались шелковые свитки с начертанными на них письменными текстами. Особым вниманием пользовались и изделия из древних бронз или камни с надписями. Тексты любовно изучались, хранились, восстанавливались, переписывались. Если случались разночтения — сопоставлялись варианты, убирались повторы. Предпринимались

усилия по восстановлению утраченных частей и глав, что оказалось особенно актуальным после экзекуции над древними книгами, произведенной по приказу Цинь Ши-хуанди.

Работа такого рода, ведшаяся столетиями, привела уже во II—I вв. до н.э. к определенному качественному скачку, выразившемуся в создании сводно-систематических и энциклопедических по характеру сочинений, призванных как бы аккумулировать в себе всю сумму накопленных древними знаний, разобраться в них, систематизировать их. Именно в это время заметно усилилась хорошо известная и ранее практика не только препарирования истории, но и фальсификации древних текстов, что традицией обычно связывается с именами двух известных историографов отца и сына Лю, Лю Сяня и Лю Синя, живших на рубеже нашей эры (впрочем, эта версия не бесспорна).

Несомненно, однако, что упомянутая практика вела к появлению различных вариантов одного и того же текста. Подобные расхождения привели в конечном счете к формированию двух школ, *цзинь-вэнь* и *гу-вэнь*. Тексты *гу-вэнь* основывались на реконструкции и потому претендовали на большую древность (*гу* — древний) и тем самым на истинность. Современные исследователи, однако, скептически относятся к реконструкциям конфуцианской школы с ее нарочитым морализаторским и дидактическим подходом к прошлому и считают аутентичными тексты, восстановленные после сожжения книг при Цинь Ши-хуане (*цзинь-вэнь*).

В заключение — необходимая оговорка в связи с описанием конкретных древнекитайских книг, о которых пойдет речь ниже. Дело в том, что обычно принимается за основу стандартная традиционная рубрикация древних китайских памятников, прежде всего памятников канона. И хотя не существует строго однозначной схемы этих канонов — то это девять книг, «Четырехкнижие» и «Пятикнижие», то тринадцать, — не говоря уже о не вполне ясном принципе формирования самих канонов (два из них, входящие в «Четырехкнижие», «Дасюэ» и «Чжунъюн», одновременно являются главами канона «Лицзи», целиком включенного в «Пятикнижие»), она все же тщательно соблюдается. Ею руководствуются обычно при характеристике китайских канонов, при публикации их переизданий. Не отвергая ее вовсе, я тем не менее предпочитаю более удобный для читателя хронологический принцип. Смысл его в том, чтобы при перечислении и краткой характеристике древнекитайских сочинений и их переводов вкупе с посвященными им исследованиями было без дополнительных пояснений ясно, какие из них наиболее ранние, а какие составлены позже. В то же время материал сгруппирован таким образом, чтобы параллельно с главным — хронологической характеристикой — были очевидными и особенности раз-

личных групп текстов, изменение самого облика и внутреннего содержания их в зависимости от того, когда, кем и для чего (или для кого) они составлялись.

Древние надписи

Эта группа текстов стоит особо и представлена в основном надписями на гадательных костях и панцирях черепах шанского времени и на бронзе времен Шан и Чжоу. Практически это древнейшие китайские тексты, написанные иероглифами, явственно сохранившими черты пиктографии, рисуночного письма, а то и являющимися не более чем пиктограммами. Имевшие, как правило, ритуальное предназначение, эпиграфические тексты, о которых идет речь, касаются тем не менее самых различных сторон жизни и деятельности общества и в совокупности дают весьма репрезентативную подборку материалов. Наряду с археологическими находками надписи — особенно гадательные надписи шанского времени — являются важнейшим историческим источником, благодаря изучению данных которого мы весьма немало знаем об обществе Шан-Инь.

Всего за счет случайных находок и — с 1929 г. — целенаправленных раскопок обнаружено и в значительной степени изучено и введено в научный оборот несколько более 100 тыс. фрагментов [245, с. 165] надписей на шанских костях (бычьих и чаще всего бараньих лопатки) и панцирях черепах. За долгие десятилетия с ними была проделана огромная исследовательская работа. Обломки тщательно изучались, сопоставлялись друг с другом, соединялись — после испробования многочисленных вариантов — в цельные первоначальные лопаточные кости.

Еще более тщательно изучались знаки. Выработывалась методика палеографического анализа, составлялись словари. И наконец тексты записей начали говорить. Их публикация стала событием не только в китайской палеографии, но и в научном изучении ранних страниц истории страны — той самой истории, которая традиционно занимала столь высокое и престижное место в китайской культуре.

На сегодняшний день только капитальных публикаций шанских надписей насчитывается около семи десятков (см. [245, с. 229—231]). Число же отдельных небольших работ и статей аналогичного жанра практически не поддается учету, как и почти неисчерпаема библиография трудов, посвященных различным сторонам и проблемам изучения гадательных надписей. И хотя число уже введенных в оборот и вообще известных надписей составляет — по ориентировочным подсчетам — лишь 5—10% от возможного их общего объема за те два-три века, когда в Шан практиковались регулярные ритуальные обряды, сопровождавшиеся записями на костях и панцирях, репрезентатив-

ность накопленного эпиграфического материала вне сомнений. О чем же говорится в надписях?

В первую очередь о жертвах, приносимых в честь высокочтимых предков, как близких, только что умерших, но уже обожествленных предшественников живущего правителя, так и более отдаленных боготворимых предков-правителей *ди* (иногда *шанди* — «верхние ди»). В жертву приносили прежде всего пленных иноплеменников, причем число их обычно измерялось сотнями. Подробно сообщалось о военных кампаниях и соответствующих намерениях, с упоминанием возможных союзников, численности войска, конкретных планов действий и т.п. В том же стиле говорилось об охотничьих экспедициях или об инспекционных поездках правителя: предки должны заранее знать о намерениях их потомка и позаботиться о том, чтобы с ним не случилось неприятностей в пути. Немало надписей о календаре и погоде, о дожде и урожае, о болезнях правителя и его окружения, о том, чтобы никто из них не подвергся неприятным случайностям. Есть надписи с просьбой облегчить роды и обеспечить рождение желанного сына, с сообщением о виденном правителем сне и т.п.

В ряде надписей сообщается об организации работ на поле, о строительстве различных сооружений, о получении от соседних правителей подарков или дани (лошади, собаки, бычья и баранья лопатки или панцири черепах и др.). Есть записи о приказах различного рода чиновникам выполнить то или иное задание, апелляции к небесным силам, ведающим дождями, урожаем и обеспечивающим плодоношение, прямые просьбы к ним и к *ди* о помощи.

Несколько слов о технике гадания. На предварительно подготовленную поверхность наносились знаки. Если это был вопрос, он ставился альтернативно («Будет дождь? Не будет дождя?»). Каждая часть текста сопровождалась специально выдолбленными выбоинами (обычно не более пяти). Затем, после нагревания и появления трещин на тексте, правитель-ван или действовавший по его поручению специалист-гадатель делал — изучив характер трещин — свой прогноз, который фиксировался здесь же. Не всегда, но иногда была и верификация, начертанная некоторое время спустя: «Да, дождь был тогда-то». Словом, все говорит о том, что обряд был основательно разработан (гадания нередко повторялись, дублировались) и что правители, да и все шансы относились к нему очень серьезно.

Видимо, в их ритуальной практике гадание было наиболее сакральным моментом общения с потусторонними силами. Естественно поэтому сделать вывод, что сюжеты и темы надписей соответствовали тому, что сами шансы считали наиболее важным для их жизнедеятельности, стабильного существования, душевного комфорта.

Надписи на бронзе — иной тип источника. Что касается шанских, то их по сравнению с надписями на костях много меньше, и если исключить те, что содержат по одному-два знака (обозначение имени), то их число окажется и вовсе скромным, не многим превышающим сотню. Эти надписи сравнительно поздние, причем есть основания полагать, что многие из них — как и редкие надписи на иных материалах той же эпохи, в частности на изделиях из керамики или камня, — периферийны по отношению к правителю Шан и его местопребыванию. Видимо, такие изделия с надписями следует считать результатом культурной диффузии и дальнейшего распространения политического влияния Шан. Это не значит, что надписи на шанской бронзе менее значимы. Но иной характер текста (нередко это запись об инвеституре) делает их в некотором смысле менее информативными. Главное же, что отличает рассматриваемые надписи от гадательных, — их предназначение. Это не сакральные тексты, обращенные к умершим обожествленным предкам, а потому не касаются всего широкого и социально значимого спектра жизни социума. Потому как исторический источник они — по сравнению с данными археологии и гадательных надписей — более чем второстепенны. Иное дело бронзовые надписи эпохи Чжоу, когда практика гадания с письменными обращениями к обожествленным предкам прекратилась.

Исчезновение этой практики с гибелью протогосударства шанцев изменило ситуацию с историческими источниками. Надписи на бронзе стали для раннечжоуского Китая на несколько веков главным, а то и почти единственным аутентичным источником. Видимо, это сыграло свою роль и в том, что с начала эпохи Чжоу изменился и характер записей на изделиях из бронзы. Они стали и объемнее и информативнее, хотя и не все. Всего известно несколько тысяч надписей, датируемых в основном периодом Западного Чжоу (XI—VIII вв. до н.э.). Но большинство из них кратки и малоинформативны. Больших и содержательных надписей сравнительно немного. Г.Крил, автор наиболее солидной специальной монографии о периоде Западного Чжоу, использовал в своем труде 184 таких надписи, исчерпав, по его словам, все наиболее важное и достоверное из всего корпуса западночжоуских надписей на бронзе [194, с. 475].

Проблематика, связанная с изучением надписей на западночжоуских изделиях из бронзы, в принципе во многом иная, чем в случае с гадательными надписями. Палеографических проблем здесь нет или почти нет, хотя это еще и не означает, что прочитать и тем более правильно понять текст легко. Как раз напротив, несмотря на то, что изучение надписей на бронзе имеет в Китае уже тысячелетнюю историю, вплоть до сегодняшнего дня даже самые квалифицированные и признанные специ-

алисты не могут с уверенностью считать свое прочтение текста верным; нередко они весьма существенно расходятся друг с другом в его понимании и истолковании.

Одной из важнейших проблем является также вопрос о подлинности изделия и соответственно надписи. Дело в том, что раритеты, и в частности древние бронзовые изделия, в Китае всегда высоко ценились и очень дорого стоили, составляя украшение императорских и богатых частных коллекций. Естественно, что это рождало индустрию подделок. Подделки могли быть весьма искусными, по отношению к сегодняшнему дню очень древними, так что факт нахождения того или иного изделия в почтенной коллекции на протяжении веков и даже факт находки изделия при современных раскопках ни в коей мере сам по себе не является гарантией его подлинности. Впрочем, специалисты на протяжении долгого времени вырабатывали свою методику определения подлинности изделия и текста, так что сегодня это уже почти не проблема.

Есть и еще один заслуживающий внимания аспект вопроса о подлинности: по меньшей мере часть подделок могла быть точной копией реально существовавшего, но исчезнувшего или погибшего по той либо иной причине древнего изделия и соответственно надписи, что в конечном счете тоже должно быть принято во внимание.

Тематика надписей на западночжоуских изделиях из бронзы весьма разнообразна и — как и в случае с шанскими бронзами — не имеет, как правило, ничего общего с государственными ритуалами типа шанских. Это не значит, что надписи на бронзе чжоуского времени вовсе лишены ритуально-сакрального содержания. Напротив, многие из них, будучи чем-то вроде инвестируры либо, как полагает В.М.Крюков, имея характер ритуального дара (см. [52]), отражали именно ритуально-сакральные связи между правителем и его вассалами, приближенными, слугами.

Но повествовательный характер заложенной в тексте информации, даже если речь идет о служении владельца изделия с надписью правителю и об успешном выполнении поручения, весьма отличен хотя бы тем, что подается текст не от имени правителя-вана, не во имя интересов коллектива в целом и олицетворяющего его вана в частности, а как бы снизу, от имени награжденного заслуженного слуги, даже если сама запись идет в форме порой прямой цитаты («Дать такому-то то-то, тех-то и там-то»). Поэтому в надписях на чжоуской бронзе не встретишь рассуждений об охоте или о благосостоянии родни правителя, о снах или об урожае. Зато в них много перечислений заслуг и различного рода даров и пожалований, немало упоминаний о воинских успехах в том или ином походе, о назначениях и перемещениях по службе владельца сосуда с надписью, о спорах и

тяжбах и т.п. Собственно, именно в этом и ценность чжоуских надписей, отражающих уже несколько иную эпоху, иное время, иное общество — по сравнению с Шан-Инь.

Разумеется, при всем том надпись на бронзовом изделии остается историческим документом особого рода. Из круга связанной с ним тематики выпадает все то, что было на уровне высшей политики. Мы не узнаем из надписей о событиях в доме вана или о различных связях вана, о его текущей политике — только косвенно, по упоминаниям о походах, заслугах, пожалованиях и перемещениях по службе кое-что становится известным. В надписях не нашло отражение и все то, что связано с низшим уровнем бытия, включая текущее производство, сельское хозяйство, организацию труда и быта людей и т.п. В этом отношении шанские гадательные надписи много полнее: там ван и его отношения с усопшими обожествленными предками-ди являют собой как бы фокус всей жизнедеятельности еще весьма простого социального организма. В Чжоу последний уже не тот, не то и государство.

Но зато об эпохе Чжоу мы можем судить не только по данным надписей, хотя это и наиболее достоверный, ценный, бесспорно аутентичный и никогда никем не искажавшийся первоисточник. О политике и о жизни общества мы можем судить по данным «Книги истории» и «Книги песен», где собраны ценные сведения, характеризующие жизнь правящей знати и простого народа. Но обе эти канонические книги, как и иные древнекитайские письменные памятники, принадлежат уже к иной категории источников, о которой следует вести речь особо.

Ранние сочинения канона («Шуцзин», «Шицзин», «Ицзин»)

Навыки составления небольших текстов — будь то гадательные надписи с краткой информацией высших сил, покойных предков и с апелляцией к ним, с просьбами о содействии или достаточно пространные надписи на раннечжоуских бронзах — сыграли свою роль в том, что с первых веков правления сменившей Шан династии Чжоу в древнем Китае стало уделяться большое внимание регулярной письменной фиксации событий, деяний и речей, т.е. приказов вана и советов либо рассуждений его приближенных. Шанские мастера записи текстов после крушения Шан передали свои навыки чжоусцам², а все

² Сравнительно недавно обнаруженные при раскопках древней чжоуской столицы в районе Сиани гадательные кости с надписями типа шанских и с именем шанского вана свидетельствуют о том, что с практикой гаданий и записей на костях чжоусцы были знакомы и до крушения Шан. Неудивительно, что по-

возраставшие в начале эпохи Чжоу потребности текущей административной деятельности вызвали к жизни рутинную практику составления текущей документации, которая реализовалась усилиями перешедших на службу к чжоускому вану шанских грамотеев-чиновников и их преемников, чжоуских историографов-*ши*. Последние были чиновниками весьма высокого ранга и в буквальном смысле слова стояли рядом с ваном (слева и справа от него, как сказано в текстах). В их задачу входило строго фиксировать все наиболее значимое из сказанного, сделанного и вообще свершившегося в стране и при дворе. После развала централизованной администрации и возникновения полуавтономных уделов, а затем и практически независимых от центра самостоятельных царств и княжеств в каждом из них появились свои историографы-*ши*, отвечавшие за составление письменной документации, за хранение фиксированной в текстах информации о важнейших событиях и высказываниях.

Вот эти-то историографы-*ши*, которые со временем расширили круг своих обязанностей, включив в их число осмысление веками накопленной информации и интерпретацию ее, сбор по стране фольклорного материала — опять-таки с соответствующей его обработкой и трактовкой, — и являются подлинными авторами или авторами-составителями, первыми редакторами, даже редакторами-цензорами тех сборников, которые позже вошли в состав конфуцианских сочинений и были канонизированы. Первым из них по праву считается сборник документов «Шуцзин», книга исторических преданий (ее именуют также «Шаншу», что можно перевести как «Древние записи», т.е. документы из архивов, а также просто «Шу»).

История этого текста достаточно непростая. О том, в каком виде он существовал до уничтожения конфуцианских книг при Цинь Ши-хуанди, практически ничего не известно — существуют лишь отдельные цитаты из него в других древних книгах, прежде всего в трактатах философов. После уничтожения текст был восстановлен в версии *цзинь-вэнь*, а спустя несколько веков была предпринята его реконструкция и возникла версия *гу-вэнь*, претендовавшая, как упоминалось, на более глубокую древность и подлинность. Китайские ученые уже на протяжении ряда веков ставили эту вторую версию под сомнение, а методами современной науки в нашем столетии было убедительно доказано, что это подделка (см., в частности, [152, с. 114—135; 194, с. 447—449; 237, с. 49—53; 239; 240]).

Однако реально существуют обе версии, а версия *гу-вэнь* как более полная, состоящая из 50 глав, даже считается — из-за своей полноты — предпочтительной и включается в переиздания

сле победы чжоусцы легко восприняли основы шанской культуры, включая и письменность, составление информативной и иной документации. Самих шанцев и их государство в Чжоу после победы стали именовать иначе — *иньцы*, *Инь*.

(см., в частности, текст «Шуцзина», изданный в полном «Тринадцатикнижии» — «Шисань цзинь», 1957, т. 3—4). Следует отметить, что разница между версиями не столько в содержании глав, сколько в их числе. Аутентичными считаются 28 глав, которые и составляют ныне признанную подлинной версию *цзинь-вэнь*, тогда как в остальных главах практически невозможно отличить подлинную фактическую первооснову от ее более поздней конфуцианской идеализации и переинтерпретации, а порой — и прямой фальсификации. Но поскольку даже в фальсифицированном виде текст заслуживает внимания — не говоря уже о том, что он вошел в традиционную историографию и в его полном виде на протяжении многих веков буквально выучивался наизусть миллионами китайцев, — неудивительно, что он издается целиком, т.е. практически в версии *гу-вэнь* (см. [155]). Этому способствует и тот немаловажный факт, что именно в таком, полном виде текст известен и вне Китая: его первый и до сих пор остающийся классическим перевод на английский был сделан Д.Леггом свыше века назад [255, т. 3] (см. также [186]).

Словом, версия *гу-вэнь* является фактом, от которого не уйти. В некотором смысле она служит наиболее убедительным подтверждением высказанного уже тезиса об идеализации и нарочитом препарировании китайской истории самими китайцами еще в древности. Но научно выверенным и надежным источником остается при всем том лишь текст *цзинь-вэнь* из 28 глав. Впрочем, он, в свою очередь, весьма неоднозначен. В нем можно выделить по меньшей мере три разных слоя, различающихся хронологически, тематически и даже стилистически, структурно.

Первый, наиболее ранний слой можно условно датировать — имеется в виду текст в том виде, в каком он дошел до нас, — второй половиной периода Западное Чжоу, IX—VIII вв. до н.э. 11—13 глав этого слоя тематически связаны между собой и посвящены изложению событий рубежа Шан — Чжоу. Благодаря содержащемуся в них материалу в памяти потомков сохранились события, связанные с падением Шан и воцарением династии Чжоу, рассказы о деяниях первых чжоуских правителей, особенно мудрого Чжоу-гуна, бывшего регентом при малолетнем Чэн-ване, сыне победителя шанцев У-вана, старшего брата Чжоу-гуна.

Разумеется, эти главы густо окрашены в этические цвета конфуцианства и весьма старательно, даже нарочито выдвигают на передний план мудрость и добродетели чжоуских правителей. Но при всем том ни элементов фальсификации, ни даже руки редактора более поздней эпохи в них не чувствуется. Да и конфуцианская этика присутствует лишь в том виде и настолько, в каком и насколько она существовала до Конфуция, о чем уже упоминалось. Словом, главы первого слоя «Шуцзина» — аутен-

тичный, достоверный и уникальный по своей значимости источник, основанный на тех самых документах, что составлялись историографами-*ши* или собирались и обрабатывались ими еще в первые века правления чжоуских ванов.

Второй слой — несколько глав, включая едва ли не наиболее известные и популярные в китайской историографической традиции, которые тематически связаны между собой и повествуют о событиях далекого дочжоуского исторического прошлого, от легендарных Яо и Шуня до шанских правителей Чэн Тана и Пань Гэна. Главы эти, написанные примерно в VIII—VI вв. до н.э., тоже еще до Конфуция, не просто густо насыщены конфуцианской этикой и дидактикой, но и явно вторичны по стилю, т.е. как бы искусственно созданы на некоем первоначальном материале по заданной идеологической схеме. Составляли их такие же историографы-*ши* (других в древнем Китае не было), но уже представители нового поколения, пронизанные выработанной в западночжоуском Китае протоконфуцианской по сути своей идеей и видевшие свой долг в том, чтобы интерпретировать отдаленное прошлое, о котором они мало что знали, в соответствии с ее духом и буквой (подробней см. [21, с. 40—49]). Вторичность и идеологическая заданность глав этого слоя «Шуцзина» явственно просматриваются в подаче материала, из которого явствует, какими добродетелями были наделены идеализированные древние правители, чем руководствовались они в своей благородной деятельности, как льнули к ним все подданные и т.д. и т.п. Однако при всем том сам текст строго аутентичен и вполне пригоден для анализа — анализа той эпохи, когда он был написан, когда формировалась вся историографическая традиция Китая с ее воспеванием идеализированного «золотого века», мудрости древних и всего комплекса этических достоинств и добродетелей, которые позже были детально разработаны и обоснованы в учении Конфуция, стали нормативом для десятков поколений китайцев.

Особая группа глав третьего слоя — наиболее поздние сочинения типа трактатов («Хун фань», «Люй син», «Юй гун»). Форма подачи материала в этих хорошо известных главах, особенно в первой из них, может ввести в заблуждение и побудить датировать их гораздо более древним временем, нежели то, когда они реально созданы. Написаны же они были примерно в IV—III вв. до н.э., о чем убедительно свидетельствуют их усложненная структура, стилистика, терминология, да и тематика. Будучи достаточно абстрактными по характеру рассуждениями, главы, о которых идет речь, сродни трактатам древнекитайских философов, да к тому же далеко не самым ранним из них. Только включение в «Шуцзин» придает им, как искусственная патина, оттенок глубокой древности. На деле же многое в них (метафизические поиски и построения, детали право-

вых норм, тонкости географических описаний) несомненно свидетельствует о сравнительно позднем времени их появления на свет.

Еще раз стоит напомнить, что главы, не вошедшие в версию *цзинь-вэнь*, все же остаются документом древности, хотя и поздней, когда практика фальсификации, даже фабрикация текстов была делом отнюдь не новым. Но и учитывая, что многое в них сфабриковано, вполне можно принимать во внимание содержащийся в них материал, особенно если иметь в виду концептуальный аспект «Шуцзина» как первого и главного памятника конфуцианской нормативной историографии.

Дело в том, что метаконцепция всех слоев и обеих версий памятника в конечном счете легко сводится к одной нехитрой и понимаемой всеми идее: мудрость древних велика. Именно они сформулировали основы социального порядка и высшей гармонии в Поднебесной. Следуя указаниям Неба (идея «мандата Неба» детально изложена в главах первого слоя) и руководствуясь своей достигшей высочайшего уровня и обладавшей огромным потенциалом благодатью-добродетелью *дэ*, они заботились о благосостоянии людей, выдвигая для управления народом способных и достойных. Этому освященному веками и осененному мудростью древних эталону поведения должны следовать все и всегда — тогда Поднебесная будет процветать. Именно такая метаконцепция легла в основу понимания истории в конфуцианстве.

Книга песен «Шицзин» — памятник древней поэзии, ритмичной и рифмованной. Специальный анализ Б.Карлгрена доказал это применительно к древнему чтению включенных в текст памятника и ныне звучащих несколько иначе, не рифмующихся иероглифических знаков. Именно это открытие позволило ему создать свой знаменитый словарь «*Grammata Serica*» [238; 241], издание которого составило эпоху в синологии, в частности в китайской лингвистике и филологии. Текст «Шицзина» состоит из 305 песен, стихов и гимнов. По преданию, их отобрал из общего числа 3000 в свое время сам Конфуций, одновременно отредактировавший всю книгу.

Как и «Шуцзин», «Книга песен» имеет несколько слоев. Наиболее ранним считаются ритуальные гимны рубрики «Чжоу сун» в последнем разделе памятника — «Гимны» («сун»), датируемые примерно XI—X вв. до н.э. Тематика их весьма обширна: от восхваления древних предводителей чжоусцев и первых чжоуских ванов до воспеваний работы на поле и благодарений за щедрый урожай. Ко второму, несколько более позднему слою (IX—VII вв. до н.э.) относятся стихи и песни разделов «Да я» и «Сяо я» («Большие» и «Малые оды»), составляющие около половины всего корпуса книги. Тематика песен и стихов в них необозрима; здесь представлено все, что обычно со-

ставляет смысл и суть поэтических сборников. Бытовые сценки, лирические обращения, описание походов, жалобы, приветствия, пиры, оды — чего только нет! Энциклопедия быта народа, как верхних его слоев, так и нижних. Наиболее поздний, третий слой канона — стихи и песни раздела «Го фэн» («Нравы царств»), где в 15 рубриках собраны по преимуществу фольклорные миниатюры различных регионов, составлявших чжоуский Китай в VII—VI вв. до н.э. (см. [154]; см. также [96]).

Неясно, имел ли Конфуций в действительности отношение к тексту «Шицзина». Высказываются сомнения на этот счет. Но несомненно, что стихи и песни обработаны и отобраны в соответствии все с той же метаконцепцией конфуцианства, о которой упоминалось применительно к «Шуцзину». По содержанию многие песни и гимны — апологетика мудрости древних и критика пороков, распушенности недобродетельных современных правителей и вообще власть имущих. Явственно ощущаются в тексте социально-критические мотивы, апелляция к социальной справедливости, к этической норме. Как и «Шуцзин», текст канона неоднократно переводился на европейские языки [189; 255, т. 4; 302]. Есть и удачный перевод его на русский, сделанный А.А.Штукиным [96].

«Книга перемен» («Ицзин», «Чжоу-и»), в отличие от первых двух канонов с их до предела явным и содержательным, порой даже нарочито примитивизированным и насыщенным дидактикой материалом, являет собой своего рода сборник мантических формул. Это книга гаданий — но не таких, какие лежали в основе гадательной практики Шан. Разумеется, кое-что от той практики было воспринято чжоусцами. Но изменен был статус ритуала, иначе стали интерпретироваться результаты гаданий, а главное, наряду со старой шанской школой гадания по трещинам появилась новая — гадание по палочкам тысячелистника (практика *ши*). Именно этот более поздний чжоуский гадательный прием и лег в основу мантики «Ицзина» (см. [114]).

Связываемая с именами легендарного Фуси, чжоуских правителей Вэнь-вана и Чжоу-гуна, практика гаданий при посредстве триграмм (восемь сочетаний двух линий, цельной и прерывистой, по три линии в знаке) и гексаграмм (64 сочетания таких же линий по шесть), что и лежит в основе «Ицзина», была, видимо, результатом медленного процесса трансформации искусства гадания в чжоуском Китае. Текст «Ицзина» в том виде, как он ныне известен и зафиксирован в виде канона, появился на свет едва ли ранее IV в. до н.э., хотя составляющие его слои (первый — названия гексаграмм и четыре мантические формулы; второй, более поздний, — краткие афоризмы к гексаграммам; третий, еще более поздний, — афоризмы к отдельным чертам каждой гексаграммы) отражают реалии разных эпох, примерно от IX до VI в. до н.э. (см. [97]).

Мантическая основа текста неотделима от комментариев к ней. Это «десять крыльев» «Ицзина», т.е. десять наиболее важных и признаваемых традицией комментариев к основному тексту, действительно позволяющих ему достаточно высоко «взлететь». К числу комментариев, носящих разный характер, относятся и философские трактаты IV—III вв. до н.э., как «Да-чжуань» («Сицы-чжуань»), в которых элементарные мантические символы — в первую очередь сочетание двух линий, цельной и прерывистой, — анализируются с позиций весьма развитой метафизики. К слову, именно в этом комментарии едва ли не впервые в древнем Китае формулируется идея о существовании мужского и женского начала, *ян* и *инь*.

«Ицзин» — особый памятник в истории китайской культуры. Хотя возник он на базе практики гадания, развитой в Китае как, пожалуй, нигде в мире, во всяком случае в древности, высший смысл его не в мантических манипуляциях самих по себе и даже не в поисках удачных предсказаний, не в обретении уверенности в случае благоприятного расклада знаков. Все это в «Ицзине» есть и играет свою роль. Но главное в манипуляциях с триграммами и гексаграммами все же не в статике (как в картах или при игре в кости: выпало так-то — и все), а, напротив, в динамике, в постоянных взаимопереходах и взаимопреодолениях, в *переменах* (откуда и название книги). Жизнь идет вперед. Постоянно что-то меняется. Вам выпало так-то — афоризм поясняет, что может за этим последовать, дает сдержанного характера рекомендации (опасайтесь того-то, старайтесь действовать так-то). Вы недовольны, гадаете снова, выпадает иной расклад — и новая рекомендация. Чему следовать? Думайте, слушайте знающего человека, ведущего процесс гадания. И т.д. и т.п.

Популярность гаданий и самого «Ицзина» колоссальна и в наши дни. Более того, многие серьезные знатоки «Ицзина» полагают, что в нем в сконцентрированной форме заложена вся мудрость человечества, включая и важнейшие открытия и достижения современной науки. И трудно спорить — ведь в конечном счете все зависит от того, как понять выпавшую тебе обтекаемую формулу, как уяснить смысл афоризма и пояснений. А здесь — широкий простор для любых интерпретаций.

Переводов «Ицзина» много, исследований и посвященных ему работ — еще больше. Из переводов кроме классического перевода Д.Легга в прошлом веке [255а] необходимо назвать наиболее известный перевод немецкого синолога Р.Вильгельма [317], переложенный позже на английский [169]. Есть и русский перевод Ю.К.Щуцкого [97].

Как и «Шицзин», «Ицзин» — типично древнекитайский конфуцианский канон, созданный по стандартам, выработанным при рождении «Шуцзина». Если в поэтике «Шицзина» почти

нет места мифу и мифологии (она либо была отброшена при отборе и редакции либо переработана, историзована в соответствии с конфуцианским стандартом), то в «Ицзине» до предела мало мистики и иррационального, столь характерных для мантических пособий у любого народа, в любой стране мира. Поэтика «Шицзина», мантика «Ицзина», равно как и информация документов «Шуцзина», трезво-практичны, рационалистичны, дидактичны. Правда, в формулах «Ицзина» можно уловить элементы мистической символики, окутанной ассоциативно-коррелятивными связями и усиленной противостоянием двух полярных начал в комбинаторике. В этом смысле он мог бы считаться предтечей оппозиционного конфуцианству даосизма. Но «Ицзин» справедливо включен в конфуцианский канон, ибо, несмотря на мантическую символику и элементы мистики, он действительно является сочинением конфуцианского толка.

Трактаты древнекитайских мыслителей

В отличие от ранних канонических сочинений с их неопределенным авторством, многослойностью текста и явно длительным временем формирования и комплектования трактаты — совершенно иной тип письменного памятника. Они представляют собой прежде всего авторский текст, т.е. сочинение, написанное тем или иным известным мыслителем либо политическим деятелем, реформатором — вне зависимости от того, сам автор придал сочинению известную нам ныне форму или это сделали за него его ученики и последователи. Трактаты — сочинения достаточно абстрактного содержания, философского характера. В них обычно отражены основные идеи той или иной школы мысли. А так как эти школы формировались в древнем Китае достаточно поздно, преимущественно во второй половине I тысячелетия до н.э., то соответственно датируются и тексты.

При историографическом и историко-философском анализе сочинения, о которых идет речь, чаще всего группируют, как упоминалось, по школам. Но в нашем случае удобнее применить уже использованный хронологическо-тематический подход. Трактатов достаточно много, и не все из них заслуживают подробного рассмотрения. Но о важнейших необходимо сказать достаточно полно. Собраны они в академическом издании «Чжунцзы цзичэн» («Собрание сочинений мыслителей»), изданном в восьми томах в Пекине в 1956 г. и снабженном необходимыми комментариями. Почти каждый из текстов переведен на европейские языки, многие неоднократно. Существует огромное число посвященных им специальных исследований.

«Лунь-юй», сборник изречений и бесед Конфуция, справедливо считается первым из трактатов — и по времени составле-

ния, и по значению (см. [121]). Записан текст был после смерти философа, примерно в конце V в. до н.э., причем скорей даже не близкими учениками, а учениками его учеников, как то предположил еще в прошлом веке переводивший «Луньюй» на английский Д.Легг [255, т. 1, с. 15]. Другой очень авторитетный переводчик и исследователь текста этого трактата, А.Уэйли, полагал даже, что считать идеи и изречения «Луньюя» принадлежащими самому Конфуцию можно лишь условно [303, с. 25]. Видимо, подобное мнение чересчур категорично. Но стоит напомнить, что даже во времена Мэн-цзы, полтора века спустя после Конфуция, еще не было строго устоявшейся версии текста: цитаты Конфуция в устах Мэн-цзы не всегда совпадают с тем, что зафиксировано в «Луньюе». Однако при всех необходимых оговорках важно заметить, что если древние тексты сохранили что-то реальное о Конфуции (позже его фигура была идеализирована и появилась масса апокрифов, не говоря уже о интерполяциях в серьезных, полемизирующих с идеями Конфуция текстах, о сфабрикованных псевдофактах), то эту реальность можно найти только и именно в «Луньюе».

Его текст состоит из 20 глав, но не все они аутентичны. 10-я и 20-я главы считаются не имеющими отношения к Конфуцию, а 18-я даже содержащей завуалированные антиконфуцианские выпады. Гл. 19 написана от имени учеников. Есть некоторые сомнения по поводу аутентичности 16-й и 17-й глав, отдельных параграфов гл. 14. По гиперкритическому мнению А.Уэйли, только гл. 3—9 трактата являются собой ранний и бесспорно аутентичный его пласт [303, с. 21, 25]. Однако стоит принять во внимание, что и утверждения учеников Конфуция вписываются в учение Учителя, так что в целом — с учетом призывов к осторожности по отношению к некоторым главам — трактат как таковой, содержащий изложение доктрины конфуцианства с ее апелляцией к благородству достойного человека, прежде всего грамотного и образованного, честного и справедливого, с ее верой в человеческий разум и в принципиальную возможность построить на земле общество социальной гармонии, может быть воспринят как нечто единое и цельное. «Луньюй» переведен на многие языки, включая и русский. Посвященных этому тексту и в тесной с ним связи самому Конфуцию и его учению исследований неизмеримое количество (см., в частности, [80; 156; 193; 206]).

«Мо-цзы» — второй по времени известный трактат — назван по имени философа, бывшего первым авторитетным идейным оппонентом Конфуция и конфуцианства. Мо-цзы родился в год смерти Конфуция (479 г. до н.э.) и учился у одного из его учеников, что не могло не сыграть свою роль. Философ Мо многое взял из конфуцианства, но это, однако, не помешало ему создать собственную систему взглядов, суть которой сводилась к

тому, что вместо привычного культа предков и традиций семейно-клановых связей, которые высоко почитались конфуцианцами, он предложил принцип равновеликой любви всех ко всем с вытекающими из этого эгалитарными и утилитарными тенденциями. Конечная идея предложенного им утопического плана переустройства общества сводилась к созданию мощной тоталитарной структуры с хорошо оплаченной иерархией администраторов и безликой массой искусственно атомизированных и во всем равных один другому подданных³. И хотя сам Мо был движим искренними стремлениями помочь людям и сделать как лучше (великий пример для современных социальных экстремистов!), смысл всех его высказываний однозначен: народ своей выгоды не понимает и понять не может (аналогичный тезис был и у Конфуция), следовательно, он должен вести себя так, как прикажет начальство (а вот тут Мо противостоит Конфуцию, который признавал право на руководство людьми не за должностью, но единственно за добродетельными, достойными, благородными *цзюнь-цзы* — которым, впрочем, за это и только за это и следовало бы давать должности).

Текст «Мо-цзы», написанный последователями философа где-то в IV в. до н.э., первоначально делился на 15 глав и 71 параграф, из которых 18 ныне утеряны (см. [126]). Известны переводы его на немецкий и английский [208; 269; 305]. Есть и другие переводы — неполные — и многочисленные специальные исследования.

«Шан-цзюнь шу» — трактат легиста Шан Яна, знаменитого реформатора IV в. до н.э. Написанная скорей всего его последователями в конце IV или в III в. до н.э., эта книга из 26 глав (две из них утеряны) являет уникальный в своем роде документ тоталитаристской мысли. Идейно восходящая к некоторым позициям Мо-цзы (хотя сам этот философ в качестве предшественника легизма Шан Яном не упоминается), книга являет собой уже не диалоги или афоризмы, не многословные рассуждения на тему о том, что было бы хорошо для людей и государства, но своего рода служебную записку, деловую инструкцию для правителей, заинтересованных в укреплении своей власти. С предельной откровенностью и цинизмом перечислены в трактате методы и средства, необходимые для сознательного оглупления и ослабления народа и для накопления в руках центра невиданной власти и политического могущества [153]. Как известно, Шан

³ Стоит заметить, что специалисты почему-то не склонны замечать именно утопическую сторону идей Мо-цзы. В двух специальных работах, посвященных истории утопических идей в Китае, об этом ни полслова (см. [43; 88]). Между тем тоталитарный социализм Мо-цзы едва ли не первая в своем роде социальная утопия, автор которой откровенно и навязчиво — это хорошо видно в его книге — стремился осчастливить человечество с помощью предложенных им идей переустройства общества.

Ян был не только и даже не столько теоретиком, сколько практиком своей доктрины. Его реформы помогли усилить царство Цинь и в конечном счете обеспечили объединение Китая раздвигавшим легистские убеждения и практиковавшим соответствующие методы императором Цинь Ши-хуанди — тем самым, что приказал сжечь идейно оппозиционные ему, его политике и его власти конфуцианские, да и иные сочинения. Известно несколько переводов трактата, в том числе и на русский язык [44; 202; 257].

«Шэнь-цзы» — другой аналогичный легистский трактат, содержащий рекомендации и идеи еще одного реформатора той же эпохи, Шэнь Бу-хая. Составленный примерно в то же время, что и «Шан-цзюнь шу», этот трактат, однако, до наших дней не дошел, хотя еще в XVII в. числился в одном из китайских каталогов. Но так как в произведениях многих авторов и в иных различных текстах средневековья сохранилось немало фрагментов из этого весьма оригинального и во многом очень интересного сочинения, сопоставимого с произведениями Н.Макиавелли, оказалось возможным восстановить его, пусть даже не в первоначальном виде. Эту нелегкую работу проделал Г.Крил, монографическое исследование которого и содержит текст с комментариями и исследованием [196]⁴. Стоит заметить, что по характеру это тоже нечто вроде инструкции, должностной записки. Но в отличие от цинизма Шан Яна в ней преобладает холодная и рассудочно-аналитическая мысль. Что есть правитель? Как ему следует управлять? Чего опасаться? Что знать? С кем работать? Кому и насколько доверять? Как подбирать помощников и контролировать их? Все эти вопросы в конечном счете сводятся к технике управления, даже к искусству управления, высшей формой которого Шэнь-цзы считал принцип *увэй* (недеяния), т.е. умение все построить таким образом, чтобы все функционировало почти автоматически, тогда как на долю правителя приходился бы лишь высший контроль, постоянный строгий надзор и вмешательство лишь в крайних случаях и в ограниченной форме.

«Мэн-цзы» — второй по значимости конфуцианский трактат, названный по имени его автора, величайшего после Конфуция конфуцианского философа древности. Составлен текст был, ви-

⁴ Во избежание недоразумений важно оговориться, что в древнем Китае существовал и еще один трактат, имя автора которого звучит точно так же (Шэнь-цзы), хотя иероглиф *шэнь* в нем иной. Этот трактат намного менее содержателен по сравнению с теми, которые перечисляются и характеризуются в данной главе. Однако о нем необходимо вспомнить хотя бы потому, что сравнительно недавно появилось специальное исследование этого тоже собранного из фрагментов текста с переводом его на английский [294]. Автор этого трактата, Шэнь Дао, тоже был легистом, но легизм его был достаточно мягким, близким к раннему конфуцианству и раннему даосизму. Краткая характеристика его дана в книге Го Мо-жо, переведенной в свое время на русский [27, с. 235 и сл.].

димо, уже в III в. до н.э., после смерти самого мыслителя. Он состоит из 7 глав, каждая из которых делится на две части, затем на статьи и параграфы (см. [127]). Входивший в число сочинений канона («Четырехкнижие» — «Сы-шу», состояло из «Лунъюя», «Мэн-цзы» и упоминавшихся уже глав «Лицзи» — «Да-сюэ» и «Чжун-юн» — см. [188]), трактат на протяжении тысячелетий, как и «Лунъюй», выучивался наизусть изучавшими грамоту и стремившимися получить хорошее конфуцианское образование китайцами. Переведенный на многие языки, включая и русский [76; 199; 253; 255, т. 2], он хорошо известен и вполне доступен как специалистам, так и всем, интересующимся Китаем.

Текст его сравнительно прост, что облегчает понимание идей философа, во многом весьма радикальных. С открытым забралом бросался он в бой с оппонентами конфуцианства в тот не легкий для истории страны IV в. до н.э., когда Китай стоял как бы на перепутье, выбирая дорогу в будущее. Конфуцианство в то время, хотя и оставалось учением номер один, было уже в обороне. Все большее влияние набирали легисты, даосы, даже моисты (хотя время последних тоже уходило в прошлое). Нужно было спасать положение — и именно в этом смысл трактата. Мэн-цзы в нем проявил себя бескомпромиссным борцом за чистоту и величие идей Конфуция. В его устах привычные максимы конфуцианства зазвучали с новой силой. Кое-что к ним было и добавлено — в частности, тезис о том, что суверенитет народа выше воли правителя. Радикализм Мэн-цзы сыграл свою роль. Конфуцианство отстояло свои позиции на рубеже IV—III вв. до н.э. Но усилили позиции и другие школы. О легистах уже было сказано. Теперь о даосских трактатах.

«Дао-дэ цзин», приписываемый традицией легендарному Лао-цзы, будто бы жившему в VI в. до н.э. и бывшему старшим современником и даже собеседником Конфуция, — текст, датируемый ориентировочно серединой III в. до н.э. и принадлежащий кисти неизвестного автора (см. [301, с. 86]). Это очень краткий и один из самых трудных, любопытных и глубоко содержательных памятников древнекитайской мысли. Именно он — всего 5 тыс. знаков-слов — обессмертил имя великого Лао-цзы, считающегося родоначальником и символом даосизма. Емкий и лаконичный текст из 81 параграфа, в каждом из которых всего несколько афористических фраз, загадочен и многозначен (см. [107a]). Мало того, он совсем не похож на остальные трактаты и иные древнекитайские тексты. Иероглифы вроде бы китайские, фразы составлены по-китайски, а содержание иное, нередко прямо-таки непередаваемое и уж во всяком случае не вполне понятное и заведомо допускающее различные интерпретации. Непонятное прежде всего потому, что тематика трактата капитально отличается от привычной, столь характерной

для канонов и трактатов конфуцианского, легистского, моистского и любого иного направления.

«Дао-дэ цзин» насыщен мистикой, метафизическими конструкциями — начиная с понимания *Дао* как Высшего Абсолюта и *дэ* как его эманации. Впрочем, в отдельных параграфах *Дао* и *дэ* употреблены и в обычном, близком к конфуцианскому пониманию. Да и вообще, по мнению Г.Крилла [195], в тексте отчетливо видно как бы два слоя — созерцательный, насыщенный мистикой, метафизикой, онтологическими построениями, и приближенный к реалиям жизни целеустремленный, наполненный полезными советами и учащий людей, как им жить (лучше всего — уйти подальше от цивилизации и государственности в глушь, к природе, к первозданному существованию). Если второй пласт — при всей необычности упомянутых советов — все же привычен для китайской мысли, издревле озабоченной социально-этическими и политическими проблемами, то первый чужд ей. И есть весомые основания полагать, что насыщающие его идеи пришли на китайскую землю извне, о чем, в частности, свидетельствуют многочисленные параллели с древнеиндийской мыслью (подробнее см. [19; 21, с. 155—165]).

Переводов текста великое множество, есть и русский (см. [100]). Трудно судить, насколько удачен каждый из них, ибо, как упоминалось, чуть ли не любая фраза трактата допускает самые разные интерпретации. Мало помогает и специальное исследование текста, сопровождаемое тщательным изучением всех его комментариев (см., в частности, [301; 318]). Словом, загадка остается во многом неразгаданной до наших дней. Это, однако, никак не мешает тому, что «Дао-дэ цзин» считается классическим для всей мировой мысли и уж во всяком случае для китайского даосизма, как философского, так и развившегося позже, уже во времена империи, религиозного.

«Чжуан-цзы» — второй широко известный и почитаемый древний даосский текст, тоже являющийся классическим для даосов, да и для Китая и его культуры в целом. Он — своего рода жемчужина художественной культуры страны, образец древнекитайского литературного стиля. Великолепный образный язык, глубокая и порой парадоксальная мысль, специфика стиля (от философских рассуждений до легких притч с несвойственными более ранним чжоуским текстам многочисленными элементами мифологии) — все это всегда привлекало специалистов и любителей к «Чжуан-цзы». Написанный в III в. до н.э. последователями и почитателями философа Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу), трактат состоит из 33 глав, делящихся на «внутреннюю» и «внешнюю» части (7 и 15 глав соответственно) и на поздний слой, главы которого считаются уже мало связанными с учением самого Чжуан-цзы. Наиболее важной, интересной и аутентичной считается «внутренняя» часть.

Содержание текста — если говорить о генеральных идеях — во многом совпадает с тем, о чем идет речь в «Дао-дэ цзине» (проблемы мистики, метафизики, онтологии). Однако по форме это нечто совсем иное. Трактат являет собой интересное литературное произведение, содержащее множество афоризмов, диалогов, небольших эссе ([148а], см. также [3]). Кое-что из включенных в текст мифологических конструкций необычно и уникально в своем роде, т.е. не дублируется ни в одном из иных китайских текстов, ни более ранних, ни поздних. Отсюда и колоссальный интерес к книге, переводившейся не раз на многие языки и специально изучавшейся огромным числом исследователей, в том числе и отечественными специалистами (см. [3; 215; 218]).

«Ле-цзы» — третий из известных древнекитайских даосских трактатов, схожий по содержанию с «Чжуан-цзы», хотя и много более скромный по форме [117]. Но в отличие от других классических трактатов, «Ле-цзы» большинством специалистов считается неаутентичным. Согласно принятой версии, до II в. до н.э. существовал его подлинный текст, который потом был утерян. Восстановлен текст был, по современным данным, лишь в III—IV вв. н.э. (см. [217]). Сложность истории трактата означает, что пользоваться его данными следует с осторожностью, хотя обращаться к ним не только можно, но и необходимо, прежде всего потому, что, например, гл. 7 трактата, посвященная изложению философии Ян Чжу, — единственный текст, который позволяет судить об эпатирующем обществе эгоизме и гедонизме этого мыслителя, чьи взгляды Мэн-цзы считал едва ли не наиболее опасными для общества наряду с учением Мо-цзы (современный ему легизм Мэн-цзы, видимо, воспринимал как развитие моизма). Другими словами, янчуизм (если можно так выразиться) был реальным фактором древнекитайской идеологической борьбы еще в IV в. до н.э., а без «Ле-цзы», пусть даже и записанного спустя ряд веков в неаутентичном варианте первоначально существовавшего, но затем утерянного текста, мы о нем практически ничего сказать не можем. Стоит также заметить, что многое в «Ле-цзы», как упоминалось, близко по содержанию и даже по форме к «Чжуан-цзы». Это может служить косвенным свидетельством того, что в существующем ныне варианте текст «Ле-цзы» не слишком далек от первоначального. Немецкий перевод трактата выполнен Р.Вильгельмом [315], английский — А.Грэхемом [217], русский — Л.Д.Позднеевой [3].

«Хуайнань-цзы» — последний из древнекитайских даосских текстов и едва ли не вообще последний из сколько-нибудь оригинальных текстов древнего философского даосизма. Написанный на рубеже нашей эры, он вообрал в себя немало мифов и представляет собой весьма серьезный шаг в трансформации философского даосизма в религиозный. В то же время заслуживают

внимания те главы текста, в которых разрабатывается философская тематика, в общих чертах намеченная в более ранних даосских сочинениях, в первую очередь в «Дао-дэ цзине» и в «Чжуан-цзы» (см. [75]).

Все только что охарактеризованные черты трактата даосской мысли по времени (включая и первоначальный вариант «Ле-цзы») близки друг другу, они в целом явились как бы завершающим мощным аккордом длительного процесса складывания даосизма в древнем Китае (см. [3; 195; 313]). Даосизм, как и моизм и перенявший от него эстафету легизм, оказался серьезным соперником до того практически господствовавшего в чжоуской мысли конфуцианства. После Мэн-цзы, первым из крупных конфуцианских мыслителей понявшего это и принявшего бой, следующим борцом за реабилитацию и возвеличение учения Конфуция выступил Сюнь-цзы.

«Сюнь-цзы» — конфуцианское сочинение принципиально нового содержания. Это уже не сборник изречений, афоризмов, диалогов или эссе, какими были «Луньью» или «Мэн-цзы». Он представляет собой философский трактат в полном и подлинном смысле слова. По преданию, 23 из 32 глав книги написаны самим Сюнь-цзы, остальное — его учениками. Появился на свет трактат в конце III в. до н.э., если даже не во II в. В число канонических книг конфуцианства он не был включен — и для того были веские причины: содержание трактата вполне определенно свидетельствует об отходе его автора от конфуцианской ортодоксии (см. [135]). Отходе в вынужденном, более того — необходимом для спасения самого конфуцианства. Но тем не менее позже, когда конфуцианцы взяли реванш, они не могли простить Сюнь-цзы его отход от ортодоксии. При всем том, однако, он пользовался немалым уважением в Китае. Он изучался, комментировался, а уже в наши дни оказался переведенным на европейские языки [200; 306], частично, во фрагментах, и на русский [90].

Ведущий мотив «Сюнь-цзы» — отчаянный призыв к рационалистическому синтезу важнейших идей конфуцианства с приемлемыми для него идеями легистов и даосов. Ради такого синтеза Сюнь-цзы шел на все, включая и явный подлог. Характерна вымышленная им история о *шао-чжэне* Мао, будто бы казненном Конфуцием за свободомыслие, — факт чудовищно несправедливый по отношению к великому Учителю, славившемуся именно гуманностью и, главное, никогда не обладавшему реальной административной властью, о которой он лишь мечтал (подробнее см. [21, с. 206—207, 253]). В то же время основы конфуцианства в «Сюнь-цзы» были не только сохранены, но и сильно развиты, дополнительно аргументированы. Это относится к идеям этического усовершенствования и самоусовершенствования людей (натура человека, по Сюнь-цзы, скверна — только

воспитание делает его подлинно человеком), важности ритуала-ли, значимости эмоций в жизни людей и т.п. Но одновременно был сделан вполне очевидный шаг в сторону легизма с его идеями жесткого управления. Неудивительно, что первый и наиболее способный из учеников Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы, оказался крупнейшим из теоретиков китайского легизма, своего рода духовным отцом казнившего его (по оговору завистливого соученика Ли Сы) Цинь Ши-хуанди, у которого тоже ставший легистом Ли Сы был первым министром.

«Хань Фэй-цзы» — трактат, по внутреннему замыслу и генеральной идее аналогичный «Сюнь-цзы» [139]. Это тоже попытка рационалистического синтеза (знамение времени!), но уже не с конфуцианских, а с легистских позиций. Судя по единству стиля сочинения, автор едва ли не целиком написал его сам. Трактат объемист и очень интересен, полностью переведен на английский и русский (см. [37; 261]). В самом общем виде смысл текста — в поисках оптимальных методов администрирования. Используются разработки Шан Яна и Шэнь Бу-хая, многое предложено самим Хань Фэем, но сохранено уважение к конфуцианству и в еще большей мере — к даосизму. Объемистая гл. 20 текста (всего их в трактате 55) целиком посвящена подробному изложению смысла учения Лао-цзы, т.е. основ философского даосизма, с рационалистических позиций.

Рационализм и практицизм мысли стал знаменем времени на рубеже IV—III вв. до н.э., причем он уживался с расцветом даосизма, классические тексты которого не отличались ни тем, ни другим. И тем не менее, как это ни покажется парадоксальным, именно даосские идеи во многом вдохновляли авторов весьма рационалистических трактатов, что хорошо видно на примере классических военных текстов древних китайцев, «Сунь-цзы» и «У-цзы».

«Сунь-цзы» и «У-цзы» — первые в истории человечества сочинения такого рода, до сегодняшнего дня высоко ценимые в мировой военной мысли. В них с поражающей неспециалиста тщательностью разработаны в деталях средства и методы достижения успеха в войне. Характерно, что упор сделан не на силу, а на хитрость, уловки, маневр, обман противника, на добычу и умелое использование информации (включая засылку шпионов), на психологическое воздействие на противника и т.п. [130; 138]. Влияние даосской мысли, причем в ее уже развитой форме, отраженной в «Дао-дэ цзине», здесь очевидно. Видимо, оба трактата следует датировать примерно III в. до н.э., хотя описанные в них реалии могут относиться и к более раннему времени. Существуют многочисленные переводы обоих текстов, в том числе на русский (см. [49]).

Предложенный выше перечень далеко не исчерпал всех древнекитайских сочинений в жанре трактата. Но важнейшие из

них все же выделены и охарактеризованы. Стоит теперь перейти к следующей категории текстов — работам историописательного характера.

Тексты исторического содержания

Это достаточно большая группа текстов, генетически являющихся как бы наследниками «Шуцзина», но в жанровом отношении достаточно разных. Среди них — хроники, исторические заметки и комментарии, историографическая беллетристика и сводно-обобщающие сочинения исторического плана. Общим для всех этих сочинений является их конфуцианская окраска, что заметно даже в тех из них, чьи авторы, по мнению специалистов, сами были более склонными к иным направлениям мысли. Сыма Цянь, в частности, иногда считается больше даосом, чем конфуцианцем (см. [51]). Иными словами, в историописании со времен «Шуцзина» заняла раз и навсегда прочное место именно конфуцианская традиция со всеми ее особенностями, включая очень заметный элемент дидактики в интерпретации исторического процесса, а также практики препарирования, а то и фальсификации, даже фабрикации фактов. И хотя значимость искажений не следует преувеличивать, ибо придерживаться точности в отражении фактов было тоже нормой китайской историографии⁵, помнить о них всегда стоит, дабы не обмануться и не принять за чистую монету фальшивую ее подделку.

Хроникальная летопись «Чуньцю» входит в конфуцианский канон и, более того, считается написанной самим Конфуцием. Согласно «Мэн-цзы», он будто бы более всего гордился именно ею: «Благодаря „Чуньцю“ люди узнают обо мне; основываясь на „Чуньцю“, они будут судить меня» [127, 36, 9]. Между тем сам текст хроники никак не соответствует столь высокой аттестации: он лаконичен и невыразителен, являя собой разбитый на месяцы и сезоны года перечень сообщений о важнейших событиях в царстве Лу за 722—481 гг. до н.э. (см. [150]). Даже если принять во внимание, что, работая с архивами, Конфуций лишь тщательно отбирал необходимые и важные, по его мнению, записи историографов-*ши*, избегая произвола и отсебятины и стремясь создать образец высоконравственного историописания, результат не очень впечатляет. Но факт остается фактом: «Чуньцю» входит в конфуцианское «Пятикнижие» («Уцзин») и

⁵ Чтобы не осталось неясностей, следует специально оговориться, что нормой было прежде всего точное отражение фактов, пусть даже с соответствующей их интерпретацией, что является неотъемлемым элементом ремесла историка. Что же касается фальсификации и фабрикации, то к ним прибегали лишь в особых случаях, когда без этого нельзя было обойтись — во имя конфуцианской идеи.

на протяжении тысячелетий в качестве такового заучивалось наизусть прилежными китайскими учащимися. Престиж этого текста огромен, он неоднократно переводился, в том числе и на русский (см. [68; 191; 255, т. 5]). Однако для истории он ценен все же не столько сам по себе — хотя это первая погодовая хроника, позволяющая ориентироваться в событиях в чжоуском Китае на протяжении довольно длительного промежутка времени, — сколько в качестве основы для составления комментариев.

Комментарии к «Чуньцю», составленные несколькими веками после основного текста (если принять, что текст «Чуньцю» в готовом виде все же вышел из-под кисти Конфуция, т.е. должен быть датированным не позже, чем началом V в. до н.э.), различны по значению. Два из них, «Гу-лян» и «Гун-ян», второстепенны и используются сравнительно редко. Зато третий, наиболее ранний и полный, «Цзо-чжуань», составленный, видимо, в III в. до н.э., принадлежит к числу наиболее важных древнекитайских сочинений и является главным из исторических текстов после «Шуцзина».

«Цзо-чжуань» — одно из наиболее ярких и интересных сочинений древнего Китая. Если же принять во внимание его объем и характер материала, учесть насыщенное яркими красками и точными зарисовками изложение событий, то окажется, что перед нами единственное в своем роде эпическое полотно древнего Китая. Не будь этот комментарий столь тесно привязан к «Чуньцю», его по праву можно было бы считать самостоятельным произведением. Не вполне эпос (эпоса в собственном смысле слова Китай не знал), но весьма достойный его эквивалент, некоторое приближение к нему, комментарий «Цзо-чжуань» как бы наполнил жизнью сухие, бесстрастно-скудные строчки маловыразительной летописи. В нем отражена, даже в некоторых эпизодах буквально бьет ключом история — причем живая история, с интригами и борьбой, со страстями и подвигами, заговорами и войнами, победами и поражениями, с описаниями семейных неурядиц (разумеется, в высокопоставленных семьях), любовных приключений, с рассказами о благородстве рыцарей, о доблестях верных вассалов, о коварстве подлых царедворцев, наконец, о налогах, повинностях и прочей прозе жизни. Есть в «Цзо-чжуань» и дидактические поучения, и спекулятивные конструкции, и непременно осуществляющиеся (т.е. вставленные в текст задним числом) предсказания и предостережения, да и многое-многое другое [141а].

Текст «Цзо-чжуань» по всем показателям достаточно поздний. Зрелый повествовательный стиль, длинная фраза, подробное изложение и иные моменты свидетельствуют об этом. Но сложность ситуации в том, что конкретный материал комментария, привязанный к той или иной фразе «Чуньцю», относится

соответственно к тому веку, о котором в ней повествуется. Значит, материал составители «Цзо-чжуань» должны были черпать из архивов, имевших отношение к событиям давних времен, начиная с VIII в. до н.э. Такие материалы, безусловно, существовали — их накапливали чжоуские историографы-*ши* при дворах вана и правителей царств.

Данные историографов перерабатывались составителями «Цзо-чжуань», причем не только для того, чтобы лучше пояснить ту или иную фразу хроникальной летописи, но также и с тем, дабы читатель понял и справедливо оценил ход истории. А так как эта история уже была известна составлявшим комментарий историографам IV—III вв. до н.э. (можно предположить, что процесс написания и редактирования комментария, а также сведения различных версий, если они были, воедино занял ряд десятилетий), то неудивительно, что в окончательный текст вошли и сбывшиеся предсказания, и некоторые необходимые, с точки зрения составителей, оценки и акценты.

Ситуация достаточно сложная для современных исследователей. С одной стороны, практически нет сомнений в том, что перед нами в виде объемистых комментариев «Цзо-чжуань» уникальный материал конкретной истории, в таком виде нигде более не имеющийся. С другой стороны, столь же очевидно, что материал не нейтрален и не аутентичен (если иметь в виду дату, к которой он привязан). Это переинтерпретированная история предшествующих веков и хорошо, если не фальсифицированная. Как правило, о фальсификациях применительно к «Цзо-чжуань» исследователи не говорят — эпизоды со сбывшимися задним числом предсказаниями просто не принимаются всерьез. Но работая с «Цзо-чжуань», специалист обязан быть все время как бы настороже. Впрочем, со временем — а текст комментария огромен (два пухлых тома в переводе на английский, три — в переводе на французский [255, т. 5; 191]) — вырабатывается некоторая интуиция, позволяющая трезво оценивать реалии. Впрочем, здесь играют свою роль и косвенные данные, в частности материалы «Го юй».

«Го юй» формально не считается комментарием к «Чуньцю», что вполне справедливо, ибо повествования этого сочинения (его заголовок трудно перевести; букв. — «Речи царств», по содержанию — «Речи в царствах») не связаны с хроникальными заметками летописи и тем более с какими-либо датами. Но по существу, скомпонованные в выступления либо поучения эпизоды, включенные в «Го юй», не только связаны с общей канвой повествования в «Чуньцю» и «Цзо-чжуань», но и кое в чем почти целиком соответствуют ему, являя собой чуть видоизмененную версию тех же событий (см. [105а]). Неудивительно, что порой «Го юй» называют «внешним» (т.е. не связанным с датами летописания) комментарием к «Чуньцю».

Впрочем, «Го юй» принципиально отличен от «Цзо-чжуань» не только потому, что его текст не увязан с хроникой, но также и по стилю. Написанное практически одновременно с «Цзо-чжуань», это сочинение именно в силу своей автономности от хроники стало обрести многочисленными самостоятельными эпизодами и повествованиями, рассуждениями и притчами, назидательными поучениями и т.п. Разумеется, немало такого материала есть и в «Цзо-чжуань». Но там он все же ограничен в объеме и, будучи привязанным к конкретной дате, является как бы служебным. В тексте же «Го юя» материал обрел самостоятельное звучание и значение, о чем нам легко судить потому, что единственный пока полный перевод книги издан именно на русском [28], хотя частичные переводы есть также на французском и английском [234; 225; 226]. Хорошее знакомство с текстом дает основание заключить, что повествование «Го юя» сродни исторической беллетристике. Канва вроде бы достоверна, реально существовали описанные в тексте исторические деятели, происходили упомянутые в книге события, но вот насколько точно передается то, что происходило, и тем более то, что люди думали и о чем говорили, — большой вопрос. А именно мысли и речи разного рода исторических деятелей в книге преобладают.

Снова сложность ситуации для исследователя очевидна. С одной стороны, в ряде случаев — уникальный материал, так что его нельзя не использовать, особенно тогда, когда ничего подобного нет в других источниках. С другой — совершенно очевидна во многих случаях заданность текста, его искусственная назидательность и дидактическая беллетризация.

Логическим следствием интенций, заложенных в сочинениях жанра «Го юй», можно считать появление позже, спустя век-два, на рубеже нашей эры, сочинения в жанре политической публицистики «Чжаньго-цэ» [145а]. Его переводчик и исследователь Д.Крамп [197] считает, что это даже не историческая беллетристика — просто некий исторический фон, использованный в качестве материала для составления полемически заостренных речей, иногда даже для оттачивания искусства дипломатической риторики. И хотя эта точка зрения оспаривается другими исследователями этого текста [12, с. 163], не считающими историческую канву лишь безразличным фоном (можно добавить, что и сами по себе рассказанные в книге эпизоды ценны как важный для историка материал), факт остается фактом: в книгах типа «Го юй» и еще более типа «Чжаньго-цэ» история, исторический факт, исторический документ не были основным. Главным было умение препарировать исторический материал для тех либо иных нужд, что, естественно, всегда оставляет открытым вопрос, насколько приведенный в соответствующих текстах факт — к слову, то же относится к трактатам, где не-

редки апелляции к историческим событиям и деятелям, — соответствует исторической реальности.

Завершая обзор текстов исторического содержания, обратимся в заключение к самому известному и в некотором смысле наиболее значительному из них — к «Шицзи» («Записям историка», «Историческим запискам») Сыма Цяня. «Шицзи» — колоссальный по объему и значимости исторический источник сводно-обобщающего и во многом аналитического характера, его создание — своего рода подвиг автора, предки которого из поколения в поколение служили придворными историографами. Текст этого многотомного памятника переведен на европейские языки, включая и русский [85; 86; 179; 304а], а посвященная ему историография богата и в общем хорошо известна специалистам.

Составлялось сочинение Сыма Цяня в конце II и начале I в. до н.э. в период, когда в ханьском Китае протекал непростой процесс интеллектуального синтеза, озаглавленный, в частности, появлением сочинений Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы и ряда текстов сводно-систематизированного характера, о которых речь пойдет ниже. Идея синтеза витала в воздухе, ибо, хотя уже со времен ханьского императора Вэнь-ди конфуцианство очевидно лидировало, а в произведениях современника Сыма Цяня Дун Чжун-шу его преобладание было идеологически оформлено, оно еще не стало декретированной нормой (хотя дело шло именно к этому). Сыма Цянь — хотя он, как историограф, был буквально пропитан конфуцианским отношением к истории и историческому процессу, формально был свободен от слепого почтения ко всему конфуцианскому, а субъективно, по некоторым данным, был, как упоминалось, даже склонен к даосизму — учению, расцветшему именно в III—II вв. до н.э. Отсюда и некоторая идеологическая раскованность, независимость Сыма Цяня — фактор, сыгравший важную и позитивную роль при написании его труда. Но значимость такого фактора тем не менее преувеличивать не стоит, ибо никакие идеологические «вольности» не могли кардинально изменить веками накопленные методы и приемы ремесла историографа. Это относится, в частности, к проблеме интерпретации исторического факта.

Нельзя сказать, что Сыма Цянь не считался с фактом. Напротив, он тщательно собирал все факты и относился к ним с величайшим пиететом. Да без этого он и не смог бы написать сочинения, достойного уважения. Однако при всем том нельзя не заметить, что в отборе фактов он без колебаний следовал уже сложившейся традиции, суть которой сводилась не столько к стремлению точно рассказать, как все было, сколько к тому, чтобы дать понять читателю, как все должно было бы быть. Конечно, здесь нельзя возлагать вину на самого Сыма Цяня — в конечном счете основные источники, на которые он опирался

(«Шуцзин», «Цзо-чжуань», «Го юй»), составлялись в свое время именно таким образом. Да и не вина это вовсе — скорей норма для историка, стремящегося всегда извлечь из древности некий урок для современников, и это всегда следует иметь в виду, беря в руки тома сочинения Сыма Цяня. Вот конкретный пример. Конфуций из «Лунъюя» совсем не похож на Конфуция у Сыма Цяня. В трактате он интеллектуал высокого толка, мягкий, хотя и бескомпромиссный в своих убеждениях и идеалах человек, эталон чести, добродетели, справедливости, порядочности. У Сыма Цяня (гл. 47) Конфуций предстает, помимо прочего, коварным царедворцем, казнящим упоминавшегося уже *шао-чжэна* Мао за вольнодумство. Эпизод с казнью, как и версию о том, что Конфуций обладал необходимой для принятия такого властного решения высокой должностью, придумал не Сыма Цянь. Но он воспроизвел все это и тем как бы скрепил своим авторитетом.

Словом, Сыма Цянь добросовестно воспроизвел все или почти все, что было в анналах китайского историописания и в иных древнекитайских текстах до него, в основном практически без критики текста (единственным элементом критики был отбор: то, что не хотел взять, не брал). И в этом его величайшая заслуга перед историей, перед всей китайской культурой. Но отдавая ему должное, следует помнить, что не все, изложенное в его сочинении, заслуживает доверия.

Сводно-систематизированные произведения

Эта группа текстов, как упоминалось, по структуре, замыслу и широте охвата материалов близка к сочинению Сыма Цяня. Но принципиально отлична от него тем, что в произведениях, о которых теперь пойдет речь, нет претензий на историописание. Это скорей труды философского или мировоззренческого энциклопедического характера. Кстати, тем они отличаются и от трактатов, к которым, по крайней мере некоторые из текстов данной группы, тематически и структурно близки: в отличие от трактатов в сводных текстах либо нет единой авторской концепции (на то энциклопедия), либо эта концепция является своего рода опять-таки энциклопедической, синкретической по типу, сводной метаконцепцией, вырабатывавшейся на протяжении длительного времени.

Одним из ранних сочинений энциклопедического типа следует считать «*Гуань-цзы*» — гигантскую для своего времени сводку, состоявшую вначале, по некоторым данным, из 564 глав, около 480 из которых на рубеже нашей эры были отброшены редактором текста Лю Сяном. Трудно судить о подлинных мотивах сокращения. Но стоит иметь в виду, что сочинение форми-

ровалось в царстве Ци, которое в IV—III вв. до н.э. было в некотором смысле центром интеллектуальной жизни чжоуского Китая. Именно там, в столице Ци, была основана — по преданию, знаменитым Цзоу Янем — Академия Цзися (см. [284, с. 12]). Ученых, стекавшихся в эту Академию, было немало: по данным Сыма Цяня, их насчитывается 76 [132, гл. 46, с. 640; 179, т. 5, с. 258]. Похоже на то, что именно эти семь-восемь десятков различных авторов и объединили со временем свои сочинения в рамках «Гуань-цзы», назвав свой энциклопедический труд именем знаменитого циского реформатора VII в. до н.э. Впрочем, не исключено, что свой полный вид текст получил уже после окончания существования Академии, во II в. до н.э. — именно этим временем некоторые современные исследователи датируют ряд глав сводки. В этом случае, естественно, текст в его полном виде создавался уже после периода активного существования Академии и на базе ранее написанных ее членами сочинений.

Как бы то ни было, однако, из 564 глав первоначального текста на рубеже нашей эры осталось 86 — видимо, то, что не вошло в дословном виде в другие древнекитайские сочинения. Главы «Гуань-цзы» группируются в 24 книги, в свою очередь сведенные в восемь разделов, первый из которых считается наиболее ранним (см. [107; 284, с. 1—5]). Следует заметить, что и в своем сокращенном виде это весьма объемистое произведение, в котором широко представлены разработки различных философских школ на весьма разные темы, от метафизики до политэкономии. Полностью рассматриваемое сочинение не переведено ни на один язык, но значительные его части неоднократно переводились и обстоятельно изучались. На русский язык политэкономические главы перевел В.М.Штейн [94].

Аналогична по характеру вторая широко известная древнекитайская энциклопедическая сводка примерно того же времени — *«Люй-ши чуньцю»*. Она с самого начала создавалась как коллективный труд выдающихся ученых, своего рода компендиум всей накопившейся в чжоуском Китае к III в. до н.э. мудрости. В качестве мецената по отношению к ученым на сей раз выступил разбогатевший на торговых операциях знаменитый сановник царства Цинь Люй Бу-вэй. Именно собравшимся при его доме ученым (на сей раз традиция говорит чуть ли не о тысячах авторов, хотя реально их было явно во много раз меньше) и было поручено создать такую энциклопедию, которая призвана была затмить собой все существовавшее до того и соответственно на века прославить имя Люя. Если первая задача выполнена так и не была, то вторую нахлебники богатого торговца выполнили с честью, хотя и пожертвовали при этом собственными именами, оставшись безымянными составителями действительно очень известной древнекитайской энциклопедии.

Рассматриваемый текст состоит из трех разделов. В первом, разделяющемся на 12 глав по числу месяцев в году, речь идет о разных сюжетах, порой весьма искусственно привязанных к тому или иному месяцу и времени года. В каждой главе, как правило, представлено по несколько тем, каждая из которых рассматривается в отдельных параграфах. Первый из них обычно посвящен характеристике календарно-астрономических примет месяца и соответствующим рекомендациям, включая напоминание об отдельных обрядах и работах. Тематика остальных параграфов, как упоминалось, достаточно широка. Второй раздел книги состоит из восьми глав, а третий — из шести. Все эти главы посвящены различным сюжетам. Сочинение в целом было переведено на немецкий еще более полувека назад [320]; на остальных языках оно представлено лишь фрагментами, отдельными главами. Более подробно о помещенных в нем материалах см. [87].

Кроме двух только что упомянутых сочинений сводно-энциклопедического плана к группе текстов, о которой идет речь, относятся и три так называемых систематизированных текста. Это хорошо известные конфуцианские книги, написанные с целью создать некую систему, упорядоченную структуру идей, идеологизированных функций и идеализированных представлений о прошлом. К сочинениям систематизированного характера следует относиться особо. Это не исторические тексты, так что применительно к ним нельзя ставить вопрос об интерпретации, фальсификации и фабрикации фактов — при всем том, что едва ли не вся сумма фактов, собранных в систематизированных текстах, не может считаться исторически достоверной, т.е. не подвергнутой искажениям. Как раз напротив, факты нарочито искажались и насильственно втискивались в заданную, порой искусственно специально для них сконструированную схему. Видимо, если нужных фактов не хватало, они смело фабриковались. Но в том-то и особенность систематизированных текстов, что они создавались именно для этого, т.е. для конструирования некоей генеральной схемы, определенной метаструктуры идей, по отношению к которым факты были лишь чем-то вторичным, привлекаемым для иллюстрации. Конечно, у читателя не должно сложиться впечатление, что фактам, в обилии представленным в этих объемистых сочинениях, вовсе нельзя доверять. Просто все время нужно иметь в виду, откуда и для чего в таких сочинениях появляются интересующие читателя факты — может быть, абсолютно достоверные, а может быть, и сфабрикованные для иллюстрации заданной идеи. Впрочем, обратимся к характеристике самих систематизированных текстов.

Текст «Или» («Правила и церемониал») являет собой развернутую инструкцию о правилах хорошего тона и аристократического чжоуского этикета. Автором трактата традиционно счи-

тается Чжоу-гун, и, видимо, его деятельность, позиция и политика по отношению к зарождавшимся в его время феодальным чжоуским родам (кланам) действительно сыграли определенную роль в формировании аристократической традиции. Но разумеется, всерьез об авторстве Чжоу-гуна говорить не приходится. Текст появился на свет едва ли ранее IV в. до н.э., а содержание описанных в нем норм, обрядов и ритуалов может быть соотносено примерно с периодом Чуньцю, т.е. с VIII—VI вв. до н.э., когда в чжоуском Китае феодальные нормы и кодекс аристократической чести находились в расцвете. Появление текста в его нынешнем виде было вызвано к жизни — это совершенно очевидно — печальными реминисценциями, связанными с тем, что стройный феодально-иерархический порядок, а вместе с ним и весь комплекс аристократизма безвозвратно уходили в прошлое. И «Или» в целом можно считать своего рода искусственно воссозданным в дидактических целях напоминанием о мудрых установлениях далекого прошлого, которые ныне незаслуженно забыты, но тем не менее заслуживают внимания и уважения, если даже не достойны подражания и возрождения.

Книга состоит из 17 глав и 50 параграфов, написанных в общем не слишком сложным языком [113]. Со временем она была включена в число 13 конфуцианских канонов. Есть полный ее перевод на английский [292] и французский языки [187].

Текст «Чжоули» («Установления Чжоу») создан примерно в то же время, что и «Или», даже с той же генеральной целью. Но это совершенно иной памятник, хотя и тоже принадлежащий к числу систематизированных. Если в «Или» описываются в практически мало измененном виде реалии далекого прошлого, а сверх того едва ли много добавлено (незачем было добавлять — важно было не упустить, собрать и систематизировать сведения о прошлом, дабы ни один ритуал или церемониал не канул в Лету), то при составлении «Чжоули» был использован иной метод. Ведь несмотря на общность генеральной цели (не дать будущим поколениям забыть о славном прошлом), у авторов-составителей «Чжоули» были иные конкретные задачи — не столько рассказать о славном прошлом, сколько всеми силами возвеличить его, продемонстрировать совершенство будто бы существовавшей в чжоуском Китае величественной и до предела продуманной, почти идеально функционировавшей централизованной империи.

Текст «Чжоули» — гигантская схема-конструкция из шести частей (по числу основных ведомств аппарата Сына Неба), каждая из которых делится на главы, описывающие те либо иные функции соответствующих подразделений ведомств с их впечатляющим штатом чиновников. Всего 44 главы, не считая параграфов и пунктов в каждой из них, — объем немалый [148]. Что

же касается фактического наполнения структуры-схемы материалом, то именно в этом — загадка «Чжоули».

Нет сомнения, что в нем присутствуют реалии — по некоторым данным, около 38% упомянутых в тексте чиновников различных рангов и должностей встречается в иных чжоуских письменных памятниках [173, с. 66—67]. Однако это не означает, что в упомянутых памятниках чиновники выступали в той же роли и выполняли те же функции, что и в «Чжоули». Поэтому вывод о соответствии схемы «Чжоули» реалиям прошлого следует, как то сделал, в частности, Г.Крил, решительно отвергнуть [194, с. 478—479].

Все объясняется проще: составители текста в IV—III вв. до н.э. в буквальном смысле слова выудили из более ранних памятников все должностные звания и ранги и, не мудрствуя лукаво, из получившейся у них мешанины из обрывков разноречивых и несводимых воедино сведений (должности относились к разным временам и различным царствам чжоуского Китая) попытались создать сводную номенклатуру, т.е. нечто единое, цельное, непротиворечивое и призванное воздействовать на читателя. Так и появился на свет «Чжоули», ценный именно тем, что являет собой своего рода великолепный образец работы социально-политической и исторической мысли в чжоуском Китае.

Это именно памятник мысли — подобно тому, как ими справедливо считаются сводные генеральные схемы Аристотеля или Гегеля. Памятник эпохи, ее менталитета, интеллектуального потенциала и, если угодно, образа мысли и мышления. Схема «Чжоули» в этом смысле — непревзойденный образец. И дело не только в том, что она универсальна в смысле охвата всего того, что считалось важным (этика, политика, административная деятельность, организация семьи и общества, упорядочение взаимоотношений с внешним миром, в том числе с окружающей средой, природой и т.п.). Много существенней то, что схема не просто создана как таковая (аналогичные энциклопедии мысли существовали и помимо «Чжоули»), но придумана и вписана в историю как некая реальность, как будто бы некогда существовавший имперский строй жизни, охватывавший всю Поднебесную. Иными словами, веками отработывавшийся эталон идеальной социополитической и административно-этической нормы — создававшийся, конечно, не на пустом месте, но не имевший все же отношения к реальности, — в тексте как бы становился именно образцовой реальностью.

Текст «Чжоули», как и «Или», включен в число 13 конфуцианских канонов. Он был едва ли не первым, во всяком случае одним из первых древнекитайских сочинений, целиком переведенных на европейские языки — имеется в виду французский перевод Э.Био [171].

Третий и важнейший из систематизированных текстов — «Лицзи», нечто вроде энциклопедии конфуцианства. Включенный в «Пятикнижие» («Уцзин»), он был составлен сравнительно поздно, примерно в I в. до н.э., и являет собой одно из основных произведений конфуцианства. Это не свод правил и этикета аристократов, как «Или», и не некая абстрактная схема организации общества, как «Чжоули». От иных сводных и тем более энциклопедических текстов «Лицзи» отличается прежде всего своей доктринальной цельностью. Будучи фундаментальным изложением основ конфуцианства — позднего, ханьского, многое заимствовавшего из соперничающих доктрин, но все же именно и только конфуцианства, — это сочинение закрепило веками выработанные и высоко возвеличенные его ценности.

Текст «Лицзи» многослоен; в 49 главах сочинения собран огромный объем полезных сведений и теоретических рассуждений, указаний и предостережений, нормативных предписаний и конкретных рекомендаций. В нем содержатся в сжатом виде основные принципы духовной культуры древнего Китая, нормы поведения человека, условия процветания общества и государства [120a] (см. также [98, с. 173—201]). Существуют полные переводы «Лицзи» на английском [256] и французском [190]; на других языках, включая русский, книга представлена в отрывках и изложениях.

Древнекитайский письменный текст как социокультурный феномен

Весь вкратце охарактеризованный корпус письменных памятников древнего Китая (подробнее см. [21]) — стоит еще раз оговориться, что упомянуты далеко не все, лишь важнейшие, — дает определенные основания для выводов о взаимоотношениях между текстом и культурой, между культурой текста и создавшим эту культуру обществом. Начнем с того, что древнекитайский текст необычен прежде всего внешне, по форме. Речь идет о его иероглифической форме, об идеограммах-изображениях и их более поздней упрощенной форме условных знаков, составляющих иероглиф.

Следует подчеркнуть, что в принципе иероглиф как таковой не уникален, им пользовались многие народы, от шумеров и египтян до майя. Однако именно в китайском варианте он оказался наиболее безразличным к языку, мысли и тексту, на что обращали внимание многие исследователи (см., в частности, [274, с. 180 и сл.]). Видимо, здесь сыграло свою роль само количество текстов, способствовавшее выработке соответствующих стандартов. Но речь идет не только о форме записи, придающей словам, их устойчивым сочетаниям-бинамам и даже служебно-

грамматическим знакам и оборотам некую пиктографическую символику, порой вызывающую строго определенные ассоциации. В наше время активного поиска новых средств и методов анализа и прежде всего расцвета структурализма многие древнекитайские тексты, и в первую очередь наиболее известные и почитаемые из них, каноны, стали исследоваться под весьма специфичным углом зрения, особенно отечественными синологами. Одни из них, как В.С.Спирин, видят в древних канонах некую сумму строго упорядоченных искусственно сконструированных знаковых блоков [83]; другие, как А.И.Кобзев, обращают внимание на их логико-нумерологическую основу [45; 46]; третьи пытаются вскрыть религиозно-ритуальную первооснову некоторых кажущихся десакрализованными древних текстов, как, например, хроники «Чуньцю» [41]; четвертые увлечены нумерологическо-геометрическими схемами, позволяющими структурировать текст, например «Шицзин», в целом [30].

Все такого рода структурологические поиски достаточно серьезны, как и структурология в целом. Они заслуживают внимания и понимания прежде всего потому, что открывают внутренний слой-уровень текста, что позволяет по-иному относиться как к этому тексту, так и ко всей письменной культуре. Другое дело — проблема естественного предела поисков, чувства меры. Структурологические схемы полезны и перспективны тем, что могут пролить свет на логико-гносеологические принципы, определявшие построение текста (если схема убедительно свидетельствует об искусственности его конструкции), и тем самым на некоторую специфику мышления его авторов. Но совершенно очевидно, что это имеет мало отношения к проблеме перевода и ясности смысла текста. Здесь, однако, есть свои сложности.

Перевод и интерпретация большинства древнекитайских текстов, особенно канонических, — дело трудное и порой неблагоприятное. Семантическое поле иероглифа несравнимо с начертанным буквами алфавита значением обычного слова, даже если оно — весьма обширный по кругу понятий термин. Найти при переводе точный эквивалент, выбрать правильное, подходящее слово (не только в европейских, но и в современном китайском языке), адекватно передать смысл древнекитайского знака, а затем и фразы, мысли в целом весьма непросто. Еще сложнее выдержать, казалось бы, естественный для алфавитного текста принцип однозначного перевода того или иного знака на протяжении всего сочинения, где, как то нормально для иероглифики, тот же знак в разных контекстах имеет различный смысл. Конечно, помогает комментарий, оговаривающий значение иероглифа и поясняющий смысл фразы. Без комментария переводить вообще было бы почти невозможно, так что далеко не случайно все тексты еще в древности обросли комментариями, иногда многими. Но даже и при этом условии переводить сложно, не

говоря уже о том, что не всегда можно довериться комментаторам.

Едва ли стоит дальше углубляться в тонкости искусства перевода — гораздо важнее сказать, что этим важным и нужным делом на протяжении ряда веков занимались многие поколения наиболее квалифицированных синологов разных стран, включая и самих китайцев. И именно их совокупные усилия привели к тому, что практически все значимые древнекитайские тексты ныне тщательно изучены, переведены и в большинстве своем также исследованы и откомментированы. Почти все из них переведены на тот или иной европейский язык, а то и на несколько. Есть, в частности, и немало русских переводов. Разумеется, отнюдь не все переводы удовлетворительны, хотя большинство их снабжено глоссами и комментариями, призванными аргументировать перевод неясных мест. Но так или иначе, тексты изучены, переведены, снабжены научным аппаратом, а в большинстве случаев и обстоятельными исследованиями, ставящими и предлагающими решение проблем достоверности и аутентичности, авторства и более или менее точной даты составления того или иного текста в известной сегодня его редакции. Естественно, что, опираясь на эту основу, каждый специалист волен дальше действовать самостоятельно, соглашаясь с переводом либо учитывая его при попытках сделать свой собственный.

В этом тоже специфика китайского текста. Люди во всем мире свободно пользуются переводами с древнегреческого, латинского, санскрита, и ни одному специалисту не приходит в голову не доверять переводу — при всем том, что сам он нередко работает с оригиналом. Перевод с иероглифического текста в этом смысле, независимо от квалификации переводчика, много менее безукоризнен, и, как правило, при работе с ним специалист всегда должен держать перед собой текст оригинала, постоянно с ним сверяться, а то и переводить (с помощью уже сделанного варианта перевода, что многократно облегчает работу) заново. Причина все та же — необъятное семантическое поле иероглифа, да к тому же в сочетании с весьма отличной от европейской грамматикой, что всегда дает объективную возможность воспринять и перетолковать тот или иной фрагмент заново. Особенно если это не очень ясный текст, и тем более если текст заведомо труден и сложен для понимания, как, например, «Ицзин» или «Дао-дэ цзин». В таких случаях подчас легче создать новый вариант перевода, чем скорректировать уже сделанный: слишком большой простор для разночтений, для различного понимания смысла текста. Но почему? Неужели не существует объективного стандарта, посредством которого можно определить, кто перевел верно, а кто ошибся и в чем именно?

Конечно, все далеко не так удручающе безвыходно, как может показаться. Подавляющее большинство письменных памят-

ников и наполняющих их устойчивых понятий с соответствующими принятыми в науке терминами вполне адекватно понимаются и переводятся на любой язык. Но для этого нужно соблюсти несколько обязательных условий. Во-первых, текст в целом должен быть понят исследователем, взявшимся за его перевод. Понят именно как целостный текст, как определенная система взглядов, принципов и позиций. Если единой системы нет, значит, памятник неоднороден, и тогда нужно отдельно анализировать его части или главы как нечто самостоятельное. Этот принцип перевода вообще-то бесспорен, и им неизменно руководствовались все, кто брался за перевод китайского иероглифического текста. Во-вторых (а это необходимое условие для «во-первых»), для понимания своего памятника переводчик должен предварительно быть хорошо знакомым не только с другими аналогичными и современными переводимому тексту источниками, но и с эпохой в целом, и даже более того, со свойственной Китаю генеральной системой ценностных ориентаций, привычных норм бытия, стереотипов поведения и мышления. Исключение может быть сделано лишь для некоторых литературных поэтических произведений, да и то при наличии квалифицированного консультанта-синолога с его подстрочником. Но, как правило, обходятся без такого рода исключений: китайские стихотворные тексты переводятся такими переводчиками-синологами, которые владеют поэтической строфой. Так что в целом условие обязательно для всех, что опять-таки считается элементарной нормой. Наконец, в-третьих, исключительно важно найти систему наиболее адекватных эквивалентов в научном инструментарии, да и в бытовой или специальной лексике того языка, на который переводится текст.

Последний пункт являет собой едва ли не наиболее уязвимое место переводов, особенно при работе с трудными текстами. Сложность в том, что переводчик должен сам определить, какие из выработанных, скажем, европейской наукой и философией понятий и терминов годятся для отражения при переводе китайских реалий и слов, воплощенных иероглифами-символами, а какие не годятся. Или где годятся и где не годятся приведенные в словарях эквиваленты того или иного иероглифического знака-понятия. И как следствие — какие из китайских терминов-понятий следует переводить (учитывая все время неполную адекватность перевода и необходимость гибко на это реагировать, порой меняя европейские эквиваленты китайского знака), а какие оставлять без перевода, сопровождая их описательными пояснениями или вводя в чужой язык в виде иностранных слов. Практика показывает, что наименее удачны те переводы, где максимально возможное число терминов, сложных понятий и основанных на игре слов имен либо названий почти насильно втискивается в искусственно подобранные для них эквиваленты

на другом языке. В результате такого рода крайне усложненных манипуляций текст становится не только трудно читаемым и практически невоспринимаемым без дополнительных серьезных усилий, а то и искаженным (см., например, [3]). Искажения состоят прежде всего в том, что система чуждых оригиналу эквивалентов не нейтральна, ибо несет в себе заряд собственного активного восприятия мира.

Означает ли это, что при анализе древнекитайских реалий вообще нельзя пользоваться повседневной лексикой или философско-научной терминологией, выработанными, скажем, европейцами? Разумеется, нет. Привычный для нас научный инструментарий давно и успешно применяется при переводах, причем едва ли не во всех его параметрах, включая и категории практически неразвитых в Китае дисциплин, таких, как формальная логика, гносеология, дедукция и т.п. Однако очень важно при этом соблюсти меру, ибо любой нажим может исказить оригинал, поскольку европейская система понятий и категорий годится для изложения основ европейской философии (для чего она и создавалась), но не может целиком и даже в основной своей части быть автоматически пригодной для адекватного отражения системы китайского мировоззрения и ценностных ориентаций.

Прежде всего это касается некоторых наиболее важных, кардинальных понятий и категорий древнекитайской культуры — таких, как конфуцианское *жэнь* (гуманность, человечность, высокодобродетельное отношение к людям и ко всему в мире и т.п. — на европейских языках точного эквивалента данному термину нет, а перевод его русским «человеколюбие» явно обедняет палитру этого краеугольного конфуцианского понятия) или как *Дао* (истина и высший стандарт должного у конфуцианцев, высший Абсолют у даосов), а также *дэ* (благодать-добродетель у конфуцианцев, эманация Дао-Абсолюта у даосов). Переводы указанных терминов вполне возможны, но всегда чем-то существенным они ограничивают оригинал, обедняют его. Характеризуя лишь часть семантического поля понятия (например, при использовании бинама «благая сила» для обозначения *дэ*), они не воспроизводят его мощь на другом языке, но лишь описывают часть его потенциалов. Особенно очевидно это при переводах понятий с очень широким семантическим полем, как, например, *ли* (ритуал, этическая норма), *инь* и *ян* (женское и мужское начало), *ци* (духовно-энергетическая субстанция, нечто вроде индийской праны или греческой пневмы — сходство, оказавшееся в некотором смысле роковым, ибо в отечественной синологии за последнее время все чаще используется термин «пневма», что значительно упрощает и искажает семантическое поле исходного иероглифического знака).

Резюмируя, стоит сказать, что речь идет не о полном отказе от отождествлений, поиска эквивалентов, а только об их строгом

отборе, о соблюдении меры. Можно сформулировать примерно такой принцип: лучше отказаться от поисков эквивалента и ввести в перевод китайский термин, ограничившись его описанием, развернутой характеристикой, чем рисковать существенно обеднить, а то и исказить соответствующее китайское понятие недостаточно адекватным, но зато хорошо известным европейцу его эквивалентом. Естественно, что последовательное использование этого принципа приведет не столько даже к усложнению переводной лексики, сколько к необходимости введения соответствующих китайских слов в исторические и иные специальные исследования и в обобщающие труды. Однако едва ли стоит опасаться такого подхода: самобытная китайская лексика, особенно терминологическая, имеет право на то, чтобы с ней постепенно все шире знакомились в мире. Тем более это относится к работам, рассчитанным на специалистов или на определенный интерес к Китаю.

Теперь обратим внимание на иную сторону проблемы оценки древнекитайского текста как социокультурного феномена: каковы роль и место письменных текстов в сложении мировоззрения и менталитета. Или, иными словами, как создававшиеся в определенных исторических и социокультурных обстоятельствах древнекитайские тексты воздействовали на общество, на культуру, на систему духовных и иных ценностей поколений китайцев, в конечном счете — на классическую китайскую традицию, отличавшуюся завидным долголетием, стабильностью и способностью к регенерации даже после катастрофических и длительных социальных катаклизмов, т.е. в условиях, когда другие народы во множестве исчезали с исторической сцены.

Без преувеличения можно сказать, что вся мудрость Китая — в его древних письменных памятниках. В них собрана квинтэссенция бесценного опыта поколений, достижений культуры, норм человеческого общения, принципов оптимальной организации социума. Но значит ли это, что без их письменной фиксации нельзя было обойтись? Разве история соседнего с Китаем субконтинента, Индии, не свидетельствует именно об обратном? В древней Индии ведь почти не было текстов, тем более нерелигиозного содержания. Вся жизнь общества регулировалась неписаными нормами, что отнюдь не сказалось на уровне цивилизационного развития ее народов. Да и во многих других культурных странах традиция отнюдь не обязательно опиралась на писанный текст. Действительно ли он сыграл очень большую роль в судьбах Китая и его культуры или он важен больше для историков, которые благодаря ему в состоянии в деталях знать о событиях прошлых веков в этой стране — чего не скажешь, к слову, о событиях в древней Индии?

Конечно, роль письменных памятников для историка неопределима. Но будем справедливы и разумны: тексты писались не для

исследователей грядущих отдаленных эпох. Они были нужны, жизненно необходимы для десятков поколений самих китайцев, сверявших свою жизнь, свои нормы, представления, ценности, свое поведение и образ существования с тем, что считалось разумным и правильным, что было возведено в нормативный эталон их мудрыми, как то всегда было принято в Китае считать, предками. Но почему для этого нужны были именно писанные тексты, почему было недостаточно устной традиции?

Устная традиция веками и тысячелетиями неизменно существует, порой даже стагнируя, лишь в примитивных обществах, которые по определению невелики, достаточно быстро возникают и распадаются, сменяя друг друга и сохраняя лишь те элементы традиции, которые необходимы для выживания, в лучшем случае накапливая и медленно совершенствуя их. Хранителем традиции при этом всегда выступает религия, что составляет одну из важнейших ее функций. С возникновением цивилизации и трансформацией примитивных социальных структур в политические, т.е. с появлением протогосударства и тем более государства, религия в подавляющем большинстве случаев не только сохраняет свою роль, но и выходит на авансцену социополитической жизни, быстро совершенствуется, обретая формы развитой системы, пригодной для обеспечения духовных нужд социума. Собственно, с появления великих богов и храмов в их честь нередко рождались первичные протогосударства, как о том свидетельствует история Шумера или древнейшего Египта. Служитель бога, первосвященник и становился в этих случаях правителем социума, его вождем, царьком. И хотя так бывало не всегда и не везде, сам факт бесспорен: развитая религиозная система формировалась бок о бок с государством и была жизненно необходимой для социума. Именно религиозные и санкционированные религией социальные, этические и иные догматы и нормативы становились непреложной основой бытия, причем эти основы вполне могли довольствоваться формой устной традиции — письменная фиксация важна была только для самого религиозного канона, т.е. для высшей первоосновы бытия.

В Китае было иначе. Там развитая религиозная система в силу ряда причин, о которых будет сказано, не заняла того места в жизни социума, которого она достигала в остальных странах. Альтернативой стала идеологическая суперсистема социоэтико-политического характера. Она складывалась на основе конфуцианства и иных, соперничавших с ним учений на протяжении ряда веков и была в конечном счете уже в начале нашей эры канонизирована, став доктринальной основой двухтысячелетней китайской империи. Вот этот-то канон, равно как и внесшие свой вклад в его создание неканонические древние сочинения, и играл на протяжении всей длительной истории

страны ту роль, которую в иных странах выполняли религиозные сочинения. А для нерелигиозного канона имеет особую важность прецедент, т.е. сочиненные в древности тексты, прежде всего вошедшие в конфуцианские «Четырех-», «Пяти-» и «Тринадцатикнижие».

Сказанное позволяет уяснить, почему для китайского социума и его культурной традиции столь важным делом было именно создание, фиксация письменного текста и почему он, казалось бы, столь светский по характеру, почти осознанно очищенный рукой чаще всего конфуцианского по духу его составителя и редактора от наслоений божественного, мистического, сверхъестественного, в то же время порой не более достоверен, чем, скажем, исторические очерки Библии с их постоянным упоминанием о вмешательстве Господа в деяния людей. Пусть в древнекитайских источниках нет или почти нет места божествам и чудесам, функционально они вполне могут и даже должны быть приравнены к тем же библейским повествованиям: основная их цель в дидактическом вразумлении читателя. Даже если речь идет о вторичном по характеру авторском сочинении, каким можно считать многотомный труд Сыма Цяня, нет гарантий от того, что историческая правда не принесена в жертву господствовавшим представлениям о должном, этической норме, социальном долге, идеологическом догмате. В обществе, где место религии функционально занимает официально господствующая идеология с ее жесткими презумпциями, такое весьма обычно, что мы хорошо знаем на собственном нашем недавнем опыте.

Естественно, вопрос в том, насколько господствующая идеология искажала реальность. Здесь сходства с нашим недавним прошлым мало: составители древнекитайских текстов в общем и целом очень уважали и ценили факты, о чем уже было сказано. Если не говорить о сводно-систематических сочинениях и оставить в стороне сочинения типа исторической беллетристики (хотя и в этих текстах немало реальных фактов и их в общем-то несложно вычленить), то там, где речь идет о событиях прошлого, факты преобладают, хотя они нередко соответствующим образом приукрашены. Прямых извращений или псевдофактов (артефактов) на их общем обильном фоне сравнительно немного. Сложнее дело с сочинениями, включающими в себя разного рода историзованные мифы (это прежде всего касается исторических повествований из «Шуцзина»), а также с трактатами, где эпизоды из истории нередко используются для иллюстрации заданной идеи и потому искажены, т.е. поданы в пристрастной авторской интерпретации. Однако такого рода случаи в общем-то очевидны при внимательном чтении и в принципе известны специалистам, хотя и продолжают считаться неясными и спорными.

Теперь о самих идеях, об официальной и оттеняющей ее оппозиционной идеологии, заместившей в истории, культуре и мысли Китая господствующую религию. Или, иначе, что содержали и чему учили древнекитайские тексты, прежде всего конфуцианские каноны?

Собственно говоря, в них собрано все то, что нужно было знать о древнем Китае. Да иначе и быть не могло бы. Поэтому нет смысла говорить о содержании текстов в подробностях — о том речь пойдет в последующих главах, в ходе развития темы и изложения конкретного материала. Здесь же стоит остановиться на некоем сгустке идей, определявших социальные ориентиры, духовно-мировоззренческие параметры и генеральный принцип менталитета поколений китайцев.

Наивысшая социальная ценность — гуманная и гармоничная социально-политическая структура: строго упорядоченная и постоянно самоусовершенствующаяся личность; хорошо организованная и тесно сплоченная вокруг ее главы, патриарха, семья; уважающий традиции и высоко ценящий мудрость древних и старших социум; основанная на принципе меритократии и использующая мудрость талантливых административно-политическая система. Это и есть те базовые опоры, на которых генеральная структура должна была зиждиться. Строго говоря, общество в представлении древних китайцев всегда должно отчетливо распадаться на две несходные по функциям социальные группы. Одна из них — народ — работает и содержит своим трудом себя и государство в целом, другая — администраторы, управляющие народом и государством и за свой квалифицированный и необходимый обществу труд содержащиеся за счет народа, производителей материальных благ.

Группа администраторов не являет собой потомственное сословие, тем более касту; напротив, она открыта для постоянного пополнения снизу за счет наиболее способных, мудрых и умелых, знатоков канонов и генеральных принципов, прежде всего конфуцианских, которые и составляли основу, квинтэссенцию китайской мудрости и китайского знания. То и другое — мудрость и знание — как раз и было сосредоточено в охарактеризованных выше текстах, особенно в канонах. Поэтому знатоки и мудрецы — прежде всего люди грамотные и хорошо образованные в китайском смысле этого слова, т.е. люди, знающие тексты и собранную в них мудрость. Квалификация и компетентность такого рода людей, кандидатов в администраторы, выявлялась методами строгого и беспристрастного конкурсного отбора, серьезно производился и отбор поручителей, ответственных за тех, кого они выдвигали.

Складывавшаяся и совершенствовавшаяся веками на такого рода первооснове структура не нуждалась, как легко заметить, в освящении ее принципов религией, церковью, богами или жре-

цами. Но ей зато была необходима развитая официальная идеология; каковой и стало конфуцианство с его культом старших и мудрых, культом предков в каждой семье, преклонением перед талантом, добродетелью, гуманностью — т.е. прежде всего готовностью служить людям в сочетании с обостренным чувством социального долга и глубоким внутренним достоинством того, кто претендовал на власть, на право управления людьми и государством. Именно к этому призывали конфуцианские тексты, в таком направлении они ориентировали постигающих их знатоков, способных и честолюбивых.

Разумеется, рядом с конфуцианскими были и иные школы мысли и практических действий. Легисты призывали заменить гуманную администрацию жесткой и даже циничной властью презиравших народ чиновников, даосы приложили немало усилий для того, чтобы убедить людей в преимуществе безгосударственных форм существования (назад, к природе!), толкнуть их мышление в сторону мистики, метафизики, суеверий. Да и сами конфуцианские администраторы, получив хорошее образование в духе гуманности и уважения к людям, отнюдь не всегда оказывались достойными и порядочными. Но, что крайне важно, система в целом была в достаточной мере саморегулирующейся: оппозиционные доктрины ею оттеснялись в сторону при одновременном заимствовании из них всего того, что могло послужить на благо существующему строю; отклонения, связанные с несовершенством человеческой природы, в рядах самих конфуцианцев гасились за счет хорошо продуманной системы контроля и различного рода ограничений.

Но, что, пожалуй, наиболее существенно, так это формирование определенного менталитета, социопсихологических стереотипов, нормативов и ориентиров, нравственности и внутренней культуры — политической, правовой, социальной, внутрисемейных отношений, контактов между людьми и т.д. и т.п. В формировании всего этого конфуцианство сыграло решающую роль и с успехом, быть может даже с лихвой, заменило собой религию. Отсюда и благоговение перед Конфуцием и его учением, связанными с его именем классическими канонами, даже вообще перед книгой, письменностью, знаком-иероглифом.

Не следует думать, что такое почтение возникло сразу и легко. Напротив. С самого раннего периода истории китайского государства в стране использовались ритуал и церемониал, аналогичные религиозно-церковным, а в части церемониала и намного превосходящие все, что было известно в других странах («китайские церемонии»). Именно строгие ритуалы и многочисленные обрядовые действия, со временем все очевидней утрачивавшие свою религиозную первооснову и обретавшие характер церемоний, играли ни с чем не сравнимую роль социального воспитателя подрастающего поколения (см. [98]). Не умом —

точнее, не только и даже не столько умом-разумом, — но душой, сердцем, чувством, всей натурой своей каждый китаец с рождения впитывал всю необходимую для его существования сумму знаний и норм поведения, которыми он должен был руководствоваться в жизни. И хотя это не китайская специфика, ибо так же социализировались подрастающие поколения во всем остальном мире, отличием Китая было то, что не религия с ее пусть основанными на мудрости опыта, но все же не допускающими рассуждений и рационального осмысления догматами и повелениями стояла за санкционированными ею традициями, нравами и всем образом жизни, а вполне светская идеология, ориентировавшая людей на высокий моральный стандарт, гуманизм, чувство долга и практику постоянного самоусовершенствования в сочетании с уважением к старшим и способным.

И еще. Древнекитайские тексты — в некотором смысле главное и основное, что создано своего, оригинального в истории китайской культуры. После того как их корпус возник, он практически мало изменялся. Принципиально новых, оригинальных сочинений на протяжении двух тысячелетий истории китайской империи было сравнительно немного. Более того, само стремление их создать считалось как бы делом неприличным, непристойным для порядочного образованного конфуцианца, какими были, по существу, все те, кто мог думать и писать (речь не идет об ученых даосах или буддийских монахах, которые создавали тексты религиозного характера, порой заслуживавшие серьезного внимания, но всегда бывшие периферийными в общем потоке китайской культуры).

Соответственно — как то, впрочем, характерно и для культурной традиции в обществах с развитыми религиозными системами, христианской или мусульманской, — дальнейшее развитие канонов и спорадическое обновление их, приспособление к меняющимся временам шло в классической форме экзегезы — в виде комментариев к священным текстам древности, реже в форме оригинальных сочинений, отталкивающихся от того или иного канонического текста, толкующих ту или иную позицию в каноне. Нередко комментарии или сочинения такого рода были насыщены новыми и интересными идеями, оригинальными интерпретациями, но все они глубоко упрятывались в старые одежды классических канонов, генеральные позиции которых никто ни в коей мере не смел объявить устаревшими. Консервативная стабильность, характерная для любого традиционного общества, в сфере идеологии, наиболее важной для его устойчивости (как то было и по отношению к господствовавшей религии в иных обществах), веками царил абсолютно. Священный догмат, великий авторитет, столетиями признанный культ были ценностями неколебимыми. Можно добавить, что, как уже отмечалось, наиболее важные из древних текстов, и прежде всего ка-

ноны, заучивались подрастающими поколениями наизусть — в этом, собственно, и заключалась основа классического китайского образования.

Как известно, на протяжении двух с лишним тысячелетий существования китайской империи именно знание древнекитайского текста было обязательным, причем не только для того, чтобы успешно окончить школу и считаться образованным человеком, но и для того, чтобы сделать административную карьеру. Все высшие должности в бюрократическом аппарате власти, особенно в центре, предоставлялись имевшим конфуцианское образование, включая блестящее знание канонов, и лучше других оперировавших им.

С эпохи Тан именно это знание стало тщательнейшим образом проверяться в форме трехступенчатых и весьма сложных экзаменов на ученую степень. Через густое сито такого рода экзаменов проходили лишь очень немногие, зато именно они — мудрые и способные — занимали высшие должности в империи. Тем самым система гарантировала свою стабильность, фундаментом которой были освященные веками каноны конфуцианства.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ КИТАЙСКИХ ДРЕВНОСТЕЙ И ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Китай — страна истории, непрерывной культурной традиции. Изучение древности там шло на протяжении всего длительного периода существования империи (с рубежа III—II вв. до н.э. вплоть до XX в. н.э.) и имело несколько направлений и аспектов. Во-первых, это было старательное накопление и сохранение древних текстов, изделий и прочих раритетов, включая случайные находки. Все они хранились в официальных и — реже — частных хранилищах и библиотеках, во дворцах и музеях, инвентаризировались, каталогизировались, описывались и включались в определенный социально-научный, если так можно выразиться, оборот. Вершиной такой деятельности — если вести речь о классических канонах — было, например, создание близ императорского дворца в средневековой танской Чанани собрания каменных стел, на гладко отполированной поверхности которых были выгравированы полные тексты канонических произведений. Этот «лес стел» (Бэйлинь) и поныне украшает собой город Сиань (Чанань), являясь таким же эталоном, каким в наши дни служат, скажем, единицы мер, тщательно сохраняемые в признанных научных центрах.

Во-вторых, изучение сводилось к старательному прочтению древних текстов, включая все имеющиеся варианты и разночтения, с последующим комментированием их. Едва ли не каждый из сколько-нибудь значимых текстов обрастал комментарием, иногда несколькими, написанными разными авторами в разное время. Сущность комментария сводилась как к филологическому анализу, так и к смысловой интерпретации текста. Побочным результатом комментаторской и интерпретаторской деятельности было создание большого числа специальных словарей и справочников, позволявших свободно ориентироваться — во всяком случае специалисту — в написанных древними знаками оригинальных текстах древности (стоит заметить, что свою современную форму китайские иероглифы обрели в стиле времен империи, введенном в обиход в период правления династии Цинь и усовершенствованном в эпоху Хань).

В-третьих, изучение и интерпретация древних текстов были едва ли не повседневным, а для многих образованных людей и

любимым занятием. Этому способствовала система образования, основным содержанием которой было выучивание наизусть — с последующим разбором с помощью учителя — канонических текстов конфуцианства. Кроме того, многие сведения из древних текстов sporadически включались в различного рода своды и энциклопедии, в глобальные исторические компиляции типа исторических разделов династийных историй или специальных энциклопедических изданий.

Наконец, в-четвертых, повышенное и очень серьезное внимание к древности реализовывалось в виде гигантского количества ссылок на древнюю мудрость и апелляций к соответствующим текстам в сочинениях на любую тему, от философии до сельского хозяйства или медицины, а также в спорах по любому поводу, включая дебаты на самые актуальные темы, в том числе и едва ли не в первую очередь при дворах правителей. В политических дебатах ссылка на прецедент была не столько украшением речи или свидетельством образованности, сколько чаще всего решающим аргументом. Аргумент считался тем более сильным и неопровержимым, чем большей древности был текст, откуда прецедент был почерпнут.

Стоит заметить, что стремление к изучению древних текстов с особой силой проявило себя с начала эпохи Хань, что нашло конкретное выражение в классическом труде ханьских придворных историографов «Шицзи» [132], о котором как о ценном историческом источнике уже шла речь в предшествующей главе. Теперь существенно обратить внимание на него как на эталон историописания, явившийся образцом для всей последующей китайской историографической традиции (выше Сыма Цяня в этом смысле не поднялся никто из его последователей вплоть до сегодняшнего дня). Уже по одной этой причине стоит сказать подробнее о методах работы и историософских принципах Сыма Цяня.

Он был первым, кто собрал и тщательно изучил практически все созданные до него древние тексты, включая и надписи на стелах и иных предметах. Частично это входило в его обязанности как придворного историографа. Но в основном он действовал по личной инициативе. Сыма Цянь поставил перед собой грандиозную и порой представляющуюся невыполнимой задачу: собрать воедино все многочисленные сочинения, включая варианты, тщательно их изучить и осмыслить, оценить собранные в них сведения, а затем изложить всю эту гигантскую массу конкретного материала в виде обобщающего капитального труда, некоей многотомной сводки исторического характера.

Речь вовсе не шла о хронике событий, что было бы сделать намного легче. «Шицзи» представляют собой многоплановое сочинение, в котором есть место и для хроникальной летописи, и для древних преданий, и для исторических очерков, и для трак-

татов на разные темы, и для биографий выдающихся лиц, и, наконец, для рассуждений самого историографа. В итоге труд Сыма Цяня оказался настолько заметным и значительным по объему и сложности поднятых проблем, что его переводчик на французский Э.Шаванн умер, не успев закончить перевода (было издано шесть томов), а в переводе на русский издано Р.В.Вяткиным пока что тоже лишь шесть томов из запланированных девяти. Но для уяснения сути дела и оценки труда Сыма Цяня важно даже не то, сколь много им было сделано. Важнее то, что этот труд стал в Китае своего рода нормой в смысле генеральных принципов осмысления истории и отношения к историческому процессу (подробнее см. [51]).

Сыма Цянь жил в переломную для Китая эпоху, когда на смену стремительной и динамичной древности с ее поисками и находками пришла ориентировавшаяся на стабильность и синтез империя. Естественно, что на его мировоззрение наложили заметный отпечаток и конфуцианство со свойственным ему культом добродетели и мудрости, высшей гармонии, и легизм с разработками оптимальных методов административной деятельности, и даосизм с характерной для него мистикой и сложными метафизическими построениями. Синтез всех этих различных течений мысли, бывший нормой для мыслителей той эпохи, от Сюнь-цзы до Дун Чжун-шу, оказал немалое воздействие на мировоззрение Сыма Цяня.

Так, сформулированный в раннежоуском Китае генеральный принцип мандата Неба (небесной санкции на верховное правление в Поднебесной тому, кто обладает наивысшей мерой благодати-добродетели *дэ*) сочетался в его представлениях об историческом процессе с закономерностями династийных циклов (возвышение и упадок), а объективный ход истории — с субъективными акциями и усилиями людей, судьба каждого из которых в свою очередь зависела от его *дэ*, этического облика (идея воздаяния, близкая к древнеиндийской карме). Сыма Цянь — в отличие, например, от Конфуция — не был чужд суевериям, придавал немалое значение природным и иным знамениям, взаимодействию полярных сил *инь* и *ян*, взаимочередованию пяти первостихий. В то же время он, как и все китайцы, был прежде всего прагматиком и едва ли не выше всего в своем ремесле ценил его утилитарно-дидактические потенции: все им собранное, осмысленное, систематизированное и хорошим литературным языком изложенное в виде «Записей историка» призвано было прежде всего продемонстрировать, что люди сами делают свою судьбу и что История с большой буквы — великая сумма таких деяний, в которой проявляется как высшая воля Неба, так и всеобщий закон воздаяния.

Все эти и многие другие близкие к ним идеи были положены в основу интерпретации древности Сыма Цянем. Все объемистые

130 глав его сочинения были пронизаны соответствующим отношением к истории: они должны были на огромном конкретном материале проиллюстрировать действие непреложных законов и тем создать дидактическую модель, которая позволила бы потомкам и последователям историка ориентироваться в потоке истории. Так оно и вышло. На протяжении двух тысячелетий историографы Китая почтительно внимали отраженной в «Шицзи» генеральной конфуцианской идее — «через добродетель и самоусовершенствование к гармонии и процветанию», воплощенной в интерпретированных Сыма Цянем событиях древности и деяниях мудрых. И в этом смысле труд Сыма Цяня можно считать блестящим историографическим воплощением той самой конфуцианской этической константы, которая в идеологическом аспекте наиболее полно и впечатляюще была отражена в классическом каноне «Лицзи», по времени составления близком к «Записям историка».

Изучение древности в Китае после Сыма Цяня

Труд Сыма Цяня послужил образцом для создания так называемых династийных историй. По традиции они составлялись специальными комиссиями специалистов-историографов, нередко во главе с видным сановником, которые обычно назначались вскоре после гибели династии первым императором пришедшей ей на смену. В задачу комиссии, группы авторов (реже был один автор) входило внимательно изучить все материалы, имеющие отношение к истории предшествующей династии, и изложить их в форме, композиционно близкой к той, что была создана Сыма Цянем и воспринималась в качестве эталона. А так как Сыма Цянь начинал изложение с глубокой древности, которая воспринималась им в качестве первоосновы, то примерно таким же был подход и последующих историографов, авторов династийных историй (всего их традиционно насчитывается 24). Поэтому материалы о древнем Китае можно найти в любой из династийных историй, посвященных династиям времен империи, т.е. средневекового Китая. Разумеется, эти материалы обычно давались в кратком изложении.

Практика, о которой идет речь, вела к тому, что интерес к древней истории, к китайским древностям вообще никогда в Китае не иссякал. Разумеется, события древности при создании династийных историй переписывались и переинтерпретировались, но фабула их оставалась тем не менее неизменной. Это была константа, сумма знаний, которую должен был знать каждый — во всяком случае каждый образованный — китаец. Соответственно, такие знания обладали высоким статусом, они ста-

новились своего рода знаком, обозначавшим образованного человека, ученого знатока. Если же принять во внимание, что в средневековой китайской империи, во всяком случае с эпохи Тан (VII—X вв.), вся система образования и сдачи государственных экзаменов, дававших право на замещение чиновных должностей в системе бюрократической администрации, базировалась на знании прежде всего конфуцианства, конфуцианских канонов, включая и исторические сочинения («Шуцзин» и «Чуньцю» с «Цзо-чжуань»), то станет вполне очевидным, сколь важным было знание древности. А коль скоро знание было важным, как важным считалось и искусство умелой интерпретации событий истории с точки зрения текущей политики, запросов дня, то неудивительно, что споры на исторические темы всегда занимали заметное место и в придворных интригах, и в определении важных политических мер, будь то подготовка реформ или решение вопроса о взаимоотношениях с соседями.

Уже упоминалось о той огромной роли, которую с древности играла практика комментирования древних текстов. Роль эта со временем все возрастала. На древние комментарии наслаивались новые. Некоторые наиболее важные и почитаемые сочинения древности обретали по несколько комментариев, каждый из которых ставил своей целью не только, а порой не столько прояснить неясные места текста, сколько дать им и тексту в целом определенную интерпретацию. В целом же комментирование активно способствовало укреплению и развитию знаний о древности. Более того, многие ученые китайцы составляли труды, в которых они излагали свои взгляды на различные проблемы современной им эпохи сквозь призму не просто событий древности, но и древних уважаемых сочинений. Достаточно напомнить о Дун Чжун-шу, который главное свое сочинение озаглавил «Чуньцю фаньлу», причем упоминание древней хроники «Чуньцю» было отнюдь не просто данью уважения к классическому канону. «Чуньцю» для правоверного конфуцианца Дун Чжун-шу было своего рода классической первоосновой, от которой он с великим почтением отталкивался, дабы выразить свое понимание проблем, поднятых еще в древности (см. [32, с. 111 и сл.]).

Вообще-то культ древности и тем более древних мудрецов восходит в Китае по меньшей мере к первым чжоуским правителям (имеются в виду прежде всего попытки Чжоу-гуна и его помощников переосмыслить предшествующую падению Шан историю с позиций доктрины о мандате Неба). Затем пietet к древним мудрецам и их великим подвигам поддерживался в период Чуньцю, когда власть чжоуских ванов заметно ослабла, но культ мудрой древности был усилен и возвышен до бескрайних пределов в учении Конфуция, который, собственно, оформил и теоретически обосновал его, сделав все для широкого распро-

странения его в Китае. И хотя после смерти Конфуция, в период Чжаньго (V—III вв. до н.э.), рядом с конфуцианством появились влиятельные соперничавшие с ним учения, вплоть до отрицавших конфуцианские идеи, почтение к древности оставалось тем не менее почти общепризнанной нормой. Аномалией на этом фоне выглядели разве что пассажи некоторых экстравагантных деятелей даосского или близкого к даосизму толка, прежде всего Ян Чжу. Даже Цинь Ши-хуан в своих стелах выражался языком, близким к конфуцианскому, — при всем том, что в реальной жизни жесткий легизм императора и его главного министра легиста Ли Сы был подчеркнуто антиконфуцианским.

Переболев свободой мысли («пусть расцветают все цветы!») и пережив страшный легистский эксперимент времен Цинь Ши-хуана, Китай с начала эпохи Хань (рубеж III—II вв. до н.э.) снова стал откровенно предпочитать мудрость древнего конфуцианства и питаться конфуцианской мудростью древности. Свой огромный вклад в эту трансформацию, даже, если угодно, реверсию, внесли прежде всего Сыма Цянь и Дун Чжун-шу, каждый по-своему: один в сфере истории и историософии, другой — в области мысли, идей, плодотворного синтеза всего полезного наследия прошлого.

Разумеется, оба они опирались на гигантскую работу, проделанную их предшественниками. Но заслуга каждого из упомянутых деятелей, живших и творивших в ханьском Китае почти одновременно, незадолго до новой эры, в том, что они своей деятельностью сыграли решающую роль в обобщении всего самого значительного, что было сделано и создано в древности в интересующей их сфере. В немалой мере благодаря именно им с самого начала новой эпохи китайской истории, эпохи империи (III в. до н.э. — XX в. н.э.), пиетет к древности был не только четко обозначен и акцентирован, но также и осознан благодарными потомками, превратился в нечто вроде рычага в руках многих поколений.

В качестве примера можно сослаться на Ван Мана, императора-узурпатора, правившего в самом начале новой эры. Взяв власть из рук малолетнего ханьского императора в период упадка династии Хань, Ван Ман приступил к серии радикальных реформ, причем одной из них была попытка осуществить на практике описанную в труде «Мэн-цзы» утопическую систему *цзин-тянь*. Разумеется, эксперимент не удался, а само царствование Ван Мана, несмотря на ряд других — удачных и разумных — реформ, завершилось плачевно. Но стоит обратить внимание на сам факт: утопия была воспринята в качестве чего-то реально осуществимого именно потому, что была освящена светлым именем почитаемого древнего конфуцианца, чьи труды вошли во всемирно признанный и тщательно изучаемый канон и уже

по одной этой причине не могли подвергаться сомнениям. Поучительный пример, не правда ли?

Конечно, этот эпизод в своем роде уникален. Насколько известно, после Ван Мана попыток подобного рода в скольконибудь значительном масштабе более не было. Но постоянная ориентация на мудрость древних продолжала оставаться нормой для последующих поколений, каждое из которых входило в жизнь и начинало активную деятельность с того, что тщательно изучало образцы и принципы жизни древних, детально знакомилось с уроками исторических событий и их интерпретацией в классических конфуцианских книгах. Больше того, каждый образованный человек в период империи, когда все основные идеи и институты китайского общества приобрели уже устойчивый фундамент и надлежащее обрамление, просто не мог не апеллировать к древности постоянно, на протяжении всей своей жизни. Обращение такого рода было для него естественным, как естественно использование арифметики для каждого, знакомого с высшей математикой и постоянно работающего в той сфере знаний, где математика всегда нужна.

Естественно и то, что знания о древности были в Китае не только обязательными, но и аксиоматичными: как можно подвергать сомнению основные правила арифметики?! Поэтому понятно, что отношение к прошлому у последующих поколений почти никогда не было критическим и аналитическим — оно было апологетическим. Иными словами, всерьез воспринималось и доверием пользовалось все то, что написано в древних книгах, тем более в почитаемых конфуцианских канонах. Сомневаться в том, что в них написано, было своего рода кощунством. Кошунствовать же в традиционном Китае не было принято — слишком сильны были традиция, и социальная дисциплина, и привычный для каждого с детства ритуальный церемониал, и пиетет по отношению к мудрости древних.

Разумеется, все это не означает, что конфуцианство заполнило всю сферу духовной культуры в имперском Китае. Напротив, — и мне приходилось специально об этом писать (см. [16]) — Китай знал и иные духовные и идейные течения и традиции, представленные более всего даосизмом и китайским буддизмом. Но все они, начиная с даосизма и буддизма, обычно были для Китая в целом и для китайских верхов в особенности чем-то второстепенным, тогда как официально санкционированное в качестве государственной идеологии конфуцианство практически всегда было основным, — даже если какой-либо из императоров предпочитал даосизм или буддизм.

Именно официальное конфуцианство, обязательное для всех, включая и массу неграмотных, знавших об учении Конфуция лишь понаслышке, но с младенчества впитывавших в себя его суть, квинтэссенцию его моральных и социальных норм, опреде-

ляло облик традиционного китайского общества, едва ли не все основные его параметры. Достаточно напомнить о принципе движения «мудрых и способных», провозглашенном с древности, воспетом конфуцианством и начавшим регулярно и активно реализовываться в масштабах гигантской централизованной империи уже во времена династии Хань. Те «мудрые и способные», которые выдвигались в ханьском Китае в качестве кандидатов в чиновники на базе «общего мнения», складывавшегося на местах, преимущественно среди духовной элиты «сильных домов» (см. [63]), и были знающими и хорошо образованными конфуцианцами.

Апеллировавшие к мудрости древних, эти ханьские конфуцианцы с их «чистой критикой» произвола временщиков энергично отстаивали идеализированные нормы воспевавшегося ими прошлого. Именно их усилиями — через посредство комментариев, новых редакций переписывавшихся ими текстов и т.п. — выкристаллизовывался тот облик древности и тот корпус древних текстов, которые позже стали эталоном для многих поколений. В период Нань-бэй чао (III—VI вв.), когда конфуцианство вместе с централизованной конфуцианской империей утратили свои позиции в Китае в условиях варварских вторжений и непрерывных войн, процесс отработки классического эталона мудрой древности был приостановлен, однако с VII в., с эпохи Тан, он был продолжен и достиг своего рода апогея: танское конфуцианство и танский стандарт культа древности можно считать эталоном совершенства, который в последующее время заботливо сохранялся и лишь незначительно, в зависимости от обстоятельств, уточнялся.

Начиная с эпохи Тан, когда была учреждена система государственных экзаменов и в силу хотя бы одного этого изучение конфуцианской древности было поставлено на строгую государственную основу, появляются и первые специальные историографические работы, как, например, сочинение Лю Чжи-цзи «Шитун» [122], в котором не только был дан обзор всего исторического наследия Китая, но и предпринята попытка как-то оценить труды древнекитайских историографов, их позиции и методы работы. Позже, в эпоху Сун, Чжэн Цяо (1104—1162) была написана другая аналогичная историографическая работа — «Тун чжи» [149].

Однако, несмотря на исключительное внимание к истории как таковой и к древности особенно, историографические сочинения в имперское время были в общем-то не слишком многочисленными. Гораздо большим вниманием пользовались сочинения энциклопедического характера, ставившие своей целью собрать воедино и ознакомить читателя с древними текстами или с их кратким изложением. Здесь следует в первую очередь упомянуть составленную Ду Ю (735—812) энциклопедию «Тун дзянь»

[109], где были собраны сгруппированные в восемь разделов сведения об истории, административной практике, хозяйстве, этике и иных вопросах, относящиеся к древности и к первым векам имперского периода. Спустя тысячелетие, в 1886 г., было издано в Китае продолжение этой энциклопедии («Сюй тун дзянь»), доведшее описание всех выделенных Ду Ю вопросов вплоть до 1644 г., до начала империи Цин. В разное время были созданы также и другие энциклопедии — «Цэ фу юань гуй», «Вэнь сянь тун као» [125], «Тай пин юй лань» [136] и ряд других, вплоть до уникальной многотомной «Юн лэ да дзянь». Во всех них весьма значительное место всегда уделялось древности.

Кроме энциклопедий китайские ученые составляли и сводные исторические сочинения, крупнейшим среди которых считается труд Сыма Гуана «Цзы чжи тун цзянь» [131], изданный в 1084 г. В этой работе дается хронологическая сводка событий за 14 столетий, причем в процессе ее составления автор и его помощники широко использовали метод сопоставления данных разных источников с целью реконструировать наиболее достоверную, на их взгляд, версию исторического процесса. На основе сочинения Сыма Гуана позже был создан дополненный и переработанный вариант сводной исторической ретроспективы — «Тун цзянь ган му», переведенный в конце XVIII в. на французский миссионером Ж.Ш.Майя [264]. Существует (в рукописи) и русский перевод этого текста, выполненный в прошлом веке Н.Я.Бичуриным.

Следует заметить, что особой отраслью изучения древности и древних текстов была средневековая китайская протоархеология и протоэпиграфика. Речь о практике *цзинь ши сюэ* (изучение металлических и каменных изделий). Начиная с эпохи Сун все древние, случайно обнаруживавшиеся при обработке земельных участков металлические, чаще всего бронзовые, и каменные изделия, будь то сосуды (с надписями и без них), зеркала, сте­лы, керамические обломки, печати, оружие и т.п., тщательно собирались в музеях и хранилищах, где они активно изучались специалистами и время от времени публиковались с соответствующими пояснениями, комментариями, переводами текста. Издательское дело в Китае, как известно, было хорошо поставлено по меньшей мере с той же сунской эпохи, и это способствовало накоплению ксилографических публикаций как упоминавшихся выше классических канонов и иных книг древности, так и средневековых сочинений, включая различного рода сводные и историографические труды, энциклопедии и многочисленные древние памятники.

Средневековая китайская историография в самом широком смысле слова — если попытаться в немногих словах охарактеризовать ее в целом — отличалась явно выраженной тенденцией к накоплению и логическому осмыслению исторического наследия

Китай, прежде всего древности. Разумеется, в династийных историях, начиная с «Хань шу» и «Хоу Хань шу», посвященных обеим династиям Хань, тщательно и всесторонне описывались и характеризовались и события времен империи, что было едва ли не главной задачей каждого последующего поколения историографов по отношению к истории сошедшей с политической сцены династии. При этом следует специально подчеркнуть, что для любого средневекового китайского историографа времен империи, вплоть до XIX в., не было и не могло быть сомнений в том, что исторический процесс и все события конкретной истории следует описывать и осмысливать именно так, как это делали его далекие предшественники начиная со времен династии Чжоу.

Разумеется, с веками совершенствовалась методика исследования, изменялись принципы подхода к оценке и интерпретации исторического материала — и внимательный анализ современного специалиста вполне в состоянии это обнаружить. Но в главном, в генеральном подходе к истории, сложившемся в древности и почтительно заимствованном у нее, принципиальных изменений за века и даже тысячелетия не произошло. История по-прежнему воспринималась как школа жизни, как кладезь поучительных событий и эпизодов, смысл которых давно уже вскрыт господствующей и высоко всеми ценимой конфуцианской доктриной.

Из этого само собой вытекало некритическое отношение к историческому документу, тексту, зафиксированному факту. Критике могли быть подвергнуты в ходе текстологического анализа отдельные термины, интерпретации их и т.п. Но то была текстологическая, филологическая, смысловая критика, не более того. Критики же исторической, т.е. критического отношения к тексту, к документу и его содержанию в целом, практически не существовало по меньшей мере до рубежа XIX—XX вв., когда на традиционную китайскую науку, и историографию в частности, не стала оказывать заметное влияние проникавшая в Китай наука европейская.

Становление европейской синологии

К западу от Поднебесной империи о ней долгие века знали очень мало. Скупые строчки Плиния и некоторых других античных авторов о серах, которые славилась искусством выделять хорошее железо, неясные данные о живущих на краю ойкумены производителях шелка (того самого, что достигал Рима по Великому шелковому пути в процессе сложной многоступенчатой транзитной торговли и потому ценился чуть ли не на вес золота) — вот, пожалуй, и все, что было зафиксировано в немало-

численных европейских источниках древности о древнем Китае. Немногим больше стало известно о Китае на Западе и в последующие века, даже после того, как чужестранцам удалось узнать тайну шелковичного червя и вывезти из Китая коконы, когда на Западе стали известны искусство изготовления бумаги и изобретенный в Китае компас. Все дело в том, что и бумага, и компас, и многое другое — как и шелк в глубокой древности — попадали в Европу в результате упомянутой уже многоступенчатой транзитной торговли. Сами китайцы в Европу не путешествовали, да и вообще за пределы границ Поднебесной длительное время не имели обыкновения заходить — за редчайшими исключениями вроде экспедиции Чжан Цзяня в древности или Ван Сюань-це и Сюань Цзана в танское время (да и те не заходили дальше восточных районов Северной Индии). Правда, каждый такого рода «выход» за пределы Поднебесной тщательно фиксировался в соответствующих исторических хрониках, так что многое о народах, окружавших Китай в древности и в средние века, мы знаем именно по китайским текстам. Но вот о китайцах вне Китая, как упоминалось, знали очень мало.

Прорыв произошел лишь в позднем средневековье и в основном благодаря арабам. Арабы-мусульмане после завоевания огромной территории Ближнего Востока, Ирана, части Средней Азии стали близкими соседями Китая. А так как арабы в ближневосточном регионе выступили в качестве наследников высокой культуры этого региона, включая и тысячелетнюю эпоху эллинизации, романизации и христианизации его, то неудивительно, что вчерашние бедуины довольно быстро овладели высокой письменной культурой и соответствующим стандартом образованности и научных интересов. Не приходится напоминать, что арабские историки и географы едва ли не доминировали в мировой культуре в первые века существования Арабского халифата, что именно арабы донесли до первых европейских университетов знания об Аристотеле и иных античных мудрецах. Они же сыграли роль посредников в ознакомлении средневековой Европы с начальными знаниями о Поднебесной империи и царивших в ней порядках.

Знаменитый исламский географ аль-Идриси, служивший при дворе Рожера II Сицилийского (1095—1154), собрал огромное количество сведений о разных странах мира, в том числе и о Китае. Сообщения о Китае заинтересовали Рожера особенно сильно, ибо из них можно было почерпнуть немало ценных рекомендаций в сфере деятельности централизованной администрации, к созданию которой стремился и Рожер. Ряд его нововведений — система налогов, соляная монополия и некоторые другие институты — были явно навеяны сведениями о Китае (об этом, со ссылкой на неопубликованную докторскую диссертацию Р.Хартвелла, пишет Г.Крил [194, с. 12—15]). Есть также сведе-

ния, что некий китайский врач в X в. контактировал в Багдаде с арабскими коллегами и что именно с медицинского экзамена началась практика экзаменов в Европе, в том числе при дворе того же Рожера Сицилийского (см. [194, с. 17—18]). Происхождение же системы государственных экзаменов ни у кого не вызывает сомнений — она возникла в Китае и в эпоху Тан была уже достаточно совершенной, технически и методически отработанной. Из сказанного вытекает, что в X—XII вв. европейцы через посредство арабов уже кое-что знали о Китае и его культуре и даже пытались использовать эти сведения на практике. Но первый непосредственный контакт европейца с Китаем произошел лишь в XIII в., когда Поднебесную империю посетил знаменитый венецианский путешественник Марко Поло.

Свои впечатления он впоследствии описал в книге, переведенной на многие языки, включая и русский [65]. Наполненная наряду с достоверными сообщениями о Китае множеством небывлиц и фантастических рассказов, книга эта была в свое время встречена в Европе с недоверием. Слабость ее, впрочем, была и в том, что она представляла собой скорее впечатления путешественника, подчас довольно поверхностные, тогда как изложение принципов жизни Китая в ней не было. Это была одна из причин, почему многие точные наблюдения Марко Поло не были восприняты всерьез и не сыграли заметной роли в ознакомлении с Китаем его современников в Европе. Впрочем, европейцы в то время едва ли в массе своей были подготовлены к восприятию подобного рода информации. Ситуация решительно изменилась лишь несколькими веками спустя, когда Европа пережила решающие в ее судьбах периоды Возрождения, Реформации, Великих географических открытий.

Эпоха генезиса европейского капитализма совпала, как известно, с началом колониальной активности европейцев. А в качестве своего рода первой ласточки, предтечи колониального капитала во многих странах Востока выступали миссионеры. Стоит подчеркнуть, что они не были ни агентами мировой буржуазии, ни посланцами колонизаторов. Напротив, миссионеры, как правило, были людьми идеи, причем идеи благородной и гуманной: они видели свою миссию (откуда и термин!) в том, чтобы просветить заблудших и направить их помыслы к Богу. Но так уж получилось, что активность европейских, прежде всего католических миссионеров на Востоке по времени совпала именно с началом эпохи колониализма, что не могло не наложить на их миссию определенный отпечаток.

В Китай — и в другие страны Дальнего Востока, прежде всего в Японию, — католические миссионеры прибыли на рубеже XVI—XVII вв. прежде всего как посланцы западной христианской цивилизации, как носители иной, нежели местная, духовной и материальной культуры. Неудивительна потому и та

роль, которую они сыграли в процессе сближения культур Запада и Востока. Для Дальнего Востока, прежде всего для Японии, это нашло свое выражение в заимствовании многих сторон европейской культуры, особенно в сфере науки («голландская наука», как ее именовали в Японии, многое сделала для подготовки японского феномена, японского «чуда»); для Европы — в получении первых достоверных сведений об очень отдаленном от нее Востоке, главным образом о Китае.

Уже первые опубликованные преимущественно на латыни труды католических миссионеров, в основном из ордена иезуитов, о Китае были восприняты в Европе с большим вниманием. Книги и статьи М.Риччи [295], Ф.Семедо [288], Ф.Наваретта [275], А.Кирхера [246] и некоторых других авторов, проводивших в Поднебесной долгие годы и обстоятельно изучивших не только китайский язык и письмо, но также и весьма нелегко, особенно для европейцев, читаемые древнекитайские тексты, как бы открыли перед изумленным западным читателем принципиально новый, неведомый им до того мир. Мир, где все было основательно продумано, этически обосновано, где административная структура выглядела стройной, политическая власть оправданной, социальный порядок идеальным. Мир дисциплинированных и почитающих древнюю мудрость китайцев, едва ли не превыше всего ценящих социальную дисциплину, строгий ритуал, пышный и тщательно отработанный церемониал, — мир, как его затем стали именовать, «китайских церемоний» (подробнее см. [91, гл. 5]).

Но если для немногочисленных читателей XVII в. это было лишь приятным открытием, то для следующих поколений европейцев, для читателей XVIII в., века европейского Просвещения, дальнейшее знакомство с Китаем, которое по-прежнему осуществлялось через посредство сочинений миссионеров, обрело характер подлинного духовного потрясения.

В XVIII в. уже не только на латыни, но и на западноевропейских, прежде всего французском языке, языке европейской элиты той эпохи, стали публиковаться многотомные издания о Китае. Это — четырехтомное сочинение дю Гальда [224] о китайской империи, ее истории, географии, хронологии, политике и нравах (1735), упоминавшийся уже многотомный перевод «Тун цзянь ган му» [264], сделанный с вольными комментариями и порой вставками Ж.Майя (1778—1785), обширные 16-томные «Записки об истории, науках, нравах и обычаях китайцев», написанные группой пекинских миссионеров [269а], а также многие тома иных сочинений, писем из Китая, переводов классических китайских канонов и т.п. Все эти работы о Китае, обстоятельно, том за томом читавшиеся просветителями XVIII в., оказывали самое непосредственное воздействие на идейные и политические споры в Европе.

Суть споров, бывших в центре внимания эпохи Просвещения, сводилась к тому, как усовершенствовать общественный строй и систему политической администрации или, короче, какой должна быть просвещенная монархия. Как известно, на эту тему с охотой переписывалась с Вольтером Екатерина II. В еще большей степени внимали соответствующим дискуссиям и некоторые иные монархи Европы. Неудивительно, что сведения, публиковавшиеся в сочинениях о древнем и императорском Китае, полученные от, казалось бы, хорошо знакомых со Срединной империей миссионеров, потрясли тех, кто — наподобие Вольтера — был энтузиастом идеи просвещенной монархии. Оказалось, что уже в древнем Китае, начиная по меньшей мере с Конфуция, принципы гуманного управления, социальной справедливости, мудрой власти правителя и тщательного отбора этически безупречных чиновников были в деталях разработаны; более того, именно на этих принципах веками зиждилась конфуцианская китайская империя.

В Германии XVIII в. Г.В.Лейбниц с восхищением писал о высоком рационализме китайской политической системы и даже пытался заинтересовавшие его как математика триграммы и гексаграммы «Ицзина» интерпретировать в духе своих теорий. Французские физиократы во главе с Ф.Кенэ рекомендовали своим сторонникам и монархам учиться у Китая политике поощрения земледелия и соблюдения естественных законов. Увлечение Китаем в XVIII в. в Европе стало в какой-то степени модой, возник даже стиль «шинуазри», сыгравший определенную роль в построении ландшафта французских парков, начиная с версальских беседок в китайском стиле, и т.п.

Современные исследователи [91; 268; 279] обращают внимание на то, что восхищение Китаем в Европе XVIII в. было спровоцировано односторонним освещением принципов и порядков Срединной империи в основополагающих многотомных сочинениях, которые были написаны миссионерами. Иными словами, миссионеры нередко принимали за чистую монету все то, что было написано в древних китайских, особенно конфуцианских, книгах, а читатели с восторгом воспринимали все написанное миссионерами как несомненную реальность. Видимо, именно так оно и было в XVIII в., когда европейцы — за редкими исключениями вроде Д.Дефо, автора «Робинзона Крузо» и апологета зарождавшейся европейской буржуазии, увидевшего за конфуцианскими максимами реалии средневековой восточной деспотии, — восхищались только что открытым ими и сразу же полюбившимся им Китаем.

Итак, зарождавшаяся европейская синология XVII—XVIII вв., представленная в основном комментированными переводами классических китайских текстов и компиляциями из них, реже личными впечатлениями побывавших в Китае мис-

сионеров, была во многом слепком с традиционной китайской историографии. Главный признак той и другой — некритическое, если не сказать апологетическое отношение к историческому процессу и социополитическим реалиям в Китае вообще и в древнем Китае в особенности. И нельзя сказать, чтобы миссионеры совсем не видели реальности или не могли в своих хотя бы письмах и статьях трезво ее оценить, отразить некоторое недоверие к тексту в комментариях к многотомным своим переводам и компиляциям. Могли. И даже кое-что в этом направлении делали. Именно их критическое отношение в конечном счете дало в руки скептиков типа Д.Дефо материал, позволивший поставить под сомнение тезис о просвещенной монархии в Китае.

Однако дело в том, что редкие скептические или критические ремарки тонули в океане апологетически построенных китайских текстов, перевод которых был все-таки основным занятием первого поколения неопытных еще европейских синологов. Отсюда и результат: восхищение китайскими порядками, почерпнутое именно из текстов, абсолютно преобладало. Время для критики, тем более серьезной, основанной на хорошем знании китайских реалий, знании профессиональным, в те века еще не наступило. Оно пришло позже и пришлось в основном на XIX в., век развития научной европейской синологии, поставившей изучение китайской древности на строгую фактическую и критическую основу.

Здесь следует оговориться. XIX век в данном случае — и цифра, и период в истории Европы весьма условные. Речь идет отнюдь не о строгих хронологических рамках. Много существенней иметь в виду, что на XIX в., а точнее — на время после французской революции, венчавшей собой эпоху Просвещения и открывшей дорогу для бурного буржуазного развития в Европе, пришлось становление подлинной современной типа науки во многих ее сферах, включая и науки гуманитарного цикла. Дело не в том, что до того науки в современном ее понимании не было. Отнюдь. Но нельзя не заметить, что подлинный расцвет научного анализа во всех сферах современной науки пришелся все-таки именно на то время, которое здесь условно названо XIX в.

Западноевропейская синология XIX в. : изучение китайской древности

Первые синологи-профессионалы появились в европейских университетах уже в начале XIX в. Во Франции это был Ж.Абель-Ремюза [160; 161], в Германии — Ю.Клапрот [248]. Школа французских синологов вскоре стала лидирующей. Она уже в первой половине XIX в. была представлена блестящими

именами С.Жюльена [236] и Э.Био, каждый из которых уделил немалое внимание древнему Китаю. Э.Био, как упоминалось в предыдущей главе, был автором фундаментального перевода на французский язык «Чжоули» [171] — и до сих пор этот перевод, при всех его недостатках, остается единственным на европейских языках. Недостаток же работы Э.Био прежде всего в том, что перевод выполнен во многом в стиле аналогичных трудов предыдущей эпохи, времен миссионеров — мало внимания было уделено критическому комментарию текста, который того, безусловно, заслуживал. Вместе с тем перевод выполнен профессионально, рука державшего перо синоведа здесь выгодно отличается своей твердостью. Можно сказать, что перевод Э.Био был сигналом перехода столь важного дела, как переводы и интерпретации древнекитайских текстов, из рук непрофессионалов (миссионеров) в руки специалистов-синоведов. И пусть сигнал этот был еще не очень ярким — он все же уже совершенно точно знаменовал принципиальной важности изменение: отныне переводы и тем более обстоятельное изучение китайской классики и вообще задача ознакомления мира с Китаем, как древним, так и современным, становятся делом профессиональной науки, синологии, в лице ее представителей в разных странах, прежде всего передовых европейских.

Большое внимание уделялось научному инструментарию. Еще в XVIII в. миссионеры создали ряд трудов, посвященных грамматике китайского языка (Ж.Премар и др.), и первые, несовершенные пока рабочие словари. Более добротными были словари, ставшие плодом работы синоведов-профессионалов XIX в. Словарь Г.Моррисона (1782—1834), например, состоял из трех томов [271]. После его появления в разных странах до начала XX в. было издано еще несколько высококачественных словарей и пособий по грамматике (Г.Джайльса, С.Куврера, Г.Габеленца и др.). Появление лингвистического инструментария способствовало расширению и улучшению работы с древними текстами, так что не приходится удивляться тому, что во второй половине XIX в. эта работа достигла вершин, подчас непревзойденных и сегодня. Имеется в виду прежде всего титанический труд и подлинный научный подвиг Дж.Легга.

Важно, впрочем, заметить, что взрыв научной активности в мировой синологии второй половины XIX в. был связан отнюдь не только и даже не столько с тем, что предыдущие эпохи поступательного развития принесли свои законные плоды. Сыграли свою роль и события середины века, связанные с открытием Китая для Европы и вообще для мира после «опиумных войн» и проникновения держав на китайский рынок. Потребности активного освоения этого гигантского полуколонияльного рынка оказались мощным стимулом, форсировавшим развитие синологии: практическая потребность в синологических исследованиях

обеспечивала им соответственное финансирование. Синологи получили прежде столь затруднительную для них (если не вести речь о первых поколениях миссионеров, да и то с необходимыми оговорками) возможность не просто побывать в Китае, но и жить в нем столько, сколько необходимо для успеха дела. К этому можно добавить, что значительный отряд синологов пополнил собой ряды специалистов-чиновников, проводивших десятилетия на службе в Китае, подчас и у правительства, хорошо изучивших язык и образ жизни страны и народа. Вот одним из таких синологов и был знаменитый Дж.Легг (1815—1897).

Он перевел и издал практически весь классический китайский конфуцианский канон — от «Лунъюя» до «Лицзи» [255; 255а; 256]. В каждом томе, посвященном тому или иному сочинению, приводятся параллельные тексты на китайском (оригинал) и английском (перевод), а также даются комментарии (на каждой странице есть кусок текста оригинала, его перевод и относящийся к этому отрывку комментарий). Комментарий дается и текстовой, и смысловой, отнюдь не сводящийся к механической перепечатке чужих комментариев; это комментарий сводный и собственный, т.е. учитывающий и чужие рассуждения и указания, и собственное разумение, свое понимание текста и всего с ним связанного. Кроме того, каждый из томов снабжен великолепным научным аппаратом, начиная с обстоятельного предисловия, включающего историю текста, а если нужно, то и биографический очерк о его авторе или авторах, и кончая многочисленными и тщательно выполненными индексами, а также списком ошибок и опечаток.

Труды Дж.Легга, таким образом, — не просто переводы. Это обстоятельнейшие научные исследования, сопровождаемые столь же обстоятельными и на высоком уровне сделанными переводами, каждое разночтение в которых оговорено и обосновано. Сказанное, разумеется, не означает, что все в переводах Дж.Легга бесспорно, и за столетие с лишком после их публикации различными синологами были изданы новые переводы почти всех конфуцианских канонических книг. Но тем не менее переводы Дж.Легга остаются в строю, регулярно переиздаются как на Западе, так и в Китае (в КНР и на Тайване отдельно), что не может не служить их лучшей аттестацией. Если прибавить к этому, что научные интересы Дж.Легга не ограничивались конфуцианским каноном, что он издал также в своих переводах некоторые книги даосского канона, в частности «Чжуан-цзы», а также иные сочинения о Китае, то место его в мировой синологии будет окончательно и четко обозначено: он один из тех, кто более других сделал в этой науке, причем на высочайшем научном уровне.

Уровень, заданный им, не всеми синологами конца XIX и начала XX в. был поддержан. Переводы древнекитайских тек-

стов французскими или франкоязычными синологами Ш.Арле [225; 226] и Л.Виже [313] не были столь качественными, хотя каждый из них внес свою весомую лепту в общий тезаурус синологии. Более высоким уровнем отличались переводы француза С.Куврера [186—191], который перевел на французский большинство из тех древнекитайских текстов, которые чуть раньше него перевел на английский Лейб. Речь не о том, что Дж.Лейб проложил дорогу, а С.Кувреру требовалось меньше труда, дабы по ней пройти. Французский синолог был великолепным знатоком древнекитайского языка и древнекитайских текстов, автором большого китайско-французского словаря [192], в котором едва ли не каждое слово иллюстрировалось отрывками из упомянутых текстов, так что самостоятельность его переводов не может быть подвергнута сомнению. Но как бы то ни было, он был вторым. Да и качество его переводческой и аналитической работы, пожалуй, все же уступало тому, что достиг Дж.Лейб, — хотя это не исключило переиздание многих из его переводов.

Своего рода вершиной, пиком переводческой синологической культуры XIX в. можно считать попытку Э.Шаванна (1865—1918) сделать научный перевод «Шицзи» [179], с учетом как достижений переводческой синологической текстологии XIX в., так и стандартов исследовательского мастерства европейской науки XX в. Шесть томов перевода Э.Шаванна (не охвативших, увы, всего труда Сыма Цяня) выходили в свет уже в XX в. и были завершающим аккордом синологических усилий автора. К слову, помимо этих переводов он сумел немало сделать и в других жанрах, будь то история китайской религии, археологическое изучение Китая или публикация документов, открытых экспедицией А.Стейна [292a]. Его работы отличаются глубиной исследовательского анализа, что с особенной ясностью проявилось в переводе «Шицзи». Уровень исследовательского мастерства здесь необычайно высок. Не исключено, что желание не снизить его задержало работу над переводом и было одной из причин, по которым перевод не был доведен до конца.

Завершая общий очерк развития западной синологии в XIX и начале XX в., существенно подчеркнуть, что в основе своей синология этого времени продолжала традиции предыдущего этапа. Однако, продолжая их, т.е. занимаясь в основном тем, чтобы ввести в научный оборот максимальное число древнекитайских первоисточников (коль скоро речь идет именно о китайской древности, то сделаем акцент на этом), синология XIX в. была в то же время принципиально отличной от того, чем она была на предшествующем этапе ее развития. Различие было в том, что она поднялась на подлинно научный уровень, стала отраслью гуманитарной науки XIX в., ставя своей целью не только и не столько перевести текст (как было ранее), но

изучить и исследовать его, сопроводить перевод серьезной аналитической работой и тем определить значение источника и раскрыть его для читателя. Разумеется, не все работы соответствовали этому высокому уровню, как не все переводы достигают его и в наши дни, о чем можно судить, к сожалению, и на некоторых отечественных примерах. Однако важно подчеркнуть, что высокий стандарт перевода тем не менее был достигнут в XIX в., так что задачей последующих переводчиков было не снизить его, что, естественно, не всегда и не всем удавалось.

Существенно добавить ко всему сказанному, что синология XIX в., уже достаточно обогатившаяся серьезно изученными источниками, могла, во всяком случае на рубеже XIX—XX вв., перейти к созданию сводно-обобщающих трудов типа исторических очерков, сочинений исторического и историко-культурного характера и монографических исследований по различным проблемам истории и культуры Китая, в том числе и древнего. Французский синолог А.Кордье в 1920 г. опубликовал 4-томную историю Китая [185], англичанин Г.Джайлс — ряд книг по религии и очень необходимый каждому синологу краткий китайский биографический словарь [213—215], Э.Паркер — книги о древнем Китае и китайской религии [278].

Стоит обратить внимание на то, что после того вклада в мировую синологию, который внес Дж.Легг, Англия понемногу превращалась едва ли не в важнейший центр синологии. Конечно, слава французской синологии поддерживалась именами и работами С.Куврера и Э.Шаванна, так что в общем и целом престиж французов в науке о Китае сохранялся. Но английская синология тем не менее быстро набирала очки, что в немалой степени было связано с ролью англичан на китайском рынке, где Англия во второй половине XIX в. безусловно доминировала. Если говорить не только о китайских древностях, но об истории Китая в целом, то приоритет английской синологии можно для конца XIX в. считать бесспорным — спорен он только в том случае, если иметь в виду изучение китайской древности.

Особо следует сказать о немецкой синологии XIX в. Она сравнительно небогата, представлена именами В.Грубе, Ф.Рихтгофена, А.Конради и немногих других. В.Грубе написал книги о китайской религии и цивилизации [29; 223], Ф.Рихтгофен — о Китае вообще [283]. На немецком (впрочем, также и на английском) написал ряд книг голландец де-Гроот. Конечно, были и другие синологи, писавшие на немецком, но их было не очень много, и они не оставили после себя заметных, тем более эпохальных сочинений, сравнимых с теми, что в те же времена издавали французы и англичане. Однако начало было положено. Успехи немецкой синологии были еще впереди. Как, впрочем, и американской, представленной в XIX в. очень немногими, к тому же малозаметными именами. Тем более сказанное относится

к синологическим работам, имевшим отношение исключительно к древнему Китаю.

Впрочем, было бы неверным применительно к XIX в. — а частично и к XX в. — специально характеризовать отдельные национальные отряды синологии. Европейскую синологию целесообразно воспринимать как некое единое целое, лишь вскользь обозначая национальные отряды, как то и сделано выше. Другое дело — китайская и тем более отечественная русская синология. О них необходимо вести речь особо. Но при этом важно обратить внимание на некоторую научную вторичность, периферийность синологии в Китае и России. Нет сомнений в том, что именно западная синология XIX в. заложила единую общую основу высокого стандарта в изучении Китая. Этот стандарт должен был повлиять на всех остальных, в том числе и на Китай, особенно после того, как традиционная китайская наука, испытав вместе со всем обществом серьезную трансформацию в конце XIX и начале XX в., достигла более высокого и, главное, отвечающего современным требованиям уровня, обратившись при этом лицом к Западу.

**Китайская синология
в конце XIX и первой половине XX в.:
изучение китайской древности**

Трансформация традиционного Китая в конце XIX и начале XX в. шла по многим направлениям, в том числе и в сфере менталитета, т.е. изменения привычных социопсихологических стереотипов. Столкновение Срединной империи с Западом убедило если не всех, то многих из числа образованных и мыслящих китайцев, особенно молодежи, что в сложившихся условиях старые стандарты больше не могут помочь стране и народу. Для того чтобы выжить, необходимо приспособиться к изменившимся обстоятельствам, что означало, помимо всего прочего, усвоение ряда неоспоримо ценных преимуществ западной цивилизации, в частности европейских принципов научного исследования, в том числе и в области гуманитарных наук.

На рубеже XIX—XX вв. образованная китайская учащаяся молодежь была буквально перенасыщена заимствованными извне идеями, в том числе и весьма радикальными, вплоть до социалистических и марксистских, сыгравших, как известно, роковую роль в судьбах Китая XX в. Вместе с западными идеями образованная молодежь, естественно, впитывала и методику анализа, и принципы научного исследования, и необходимый для этого инструментальный аппарат, т.е. багаж понятийных формул, абстрактных категорий, терминологии и вообще лексики XX в. Все нововведения шли единым потоком, интенсивно

воздействовавшим на традиционную систему китайской мысли, китайского образования, китайской науки. В этом смысле можно сказать, что китайская наука об обществе, истории Китая на рубеже XIX—XX вв. и тем более в первой половине XX в. была много ближе к современному научному стандарту, чем 50—100 лет спустя, в наши дни, — что ж, такова плата за марксистский социалистический путь, за строительство нового Китая по модели Маркса—Ленина—Сталина—Мао.

Что ценного было достигнуто китайской наукой до середины XX в. в ее отраслях, связанных с социальными исследованиями, с историей и культурой, с оценкой собственной древности? Как хорошо высказался по этому поводу один из столпов историко-археологических исследований Китая начала XX в. Ли Цзи, главным новшеством стал дух скептицизма и критики с его генеральным принципом «Предъявите ваши доказательства!»: «Если кто-либо хочет воздать должное золотому веку Яо и Шуня — пожалуйста, приведите ваши доказательства; если кто-то намерен порассуждать о чудесах инженерного искусства великого Юя — доказательства тоже должны быть предъявлены. И что особенно важно, ссылки на одни только письменные источники теперь уже не считались достаточным аргументом» [259, с. 4].

Дух скептицизма и критики, требование научного анализа, обстоятельного исследования с применением выработанного западной наукой, в том числе синологией, понятийно-категориального аппарата стали главной характеристикой молодой нарождавшейся китайской синологии. Эти дух и требования проявили себя и в работах китайского реформатора Кан Ю-вэя, и в еще большей степени в произведениях Лян Ци-чао и Ху Ши. Весомый вклад в развитие китайской синологии внесли обстоятельные исследования Ван Го-вэя, чья методика позволила реконструировать текст хроники «Чжуншэ цзинянь» и поставить на научную основу изучение древнекитайских надписей, в первую очередь на шанских костях. Методика западной науки стала доминировать с первых шагов молодой китайской археологии, чьи успехи были связаны с раскопками, ведшимися под руководством опытных западных исследователей — таких, как Ю.Андерсон [164], П.Тейяр де Шарден [293], Ф.Вейденрейх [310; 311]. К числу молодых китайских специалистов тогда относились Пэй Вэнь-чжун [129], Цзя Лань-по [142; 143], Лян Сы-юн [123], Ли Цзи [259] и др.

Независимая научная мысль и стремление к самостоятельному изучению древнекитайских проблем были с особенной силой выражены в ряде сборников, изданных под редакцией Гу Цзегана под общим наименованием «Гу ши бянь» («Критическое изучение древней истории») [106]. В этих работах скепсис и сомнение по отношению к прежде высокочтимой и имевшей двухтысячелетнюю, если не больше, прочность традиции проявились

с особенной силой. Молодежь (авторы статей) энергично атаковала традицию, подчеркивая ее слабые места, недоказанность, интерполяции, дидактичность и т.п.

Но не следует преувеличивать. Передовая китайская наука в ее лучших работах в начале XX в., особенно в 20—30-е годы, вышла на достаточно заметные в мировой синологии рубежи, но не более того. Параллельно и в гораздо большем числе продолжали работать и те, кто был далек от новых методов и поисков и вполне довольствовался старыми. Наследие многовековой традиции со свойственными ей догматизмом, схоластическими упражнениями в рамках примитивных логических построений, со слепой верой в авторитеты древней мудрости продолжало давать свои плоды, что проявлялось достаточно широко, причем весьма по-разному.

С одной стороны, это были работы в типично традиционном стиле, которых было по-прежнему весьма много. С другой — можно было встретить работы, свидетельствовавшие о стремлении их авторов приспособиться к новым веяниям и идеям и в то же время демонстрировавшие их неумение достичь желанного уровня (можно упомянуть в качестве примера бесплодные споры на тему о древней топонимике в связи с критикой теорий о западном происхождении китайцев и их цивилизации — см. [17, с. 46—47]). Наконец, третьим типом, еще одной формой сочетания привычной склонности к догматизму и стремления к использованию новых методов и идей было обращение некоторых видных специалистов, как Го Мо-жо, к марксизму.

Нелепо осуждать специалиста за то, что он обратился к марксизму, тем более бросать тень на имя и деятельность Го Мо-жо, мастера высочайшей квалификации, специалиста весьма уважаемого и щедро цитируемого вплоть до наших дней (особенно это касается его работ по изучению древних надписей — см. [105]). Но стоит обратить внимание на то, что идейная ангажированность Го Мо-жо, его стремление взять за основу мертворожденные догмы истмата, проявившиеся уже в первых его работах на исторические темы в 20—30-е годы, оказали роковое воздействие не только на их уровень (они в немалом числе переведены на русский язык, так что читатель в состоянии сам судить о них — см. [25—27]), но и, что особенно печально, на всю последующую историографию КНР.

Но это было уже позже. Для начала и для всей первой половины нашего века в китайской синологии был характерен поиск, причем он осуществлялся в основном под воздействием западных идей, включая, как упоминалось, и марксистские. Какие направления поиска пользовались преимущественным вниманием?

Прежде всего изучение древних текстов, особенно надписей. На надписях на костях (особенно после обнаружения огромного

архива в шанском городище близ Аньяна после начала регулярных его раскопок в 1929 г.) и бронзе в ту пору сосредоточилось преимущественное внимание специалистов по древней истории и близким к ней специальным дисциплинам — археологии, палеографии, эпиграфике. Благодаря усилиям огромного числа знатоков-тружеников были изучены, рассортированы и опубликованы, введены в научный оборот многие тысячи древних надписей, что в огромной степени обогатило корпус древнекитайских источников. Параллельно разрабатывалась методика работы с костями и их фрагментами, а также расшифровки древних надписей, что делалось с учетом достижений мировой синологии и эпиграфики. Научный вклад китайских синологов в этой области можно считать едва ли не наиболее весомым.

Трудно преувеличить и достижения китайских ученых в археологическом изучении Китая. Опираясь на выработанную на Западе научную методологию раскопок и быстро переняв у западных исследователей практические навыки, китайские археологи уже в первой половине нашего века достигли немалых, а порой и выдающихся успехов. Были сделаны блестящие открытия, обнаружены стоянки архантропов, живших на территории Китая в незапамятной древности (синантропы из Чжоукоудяня), найдены поселения китайского неолита Яншао и Луншань, начаты раскопки шанского городища близ Аньяна. Работы наиболее авторитетных специалистов-археологов — как и их имена — приобрели мировое звучание.

Среди проблем, занявших видное место в спорах китайских специалистов, включая и археологов, и имевших самое прямое отношение к изучению древнего Китая, следует особо выделить вопрос о происхождении китайской цивилизации, о котором мельком уже было упомянуто. Вопрос этот был и остается далеко не простым. Для Китая и китайцев его до соприкосновения с Западом просто не существовало: Китай есть Китай и всегда был им, как то, между прочим, следует и из высокочтимой древней историографической традиции. Сомнения возникли лишь после того, когда китайская синология соприкоснулась с тем, что по этому поводу думают на Западе. А на Западе к этому времени уже существовала немалая литература на эту тему.

Еще один из первых миссионеров, писавших о Китае, де-Гинь, выдвинул в середине XVIII в. гипотезу о генетической близости китайских иероглифов с древними знаками финикийского алфавита [198]. В начале XIX в. эту гипотезу развенчал Ю.Клапрот [248, т. 2, с. 99—100]. Однако другие синологи — в их числе Д.Челмерс [175], Д.Эдкинс [205], Г.Шлегель [287] и в наибольшей степени Т. де Лакупри [249—251], продолжали активные поиски корней древнекитайской цивилизации или ее основных элементов (язык, письменность, астрономические и

календарные представления и т.п.) на Западе. Ч.Болл нашел черты сходства китайских иероглифов с шумерскими [167]. Все это не могло не оказать влияние на китайских синологов, которые либо вели, как было упомянуто, топонимические споры, прежде всего в связи с топонимикой района гор Куэнь-лунь (по китайским преданиям, именно в этом районе обитал легендарный предок китайцев Хуанди), либо даже руководствовались в своих поисках библейской традицией [296]. Археологическое исследование Китая, открывшее миру древнейшие пласты протокитайской культуры, начиная с синантропа, с одной стороны, как бы закрыло эти споры, доказав автохтонность китайской цивилизации. Но в то же время, с другой стороны, культуры китайского неолита, особенно Яншао, наглядно демонстрировали близость их к составляющим культурный ареал западным культурам так называемой расписной керамики, на что не преминули обратить внимание ведущие раскопки специалисты, начиная с Ю.Андерсона [164].

Стоит обратить внимание на динамику дискуссии: чем дальше, тем в большей степени в китайской синологии чувствовалось стремление отвергнуть все попытки как-либо увязать проблему генезиса китайской цивилизации с влиянием извне. Постепенное наращивание археологического материала и углубленное изучение старых, а также открытие новых археологических культур давали для этого определенные основания. В то же время слабость аргументации западных синологических работ конца XIX и начала XX в. относительно сопоставлений элементов культуры древнекитайской цивилизации и цивилизаций более западных районов, тем более с использованием библейских преданий, с течением времени становилась все более явной. Позже ситуация несколько изменилась, и аргументы в пользу контактов обрели новую, более весомую основу. Но к тому времени кардинально трансформировалась сама китайская синология, оказавшаяся под жесткой властью идеологии марксизма-маоизма, так что сама проблема на долгие десятилетия оказалась вновь как бы несуществующей, о чем еще будет сказано ниже.

На заключительном этапе периода, о котором идет речь, т.е. в 30—40-е годы, в китайской синологии произошла — как и в самом Китае — заметная поляризация. Те специалисты, которые связали свою судьбу с гоминьдановским Китаем и вместе с ним продолжали активно ориентироваться на передовые западные стандарты, все больше усваивали достижения мировой синологии и, опираясь на них, активно разрабатывали проблемы древнекитайской истории, особенно в связи с новыми археологическими находками и палеографическими расшифровками. Наибольшего внимания среди специалистов, работавших с этих позиций над упомянутым кругом проблем, заслуживают Ли Цзи [259], Ху Ши [233], Дун Цзо-бинь [298].

В качестве их оппонентов выступали те, кто оказался близок к китайским коммунистам и был склонен в своих исследованиях опираться на методологию марксизма, а точнее сказать — исторического материализма в его сталинской модификации, в то время уже достаточно хорошо известной в Китае. Здесь кроме Го Мо-жо [104] стоит упомянуть Фань Вэнь-ланя, опубликовавшего в 1949 г. в Китае книгу о древней истории Китая, написанную именно с этих позиций (русский перевод см. [89]). Споры между поляризовавшимися направлениями в китайской синологии по всем вопросам, включая имевшие отношение к древности, активно велись на страницах многочисленных журналов, щедро издававшихся в первой половине XX в. в Китае и публиковавших десятки тысяч статей на различные темы из истории страны.

Вообще по числу публикаций на исторические темы, в том числе и по китайской древности, Китай в XX в. явно опережал все другие страны, что не должно вызывать удивления, имея в виду традицию, воспитанную веками любовь к истории, к древности. Но к сожалению, количество не переросло в качество. Высококачественные публикации были сравнительной редкостью, как и весьма редко оказывался достигнутым уровень западного стандарта, бывший к тому времени нормой в мировой синологии. И хотя такой стандарт — по крайней мере до создания и вне КНР — выдвигался в качестве желанного эталона, а лучшие из китайских синологов стремились ему соответствовать (вспомним сформулированный Ли Цзи лозунг), общий уровень их исторических работ чаще всего был все еще невысок и, что хуже, нередко ориентировался на привычные нормы традиционной историографии. Достаточно часто это было связано с тем, что далеко не все, писавшие на исторические темы (или по проблемам археологии, эпиграфики и т.п.), были хорошо знакомы с иностранными языками, чтобы использовать труды, написанные западными синологами, и тем более воспринять достигнутый западной синологией научный уровень анализа.

Справедливости ради важно заметить, что здесь не вина, а скорей беда китайских исследователей, большинство которых было вынуждено опираться на старую китайскую традицию. Можно только восхищаться тем, что, несмотря на это, многие из них создавали серьезные труды и решали важные проблемы, особенно в сфере археологии, эпиграфики, палеографии, где китайские ученые в середине нашего века уже явно лидировали. Однако, если говорить о китайской синологии первой половины нашего века в целом, факт остается фактом: по многим параметрам, определяющим научный уровень исследований, она заметно уступала западной, хотя в лице лучших ее представителей была на уровне мировых достижений. И еще: по мере становившейся к середине века все более заметной поляризации

направлений в китайской синологии становилось все более очевидным, что лучшие китайские синологи — не те, кто связал свою судьбу с марксистской методологией и был вынужден после 1949 г. работать в КНР. Можно выразиться и точнее: те из лучших китайских синологов, кто волей судьбы стал жить и работать в КНР, быстрыми темпами теряли мировой уровень, обретая взамен стандарт историка-марксиста. О том, что это значило для синолога, причем не только китайского, речь пойдет ниже.

Древний Китай в мировой синологии XX в.

Двадцатый век — век расцвета синологии как науки. На всем его протяжении шел процесс постепенного, но постоянного углубления знаний о Китае в разных направлениях. Продолжалось изучение древнекитайских текстов, причем уровень перевода и авторского комментария, равно как и глубина исследовательского анализа проблем, связанных с текстами, а также временем и обстоятельствами их появления, неизменно возрастал. Каждый новый перевод уже переведенного ранее и потому хорошо известного сочинения, будь то «Луньюй», «Ицзин» или «Даодэ цзин», имел право на существование лишь в том случае, если он вносил что-то новое в понимание текста и в связанную с ним проблематику. И именно это было в некотором смысле гарантией высокого качества работы. Кроме того, многие древнекитайские сочинения оставались, а некоторые, пусть немногие, остаются не переведенными ни на один европейский язык и по сей день. Поэтому особое внимание исследователей было уделено, помимо прочего, переводам тех текстов, что не переводились ранее. Англичанин Г.Дабс, например, перевел династийную историю «Хань шу» [201] и трактат «Сюн-цзы» [200]. Другой маститый английский синолог, А.Уэйли, заново перевел «Луньюй» и некоторые даосские тексты и издал при этом специальные монографии, посвященные анализу древнекитайской мысли [301—303]. Еще более отчетливо эта направленность работы проявилась в трудах А.Грэхема. Занявшись серьезным анализом текстов даосских философов, Чжуан-цзы и Ле-цзы, он написал ряд работ, внесших немалый вклад не только в развитие практики перевода древнекитайских текстов, но и в изучение даосизма как течения мысли, в проблему датировки написания даосских трактатов [217—218a].

Вообще исследование древнекитайских текстов в XX в., как это уже было отмечено на примере только что упомянутых английских синологов, оказалось тесно связанным с монографическим изучением текста. Это направление в истории мировой синологии стало в нашем веке едва ли не преобладающим. Одним из первых здесь задал тон немецкий исследователь Р.Вильгельм,

который в первой четверти века написал ряд книг, посвященных древнекитайским философам и их трактатам — Конфуцию [319], Лао-цзы [318], Чжуан-цзы [316], Ле-цзы [315], но более всего прославился переводом и исследованием текста «Ицзина» [317]. Эта работа до сего дня считается классической и неоднократно переиздавалась, в том числе и в переводе на английский [169]. Ценность ее не только и даже не столько в переводе текста и комментариев к нему, сколько в том, что автор глубоко вник в суть проблематики трактата и сумел квалифицированно поведать о ней читателю.

Явственный уклон в сторону перевода и исследования древнекитайских текстов, не прекращавшийся на протяжении всего нашего века, позволил познакомить европейского читателя с их основным корпусом. Работа такого рода продолжается и в наши дни и, надо надеяться, приведет в конечном счете к тому, что все сколько-нибудь значимые тексты — во всяком случае все те, что охарактеризованы в предыдущей главе, — будут переведены и исследованы на добротном современном научном уровне. Но этого мало. Синологами в середине XX в. был сделан еще один важный шаг в изучении древнего Китая. Опираясь на уже изученные и введенные синологией в научный оборот древнекитайские тексты, шведский ученый Б.Карлгрен в своей классической «Grammata Serica» дал не только тщательно продуманный словарь древних китайских знаков, но и сумел реконструировать их звучание [238; 241]. Работы Б.Карлгрена, опиравшегося на созданный им глоссарий, позволили воспринять книгу песен «Ши-цзин» как сборник действительно рифмованных поэм, стихов и гимнов. Кроме того, был дан новый перевод аутентичного текста «Шуцзина». Но главное, что внес Б.Карлгрен в сложившуюся уже в синологии практику перевода, интерпретации и монографического исследования древних текстов, — это поэзия дерзания, стремление увидеть в привычном непривычное, докопаться до глубин, открыть неведомое. Именно поэтому изучение китайских текстов после него как бы поднялось на новую ступень.

Другим весьма значимым направлением в области изучения древнего Китая стала в XX в. монографическая разработка отдельных проблем. Монографий на самые разные темы, порой и весьма узкие, написано синологами разных стран Европы, Америки и Азии, в частности Японии, великое множество. Перечислить их все, даже наиболее заметные, нет возможности. Их слишком много. Но специалисты легко могут узнать о них и использовать их. Именно для этого создаются каталоги, издаются библиографические справочники, не говоря уже о практике приложения к наиболее солидным изданиям обширного списка использованной литературы.

Третьим, очень распространенным именно в XX в. направлением развития мировой синологии стало создание фундамен-

тальных обобщающих работ. Работы этого жанра требуют немалых знаний и усилий, так что издаются они не столь уж часто. Как правило, появление трудов такого типа обусловливается потребностью отразить достигнутый в данное время уровень развития науки. Новые переводы, новые, введенные в оборот источники, новые типы источников (надписи на шанских костях, данные археологических раскопок) приводят к появлению новых монографических разработок, а за ними с неизменной закономерностью следуют новые попытки создания обобщающих работ, будь то скромные учебные пособия или капитальные многотомные издания в стиле Д.Нидэма, автора серии исследований, посвященных науке и цивилизации в Китае [276].

Обобщающие работы по древнему Китаю издавались еще на рубеже XIX—XX вв. В первой половине нашего века появились уже весьма серьезные капитальные сводки. Это книги упомянутого Р.Вильгельма о китайской культуре [321], знаменитого французского синоведа М.Гране о китайской цивилизации и китайской мысли [219—221], немецкого философа А.Форке по истории древнекитайской философии [209; 210], наконец, фундаментальный труд А.Масперо о древнем Китае [265] и аналогичные работы А.Кордье [185] и О.Франке [211].

Изданием перечисленных работ, почти совпавших по времени появления на свет, был как бы завершен некий этап в изучении и осмыслении мировой синологией проблематики древнего Китая. Но сразу же начался следующий, протекавший примерно в том же ритме, но уже с некоторыми новациями. Наибольшее значение из них имели археологические материалы, начавшие все более солидным потоком заполнять собой страницы специальных изданий. С 30—40-х годов нашего века они почти абсолютно преобладали в публикациях по древнекитайской археологии и искусству древнего Китая. Прерванный на некоторое время событиями середины нашего века (вторая мировая война в Европе и революция в Китае), этот поток археологических материалов продолжал нарастать в последующие десятилетия и весомо ощущается и в наши дни (см. [8; 36; 42а; 48; 57; 61; 108; 111; 118; 123; 129; 133; 142; 143; 151; 159; 162; 173а; 176—178; 180; 181; 183; 184; 230; 242—245; 262; 293; 307; 310—312]).

Второй новацией, характерной для послевоенной эпохи, стало перемещение центра тяжести мировой синологии из Европы в США, а несколько позже — по меньшей мере частично — и в Японию. Постепенно уходили в прошлое времена расцвета французской, английской и тем более немецкой синологии. Разумеется, в послевоенное время во всех упомянутых и в некоторых других европейских странах продолжало активно работать немало первоклассных синологов. О китайской бюрократии писал Э.Балаш [165; 166]. О чжоуском Китае — Л.Вандермерш [299; 300]. Серьезную сводку по материалам китайской архео-

логии издал работающий в Англии Чжэн Дэ-кунь [180]. Этот список легко продолжить, упомянув многие заслуживающие того имена. Но факт остается фактом: американская синология, всерьез заявившая о себе уже в первой половине XX в., во второй его половине стала ведущей и по количеству, и по качеству монографических и иных публикаций. Это относится и к изучению древнего Китая.

Собственно говоря, именно американские синологи второй половины нашего века (а кое-кто из них активно работал и ранее) сыграли решающую роль в исследовании проблем древнего Китая. Разумеется, для этого до них была создана хорошая основа. Но именно их усилиями в первую очередь и едва ли не в наибольшей степени были достигнуты заметные результаты. Так, один из наиболее крупных современных синологов Г.Крил, опубликовавший за свою долгую жизнь немало великолепных монографических исследований, многое сделал для изучения шанского и чжоуского Китая, истории китайской мысли. Он написал капитальную монографию, посвященную становлению западночжоуского государства [194], ряд великолепных и хорошо аргументированных книг о Конфуции и конфуцианстве (см., в частности, [193]), реконструировал утерянный текст книги Шэнь Бу-хая [196] и в своих многочисленных статьях касался самых разных конкретных тем, будь то вопрос об уездной системе и становлении бюрократической администрации или проблема толкования какого-либо весьма неясного термина (см., например, [195]).

Исследовательской манере Г.Крила свойственна глубина научного анализа в сочетании с необычайной широтой поиска. Он великолепно знает древнекитайские источники и относится к ним весьма критически, что позволяет ему опираться на весомую и неоспоримую источниковедческую основу, как это наиболее явно видно на примере написанных им книг о Конфуции, на страницах которых этот великий китайский мыслитель предстает в своем реальном облике, очищенном от наслоений сомнительных апокрифов, ставивших своей целью либо возвеличить Конфуция и приписать ему то, чего не было, либо, напротив, поставить те или иные стороны его натуры под сомнение [193].

Что касается работ Г.Крила по истории Шан и Западного Чжоу, то в них, особенно в монографии о Чжоу [194], не только введена в научный оборот масса источников, но и выдвинуты, а также обстоятельно разработаны важнейшие проблемы истории Китая, до того бывшие очень слабо изученными или не изученными вовсе.

Серьезный вклад в изучение истории чжоуского Китая внес современник и соотечественник Г.Крила В.Эберхард, в специальных монографических и сводно-обобщающих трудах которого

тоже было предложено немало серьезных и хорошо аргументированных решений ряда проблем древнекитайской истории. Его интерес в наибольшей степени был направлен в сторону изучения соседей Китая и этнических связей древних китайцев [203]. Однако в своих общих работах [204; 204а] В.Эберхард немало внимания уделил и разработке многих иных тем, будь то проблема этнической суперстратификации чжоусцев и ее значения для истории чжоуского Китая или вопросы китайской культуры.

Среди американских синологов немало специалистов, сконцентрировавших свое внимание на более узких периодах истории Китая и на отдельных проблемах. Монографическое изучение проблемы рабства в древнем Китае, в частности, позволило М.Уильбуру сделать вывод о незначительной роли этого института [314]. Работы Д.Бодде и Г.Биленстайна внесли серьезный вклад в изучение завершающего этапа древнекитайской истории (эпохи Цинь и Хань [170; 172]). Много ценных данных о древнекитайской бронзе и особенно бронзовом оружии опубликовал М.Лер [262].

В последние десятилетия заявило о себе новое поколение высококвалифицированных мастеров американской синологии, посвятивших свои работы древнему Китаю. Среди них наибольших результатов достигли Д.Китли и Чжан Гуан-чжи, написавшие ряд работ, посвященных анализу археологических материалов, преимущественно времен неолита и Шан, а также надписей на шанских костях. Монография Д.Китли о шанских надписях [245] — лучшее в своем роде издание по этой теме, несмотря на то, что центром изучения гадательных надписей всегда был и остается поныне Китай, где о шанских текстах опубликованы сотни, если не тысячи специальных работ. Серия книг Чжан Гуан-чжи по китайской археологии [176—178] тоже заметно выделяется среди массы аналогичных работ, опубликованных в Китае. Их достоинства определяются не столько широтой историко-ведческой основы (здесь база одна и та же, ибо любые публикации новых данных в Китае мгновенно становятся доступными и тщательно изучаются во всем мире, включая, естественно, и США), сколько достигнутой американской школой синологии методикой научного исследования. Не все мысли и выводы Чжан Гуан-чжи бесспорны. В частности, это касается его стремления в основном поддержать позицию синоцентризма, столь настойчиво отстаиваемую китайскими синологами в важных вопросах о генезисе китайской цивилизации, китайского зернового неолита, культурных достижений шанского урбанизма и т.п. На сходных позициях стоят и некоторые другие американские синологи, занимающиеся археологией, как, например, Хэ Бин-ди [230]. И эту точку зрения можно понять: все новые и новые находки убеждают, что проблема генезиса китайской цивилизации и едва

ли не всех основных ее элементов сложна, а прежние поиски легкого ее решения, восходящие к XIX в., явно не годятся. Но следует ли из сказанного, что проблемы как таковой уже нет вовсе? Чжан Гуан-чжи в своих работах признает ее существование нехотя, как бы сквозь зубы. Но она от этого не исчезает.

Историю чжоуского Китая разрабатывает в своих трудах американский синолог Сюй Чжо-юнь [231; 232], чьи книги способствуют систематизации знаний о чжоуском Китае. Впрочем, коснувшись вопроса о систематическом изучении древнекитайского исторического процесса, следует обратить внимание еще на одну сторону современной американской синологии. Речь идет о концептуальном осмыслении упомянутого процесса. В свое время проблема эта была поставлена М.Вебером, который, не будучи профессионалом-синологом, в своей великолепной и новаторской работе о Китае [309] обратил особое внимание на китайскую систему патримониальной бюрократии. В сочетании с распространившимся в отечественной и китайской синологии истматовским отношением к историческому процессу эти идеи не могли оставить специалистов по Китаю равнодушными, особенно там, где соответствующие проблемы энергично разрабатывались, как то было в США.

Об идеях М.Вебера и К.Маркса в связи с историей древнего Китая писали разные синологи (в частности, М.Уильбур, касавшийся проблем рабства), но, как правило, не специально, обычно лишь мельком их касаясь. Отношение к идеям такого рода, особенно марксистским, было, как правило, сдержанно-критическим. Но встречались и работы иного характера. К ним стоит в первую очередь отнести монографию К.Витфогеля «Восточный деспотизм» [322], где очень обстоятельно были разобраны как идея Маркса об «азиатском» способе производства, к которой автор, в прошлом активный марксист, был неравнодушен, так и реальное ее воплощение в Китае (точнее, дана оценка китайского общества с позиций этой идеи). Стоит в связи с этим заметить, что К.Витфогель в своей работе, имевшей большой резонанс, резко и решительно разоблачал восточный деспотизм как социополитический и социоэкономический феномен, а также недвусмысленно проводил параллель между ним и марксистским социализмом как идеей, воплощенной в разных странах, будь то СССР или КНР.

Японская синология, которая вообще-то возникла не в XX в., а в средневековой Японии, где внимание к китайскому тексту, китайской цивилизации и древней китайской мудрости всегда было повышенным, в нашем столетии обрела свой современный облик. В том, что касается изучения древнего Китая, японские синологи проявили себя, особенно за последние десятилетия, мастерами высокого класса. В Японии были созданы первоклассные словари древнекитайского языка, сделан полный

перевод труда Сыма Цяня [137], чего не удалось пока осуществить европейским синологам. В трудах Нидда Нобору [128] и иных специалистов много внимания уделено древнекитайскому обществу, его правовым и социальным связям. В специальных журналах публикуются многочисленные статьи. Говоря в целом, сегодняшняя японская синология в области изучения древнего Китая добилась немало. Однако преимущественные ее достижения — в сфере изучения источников. Меньше результатов в монографическом изучении проблем и тем более в сочинениях сводно-аналитического характера. Примерно в таком же состоянии находится и тайваньская синология. Лучшие ее умы, начиная с Ли Цзи и Дун Цзо-биня, были заняты публикацией и изучением археологических и палеографических материалов.

Говоря о мировой синологии XX в. в целом, необходимо заметить, что немало квалифицированных специалистов активно работали в Австралии (Ч.Фитцджеральд, Н.Барнард [168; 207]), Швеции (О.Карлбек, С.Броман и др.), Нидерландах и иных странах. Достижения современной мировой синологии несомненны, причем изучение китайской классики, в том числе древнего Китая, в ней едва ли не лидирует. Убедительным свидетельством этого является упоминавшаяся уже публикация многотомного сочинения Д.Нидэма о науке и цивилизации в Китае — в определенном смысле итогового. Хотя его издание растянулось на многие десятилетия, по своей энциклопедичности и по достигнутому в нем высочайшему научному уровню оно представляет собой в какой-то степени лицо мировой синологии XX в., прежде всего западной (но также японской и тайваньской, хотя и с определенными оговорками). Дело в том, что уровень труда Д.Нидэма весьма отличается от того, что до недавнего времени было стандартом в нашей стране и остается стандартом в КНР. Об этом стандарте марксистской науки стоит сказать особо.

Судьбы отечественной синологии и изучение древнего Китая в нашей стране

Россия, успешно дрейфовавшая в сторону Европы после реформ Петра I, была страной, для которой изучение Китая с XVII в. было жизненно важным делом. Первые контакты между Россией и Китаем на государственном уровне были установлены еще в первой половине XVII в., после чего задача изучения соседней страны стала вопросом политическим. Созданная в Пекине православная духовная миссия была с XVIII в. центром русского китаеведения, и это выгодно отличало Россию от стран Запада, которые в то время не имели подобного рода возможности изучать Китай. Из числа первых русских китаеведов следует особо выделить Н.Я.Бичурина (отца Иакинфа), чьи многочис-

ленные переводы, компиляции китайских источников и оригинальные работы не только знакомили русских с огромной соседней страной, но и вводили в научный оборот важные сведения о древних народах, живших на территории Сибири и Средней Азии (за счет перевода прежде всего глав из ряда династийных историй). Представленное Н.Я.Бичуриным русское китаеведение начала XIX в. было на уровне лучших достижений западной синологии той эпохи [5].

Вторая половина XIX в. в русском китаеведении связана прежде всего с именем и деятельностью академика В.П.Васильева, также прошедшего в молодости через пекинскую духовную миссию, где он в качестве прикомандированного изучал китайский и ряд других восточных языков. Будучи прежде всего признанным специалистом в области буддологии и истории дальневосточных религий [9], он вместе с тем немало внимания уделил древним китайским текстам, переведя ряд из них на русский [10]. Ученики В.П.Васильева, создавшего центр востоковедческих штудий при Петербургском университете (восточный факультет), в конце XIX в. уже достаточно глубоко изучали древнюю историю Китая. Среди них особого упоминания заслуживает С.Георгиевский [22—24]. На рубеже XIX—XX вв. П.Попов перевел на русский «Лунью» и «Мэн-цзы» [76; 77], а А.Иванов — «Хань Фэй-цзы» [37]. Если прибавить перевод «Чуньцю», сделанный Н.Монастыревым еще в 1876 г. [68; 69], то этим, пожалуй, и ограничиваются русские опубликованные переводы китайских древних сочинений, сделанные в то время.

Следует честно признать, что, несмотря на мировое значение и признание трудов В.П.Васильева, особенно буддологических его исследований, уровень развития русского китаеведения во второй половине XIX и начале XX в. сильно уступал тому, что был достигнут мировой синологией той эпохи, в первую очередь французской и английской. И по объему проделанной работы, и по числу опубликованных переводов (многие, еще со времен Бичурина, так и остались неопубликованными, а то и вовсе сделанными лишь начерно), и по уровню и методике исследовательского анализа публикации основной части русских китаеведов примерно настолько же отставали от аналогичных синологических изданий на Западе, насколько сама Россия в те времена отставала от Европы. Тому были и объективные причины иного плана: с середины XIX в. преимущество России, имевшей в Пекине свою постоянную базу, было потеряно, а западные синологи, получившие беспрепятственную возможность жить в Китае и изучать его, что называется, изнутри, стали активно использовать эту возможность.

Как бы то ни было, но вплоть до 1917 г. ситуация в этом плане оставалась достаточно стабильной и очевидной: русская синология понемногу развивалась, отставая от европейской и

испытывая на себе ее влияние. Стоит заметить в этой связи, что крупнейший русский китаевед первой половины XX в., академик В.М.Алексеев, в начале века посетил Китай в составе экспедиции Э.Шаванна, что не могло не сыграть свою роль в обретении им его квалификации как синоведа [1]. 1917 год кардинально изменил судьбы всей России, русской науки, русской интеллигенции и, естественно, русской синологии.

Китаеведение практически исчезло. Немногие оставшиеся в живых и не эмигрировавшие синологи либо надолго замолкли, либо перестали публиковать свои труды вообще, как то случилось, в частности, с Н.В.Кюннером, мало представленным в корпусе советских китаеведческих публикаций [59; 60]. В значительной части в стол работали петербургские китаеведы старой выучки во главе с В.М.Алексеевым (его труды стали активно выходить в свет лишь посмертно, начиная с 50-х годов). Тем не менее петербургская школа, оставшаяся после 1917 г. фактически единственной в СССР школой востоковедения и бывшая таковой до 30-х годов, продолжала не только существовать, но и воспитывать новые кадры (среди которых выделялись Ю.К.Шуцкий [97], А.А.Штукин [96], К.К.Флут [92] и некоторые другие, не пережившие, как правило, массовых репрессий 30-х годов). Очень мало возможностей для публикаций своих работ, в том числе и по древнему Китаю, имели эти китаеведы. Написанные ими труды, как и книги их учителя В.М.Алексеева, вышли в свет лишь посмертно, в 50—60-е годы.

Петербургская школа русского китаеведения не имела возможности свободно и активно развиваться, соразмеряя свою деятельность с расцветом мировой синологии. И не только потому, что написанные на высоком для второй трети нашего века уровне работы ее представителей десятилетиями оставались неизданными. Не только потому, что многие из них в 30-е годы были физически уничтожены, а оставшиеся снова надолго замолчали. Но и главным образом из-за того, что ученые петербургской школы русского китаеведения плохо вписывались в зарождавшуюся и активно выпестовывавшуюся властями новую школу советского китаеведения, центр которого с 30-х годов формировался в Москве.

Советская московская школа китаеведения принципиально отличалась от старой петербургской. Правда, эти отличия в конечном счете не помешали тому, что очередное поколение петербургских (уже ленинградских) китаеведов, послевоенное, стало поколением советских китаеведов, а часть старых петербургских синоведа, уцелевшая от чисток, даже возглавила его, как в Ленинграде, так и в Москве. Но несмотря на это, разница между школами была принципиальной: первая была осколком классического русского китаеведения, вторая стала новообразованием, не только отрешившимся от многих позиций русской

школы буржуазного, как его тогда именовали, китаеведения, но и осознанно стремившимся создать принципиально новое, иное, марксистское советское китаеведение.

Хорошо известно, что марксизм как доктрина, как идеология не только не терпит инакомыслия в собственных рядах, но и стремится искоренить все концепции, ему противостоящие или с ним не связанные. Это всегда относилось и к гуманитарным наукам (хотя далеко не только к ним), в том числе к китаеведению. Советское китаеведение призвано было не только переписать буржуазное (как западное, так и отечественное), но и активно противостоять ему, разоблачать его немарксистские принципы и методы исследования. Эта поставленная сверху и настойчиво проводившаяся в жизнь сверхзадача — общая для многих отраслей нашей жизни — в конкретной практике изучения Китая выражалась не только и даже не столько в том, чтобы свысока и с пренебрежением относиться к буржуазному наследию, что разумелось само собой, но прежде всего в том, чтобы противопоставить заслуживающему недоверия и забвения старому буржуазному китаеведению китаеведение принципиально новое, марксистское. Разумеется, кое-что из старого при этом годилось в дело, но в основном, т.е. в принципах и методах исследования, в понимании исторического процесса и трактовке его деталей, характеристике исторических деятелей и в итоговых категориальных формулировках, никаких компромиссов быть не могло. Либо ты марксист, либо нет, а немарксистам в советском китаеведении (как и вообще у нас) места не было.

Я напоминаю об этих нормах и максимах не ради разоблачения уже поверженной историей доктрины и не только потому, что молодые читатели обо всем этом, тем более в тонкостях, уже могут и не знать. Напоминание в контексте изложения истории изучения Китая в нашей стране важно для того, чтобы лучше себе представить, чем было на протяжении свыше чем полувека советское китаеведение, почему оно было именно таким и что это означало для китаеведения как науки.

Прежде всего, были заново расставлены акценты. Для того чтобы стать хорошим специалистом, в первые десятилетия советской власти, когда складывалась сама концепция и закладывался фундамент советского китаеведения, хорошее знание Китая и тем более китайского языка, китайской иероглифической письменности основным не считалось. Главным было хорошее знание марксизма и готовность активно проводить политику советской власти и компартии в китаеведении. И само китаеведение соответственно резко изменило акценты: оно было поставлено на службу текущей политике, а если точнее — делу революции, прежде всего революции в Китае, которая до 1949 г. развивалась весьма активно и последовательно.

Применительно к тематике, имеющей отношение к древнему Китаю — политически мало актуальной и потому откровенно слабо разрабатывавшейся (да и некому ее было разрабатывать, ибо старые специалисты перестали работать или работали вхолостую, а новых перестали готовить), — это нашло свое отражение преимущественно в русле споров, ведшихся в связи с дискуссией о характере и потенциях китайской революции. Дискуссия, ведшаяся в рамках марксистской теории и соответствующего понятийно-терминологического аппарата, оставила в стороне интересные социологические оценки М.Вебера, столь помогающие сегодня выяснить истину применительно к обществам с восточнодеспотической структурой, каким всегда был Китай. Зато они усилили внимание к идеям К.Маркса об «азиатском» способе производства. Именно эти идеи и обусловили некоторый интерес советского китаеведения к древнему Китаю. Результатом было появление нескольких статей и даже специальной монографии М.Кокина и Г.Папаяна о системе *цзин-тянь* [47], написанной, впрочем, на основе не источников, но их переводов. Однако акцент на идеи К.Маркса об «азиатском» способе производства, прозвучавший в монографии и ряде статей, не получил одобрения властей. Выбор был сделан в пользу признания традиционного Китая феодальным, а «азиатчики» были вскоре репрессированы, что же касается древнего Китая, то его — в истматовской схеме — было решено считать «рабовладельческим».

Это может показаться смешным новому поколению, но такого рода директива имела обязательный характер. И те, кто еще занимался древней историей либо начинал заново ею заниматься, вынуждены были не только считаться с нею, но и трудом своим, исследованиями своими неустанно ее подкреплять. Именно так и сложилась в советском китаеведении практика — да и привычка (особенно у тех, кто древним Китаем профессионально не занимался, а лишь апеллировал к нему время от времени, — таких было подавляющее большинство) — считать, не колеблясь и не сомневаясь, древний Китай олицетворением рабовладельческой формации. А если учесть, что та же директива равно стала действовать и по отношению ко всем остальным странам древности, то более на эту тему рассуждать не приходилось. Достаточно напомнить об учебниках, начиная со школьных, энциклопедиях, сводных трудах и многотомных исторических обобщениях типа «Всемирной истории», чтобы убедиться, что директива есть директива, и подивиться, до чего же умело специалисты, не жалея себя и беззастенчиво насилуя фактический материал, проводили ее в жизнь. Собственно, это и есть марксизм как доктрина в действии в стране победившего марксистского социализма.

Послевоенное время во многом отличалось в нашей стране от довоенного. Конечно, репрессии продолжались, и за отказ от чи-

стоты марксистской теории, за идеологические ошибки любой мог им подвергнуться, что и случалось на практике, начиная с 1946 г. (знаменитый доклад А.А.Жданова о литературе с анафемой в адрес А.Ахматовой и М.Зощенко). Но все же жесткость репрессий была уже не той, как в 30-е годы. Да и объем их был не тот. Соответственно и страха у людей стало меньше, особенно у нового поколения. Смерть Сталина и оттепель после нее в еще большей степени способствовали росту самостоятельности мышления, особенно в среде научной интеллигенции, деятелей культуры. Ожились и представители гуманитарных профессий, причем едва ли не в первую очередь востоковеды, и в частности китаеведы. Послевоенный Восток был своего рода терра инкогнита, многое в нем было неясным. Марксистам очень хотелось, чтобы страны Востока избрали марксистско-социалистический путь развития. Но для этого нужно было содействовать им, для чего, как минимум, хорошо их знать.

Указанные обстоятельства сыграли свою роль в некотором облегчении идеологического ярма, давившего на исследователей. Снова стало возможным ставить проблему «азиатского» способа производства, причем все оппозиционные догматическому марксизму специалисты ориентировались на эту проблему как на альтернативу примитивно-жесткой догме о рабовладельческой формации. Напомню, что «азиатский» способ производства по духу идей К.Маркса мог стать альтернативой не только рабовладению в древности, но и столь же обязательному по теории формаций для всех стран феодализму на Востоке в средние века. Кроме того, ослабление идеологического давления позволило специалистам нового поколения всерьез заняться изучением конкретного исторического материала и публикацией древнекитайских источников.

Советское китаеведение 50—60-х годов в результате описываемого процесса стало возрождать некоторые утраченные традиции петербургской школы. Публиковались забытые труды репрессированных ученых, а также тех, кто, наподобие В.М.Алексеева, долгие годы складывал свои работы в стол. Наконец заявили о себе молодые ученые. И хотя в их трудах продолжала наличествовать марксистская догма, а рассуждения о рабовладении были неотъемлемой частью многих монографий на тему древнего Китая, были там и активные поиски, попытки серьезного академического исследования на базе многочисленных источников (монографии Л.С.Переломова, Ю.Л.Кроля, М.В.Крюкова, К.В.Васильева, В.А.Рубина, Ф.С.Быкова и др. [6; 12; 51; 54; 72; 79; 84]).

Эти монографии, а также публикации китаеведов старшего поколения (В.М.Штейна, Л.И.Думана) создали благоприятную основу для развития китаеведения в стране. И хотя идеологический климат время от времени изменялся — то в одну, то в дру-

гую сторону, — вырванная китаеводами (и востоковедами в целом) относительная свобода действий давала свои плоды. Отечественное востоковедение в 70—80-е годы быстро наверстывало упущенное и обретало некоторый международный авторитет. Разумеется, оно по-прежнему сильно хромало идеологически и всегда существовало только на марксистских костылях. Но если не обращать на это внимания — а что было делать: в мире к марксизму и его идеологическим догмам уже привыкли, — то работы, пусть не все, все чаще отвечали принятому в мировой синологии стандарту. Это относится, в частности, и к выходившим в свет один за другим томам «Шицзи» в переводе на русский Р.В.Вяткина [86], и к некоторым другим русским переводам древнекитайских источников, появившимся в упомянутые годы. Это же касается и монографических исследований, посвященных различным проблемам древней истории Китая и древнекитайской мысли.

Обращает на себя внимание любопытная закономерность: успеха и признания коллег быстрее и легче добивались те, кто в своих работах ориентировался прежде всего, даже преимущественно на западную синологию с ее мировым уровнем. Это важно специально подчеркнуть, ибо в среде отечественных синологов послевоенного времени, особенно после 1949 г., считалось престижным считаться лишь с китаеведением КНР, т.е. работать не только на китайских источниках (часто пренебрегая европейскими переводами), но и с преимущественным вниманием к историографии КНР. Нет слов, она заслуживает внимания. И многие работы ее представителей публиковались у нас в переводах на русский, как, например, книги Го Мо-жо, Фань Вэнь-лани, Ян Юн-го, Юань Кэ [25—27; 89; 99; 101]. Но стоит повнимательнее посмотреть хотя бы на те книги, что вышли в русских переводах (что особенно касается работ по древнекитайской мысли [39; 101]), чтобы не было сомнений в том стандарте, которому они соответствуют. Увы, это, как правило, стандарт стопроцентного марксизма в его наиболее примитивно-догматическом истматовском варианте.

Соответственно и те из отечественных синологов, кто активно предпочитал опираться едва ли не исключительно на китайскую историографию — что чаще всего проявляло себя в монографиях, посвященных древнекитайской мысли, — как бы сознательно делали ставку на идеологический выигрыш, откровенно пренебрегая подлинным гамбургским счетом мировой синологии. Что ж, каждому свое.

70—80-е годы были ознаменованы появлением в стране нескольких новых центров китаеведения, причем одним из наиболее весомых среди них стал новосибирский, где преимущественное внимание уделялось и уделяется китайской археологии. Изучение археологии Китая в нашей стране — занятие сравни-

тельно новое, как, впрочем, и во всей мировой синологии. Общеизвестны работы В.Е.Ларичева [61], С.Кучеры [57], а также группы новосибирских специалистов, активно работающих в этом направлении [8; 36; 42а; 48; 93]. Сравнительно недавно были изданы сводно-обобщающие книги «Древние китайцы» и «Древние китайцы в эпоху централизованных империй», в которых археологический материал был интерпретирован вместе с данными других древнекитайских источников в контексте истории народностей Китая, при этом, как то в большинстве случаев принято сегодня в мировой синологии, с явным креном в сторону синоцентрической модели (имеется в виду проблема генезиса китайской цивилизации, см. [55; 56]). Есть и ряд интересных работ этнографического характера, описывающих историю и образ жизни народов древнего Китая [40; 70].

Последнее, о чем следовало бы особо сказать в связи с достижениями отечественной синологии, — рывок нового поколения специалистов по древнему Китаю, сконцентрировавших свое внимание на проблеме древнекитайского текста. Стоит напомнить, что за последние десятилетия было уделено немало внимания переводам. Не все они были удачны, зато их было достаточно много. Несколько сочинений издал в своем переводе В.С.Таскин (см., в частности, [28]). Многие сделали в этом направлении и другие синологи, подчас работая на стыке филологии и философии, как Л.Д.Позднеева [3]. О древнекитайской мифологии писали Б.Л.Рифтин [78], Э.М.Яншина [42; 102], о литературе древнего Китая — И.С.Лисевич [62], об историографическом изучении текста — Е.П.Синицын [81]. Но все это — в классическом русле доброго старого Китаеведения, отечественного и мирового. Прорыв произошел в 1976 г., когда была опубликована книга В.С.Спирина «Построение древнекитайских текстов» [83].

Я не поклонник структурализма и, честно говоря, не все в нем понимаю и приемлю. Но справедливость требует отметить, что книга Спирина явилась для многих своего рода откровением, показав возможность структурного анализа иероглифического текста. А.И.Кобзев проверил этот метод на философских текстах [45; 46], А.М.Карапетянц — на канонических [41]. Затем последовало большое число новых апробаций. В результате в 80—90-е годы в отечественном Китаеведении усилиями в первую очередь молодого поколения идеи Спирина, а затем и А.И.Кобзева были подхвачены и стали активно реализовываться, грозя увести многих молодых специалистов от изучения конкретной истории и вообще проблематики древнего (и не только древнего) Китая в сторону формально-структуралистских поисков и построений. Не хочу сказать, что они не нужны. Но необходимы и работы иного, более привычного и важного для развития синологии как науки характера. На этом фоне выгодно выделяются

книги В.В.Малявина [63; 64] и В.М.Крюкова [52], активно работающих в стиле классического китаеведения.

Перечисленными специалистами, работами и направлениями работ отечественное китаеведение, разумеется, не исчерпывается. Сказано о тех, кто мне представляется более всего этого заслуживающим. Иные скажут о других — что будет вполне нормально. Важно отметить, однако, что определенную роль в моем выборе сыграло отношение китаеведов к господствовавшему в нашей стране долгие десятилетия иссушающему науку идеологическому диктату. Его в некоторой мере можно считать и своего рода лакмусовой бумажкой, определяющей истинную цену специалиста. Возможно, такой подход не всегда точен и порой несправедлив. Но отказаться от него никак нельзя. Во всяком случае тому, кто знает истинное положение вещей.

Изучение древнего Китая в КНР

На протяжении всей первой половины XX в. традиционная китайская историография под воздействием со стороны Запада мучительно преодолевала привычку некритически и догматически следовать давным-давно апробированной догме. Это воздействие было многосторонним и весьма активным. Оно ощущалось при непосредственных контактах с иностранцами и особенно — с иностранными специалистами, работавшими в Китае. Оно давало себя знать в новых формах и принципиально ином содержании образования, которое стали тогда получать новые поколения китайцев. Словом, менялось многое, а полвека — достаточно заметный для этого срок. Могло показаться, что традиционный догматизм уходит в прошлое. Увы, все оказалось иначе, совсем иначе.

Среди западных идей, проникавших в Китай, видное место заняли радикальные доктрины, в первую очередь марксизм. Если задаться вопросом, почему так произошло, то ответ может быть разным, ибо сыграли свою роль многие факторы. На мой взгляд, однако, едва ли не главным среди них было то, что в периоды радикальных катаклизмов, не столь редких в богатой восстаниями и иноземными нашествиями истории Китая, когда на передний план выходит разрушительная стихия, или, выражаясь классическими китайскими терминами, сила *инь*, деструктивный импульс становится на короткое время ведущим. А питать его могут самые разные доктрины, чему история Китая дает многочисленные примеры: в эпоху Хань это были идеи радикального даосизма, в эпоху Мин — сектантского буддизма, в середине XIX в. — китаизированного христианства (тайпины).

В свете сказанного не приходится удивляться тому, что в XX в. роль деструктивного импульса сыграла доктрина марк-

систского социализма. Будучи радикальной и разрушительной по своей сути, по внутреннему содержанию, она оказалась со-звучной многим сторонам традиционного китайского менталитета. В Китае, где с глубокой древности эгалитарные и антирыночные идеи пользовались уважением, а социальные утопии строились на основе принципа всеобщего блага, даруемого сверху мудрыми правителями, концепция направленного против чужака-стяжателя марксистского социализма должна была привлечь многих, особенно в период мятежной нестабильности.

Марксистско-социалистические идеи с их глобальными претензиями и целями оказались не чужды жаждавшим лучшей жизни массам и немалой части радикально настроенной интеллигенции. Отсюда и результат: в острой социально-политической борьбе, расколовшей Китай середины XX в. на две противостоявшие друг другу части, коммунисты оказались победителями. И вместе с ними победили не только коммунистические идеи с их непримиримой нетерпимостью к любому инакомыслию, но и все те же привычные для традиционного Китая нормы и принципы догматизма, схоластических переполюсов раз и навсегда высказанной кем-то давно уже мудрости, не критического подхода к любому слову уважаемых идеологов и т.д. и т.п.

Вот эти-то привычные нормы и взяли вновь верх в КНР. А так как упали они, будто бы новые, на хорошо подготовленную веками почву, то не приходится удивляться тому, что марксистская идеология приняла здесь классические формы традиционной китайской ментальности. В чем это проявилось?

Прежде всего в том, что заимствованные из СССР вместе со многими другими принципами жизни нормы идеологической непримиримости были с удвоенной энергией усвоены в КНР. Догмат о непогрешимости марксистской доктрины был там многократно усилен за счет привычной традиции. Не нужно было ни жестоких репрессий, ни длительного перевоспитания для того, чтобы каждый специалист в сфере гуманитарных наук (да и не только в ней) хорошо понял главное: есть идеи и принципы, которыми всем и всегда обязательно следует руководствоваться. И именно к этим идеям и принципам специалист обязан приспособлять имеющийся у него и тем более отбираемый им фактический материал.

Если учесть, что некоторая основа подобного рода действий была уже заложена еще до образования КНР усилиями коммунистически ангажированных специалистов вроде Го Мо-жо или Фань Вэнь-лани, то для всех остальных главным стало опираться на уже готовый эталон. Для подкрепления и расширения сферы действия этого эталона в КНР с первых же лет ее существования стали активно переводиться с русского и публиковаться соответствующие советские марксистские труды, особенно многочисленные истматовские построения. Частично от-

корректированные самим Мао Цзэ-дуном (вопрос о том, когда на смену рабовладельческой формации в Китае пришла феодальная, оказался не вполне ясным именно поэтому), марксистско-истматовские нормы стали в системе общественных наук страны законом, которому были обязаны подчиняться все. Можно было спорить до хрипоты по вопросу о том, когда именно рабовладельческая формация завершила свое существование и была заменена феодальной, чем и занимались весьма активно многочисленные специалисты по древней истории Китая на протяжении десятилетий, но нельзя было поставить сам вопрос иначе: а может быть, не было рабовладения как формации вообще? В самом крайнем случае можно было развернуть дискуссию вокруг проблемы «азиатского» способа производства, так как она была выдвинута не кем-то, а самим Марксом. Но обсудив ее и не придя к решению, специалисты в конечном счете возвращались на круги своя и снова обсуждали все те же вопросы: когда кончилась рабовладельческая формация и когда началась феодальная.

Я не случайно начал с проблемы «рабовладение — феодализм». Любой, кто хоть сколько-нибудь знаком с историографией КНР, связанной с изучением древнего Китая, хорошо меня поймет. Если учесть, сколько сил и энергии было потрачено, сколько миллиардов рабочих дней было убито, сколько тысяч тонн бумаги изведено ради схоластических упражнений на эту тему, станет ясным и уровень китайской марксистской историографии, и причины ее удручающего творческого бесплодия, и впечатляющий драматизм личной трагедии тысяч трудолюбивых и явно заслуживавших лучшей участи специалистов.

Но дело далеко не ограничивается тем, что марксистско-истматовская догма требовала от ставших ее невольниками китайских специалистов ежедневной полноценной жертвы на алтарь теории формаций. Такое ведь было и у нас. Больше того, несмотря на наличие собственных апостолов этой догмы в Китае (типа Го Мо-жо), именно от нас, во всяком случае через наше посредство, она попала в КНР. Почему же там результат оказался — даже по сравнению с отечественным востоковедением — столь удручающим?

Он был обусловлен несколькими факторами. Во-первых, чтимой традицией некритического отношения к прошлому, о чем уже шла речь. Во-вторых, слабостью — даже по сравнению с Россией, которая все-таки со времен Петра I два столетия дрейфовала в сторону Запада, — элементов демократической традиции и христианской западного типа цивилизации в Китае. В-третьих, жесткой социальной дисциплиной и привычкой к нерассуждающему повиновению со стороны основной части населения, если даже не всего его, особенно в годы стабилизации, когда развитие в стране идет под знаком внутренней силы вла-

сти, под знаком *ян*. В-четвертых, идейной спецификой маоизма, т.е. наложившегося на китайскую традицию марксизма, который оказался догматически более весомым, чем сталинизм. При всем функциональном и идейном сходстве со своим старшим братом, сталинизмом, маоизм — в полном соответствии с классической китайской традицией в сфере мировоззренческих принципов и менталитета — отличается отчетливо заметной склонностью доводить все начинания до логически мыслимого предела, до абсурда. Взятые вместе, эти факторы и определили особенности маоистской школы китайской историографии.

Конечно, и в советской историографии марксистская догма считалась вполне успешно замещающей и даже выгодно оттеняющей все ничтожество, всю контрреволюционность и непрогрессивность историографии немарксистской, западной. Но при всем том, активно или пассивно отдав дань этой норме, исследователи в нашей стране, как правило, охотно и энергично использовали достижения западной науки. Нет ни одного серьезного исследования в нашем востоковедении, — во всяком случае в послевоенные годы, когда оно стало возрождаться, — где использование западных публикаций на изучаемую тему не было бы в центре внимания специалиста.

В Китае было иначе. И не потому, что китайские исследователи собственной истории (археологии, эпиграфики и т.п.) не знали иностранных языков — хотя этот фактор тоже стоит принять во внимание, ибо изучение иностранных языков в КНР долгие годы не считалось обязательным и было поставлено, как, впрочем, долгое время и в нашей стране, из рук вон плохо. Главная причина состояла в том, что официальная позиция презрения и пренебрежения по отношению к немарксистской западной историографии была в КНР вплоть до недавнего времени (а в какой-то мере и сегодня) делом строго соблюдаемого принципа, того самого, что доводит при жестко последовательном его развитии ситуацию до абсурда. Не считаясь с достижениями западной немарксистской синологии, китайские синологи осознанно или неосознанно спускались на уровень, несоизмеримый с уровнем современной научной синологии.

Дело не в том, что ни один из многих сотен, если даже не тысяч китайских специалистов, занятых изучением археологии, древней истории или культуры древнего Китая, его философской мысли, языка и письменности, текстов, не достиг в своей работе значимых результатов. Важно сказать другое: на результатах, какими бы они ни были, неизменно сказывалось то, о чем идет речь, т.е. сознательное пренебрежение современным уровнем научной синологии на Западе. Редкие исключения (переиздание работ Дж. Легга или Б. Карлгрена) лишь подтверждают общее правило. Нельзя не учитывать к тому же, что это неписаное, но твердо соблюдавшееся правило опиралось в немалой степени и

на самодовольную самодостаточность большинства специалистов КНР, как правило, совершенно не ощущавших свои слабости. Это был их привычный уровень, на таком или примерно таком работали все китайские историографы, начиная едва ли не с чжоуских, во всяком случае с ханьских времен. И на столь привычном фоне странными монстрами выделялись те, кто, подобно Ху Ши или Ли Цзи, от привычной нормы чем-то отличались. На них не было принято обращать внимание, даже ссылаться. Их можно было только критиковать, да и то не всякому, ибо произведений их в свободном доступе не было...

Повторяю, все это было хорошо знакомо и нам. Но у нас все же все ограничения и запреты, все лозунги и призывы обычно до логического предела не доводились — и в этом было наше спасение. В КНР было иначе, что во многом сказалось на изучении древнего Китая.

Меньше всего — в области археологии. Здесь основа — полевые материалы. Ни идеологии, ни западные исследования для их обработки и публикации не нужны — разве что иллюстрации для сравнений и сопоставлений. Однако как только дело доходит до осмысления материала и тем более до решения проблем взаимодействия и связей, хронологии культур или их генезиса, без достижений современной науки не обойтись. И они принимают во внимание — но лишь в самом общем виде. Входят в нормальный обиход современные методики радиоуглеродных и иных датировок. Учитываются достижения археологии в других регионах. В то же время, как правило, долгое время не было серьезного внимания к западной науке. Создавалась во многом искусственная дистанция — и логично оживали, начинали господствовать идеи абсолютной автохтонности древнекитайской цивилизации, полной независимости культур эпохи бронзы или неолита, тем более палеолита от аналогичных культур других регионов. Речь не о том, сколь обоснованны идеи автохтонности. Многие современные специалисты на Западе, о чем уже упоминалось, склонны поддерживать эту идею — но обязательно с оговорками. В КНР оговорок в принципе не делают, там все кристально ясно. Там готовы даже издать чужие работы, несогласные с привычной для КНР точкой зрения, — как это было с моей книгой «Проблемы генезиса китайской цивилизации» (Пекин, 1989), — пусть в конце концов «расцветают все цветы»! Но при этом строго следят за тем, чтобы ни на йоту не поколебать общепринятый идеологический стандарт¹.

¹ В связи с этим изданием журнал «Каогу» (1989, № 12) опубликовал рецензию с критикой моих основных позиций. Я был в то время в КНР и предложил свою реплику, где было высказано отношение к критике. Сначала редакция обещала реплику (разумеется, в китайском переводе) опубликовать. Потом отказалась, заявив, что, если бы это сделать, им пришлось бы писать контрреплику, дабы не оставить мои возражения без ответа. Иначе они не могут!

Но при всем том на археологии как таковой идеологический стандарт сказался менее всего. Его просто не замечают те, кому нужны материалы по новейшим раскопкам и кто поэтому внимательно изучает и щедро цитирует все археологические публикации КНР. Отсюда и немалый престиж археологии КНР, в том числе наиболее заметных и чаще других публикующих свои данные и принимающих активное участие в спорах по поводу их интерпретации ученых (Ань Чжи-минь, Ся Най, Ань Цзинь-хуай, Го Бао-цзюнь, Тан Лань, Цзоу Хэн, Дин Шань, Юй Шэн-у и др.). Стоит, однако, заметить, что во многих случаях археологические материалы вообще печатались от имени коллективов — такими публикациями в недавнее время пестрели страницы ведущих археологических журналов КНР («Каогу», «Каогу сюэбао», «Вэнь» и др.). Подобный «коллективизм» демонстрировал не столько неуважение к авторскому труду, сколько стремление подчеркнуть, что публикуется именно информация, а не чья-то авторская интерпретация (даже если она и приводилась).

Кроме археологии идеологический стандарт мало проявляет себя в трудах, посвященных надписям, — хотя он всегда сказывается и там. Как правило, палеографические публикации авторские, а многие авторы, как Чэнь Мэн-цзя [151], Жун Гэн [111], достаточно известны и часто цитируются в трудах синологов разных стран. Вообще все, что касается разработки и введения в научный оборот нового знания, будь то археологические данные, палеографические исследования, труды по хронологии или изучению и интерпретации древних текстов, встречается в мировой синологии с благодарностью и вниманием. И совсем иное дело, когда речь заходит о собственно истории, т.е. о практике создания монографических трудов на ту или иную тему, о многочисленных статьях в журнальных изданиях и тем более об обобщающих трудах с претензией на теоретическое осмысление исторического процесса.

Как правило, подавляющее большинство таких работ сделаны на невысоком методологическом и профессиональном уровне. И это беда, а не вина их авторов, о чем уже упоминалось. Тот стандарт, на который все они были вынуждены опираться до недавнего времени, буквально заставлял их писать в примитивном стиле о проявлении классовых антагонизмов и классовой борьбы с соответствующими реминисценциями в адрес эксплуататоров, о формациях и их смене, о материализме и идеализме в китайской философии и т.д. и т.п. Это, разумеется, были не единственные темы, но они объективно доминировали, определяли тематику, сковывали круг интересов. Миновать их было невозможно, а ориентироваться на них — значило покорно идти в русле принятых идеологических стандартов и спорить лишь по поводу деталей.

Разумеется, сказанное не означает, что в современной историографии КНР вовсе нет выдающихся мастеров историописания. Они есть, и имена Цзянь Бо-цзяна [144], Ян Куаня [157; 158], Ци Сы-хэ [145], Ли Сюэ-цзиня [118; 119], Чжоу Гу-чэна [146; 147], Ян Бо-цзюня [156], да и многих других специалистов по древнекитайской истории хорошо известны в мировой синологии. Но в работах даже этих, признанных мастеров истории древнего Китая исторические события и тем более оценки вынужденно подаются подчас в упрощенном, а то и вовсе извращенном виде, ибо преподносятся читателю сквозь прочно надевшую на авторов жесткую сетку господствующей и обязательной для них идеологии. Ни вправо, ни влево от четко расставленных ее клеточек-лучей никто из пишущих и издающихся в КНР специалистов по древнему Китаю (как и по другим проблемам, конечно) до самого последнего времени отойти не мог.

Вспомним ситуацию с виднейшим историком китайской мысли, выдающимся специалистом с мировым именем Фэн Ю-ланем [212а]. Когда в Китае лет 20 назад разразилась очередная кампания — на этот раз «критики Конфуция», — маститого ученого буквально вынудили написать о весьма чтимом им великом мыслителе древнего Китая то, что власти КНР во главе с Мао Цзэ-дунем в то время считали нужным. И престарелый ученый подчинился. К счастью, Фэн Ю-лань пережил Мао и сумел после смерти кормчего еще кое-что написать и издать по той же теме. Но разве в этом дело?! Разве сам по себе приведенный факт мало о чем говорит? Да и не следует преувеличивать ту степень свободы, которая пришла в КНР после Мао. Она весьма и весьма относительна. Конечно, изменился тон, в котором теперь стали писать о Конфуции. Разумеется, расширился диапазон проблематики для анализа специалистов. Но трудно забыть о том, как после подавления студенческого движения летом 1989 г. всех заставляли заново изучать основы марксизма-маоизма, причем снова в весьма жестком и примитивном стиле.

Конечно, постепенно многое меняется. Более того, уже видны те пределы, которые история положила существованию марксистско-социалистического режима в Китае. Едва ли он надолго переживет наше столетие. И разумеется, с его крахом в стране многое изменится. Должно измениться, пусть даже не сразу. Это относится и к принципам, к практике историописания. Пример современного Тайваня свидетельствует, что такой процесс идет нелегко, но все же идет (освободиться от векового наследия догматической нормы и традиционно некритического отношения к историческому источнику едва ли не сложнее, чем от идеологических шор). Но только после этого те китайские специалисты, кто занимается историей Китая (о других в данном случае речи нет), станут подлинно свободными и будут писать свои труды так или примерно так, как пишут современные американские

специалисты китайского происхождения (не говоря уже о западных синологгах некитайского происхождения). Иными словами, дело не в национальности и происхождении, а в условиях жизни и пределах свободы для творчества.

Собственно, этот вывод относится и к отечественным китаеведам, которые ныне, несмотря на снятие идеологических запретов, внутренне еще далеко не свободны. Не сразу обретается свобода. Крепки корни несвободы и внутренней склонности к догматизму. Стоит сослаться для примера на Японию, где среди синологгов непропорционально большое число мыслящих по-марксистски, по-истматовски — и это при всем том, что марксизм и компартия в Японии никогда не пользовались большим влиянием. Если спросить, в чем же дело, то ответ будет до предела элементарным: марксистско-истматовская догма простотой и примитивностью своей подкупает многих из тех, кто внутренне склонен к несвободе мышления, а таких даже в передовой сегодня Японии оказалось не так уж мало...

**Синология сегодня и завтра:
проблемы и перспективы
(изучение древнего Китая)**

Если попытаться подвести некоторые итоги, легко увидеть, что современная синология весьма неравноценна. Есть отрасли, в которых сделано много, даже очень много — переводы и публикации древних текстов, включая надписи на костях и бронзе, археологические раскопки и соответствующие публикации, в том числе сводные юбилейные в КНР, монографическое изучение отдельных важных проблем, в основном усилиями западных специалистов. Многое сделано в западной синологии, включая и японскую, для детального исследования китайских текстов, особенно для решения тех проблем, которые вытекают из этой работы, прежде всего проблем аутентичности тех или иных сочинений, достоверности сообщаемого ими материала. Здесь уровень работ западных синологгов заметно превосходит уровень работ их китайских коллег, особенно из КНР.

Есть сферы знаний, где сделано не слишком много — и это в первую очередь сводно-обобщающие труды, отвечающие современному уровню. Обращает на себя внимание также своего рода разделение труда. Китайские специалисты умело обрабатывают сырой материал, но нередко терпят неудачу, коль скоро берутся за монографическое и тем более обобщающего характера сочинение, причем причины неудач и невысокого уровня большинства, хотя далеко не всех, работ подобного жанра — в той удручающей идеологической атмосфере, которая создана в КНР. На Тайване в этом смысле многое обстоит иначе, но и там сказыва-

ется многовековая традиция. Западные синологи, напротив, сильны именно в монографической разработке конкретных тем, в исследовании отдельных проблем синологии, включая и китайскую древность.

Не преувеличивая возможности завтрашнего дня, многое для которого заложено уже сегодня, можно предположить, что сводно-обобщающие работы, в том числе многотомные исследования типа трудов Д.Нидэма, будут более обычным делом в близком будущем, в том числе и в освободившемся от идеологического гнета новом некоммунистическом Китае. Дело в том, что потребность именно в такого рода работах сегодня ощутимо назрела и объективно обоснована: накоплено слишком много первично обработанного и специально изученного материала, так что на передний план, естественно, выходит задача его обобщения, создания глобальных концептуальных конструкций. Рано или поздно, но они должны появиться. Это касается как изучения Китая в целом, так и исследований, посвященных древнему Китаю, будь то его история, история его культуры, мысли или даже только история китайской археологии, палеографического изучения памятников и т.п. В западной синологии насыщение монографическими исследованиями явно достигло той точки, за которой неизбежно должен последовать — да он, собственно, уже идет — прорыв в сторону трудов общего характера. Уже появляются и будут появляться впредь работы, авторы которых ставят своей целью осмысление некоего процесса, будь то исторический, историко-культурный или какой-либо иной. Это своего рода знамение и веление времени.

Что касается китайской синологии, то там ситуация иная, но в чем-то сходная: слишком много обобщающих работ, дающих понимание процесса с точки зрения марксистско-ленинской доктрины, т.е. искажающих реальность и, как правило, до предела примитивизирующих описываемый процесс. Практически это означает, что с крушением марксистского тоталитарного режима в КНР все такого рода труды в одночасье обесценятся, как то случилось с подавляющим большинством аналогичных сочинений в нашей стране за последние годы (имеются в виду прежде всего сочинения по отечественной истории, хотя не только они). Значит, очень остро станет вопрос о новых работах, а спрос неизбежно вызовет и предложение. Иными словами, в китайской синологии тоже будет сделан уклон в сторону создания работ сводно-обобщающего характера. Это, естественно, касается и древней истории Китая.

ПРОБЛЕМЫ ПРЕДЫСТОРИИ

В истории человечества Китаю принадлежит исключительная роль: это одна из немногих великих и уникальных цивилизаций, корни которой уходят в глубокую древность. Письменная история Китая насчитывает несколько тысячелетий, причем наиболее ранняя часть ее — эпоха Шан-Инь — была в деталях изучена лишь в XX в., после аньянских находок.

История Китая опирается на чрезвычайно мощный пласт предистории, представленный как земледельцами неолита, так и обитателями палеолитических стоянок, вплоть до отдаленных предков людей современного сапиентного типа, палеоантропов и архантропов, начиная с синантропа. Открытие и изучение наукой этого пласта во много раз удлинит и без того богатую историю Поднебесной, что серьезно стимулировало самоутверждение китайцев, оказавшихся в XX в. в состоянии острого политического кризиса: привыкшие к пиетету по отношению к древности, они в условиях острого социального и духовно-психологического дискомфорта как бы обрели некую точку опоры, весьма способствующую росту престижа их страны и ее культуры.

Все это породило немало серьезных проблем, в том числе и чисто академического плана: чувство законной гордости за свою длительную и непрерывную историю неизбежно рождает некий налет этноцентризма. В неблагоприятных же условиях кризиса, выдвигающего на первый план потребность в самоутверждении, даже легкая степень этноцентризма ведет к стремлению огрadyть все «свое» от любого «чужого». Потребность возвеличить именно «свое» с особенной силой проявилось, в частности, в связи с изучением проблем китайской предистории. Лейтмотив здесь один, и он совершенно очевиден: все «наше» — это «наше», и только «наше», оно родилось на земле Китая и является именно китайским.

Синантроп и процессы антропо- и расогенеза в Китае

Проблема происхождения человека, которая после открытий Ч. Дарвина казалась до предела ясной каждому школьнику, ны-

не, после ряда десятилетий серьезных исследований и сенсационных новых находок, выглядит много сложнее. Прежде всего находки Л.Лики близ оз. Танганьика не только доказали, что прародиной всех людей была Африка, и при этом значительно удревели сам процесс гоминизации (до нескольких миллионов лет), но и поставили перед специалистами вопрос о параллельном развитии прогрессивных и более отсталых форм гоминид: обнаруженный Л.Лики президжантроп (*Homo Habilis*) оказался более прогрессивной формой, гоминидом в полном смысле этого слова, тогда как живший в том же районе много позже него зинджантроп был еще прегоминидом. Прямыми потомками президжантропа стали архантропы вида *Homo Erectus*, к числу которых принадлежат, в частности, давно уже известные науке гейдельбергский человек, синантроп и питекантроп. Приняли ли они реальное и тем более равное участие в дальнейшей эволюции гоминид? Вопрос неясен, причем особенно осложнился он в последнее время в связи с проблемой пресапиенса.

Пресапиенсом антропологи стали именовать прогрессивную ветвь палеоантропов, принципиально отличную от неандертальца и неандерталоидов с их теперь считающейся необратимой специализацией (т.е. существенными отклонениями от нормы, характерной для современного человека, — например мощные надбровные дуги-валики). Разумеется, неандертальцы, как и пресапиенсы, эволюционировали, создавали свою культуру (стоянки эпохи палеолита), но не они, а только и именно пресапиенсы дали начало процессу сапиентации и породили новый вид сапиентного человека (*Homo Sapiens*), откуда и их название.

Все сказанное не означает, что непрогрессивные формы гоминид не принимали активного участия в генеральном процессе антропо- и расогенеза. Напротив, их роль сомнений не вызывает, ибо в реальной жизни шел постоянный процесс метисации и гибридизации. Вопрос, следовательно, стоит другой: могли ли все боковые ветви архантропов и палеоантропов или каждая из них в отдельности самостоятельно породить сапиентного человека или для этого обязательным было, как то представляется в свете теории пресапиенса, участие в процессе сапиентации и метисации именно его, пресапиенса, отдаленного потомка президжантропа? Можно сказать и иначе: если сапиентация могла реализоваться без участия в процессе метисации пресапиенса, то теряется смысл вычленения прогрессивных палеоантропов (пресапиенсов) из ряда других, а вместе с тем и смысл всей теории пресапиенса.

Столь пространный и для неспециалиста, возможно, достаточно непростой экскурс в общую теорию антропогенеза важен потому, что изложенные посылы имеют самое прямое отношение к восточной боковой ветви архантропов, и в частности к синантропу (подробнее см. [17, гл. 3]). Дело в том, что синант-

роп — в некотором смысле гордость Китая, не говоря уже о том, что находка его останков вначале в пещерах местности Чжоукоудянь (пекинский синантроп), а затем и в других местах (Ланьтянь, пров. Шэньси; Юаньмоу, пров. Юньнань) дала огромный материал для палеоантропологов, сделавших вывод, что синантроп представляет собой китайскую модификацию архантропа, типологически близкую яванскому питекантропу. А из такого рода послышки почти автоматически может следовать вывод, что синантроп — прямой предшественник современных монголоидов, и в частности китайцев, о чем свидетельствуют и некоторые особенности его облика, например специфичные именно для монголоидов лопаткообразные зубы-резцы, на что обратил особое внимание специально исследовавший черепа синантропов Ф.Вейденрейх [311, с. 276—277].

Утверждения о прямой преемственности между синантропом и сапиентными монголоидами отнюдь не беспочвенны. Более того, они подкреплены солидными исследованиями сторонников теории полицентризма, виднейшими представителями которой были Ф.Вейденрейх и К.Кун. Слабое место этой теории (как и варианта ее, теории дицентризма) в том, что сторонники ее делают сознательный акцент на упомянутой преемственности, видя в ней главное, тогда как вопрос о метисации в ходе сапиентации считают как бы второстепенным (см. [184, с. 481]). Между тем дело обстоит, насколько можно судить, как раз наоборот.

Процесс сапиентации с его серией очень сложных и практически неповторимых положительных мутаций, приведших к кардинальным преобразованиям в нервной, эндокринной и иных важнейших системах трансформировавшегося человека, не мог параллельно и с идеальной идентичностью протекать в разных регионах ойкумены независимо друг от друга. Следовательно, идея полицентризма порождает серьезную основу для вывода о генетическом неравенстве людей в разных регионах, т.е. людей разных расовых типов. Между тем современная наука, как известно, считает несомненным, что все представители *Homo Sapiens*, независимо от их расового типа, являются сапиентными людьми, т.е. результатом преобразований, связанных с уже упомянутой серией сложных и явно неповторимых, однократных положительных мутаций. Стало быть, сапиентный человек возник лишь в одном месте, в пределах так называемой зоны сапиентации, в ходе трансформации пресапиенса.

Сказанное означает, что преемственность между синантропом и сапиентными монголоидами не может считаться главной, ибо она не имеет отношения к процессу сапиентации. А отсюда следует, что главным в генезисе сапиентных монголоидов была именно метисация, т.е. смешение между сапиентными и досапиентными особями в различных регионах ойкумены, куда достаточно быстро, решительно оттесняя досапиентных соперников,

стали проникать сапиентные люди после завершения (около 40 тыс. лет назад где-то в районе Ближнего Востока) процесса сапиентации. Становление различных расовых типов было, таким образом, результатом гибридизации сапиентных неантропов с местными досапиентными палеоантропами, адаптировавшимися за долгие сотни тысяч лет к жизни в том или ином из регионов мира.

Такова генеральная модель. Как конкретно может она объяснить реалии ранних этапов китайской предыстории? Что может подтвердить ее исходные позиции и основные выводы? Как вписывается все это, в свою очередь, в теорию моноцентризма, сторонники которой говорят о едином во всем его многообразии и вариациях процессе сапиентации человека?

Начнем с того, что упомянутая выше типологическая близость синантропа и питекантропа позволяет говорить о большой восточноазиатской зоне обитания особой ветви архантропов. Подобная постановка вопроса подкрепляется данными археологии. Изучение нижнепалеолитических стоянок различных регионов мира позволило Х.Мовиусу [273] еще в 40-х годах XX в. выделить особую и весьма обширную восточноазиатскую зону культур с преобладанием галечных каменных орудий типа чопперов и чоппингов, которая в этом смысле принципиально отлична от располагавшейся к западу от нее зоны «классических» ручных рубил. Ни сам он, ни другие исследователи не выдвигали тезиса о периферийности или вторичности восточноазиатской зоны. Однако некоторые основания для такой постановки вопроса все же имеются.

Известно, например, что — во всяком случае, с позиций теории моноцентризма, в наши дни явно лидирующей в мировой науке, — параллельное развитие в различных регионах неравноценно и, более того, во многих случаях ведет в тупик. Изучение длительного периода существования китайских архантропов, живших примерно 600—200 тысяч лет тому назад, дало достаточно весомые доводы для такого вывода: за почти полмиллиона лет архантроп в биологическом и культурном плане не столько эволюционировал, сколько стагнировал и даже деградировал. Поэтому и был сделан вывод, что синантропа, как и питекантропа, следует считать боковой ветвью, тупиковой линией филогенетического древа гоминид, что, в частности, нашло свое отражение на генеральной схеме в обобщающем труде «История человечества», вышедшем в 60-е годы под эгидой ЮНЕСКО [228, с. 2, табл. 1].

Но стагнация восточноазиатской модификации архантропа еще не означала, что особи этого типа не принимали участия в глобальном мировом процессе антропогенеза. Дело в том, что анализ нижнепалеолитических культур способен сказать исследователю больше, чем изучение скудных останков гоминид. Ма-

териалы местонахождений Чжоукоудянь, Ланьтянь и особенно стоянка Кэхэ (пров. Шаньси) позволяют заключить, что синантроп пришел в Китай с юга, из зоны чопперов. Однако этим не исчерпываются имеющиеся данные о ранних архантропах на территории Китая. Во-первых, наличие в культурах Ланьтянь и особенно Кэхэ (обе ориентировочно могут быть датированы 700—500 тыс. лет до н.э.) немалого количества элементов культуры рубил свидетельствуют и об определенном влиянии с запада. Во-вторых, результаты сенсационных раскопок конца 70-х годов в Сяочанляне (пров. Хэбэй), где были обнаружены свыше 800 каменных орудий (преимущественно скребел) весьма раннего времени, тоже свидетельствуют о связях с культурами нижнего палеолита на западе. Хотя датировка сяочанлянского палеолита (около 2,5 млн. лет тому назад) представляется явно завышенной, она тем не менее подводит к выводу, что в северном Китае задолго до синантропа могли существовать архантропы иного, невостоочноазиатского типа. Характерны «западные» признаки и для культур, пришедших на смену синантропу, в частности для культуры Динцунь.

Останки динцуньского человека и культуру Динцунь обычно датируют 200—150 тыс. лет тому назад. Типологически они близки синантропу и его культуре, а также к культуре Кэхэ. Но наличие здесь же немалого числа европейского типа рубил и иных орудий, сходных с мустьерскими скреблами и острокопечниками, позволяет поставить вопрос о том, что культура Динцунь и динцуньский человек — результат процесса гибридизации, смешения западной и восточной традиций и соответственно различных типов гоминид. Иными словами, динцунец, которого есть основания считать уже не архантропом, а палеоантропом (неандерталоидом), мог иметь две различные предковые линии — местную, идущую от синантропа, и пришлую, неандерталоидную. Неандерталоидами считают также близких к динцуньцу протолюдей из Чаньяна (пров. Хубэй), из Маба (пров. Гуандун), а также ордосского человека (Внутренняя Монголия). Все эти неандерталоиды генетически явственно связаны с синантропом, о чем свидетельствуют лопаткообразные формы резцов и некоторые иные признаки. Но эта связь, как и в случае с динцуньцем, была, видимо, не единственной предковой линией. Более развитые эволюционно признаки палеоантропа (по сравнению с архантропом), бывшие результатом определенной мутации или серии мутаций, следует отнести, видимо, на счет другой предковой линии, восходящей не к синантропу.

Вопрос далеко не ясен. Но морфологическая разница между синантропами и динцуньцами (проточеловека из Маба или из Чаньяна оставим в стороне — материала слишком мало для гипотез, хотя и аналогии с динцуньцем не исключены) позволяет предположить, что замкнутая инбредная линия синантропа с ее

ограниченным генофондом сама по себе прогрессивной эволюции, связанной с серией положительных мутаций, породить не могла. Для этого нужен был, как о том свидетельствует биология, кросс-бридинг (гибридизация, метисация), который и сыграл, видимо, решающую роль, вызвав к жизни динцуньских, а затем ордосских палеоантропов и соответствующую более развитую палеолитическую культуру.

На какое-то время это выдвинуло восточноазиатскую зону на новые рубежи процесса антропогенеза. Однако те же причины, что в свое время обусловили стагнацию синантропа, сыграли аналогичную роль и несколькими сотнями тысяч лет позже, в эпоху господства в северном Китае палеоантропа (неандерталоида) динцуньско-ордосского типа. Как осторожно сказано в одной из работ, авторы которой в целом склоняются к презумпции автохтонности всего китайского, начиная с синантропа, «следует отметить, что среди костных останков палеоантропов, найденных до настоящего времени на этой территории (в Китае. — Л.В.), нет ни одной находки, которую можно было бы сближать с прогрессивными неандертальцами из пещер Кафзех и Шкул в Палестине — наиболее вероятными предками людей современного типа» [55, с. 37]. «Прогрессивные неандертальцы» — это пресapiенсы, о которых уже говорилось. Были ли они вообще в Китае? И если нет, то как и откуда появились первые сапиентные люди, монголоидные неoантропы на его территории?

Процесс сапиентации, как упоминалось, протекал в районе Ближнего Востока около 40 тыс. лет назад, после чего сапиентные неoантропы стали энергично распространяться по ойкумене, в том числе и на восток. Продвижение неoантропов в погоне за добычей и с учетом климатических изменений (ледниковый период и т.п.) заняло немало времени — не одно тысячелетие. Но как бы то ни было, через ряд тысячелетий сапиентные неoантропы могли преодолеть большие расстояния и многие преграды и очутиться где-то поблизости от мест обитания монголоидных палеoантропов. Контакт — или, точнее, многочисленные контакты — между теми и другими мог иметь своим результатом появление нового качества — монголоидных неoантропов, которые должны были быть сапиентными людьми и в то же время нести на себе сильный расовый отпечаток монголоидности. Как выглядело это на деле? Что говорят данные физической антропологии, исследования палеoантропологов?

На территории Китая обнаружены две группы монголоидных неoантропов палеолита. Первая представлена костными останками южных неoантропов, обнаруженных в 50-х годах. Череп из Люцзяна (Гуанси-Чжуанский автономный район) по своим морфологическим характеристикам стоит как бы посередине между монголоидом и негро-австралоидом. Нижняя часть черепа из Лайбиня, найденная в том же районе, с менее выраженным ра-

совым типом и морфологически чуть более поздняя, тоже является собой южный тип сапиенса. Для этого типа, который представлен также и пигмеоидным цзяньским человеком, в общем характерно сочетание архаичных черт с сапиентными и монголоидными с негро-австралоидными, что не должно удивлять. Среди ранних ближневосточных сапиентов были достаточно заметны австралоидные черты, которые сочетались с европеоидными¹, а в процессе движения на юг сапиентные неантропы с подобными признаками могли обрести еще более ярко выраженные черты австралоидности, которые после метисации с монголоидными палеоантропами могли дать именно наблюдаемый результат.

Второй, северный вариант представлен группой неантропов из Верхнего грота (Шандиндун) Чжоукоудяня, обнаруженных неподалеку от той пещеры, где был найден первый синантроп. В 1933 г. Пэй Вэнь-чжун нашел там три сапиентных черепа мужской и два женских. В 1939 г. в специальной монографии посвященной этой находке [310], Ф.Вейденрейх констатировал, что во всех трех черепах причудливо смешаны различные расовые признаки: в мужском — монголоидном — заметна сильная примесь европеоидности, а в женских, тоже монголоидных, — австралоидности и даже американоидности. В дальнейшем антропологи, включая и китайских, пришли к выводу, что монголоидные признаки у шандиндунцев преобладают, хотя и в различной форме.

Констатация этого тем не менее не решила главного вопроса: откуда у монголоидных неантропов взялись иные расовые признаки. Вопрос очень острый, в первую очередь для тех, кто отстаивает идею автоэволюции синантропа. Ее энтузиаст К.Кун был вынужден заметить по этому поводу, что, хотя для него прямая преемственность между синантропом и шандиндунцем вне сомнений, остается все же неясным, сам ли синантроп, без чужой помощи, сумел добиться тех мутаций, которые способствовали трансформации его в сапиентный тип шандиндунца, или же это сделал «кто-то еще», «вмешивавшийся» в процесс [184, с. 481]. Такого рода признание К.Куном возможности метисации за счет внешних по отношению к синантропу особей стоит многого.

Итак, проблема синантропа — как и монголоидного палеоантропа и тем более монголоидного неантропа — отнюдь еще не решена. Остается много неясностей, разобраться в которых явно невозможно без обращения к положениям общей теории антропо- и расогенеза. В то же время нельзя не учитывать, что и теоретическое осмысление сложных процессов создается не на пустом месте, но является следствием тщательного изучения

¹ К слову, именно эта особенность положена в основу теории дицентризма (европеоидно-австралоидный и монголоидный центры), что специально оговорено ее автором, В.П.Алексеевым [2].

конкретных материалов, среди которых все то, что связано с синантропом, динцунцем или шандиндунцем, занимает важное место.

Не вдаваясь более в детали и подробности, в заключение подчеркну самое главное: за тем, что порой многим кажется очевидным и само собой разумеющимся, нередко стоит серьезная проблема. В данном случае она сводится примерно к следующему. Нет никаких сомнений в том, что архантропы типа синантропов, даже если они являли собой тупиковую ветвь эволюции, сыграли решающую роль в процессе генезиса монголоидов как расового типа, и в частности китайцев. Упоминание о стагнации отнюдь не означает вычеркивания их из процесса становления современного человека. Оно означает лишь, что без чужой «помощи», без толчка извне, без метисации потомки синантропа не получили бы импульса для развития в сторону сапиентации. Толчок, о котором идет речь, — стоит повторить — сводится к серии необходимых мутаций, сумма которых и представляет собой результат прогрессивной эволюции всего филогенетического древа гоминид, причем серия мутаций такого рода имела место лишь в одной, головной ветви этого древа, в той, что была связана с трансформацией пресапиенсов.

Можно по-разному относиться к этим построениям. Можно, как то сделал К.Кун, видеть в них неясную по своей сути альтернативу. Можно, как поступают сторонники моноцентризма, занять жесткую позицию, настаивая на том, что для распространения позитивных мутаций, для прогрессивной эволюции и сапиентации метисации были необходимы. Можно пытаться вовсе не замечать проблемы, как то нередко встречается в работах китайских специалистов, да и не только их. Но в любом случае проблема остается. А вместе с ней свое место занимает и более общая проблема исторического единства человечества и его культуры, тех генеральных закономерностей (миграции, мутации, культурная диффузия, метисация, спорадическое или постоянное взаимодействие культур и т.п.), которые всегда способствовали, а подчас и определяли ускорение процесса эволюции человечества — при сохранении самобытности, культурной автономии, расового типа каждого из его более или менее крупных отрядов.

Проблемы генезиса земледельческого неолита

Историко-культурные процессы эволюции человечества подчинялись неким единым глобальным закономерностям и протекали в рамках генерального потока инноваций и после завершения процесса сапиентации и распространения сапиентных людей

по ойкумене, включая и Новый Свет. Правда, расширение ойкумены почти до ее естественных пределов, от экватора до полюсов, в том числе и на Американском континенте, сильно усложнило реализацию механизма влияния передовых отрядов человечества и развитых его культурных анклавов на остальной мир. И если в эпоху антропогенеза и палеолита механизм, о котором идет речь, действовал в конечном счете безотказно, хотя порой и весьма медленно, то позже ситуация стала изменяться. Глобальные процессы, пусть не все, начали трансформироваться в регионально-континентальные.

Это не значит, что в разных регионах дальнейшее развитие культуры сапиентных людей стало протекать целиком на автономной автономной основе. Но нельзя не отметить, что роль миграций и культурных взаимодействий несколько уменьшилась в пользу самостоятельного развития культурного потенциала всех сколько-нибудь развитых групп сапиентных людей. Правда, здесь нужны оговорки: общности, оказавшиеся в неблагоприятных условиях обитания или в относительной изоляции — обитатели приполярных районов, горных долин или даже таких материков, как Австралия, не говоря уже об островитянах Океании, — застывали в своем развитии, а порой и стагнировали. Но зато остальные эволюционировали — за счет как внутренних потенций, так и взаимообмена, причем эта эволюция напрямую зависела от количества и качества взаимных культурных контактов. Там, где для них создавались наиболее подходящие условия, историко-эволюционный процесс шел активнее. И наоборот, там, где условия были неблагоприятными, он замедлялся и едва ли не целиком зависел от случайного воздействия извне. Это хорошо заметно уже в конце палеолита, когда сапиентные неантропы повсюду стали абсолютно преобладать.

Переходным периодом между палеолитом и неолитом считается эпоха мезолита (ориентировочно XII—X тысячелетия до н.э.). Современной науке известны три регионально-континентальные зоны сравнительно быстрой эволюции сапиентных неантропов и их культуры в то время. Одна из них — Новый Свет. Хотя изоляция его от Старого не была абсолютной, все же по мере расселения сапиентных людей по Американскому континенту там создавалась собственная обширная зона взаимовлияний, практически почти полностью оторванная от активных воздействий извне. Другие две зоны размещались на Евразийском континенте. Первая и в некотором смысле основная, наиболее продвинутая и развивавшаяся энергичнее остальных, — это центральный степной пояс континента, по меньшей мере частично охвативший и Африку, ее северные районы: от Марокко через степи Северной Африки, Западной и Центральной Азии вплоть до Маньчжурии тянулась зона культур микролитического мезолита.

Это был новый тип культуры, характеризовавшийся небольшими, а то и вовсе миниатюрными каменными, изготовленными в основном из кремня орудиями сравнительно правильной геометрической формы. Значительная часть таких орудий служила вкладышами, вставлявшимися в деревянные или костяные основы ножей и серпов, а также наконечниками копий и стрел. Как серпы, так и лук со стрелами — нововведения микролитического мезолита, столь необходимые для групп охотников и собирателей, которые в погоне за добычей быстро осваивали все новые и новые территории. Пригодных для охоты и рыболовства (вариант охоты) территорий было немало — потому и пределы соответствующей зоны были весьма обширными. Расширение же зоны собирательства во многом зависело от условий среды. И именно благоприятными природными условиями объясняются многие достижения насельников мезолитических культур Западной Азии в отличие, скажем, от их современников из второй мезолитической зоны Старого Света, юго-восточноазиатской.

Юго-восточноазиатский мезолит, представленный преимущественно хоабиньской культурой в Индокитае, на юге Китая и в Индонезии, заметно отличен от микролита северных районов. Каменный инвентарь здесь близок к юго-восточноазиатскому палеолитическому с его чопперами и чоппингами. Но дело даже не в характере орудий — связи между обеими зонами, пусть дальние, окружные, все же существовали: охотники юго-восточноазиатского региона были знакомы с луком и стрелами, использовавшимися в эпоху мезолита для охоты, или с крючками и иными снастями, применявшимися для ловли рыбы. Дело в характере собирательства. Точнее, в тех природных ресурсах, которые могли стать его объектом.

Именно собирательство — причем не время от времени, а в качестве постоянного промысла, связанного со сбором плодов дикорастущих растений, — стало в переходную эпоху мезолита фундаментом быстрой прогрессивной эволюции. В тех зонах, где произрастали дикорастущие предшественники злаков и иных пригодных в пищу растений, включая корни, — а таких зон, «центров Вавилова» (см. [7]), наука знает сравнительно немного — регулярный сезонный сбор урожая создавал благоприятные объективные предпосылки для перехода к земледелию, т.е. к сознательному воспроизводству тех идущих в пищу растений, которые веками собирались. Так было положено начало земледелию, а с земледелия как регулярной деятельности начинается отсчет принципиально новая эпоха в истории людей — неолит.

Неолит — не просто археологический термин, обозначающий эпоху нового каменного века. Начало неолита следует воспринимать как великий исторический рубеж для человечества, так как в эту эпоху был совершен решающий для человека переход от свойственной палеолиту присваивающей экономики к произ-

водящему хозяйству земледельцев и скотоводов. В указанном смысле земледельческий неолит — плод своего рода экономической и социальной революции, получившей в науке не очень точное, но всем понятное наименование «неолитической». Более того, неолит как комплекс взаимосвязанных изобретений и открытий следует считать фундаментальным сдвигом в эволюции общества — сдвигом, которые случаются редко и обязаны своим возникновением уникальному стечению благоприятных обстоятельств.

Если оставить в стороне проблему неолитической революции в Новом Свете, то в пределах Старого Света науке пока что известна лишь одна зона, где неолитическая революция представлена в своем полном виде и где за несколько тысячелетий в результате ее победоносного шествия сложился развитый зерновой земледельческий неолит, — ближневосточная. Вторая, юго-восточноазиатская, с характерным для нее корне- и клубнеплодным земледелием (таро, ямс, батат), может быть сопоставлена с ближневосточной, но при этом она явно проигрывает: иная агротехника и иные идущие в пищу растения не создавали условий для расцвета нового типа производящего хозяйства и потому не были стимулом для быстрой эволюции общества.

Остановимся на этой проблеме чуть подробнее, ибо она существенна для изучения процесса генезиса земледельческого неолита в Китае. Сначала — о ближневосточной неолитической революции. Только в предгорьях Западной Азии (Загрос, Анатолия, Палестина и др.) издревле произрастали дикорастущие злаки — пшеница и ячмень в первую очередь. Там же водились мелкие рогатые животные, козы и овцы, а также кабаны и крупный рогатый скот — все те виды, что были затем одомашнены вчерашними охотниками.

Охотники и собиратели Западной Азии, оказавшиеся в отличие от других в столь благоприятных природных условиях, раньше всех стали использовать срезавшиеся ими колоски в пищу — в одной из ранних микролитических стоянок, натуфийской в Палестине, около 8% микролитического инвентаря составляли вкладыши для серпов (см. [66, с. 96—100]). Они же, используя ранее прирученных человеком собак, сумели постепенно приручить диких животных. Расселяясь поблизости от мест произрастания дикорастущих злаков и используя в пищу мясо, молоко и затем научившись употреблять в дело также и шерсть одомашненных животных, насельники мезолитических стоянок начали трансформироваться в земледельцев и скотоводов. Этот процесс шел достаточно долго, заняв в общей сложности несколько тысяч лет. Примерно в VIII—VII тысячелетиях до н.э. он в общем и целом был завершен — сложился развитый комплекс земледельческого зернового неолита.

Спустившись с предгорий в более приспособленные для зем-

леделия долины рек и обогатив свой генофонд за счет контактов с иными группами насельников мезолитических и ранненеолитических (не овладевших еще всем комплексом достижений неолита) групп — а ближневосточная зона с глубочайшей древности, со времен архантропов, была центром пересечения миграционных потоков, — неолитические земледельцы начали быстрыми темпами осваивать ойкумену, во всяком случае, в пределах Старого Света.

Быстрота темпов освоения новых земель земледельцами была поразительной, что было связано с демографической революцией, сопровождавшей неолитическую и бывшей дочерней по отношению к ней. Иными словами, неолитические земледельцы, перешедшие к регулярному производству пищи в весьма значительных объемах и жившие в защищенных от невзгод условиях оседлых и благоустроенных по тем временам поселений, стали выгодно отличаться от всех остальных групп людей тем, что быстро увеличивались в числе за счет сокращения смертности детей и благоприятных условий для фертильности женщин. Именно это вело к тому, что неолитическими земледельцами были быстро освоены долины Тигра, Евфрата и Нила, после чего они стали активно перемещаться в сторону Европы, Средней Азии, Ирана и Индии, вплоть до Юго-Восточной Азии и Китая. Перемещаясь во все стороны из первоначально освоенной ими ближневосточной зоны, мигранты несли с собой весь комплекс неолитических достижений. К чему конкретно он сводился?

Прежде всего — производство зерновой и мясо-молочной пищи с соответствующей технологией и агротехникой. Далее — оседлый образ жизни, необходимый для оптимальной реализации этого производства и включающий строительство поселений из домов и различного рода хозяйственных построек, включая амбары, склады, загоны для скота, мастерские и т.п. Для нужд приготовления и хранения пищи были необходимы дешевые, легко изготавливаемые и удобные в употреблении сосуды — лучшими из них стали керамические, обжигавшиеся в специальных гончарных печах. Для обеспечения себя одеждой стали использовать шерсть животных и специально культивировавшиеся для этого растительные волокна, появились прядение и ткачество, изготовление одежды, а затем и обуви. Для многочисленных и весьма разнообразных производственных и хозяйственных нужд потребовалось большое количество хорошо выделанных орудий труда из камня, дерева, кости, керамики. Изделия из камня по-прежнему играли основную роль, но это были уже новые и по формам, и по технологии изготовления орудия — именно они, хорошо обработанные, обретавшие точно необходимые формы и затем шлифовавшиеся и даже полировавшиеся, дали название всей эпохе (неолит — новый каменный век, новые каменные орудия).

Однако комплекс развитого зернового неолита не ограничивался одними лишь достижениями материально-производственного, хозяйственно-бытового плана. Не меньшую, а в некотором смысле даже важнейшую роль в нем играли нововведения в сфере духовной жизни, мировоззрения и менталитета людей неолита, обогащенных новым опытом и новыми представлениями о мире и о своем в нем месте. Начать с того, что на смену примитивному шаманству охотников и собирателей пришли более развитые религиозные представления, усовершенствованная культовая практика, а вместе с тем и другим — богатая, во многом заново созданная мифология, тесно связанная с космогонией, столь важными для зависящих от капризов погоды земледельцев астрально-календарными знаниями и наблюдениями, а также с анимистическим поклонением божествам сил природы, культом плодородия и размножения в сочетании с культом Великой Матери, в том числе и Матери-Земли.

Эта духовная культура неолитических земледельцев нашла свое отражение в двух сферах их культуры — в практике захоронений и в росписи на керамике. Хоронили покойников обычно с соблюдением принятой в данном коллективе ориентацией мертвеца, в могилу которого клали принадлежавшие или полагавшиеся ему предметы, включая и расписные сосуды. Малых детей часто погребали в керамических сосудах прямо под полом, а то и под порогом жилища — обычай, возможно связанный с представлением о необходимости приносить в жертву божеству первенцев (вспомним библейских Авраама и Исаака) и со временем ставший не очень понятной, но тщательно соблюдавшейся нормой. Что касается росписи с ее многоцветным зоо- и антропоморфным, а также геометрическим орнаментом, то самое главное в ней — мотивы росписи, ее семантика и символика, проявившиеся в четко фиксированных деталях и композициях изображений. Практически за каждым мазком, штрихом, элементом орнамента таился глубокий, не всем доступный, но всеми по традиции воспроизводившийся ритуально-мифологический смысл.

Современные специалисты немало потрудились над тем, чтобы проанализировать элементы и мотивы росписи и вскрыть этот смысл (см., в частности, [36; 164; 173а]). Как правило, все они сходятся на том, что здесь нет места случайности или прихоти мастера: все четко соответствует издревле выработанному стандарту (хотя таких стандартов могло быть достаточно много), сохраняется в веках и долгое время воспроизводится новыми поколениями. Стоит добавить к этому, что расселявшиеся многочисленные потомки первопоселенцев подчас перемещались от мест обитания их отдаленных предков на многие тысячи километров. За долгие века такого рода миграций многие из них забывали первоначальный смысл элементов росписи. А между тем

именно роспись воспринимается специалистами как первостепенной важности этногенетический признак, позволяющий ставить вопрос о родстве неолитических культур всей гигантской серии, получившей наименование именно от росписи (культуры расписной или крашеной керамики). Ведь именно роспись с ее приемами, многообразными элементами и символами наиболее надежно говорит о характере той или иной культуры развитого земледельческого зернового неолита, о родстве между близкими по этому признаку культурами.

Для первых культур развитого зернового неолита — тех самых, представители которых, спустившись с предгорий, стали распространяться по ойкумене после завершения неолитической революции в Западной Азии, — роспись была обязательной. И только вторичные по характеру, более поздние неолитические культуры переставали принадлежать к серии культур расписной керамики, утрачивая этот важнейший признак. Не имели росписи, как правило, и так называемые субнеолитические культуры, обычно незерновые и неземледельческие либо — если речь о более позднем времени — знакомые с земледелием, но не практиковавшие его в сколько-нибудь значительном объеме.

Субнеолит обычно представлен культурами, использовавшими лишь некоторые из элементов развитого земледельческого зернового неолитического комплекса. Ранние культуры субнеолита — прежде всего микролитические мезолитические культуры, которые в результате контактов с земледельческими культурами собирателей на ранних этапах неолитической революции заимствовали некоторые из элементов неолитического комплекса — соответственно обработанный камень, керамику, одомашненный скот. К их числу относятся и те, что вырабатывали некоторые элементы иного, незернового неолита в результате контакта и взаимодействий в юго-восточноазиатской зоне, где протекал параллельный и независимый от ближневосточного процесс собственной, хотя и весьма иной по облику незерновой неолитической своего рода мини-революции.

Для юго-восточноазиатской зоны, со времен раннего палеолита бывшей в масштабах Старого Света вторым, пусть чуть отстающим от первого, но все же самостоятельным центром эволюции человека и его культуры, был характерен, как упоминалось, собственный мезолит, причем охотники и собиратели мезолитической эпохи довольно рано стали делать шаги в сторону неолита. Так, там чуть ли не около 10 тысячелетий тому назад появилась керамика — сосуды с примитивным веревочно-сетчатым, так называемым шнуrowым орнаментом, подчас с многочисленными вариациями, вплоть до нарезок, ямок и налепов на сосудах.

Примерно в то же время, может быть чуть позже, собиратели этой зоны научились использовать в пищу, а затем и пере-

шли к производству разного рода корне- и клубнеплодов, потом также и бобовых. Ими был одомашнен дикий кабан и, видимо, некоторые виды птиц. Усовершенствовались орудия труда, строились оседлые поселения. Словом, было достигнуто в чуть иной форме многое из того, что представляло собой суть неолитической революции в Западной Азии. Не было, однако, двух важнейших элементов развитого неолитического комплекса — зернового хозяйства (зерно — основное богатство земледельцев неолита) и расписной керамики.

Отсутствие зерна и соответственно незнакомство с зерновой агротехникой сыграло решающую роль в отставании юго-восточноазиатского неолита: клубни, не говоря уже об их пониженной калорийности по сравнению с зерном, длительному хранению не подлежат и основой богатства стать не могут — во всяком случае такого богатства, которое способствовало бы энергичному развитию общества. Соответственно клубнеплодное земледелие оказалось неспособным породить очаг урбанистической цивилизации. Что же касается росписи, то она важна не сама по себе, но как отражение уровня развития коллектива — на сей раз, в отличие от зерна, не материального, а духовного, интеллектуального его развития.

Юг Китая, как упоминалось, находился в зоне юго-восточноазиатского мезолита и под влиянием тех субнеолитических культур охотников и собирателей, которые испытывали воздействие со стороны незернового неолита этой зоны. С севера и северо-востока Китай был окружен на рубеже мезо- и неолита (Х-VII тысячелетия до н.э.) субнеолитическими культурами шнуровой керамики или микролитического мезолита. Южный субнеолит представлен, в частности, стоянкой Тапэнькэн на Тайване, а северный микролитический — отдельными вкраплениями достигал северокайтайской равнины (Шаюань в Шэньси и Линцзин в Хэнане). Этот мезолитическо-субнеолитический культурный субстрат, представленный монголоидными охотниками и собирателями, по меньшей мере частично был генетически связан с верхнепалеолитическими насельниками пещеры Шандиндун или их соседями. Через центральноазиатский степной пояс он мог иметь контакты и с ближневосточным мезолитом или субнеолитом. Но одно совершенно очевидно: с развитым зерновым неолитическим земледельческим комплексом он не был знаком. Отсюда и проблема генезиса развитого земледельческого зернового неолита в Китае.

Еще сравнительно недавно, во времена первых археологических открытий в Китае (20—30-е годы XX в.), да и в первое послевоенное время в науке господствовала идея о появлении земледельческого неолита расписной керамики (Яншао) в Китае с запада. Такое представление базировалось на достаточно серьезном фундаменте.

Во-первых, сам характер яншаоского неолита и особенно росписи на керамике демонстрировал очевидное сходство с элементами неолитического комплекса и росписи в культурах этой серии на западе, от Европы до Ирана, Средней Азии и Индии. Во-вторых, Яншао в Китае датировалось сравнительно поздним временем (около 3 тыс. лет до н.э.), а темпы распространения культур серии расписной керамики считались и считаются поныне достаточно быстрыми: от первоначального поселения в силу демографического давления уже во втором-третьем поколении отпочковываются дочерние, затем столь же быстро, да к тому же по законам цепной реакции, дававшие начало следующим, что вело сначала к полному освоению данной долины или региона, а затем и к необходимости искать подходящие места обитания в новых краях, для чего вполне могли предприниматься длительные и далекие миграционные перемещения. Видные теоретики школы культурной диффузии, в частности Р.Гейне-Гельдерн, создавали даже ориентировочные глобальные схемы подобного рода перемещений культур расписной керамики по ойкумене, включая и Китай (см. [229]).

Позже, однако, ситуация стала изменяться. По мере все новых и новых археологических открытий в Китае, сопровождавшихся радиоуглеродными датировками старых и заново обнаруженных местонахождений, становилось очевидным, что прежние глобальные конструкции и простые решения необходимо пересматривать.

Дело в том, что новые данные сильно усложнили первоначальные представления о китайском неолите, далеко не прояснив, а скорее запутав ситуацию. Так, в результате новых находок и датировок стало ясно, что китайский неолит расписной керамики много древнее, чем ранее предполагалось: наиболее ранние местонахождения восходят к началу V тысячелетия до н.э., если даже не к VI. Выяснилось также, что эти ранние местонахождения фиксируются не только в западной части бассейна Хуанхэ, в зоне господства вариантов Яншао, но также и в прямо противоположном углу страны, в низовьях Янцзы, где культуры расписной керамики весьма отличны от яншаоских, хотя и столь же древние.

Если прибавить к этому, что китайский неолит в целом отличен от западноазиатского (вместо пшеницы и ячменя там научились возделывать просо и рис, вместо козы, овцы и коровы была одомашнена свинья восточноазиатской породы, а на юге еще и некоторые виды птиц), а насельники неолитических стоянок — довольно явно выраженные монголоиды, пусть даже с примесями (чаще, впрочем, негро-австралоидными, нежели европеоидными), то неудивительно, что ныне подавляющее большинство специалистов отказываются видеть в китайском неолите расписной керамики дериват западноазиатского или какого-

либо иного, но начинают все жестче и уверенней говорить об его автохтонности.

Действительно, несовпадений много, как много и безусловных признаков, связывающих китайский неолит расписной керамики с местными мезо- и субнеолитическими корнями. Но при всем том необъясненным и необъяснимым с позиций автохтонности остается едва ли не главное: откуда самые ранние варианты северо- (Баньпо—Бэйшоулин) и южнокитайской (Хэмуду—Цинляньган) культур расписной керамики узнали весьма сложную агротехнику зернового (чумиза и рис) земледелия и генеральные для всей евразийской серии аналогичных культур принципы росписи на керамике? И вообще, как появился в Китае весь комплекс развитого зернового земледельческого неолита расписной керамики? Если на местной основе — должны быть следы многотысячелетней неолитической революции, не идентичной незерновой юго-восточноазиатской мини-революции. Если такой местной основы не видно — остаются в силе прежние предположения о миграциях, культурной диффузии и заимствованиях как механизме контактов, сыгравших решающую роль толчка в процессе генезиса китайского неолита. Как же обстояло дело?

Неолит расписной керамики в Китае

Вплоть до самого недавнего времени считалось (о чем свидетельствовали публикации о раскопках и создававшиеся на их основе обобщающие труды), что неолит появился в Китае, причем именно в северном Китае, в бассейне Хуанхэ, в виде развитых земледельческих культур расписной керамики, обычно именовавшихся сводным термином Яншао. Только в конце 70-х и в 80-е годы начали публиковаться новые данные, резко изменившие привычную картину. Речь идет о раскопках стоянок в Ганьсу (Дадивань), Шэньси (Лаогуаньтай), Хэнане (Пэйлиган), Хэбэе (Цышань) и Шаньдуне (Бэйсинь), датировемых VI—V тысячелетиями до н.э. В результате перед специалистами открылся совершенно новый археологический горизонт, предшествовавший в долине Хуанхэ развитому неолиту Яншао.

Данных пока немного. Стоянки скудны и в большинстве своем еще недостаточно исследованы. Сводная характеристика всего горизонта в самом общем виде примерно такова: многочисленные шлифованные каменные орудия, грубоватая, преимущественно красно-бурая керамика с типичным для восточноазиатского субнеолита шнуровым и штампованным орнаментом, возделывание чумизы и одомашненная свинья. Нет или не обнаружено пока расписной керамики — главный признак, побуждающий говорить обо всем горизонте как о предьяншаоском, а не раннеяншаоском.

Аналогична, хотя и во многом специфична картина в южном Китае, где культуры расписной керамики яншаоского типа ранее были представлены хубэйским Яншао в междуречье Хуайхэ и Янцзы и Цинляньганом на востоке. Здесь в 80-х годах раскопано местонахождение отличной от Яншао культуры Хэмуду, датируемое V тысячелетием до н.э. и предшествующее Цинляньгану. В Хэмуду тоже обнаружены шлифованные каменные орудия, грубая керамика черного цвета, достаточно развитая культура строительства домов на сваях и без них, множество различных музыкальных инструментов. Но главное отличие Хэмуду от предьяншаоского горизонта на севере — роспись на керамике во всем ее объеме (антропо- и зооморфные изображения, геометрический орнамент) и рисосеяние. Существенно также иметь в виду, что расписная керамика Хэмуду оказалась весьма отличной как от яншаоской на севере, так и от наследовавшей ей здесь же, на юго-востоке Китая, цинляньганской. И хотя эти различия не настолько велики, чтобы исключить постановку вопроса о генетическом родстве, их необходимо иметь в виду.

Подытоживая все, касающееся ранненеолитического предьяншаоского горизонта в северном и южном Китае, следует заключить, что в общем и целом разница между этим горизонтом и следующим за ним яншао-цинляньганским весьма незначительна. На севере она сводится пока что лишь к отсутствию росписи, на юге — к иному керамическому тесту (черное) и к иному виду лака (рису). Практически это означает, что в ранне-неолитическом горизонте представлен весь комплекс материальных нововведений развитого земледельческого зернового неолита, но не весь (не целиком) комплекс его духовно-мировоззренческих потенций, отражавшихся, в частности, в виде росписи.

Да и здесь нужны оговорки, ибо наличие росписи в Хэмуду позволяет полагать, что отсутствие ее на севере в V тысячелетии до н.э. (в дояншаоском горизонте) — если это не случайность, связанная с недостаточной полнотой исследовательских работ, — не следует считать решающим для обобщающего анализа фактором. Можно выразиться и жестче: если бы не отсутствие росписи, горизонт, о котором идет речь, можно было бы считать раннеяншаоским, т.е. относящимся к группе культур расписной керамики. Впрочем, оставим вопрос о росписи в ранне-неолитическом горизонте северного Китая открытым и обратимся к описанию неолита расписной керамики на более поздних этапах его существования как на севере Китая, так и на юге.

На севере, в бассейне Хуанхэ и ее притока р. Вэй развитый земледельческий неолит расписной керамики в своей наиболее ранней модификации появился в последней трети V тысячелетия до н.э. и по едва ли не всем параметрам близок к тем культурам дояншаоского горизонта, о которых только что шла речь. Почти все стоянки яншаоского неолита — из которых лучше всего рас-

копана и изучена Баньпо (около 5 га) — обычно невелики по размеру и, подобно многим иным периферийным культурам этой серии (Триполье, Декан), преимущественно однослойные, со средней толщиной культурного горизонта 1—2 м, средней продолжительностью существования 100—200 лет, одним-двумя строительными горизонтами. И хотя отдельные стоянки сравнительно велики (Яншаоцунь и Мяодигу — до 24 га, по предварительным оценкам), а толщина культурного слоя в отдельных местонахождениях более позднего ганьсуйского Яншао (Мацзяяо) достигает 5—7 м, средний облик стоянки — а найдены и обследованы многие сотни их, если даже не тысячи, — свидетельствует о динамичности яншаосцев.

По мнению специалистов, это могло быть связано с особенностями подсечно-огневой техники земледелия, господствовавшей в ту эпоху и требовавшей от земледельцев достаточно часто, раз в 50—70 лет, покидать прежде возделывавшиеся поля и осваивать новые земли. При этом не исключался возврат на старые земли — но опять-таки спустя много лет, о чем свидетельствует новый строительный горизонт. Впрочем, судя по немногочисленности стоянок с двумя и более строительными горизонтами и слоями, такой возврат был не обязательным и в реальности происходил не часто. Это логично и естественно в условиях, когда пригодной для земледелия и неосвоенной земли в бассейнах Хуанхэ, ее притоков и рек к югу от нее было много.

Итак, речь идет о небольших и недолго существовавших поселениях земледельцев, каждое из нескольких десятков домов, рассчитанных на одну семью (в Баньпо в первом строительном горизонте 22 дома, во втором — 24²). Жилища представляли собой полуземлянки квадратной или круглой формы площадью в среднем около 20 м² с небольшим очагом и обращенным к югу входом. Надземная часть строения — коническая крыша — держалась на врытых в землю столбах, возводилась из жердей и покрывалась соломой. Пол и стены покрывались толстым слоем обмазки, чаще всего из смеси глины с соломой. Рядом с жилищем возводились подсобные помещения — хлевны или загоны для свиней, ямы-амбары для хранения пищи. Вне поселка располагались мастерские — для изготовления орудий, обжига керамики и др. Одно из зданий поселка (в Баньпо — его центр) отличалось от остальных размерами (160 м²) и, видимо, имело общественный характер, может быть, служило местожительством старейшины и во всяком случае было центром ритуально-культурных отпразднений коллектива.

Земледельческие и иные орудия (топоры, ножи, тесла, мотыги, лопаты, долота, зернотерки, серпы, песты и т.п.) изготавли-

² Речь о раскопанной пятой части стоянки Баньпо. Если иметь в виду всю стоянку, цифру следует довести примерно до 100 строений в каждом горизонте.

лись из тщательно обработанного камня. Шлифовка и полировка каменных орудий, особенно рабочей их части, была нормой, как и хорошо заточенные лезвия и острия. Часть орудий труда, как и в иных культурах этой серии в Евразии, изготавливалась из кости (шилья, иглы, крючки, наконечники, вкладыши, пилы, даже ножи и лопатки). Лук со стрелами и копья были оружием, в первую очередь охотничьим. Из камня, кости и раковин, в том числе раковин каури, изготавливались украшения — бусы, браслеты, подвески, диски, фигурки с грубо моделированными чертами человека или животного (они изготавливались также и из керамики).

Керамика была очень разнообразной как по форме (преобладали кувшины и сосуды типа горшков и мисок), так и по предназначению и соответственно по качеству и размерам. Изготавливалась она женщинами вручную, в качестве теста брались различные смеси песка и глины, цвет после обжига — красноватый или сероватый, с широким спектром оттенков. Преобладала грубая серая керамика с незатейливой шнурового типа (веревочная, сетчатая, корзинчатая, линейная, ямочная, клеточно-ромбовидная и др.), отпечатанной на поверхности сосуда орнаментацией, генетически явно восходящая к субнеолитической керамике охотников и собирателей, обитавших на территории Китая и по соседству с ней еще до появления неолита расписной керамики. Что же касается расписной, то доля ее в общем количестве глиняных изделий была невелика, редко более 10—15%. Зато именно она была лучшей, совершенной, покрывалась той самой росписью, о которой столь много было уже сказано и которую следует считать наиболее устойчивым этнокультурным признаком, указывающим на пусть и отдаленное, но все же генетическое родство всех культур данной серии.

Росписью, обычно черного цвета, хотя нередко и многоцветной, покрывалась красновато-коричневатая поверхность сосуда (чаще всего до его обжига). По форме сосуды были столь совершенны и выделялись так тщательно, что порой трудно представить, что изготавливались они без гончарного круга. Орнамент и рисунки помещались обычно на наружную часть сосуда, но иногда (миски) и на внутреннюю. В росписи можно встретить орнаменты с геометрическими мотивами (круги, спирали, зигзаги, волнообразные линии, меандры и т.п.) с явно ощущаемой ритуальной символической, а также изображением рыб, птиц, животных, различного рода териоантропоморфных личин-монстров, многие из которых имели, видимо, тотемистический характер.

Могильники в этих поселениях, как правило, располагались неподалеку от поселков. Большинство могил представляют одиночные захоронения, свыше половины из них — с погребальным инвентарем, подчас достаточно обильным, включая сосуды с росписью. Подавляющее большинство покойников ориентирова-

ны на запад и северо-запад, в западной части ареала расселения яншаосцев на более поздних этапах (Мачан в Ганьсу) — на юго-восток. Не будем забывать, что ориентация покойников в захоронениях обычно не случайна. И хотя на нее влияло многое, весьма важную роль, по мнению специалистов (см. [235, с. 133—135]), играли представления о местонахождении прародины данной этнической группы. Стоит в этой связи обратить внимание на то, что в китайских преданиях до наших дней сохранилось представление о великом прародителе всех китайцев Желтом императоре (Хуанди), который обитал в горах Куньлунь, расположенных далеко на западе от бассейна Хуанхэ (см. [99, с. 100 и сл.]). Что касается детских захоронений, то в Баньпо из 76 их под полом жилищ обнаружено 67. Напомню, что погребение детей под полом обычно в керамических сосудах — важный этногенетический признак, связывающий неолит Китая со всеми остальными культурами серии расписной керамики Евразии и свидетельствующий о неких общих для всех насельников культур этой серии мировоззренческих представлениях и ритуально-культовой практике [17, с. 127, 163].

Культуры расписной керамики просуществовали в северном Китае около двух-трех тысячелетий. За это немалое время их представители энергично перемещались и взаимодействовали, один этап-период наслаивался на другой, возникали новые локальные варианты, вступавшие в контакт между собой или, наоборот, расходящиеся в разные стороны. В результате возникла пестрая мозаика из последовательных этапов, параллельных вариантов и заново сформировавшихся новых культур, порой весьма значительно отличавшихся от первоначального Яншао. Следует сразу же заметить, что это достаточно обычная ситуация, и вопрос лишь в том, чтобы разобраться во всех этапах и вариантах, а также максимально точно классифицировать их. Что касается северного Китая, то картина там, несмотря на все еще продолжающиеся споры специалистов, в общем достаточно ясна, может быть, лишь за исключением низовьев Хуанхэ (пров. Шаньдун).

Условно разделив бассейн Хуанхэ с запада на восток на четыре части — ганьсуйскую, шэньсийскую, хэнаньскую и шаньдунскую зоны, — можно констатировать, что наиболее древние из стоянок Яншао, Бэйшоулин и Баньпо, расположены в Шэньси, поблизости от Ганьсу, т.е. в западной части ареала культур Яншао. По сравнению с ними наиболее ранние яншаоские стоянки в Хэнани (Мяодигоу), на востоке в Шаньдуне (Давэнькоу) и в еще большей степени на западе в Ганьсу (Мацзяяо) моложе на 500—1000 лет. Однако из этого никак не следует, что Мяодигоу произошло от Баньпо, а Давэнькоу и Мацзяяо — от Мяодигоу. Связи здесь более сложны и многосторонни, причем каждый новый этап археологического изучения бассейна Хуанхэ, чуть

ли не каждая новая находка интересного памятника неолита вносят свои существенные коррективы в сложившиеся представления о взаимосвязях и взаимовлияниях культур расписной керамики Яншао.

Стоит, впрочем, отметить, что вариант Баньпо, действительно более ранний, рано сходит со сцены, тогда как варианты Мяодигоу, Мацзяю и Давэнькоу не только сами просуществовали достаточно долго, но и заложили основу для развития дочерних культур своего региона. В Ганьсу Мацзяю наследовали родственные ей Баньшань и Мачан, просуществовавшие почти до конца II тысячелетия до н.э., в Шэньси и Хэнани на смену Мяодигоу в III тысячелетии до н.э. пришли Циньваньчжай, Дасикунцунь и Хоуган, а на востоке Давэнькоу наследовали позднедавэнькоуские культуры, развивавшиеся в процессе активного взаимодействия с культурами расписной керамики низовьев бассейна Янцзы. Неясен разве что вопрос о связях всех этих вариантов с предьяншаоским горизонтом земледельческого неолита в бассейне Хуанхэ, о котором уже упоминалось и от правильного решения которого зависит общая картина, и в частности проблемы неолита расписной керамики в бассейне Янцзы.

Неолит расписной керамики южного Китая, включая не только бассейн Янцзы, но и территории к северу от него, в том числе бассейн Хуайхэ, достаточно заметно в целом отличен от культур этой же серии в бассейне Хуанхэ. Эти различия естественны и нормальны, ибо они соответствуют расстояниям, отделявшим зоны севера от зон юга Китая, не говоря уже о существенном несхождении в природно-климатических условиях, обусловивших, в частности, на юге оптимум для возделывания риса. Если учесть естественность разницы, некоторые недоумения с точки зрения процесса генезиса неолита расписной керамики в южном Китае может вызвать разве лишь проблема Хэмуду. С нее мы и начнем.

Дело в том, что до появления материалов о раскопках стоянки Хэмуду (пров. Чжэцзян, южная часть дельты Янцзы) наиболее ранний слой культур расписной керамики в южном Китае был, как упоминалось, представлен хубэйским Яншао в междуречье Хуайхэ и Янцзы (пров. Хубэй, недалеко к югу от слияния р. Вэй с Хуанхэ) и обширной зоной Цинляньган на восточном побережье Китая, к северу и к югу от Янцзы. Генетическая связь между хубэйским Яншао и яншаоскими культурами северного Китая неоспорима (откуда и название), а происхождение группы культур цинляньганской зоны явственно связано с хубэйским Яншао, о чем, в частности, свидетельствуют некоторые бесспорные этногенетические признаки (один из них — специфические треножники-триподы типа *дин*), включая роспись. Обнаружение стоянки Хэмуду сильно усложнило картину и заставило искать новые варианты взаимосвязей и взаимовлияний —

не говоря уже о том, что генезис самой Хэмуду в контексте имеющихся данных — тоже своего рода загадка.

Неолитическая стоянка Хэмуду датируется второй половиной V тысячелетия до н.э. и по времени синхронна наиболее раннему яншаоскому этапу Баньпо в варианте Бэйшоулин. Иными словами, будучи расположена на крайнем востоке Китая, культура Хэмуду оказалась старше и Цинляньгана и хубэйского Яншао, которые теоретически могли бы считаться этапными ступенями продвижения яншаоского неолита расписной керамики с северо-запада на юго-восток. Но мало этого. Будучи украшена весьма совершенной по характеру росписью — геометрический орнамент, зооморфные изображения и даже целые рисунки со своеобразной композицией (см., в частности, [93, с. 100, табл. XI, 1]), керамика Хэмуду по тесту оказалась отличной от обычной яншаоско-цинляньганской: она черная, причем черный цвет ее создавался за счет добавки к глине растительной примеси (порошок из стеблей, листьев и зерен), которая при обжиге превращалась в уголь. Специфическими особенностями отличалась и строительная техника: здания часто сооружались на сваях, при их строительстве использовались не только столбы, но и доски. Там же был обнаружен наиболее древний в Китае рис. Во всем остальном — орудия из камня, тип керамических сосудов, одомашненные свинья и собака — Хэмуду сходна с Яншао.

Существенно заметить, что особенности культуры Хэмуду просуществовали не слишком долго: уже в середине IV тысячелетия до н.э. в этом районе Китая господствовала культура Цинляньган в ее южном варианте Мацзябинь. Культура Мацзябинь — как и Цинляньган к северу от Янцзы — являла собой часть обширной культурной зоны, сложившейся по меньшей мере частично под влиянием и воздействием со стороны Яншао, хубэйского в первую очередь — хотя не исключено, что не только его. Хэмуду при этом осталась как бы особняком, хотя практика рисосеяния могла быть заимствована насельниками культуры Цинляньган именно с юга, от Хэмуду, ибо на севере и даже в хубэйском Яншао возделывали чумизу.

На смену вариантам Мацзябинь и собственно Цинляньгану в цинляньганской зоне с начала III тысячелетия до н.э. пришли на юге культуры Бэйиньянинь и Сунцзэ, а на севере — Люлинь и Хуатин. При этом северные преемники собственно Цинляньгана активно взаимодействовали с шаньдунской культурой Давэнькоу. До недавнего времени специалисты почти единодушно считали даже, что Давэнькоу генетически связана скорей с Цинляньганом, нежели с Яншао. И только обнаружение нового предьяншаоского горизонта позволило поставить вопрос о северных корнях Давэнькоу (по мнению Чжан Гуан-чжи, этот горизонт мог сыграть свою роль и в возникновении неолита всей

цинлянганской зоны расписной керамики [176, с. 514]). Видимо, в реальной действительности связи были взаимными и пересекающимися. Ниже, касаясь проблемы гончарного круга, мы еще вернемся к этому вопросу. Пока же попытаемся подвести итог и создать гипотетическую реконструкцию процесса генезиса группы китайских неолитических культур расписной керамики.

Стоит сразу же заметить, что задача эта неблагоприятная. Новые находки могут безжалостно разрушить любую гипотетическую схему, как то не раз уже случалось. И все же наметить, пусть пунктиром, ход упомянутого процесса необходимо, как и необходимо решение, пусть предварительное, главной дилеммы: либо на территории Китая произошла собственная неолитическая революция, давшая китайскому зерновому неолиту все те нововведения, какими он обладал с первых же дней своего существования на этой земле, либо следует говорить о воздействиях извне. Третьего быть не может — хотя вполне может стоять вопрос о размерах внешних воздействий и о роли автохтонных процессов.

Итак, подытожим уже известное. Немногочисленные стоянки микролитического мезолита в бассейне Хуанхэ свидетельствуют лишь о связях китайского мезолита с тем, что было характерно 14—12 тыс. лет назад для всего евразийского и североафриканского степного пояса. Стоянки юго-восточноазиатского мезолита (культура Хоабинь) на крайнем юге китайского субконтинента свидетельствуют о близости этой зоны к юго-восточноазиатскому центру мини-революции неолита в ее незерновом варианте. Стоит особо оговориться, что ни микролит севера, ни тем более мезолит юга сами по себе к развитому зерновому неолиту привести не могли — для этого нужны были серьезные и длительные промежуточные этапы развития, т.е. то, что и именуется неолитической революцией в полном смысле слова, с учетом всей радикальности такого рода революционного процесса. Следов существования этих промежуточных этапов в Китае или рядом с ним нет. Можно сказать осторожнее: пока нет. Но это факт, с которым нельзя не считаться.

Самые ранние из известных на сегодняшний день неолитических культур (стоянки субнеолита, явственно тяготеющие к микролиту, в счет не идут) в Китае — горизонт предьяншаоского неолита на севере, в бассейне Хуанхэ. Это развитый земледельческий зерновой неолит, знакомый со всеми основными достижениями и нововведениями неолитической революции, кроме росписи. И в первую очередь — с агротехническими приемами выращивания злаков, с принципами одомашнивания животных, с оседлым образом жизни. Зерновое земледелие в данном перечне особенно важно, ибо оно не могло быть перенято с юга, из юго-восточноазиатской зоны незернового неолита.

Еще более очевидно это для южной культуры Хэмуду, которая при всей ее необычной для неолита расписной керамики Китая характеристике вписывается в серию культур расписной керамики Евразии по двум важнейшим признакам — знакомству с зерновым земледелием и с росписью. Оба этих признака с юга, из юго-восточноазиатской зоны не могли быть заимствованы. Стало быть, либо насельники Хэмуду, как и предьяншаоского горизонта бассейна Хуанхэ, самостоятельно овладели агротехникой зернового хозяйства (с выращиванием соответственно чумизы и риса), а со временем и принципами росписи, со всей ее весьма сложной и в основном однообразной для всей серии культур расписной керамики Евразии семантикой и символикой, либо эти признаки были приобретены в результате каких-то контактов с их обладателями.

Большинство современных специалистов склоняются к тому, что весь процесс генезиса развитого зернового неолита протекал в Китае самостоятельно, хотя некоторые из них (речь о западных ученых, в Китае таких нет) оговаривают при этом возможность некоей «диффузии стимулов», которая могла ускорить процесс. На мой взгляд, такие оговорки бессодержательны и могут быть восприняты с немалой дозой юмора: любое рождение связано с оплодотворением, либо оно было, либо его не было. Но если говорить всерьез, то отрицать контакты в процессе генезиса развитого зернового неолита Китая просто невозможно. Контакты были, и были в изобилии на протяжении всей истории становления и развития китайского неолита. И «диффузию стимулов» в этой связи никак нельзя сводить к чему-то второстепенному, сыгравшему лишь вспомогательную роль в сложном процессе становления китайского неолита. Как раз наоборот, эволюция напрямую и в первую очередь зависела именно от такого рода редких, но игравших решающую роль контактов, особенно если условия для восприятия заимствуемых достижений уже созрели.

Каким мог быть механизм гипотетических контактов? Хотя выше шла речь о цепной реакции миграционного потока ранних земледельцев, едва ли всерьез можно говорить о больших потоках мигрантов с запада в Китай. Годные для земледелия районы заканчиваются на территории Средней Азии и северной Индии. Дальше идут неудобные горные долины тибетско-гималайской зоны, пустыни и степи Монголии и юга Сибири с редкими пригодными для земледелия анклавами. Правда, их можно было все же одолеть, освоить, пересечь, но для этого нужны были немалые усилия и время. И если на восток просачивались отряды земледельцев, то их было сравнительно немного, а применительно к тому времени, о котором идет речь (VI—V тысячелетия до н.э.), видимо, и вовсе мало. Во всяком случае, современная археология пока их не фиксирует: между ранними земледельцами

Средней Азии и Индии, с одной стороны, и Китая — с другой, промежуточных культур зернового неолита той эпохи не найдено. Неудивительно, что ставится лишь проблема диффузии стимулов. Но согласимся, что «стимулы» сами по себе не перемещаются. Их кто-то как-то разносит — и именно в этом их «диффузия». Но кто? И как?

Гипотетически можно представить себе такую картину. Группа мигрирующих в поисках удобных для поселения земель, не находя их, вынуждена идти все дальше и дальше, время от времени вступая в контакт с местным субнеолитическим населением. Результат мог быть разным, но чаще всего вследствие неблагоприятной для мигрантов ситуации он, видимо, сводился к их ослаблению, если не уничтожению. В любом случае, однако, взаимодействие могло и даже должно было привести к какому-то культурному обогащению субнеолитических групп, т.е. к «диффузии стимулов»: женщины группы мигрантов, будучи включенными в качестве добычи в коллектив победителей, как раз и приносили с собой эти стимулы. Субнеолитические культуры монголоидных собирателей и охотников могли под влиянием такого рода стимулов трансформироваться в освоивших возделывание местных подходящих для этого злаков (на севере зоны чумизы, на юге — риса) земледельцев. Что же касается росписи на керамике, то она в серии культур расписной керамики всегда была делом именно женщин, о чем говорится в специальных солидных работах (см. [228, с. 331]).

Роспись здесь особенно важна: в ней была закодирована духовная культура, весь интеллектуальный опыт предшествующих поколений. Потому-то она почти обязательна в культурах зернового неолита на раннем этапе их существования. Ее нашли в отдаленной от гипотетического района контактов восточнокитайской культуре Хэмуду. Ее в изобилии можно встретить во всех культурах расписной керамики яншао-цинляньганского региона. Нет ее только в предьяншаоском раннем горизонте. Как и почему это могло случиться? Как мог существовать развитый зерновой неолит без росписи, т.е. материальная высокая культура без духовной ее ипостаси? Ответа пока нет. Но можно надеяться, что недалекое будущее позволит решить и эту немаловажную проблему. В любом случае, однако, очевидно, что гипотетическая «диффузия стимулов» не могла не сыграть решающую роль в процессе генезиса зернового неолита в Китае, хотя о его деталях и о миграционных перемещениях ранних земледельцев вдоль бассейна Хуанхэ и тем более бассейна Янцзы с его неожиданностями (самые ранние из обнаруженных культур — на востоке бассейна) говорить пока еще сложно. Для этого слишком мало данных.

Неолит расписной керамики просуществовал в Китае свыше двух, а кое-где и трех тысячелетий. Однако уже на исходе первого из них он начал приходить в упадок и постепенно трансформироваться. Если говорить в общем, то трансформация сводилась к постепенному уменьшению доли расписной керамики, к утрате многих из высокохудожественных традиций полихромной росписи и к изменению привычного набора типов и форм сосудов. Параллельно шло столь же постепенное наращивание нового качества, главным культуuroобразующим признаком которого с определенного момента опять-таки была керамика, на этот раз — преимущественно черно-серая, подчас тонкостенная и лощеная. Собственно, именно ее наличием и отличается в первую очередь поздний неолит луншаноидного горизонта и, в частности, классический шаньдунский Луншань от предшествующих ему яншаоских культур расписной керамики. Важно даже не столько исчезновение расписных сосудов и росписи как таковой, сколько появление сосудов черных и серовато-черных, подчас тонкостенных и лощеных. Их выделяют как культуuroобразующий признак, поскольку они были принципиально иным типом изделия: эти сосуды изготавливались на гончарном круге либо подправлялись с его помощью.

Гончарный круг, ближайший потомок колеса (собственно, оно же, но поставленное горизонтально, приспособленное для иных целей), принадлежит к числу фундаментальнейших открытий человечества после неолитической революции и в этом смысле может быть приравнен лишь к металлургии, открывшей век металла. Историки технологии утверждают, что открытия такого рода совершались в истории лишь однажды и что изобретения, подобные колесу-кругу или металлу, затем распространялись по ойкумене за счет заимствования. Справедливость этого утверждения особенно очевидна на примере гончарного круга, который без колеса как первоидеи вообще возникнуть не мог (стоит напомнить, что в доколумбовой Америке, с ее весьма заметным развитием очагов цивилизации, колеса и гончарного круга не знали). Косвенно отсюда следует вывод: если в отдаленных неолитических культурах, оказавшихся знакомыми с гончарным кругом, колеса еще не было — это едва ли не вернейшее доказательство того, что круг появился там в результате заимствования, а не собственных поисково-технологических потенций.

К сказанному важно добавить, что с появлением гончарного круга существенно менялся весь характер керамического производства: на смену кустарному изготовлению сосудов в каждом доме женщинами приходило профессиональное гончарство, которым занимались мужчины-ремесленники. Именно с этих пози-

ций и следует воспринимать появление культур черной или черно-серой керамики, которые повсеместно и ранее всего на Ближнем Востоке стали заменять собой культуры расписной керамики: всюду роспись постепенно исчезала, а место старой ручной керамики начинала занимать новая, изготовленная на круге ручной деревенского ремесленника.

Гончарный круг всюду появлялся не сразу и имел две модификации, чаще всего даже два последовательных этапа развития. Сначала появился гончарный круг медленного вращения (поворотный круг), который использовался лишь для того, чтобы подправить сосуд и сделать тоньше его стенки. Это еще не был инструмент мастера-ремесленника, орудие массового изготовления изделий. Позже на смену ему пришел гончарный круг быстрого вращения, в конструкцию которого было внесено немало специальных усовершенствований и приспособлений и который после этого стал орудием производства гончара.

Трудно утверждать, что распространение по ойкумене шло именно в два этапа — сначала всюду узнали о медленном, потом о быстром круге. Скорее дело обстоит иначе: узнав о первом и освоив его, неолитические земледельцы со временем сами превращали его во второй, о чем говорит обилие разных по типу, но единых по назначению необходимых для этого приспособлений. Иначе говоря, главным был именно первый шаг, т.е. принципиальное знакомство с самой идеей вращающегося диска, используемого при изготовлении глиняной посуды. Совершавшие решающий шаг переходили тем самым как бы в новое качество, открывали отсчет позднему неолиту.

Итак, что же представлял собой поздненеолитический луншановидный горизонт в Китае? Ранние его очаги явственно вырываются на юге, в бассейне Янцзы. На базе двух развитых неолитических зон, хубэйской и восточнокитайской, там уже на рубеже IV—III тысячелетий до н.э. появляются первые признаки нового качества — имеется в виду применение гончарного круга медленного и затем быстрого вращения. Обширная зона цинляньганской культуры расписной керамики в сравнительно ранних ее вариантах (средних по шкале слоев) и географически близкая и культурно родственная ей шаньдунская зона культуры Давэнькоу (опять-таки средние слои) демонстрируют знакомство с поворотным кругом и черной лощеной керамикой. Если принять имеющуюся радиоуглеродную датировку, не подвергая ее сомнению³, то из нее следует, что с кругом в гончарном

³ Сомнения можно было бы распространить на всю совокупность радиоуглеродных дат для прибрежно-островного региона Восточной Азии, где датировки — будь то в Японии, на Тайване или в Таиланде — всегда поражают несоответствием ожидаемому археологами, будучи существенно древнее. И хотя археологи за несколько десятилетий уже привыкли к этому и стали безропотно воспринимать радиоуглеродные даты, лично меня не оставляет мысль, что бли-

деле — не зная ничего о колесе! — насельники китайского неолита познакомились очень рано и именно на крайнем востоке континента раньше всего.

Во второй из развитых зон южнокитайского неолита, хубэйской, на смену хубэйскому Яншао пришла примерно с середины III тысячелетия до н.э. культура Цюйцзялин. Здесь традиционный яншаоский инвентарь тоже — как и в цинляньганско-давэнькоуской зоне на востоке — демонстрирует знакомство с поворотным кругом. Одновременно появляется тонкая черная лощеная керамика. Однако датируется этот культурный комплекс позднего луншаноидного неолита, если доверять радиоуглероду, почти полутысячелетием позже, нежели на востоке.

При подобном рода раскладе дат можно только гадать, как и откуда взялся на востоке Китая в эпоху перехода к позднему неолиту гончарный круг. Много логичней — в свете всего того, что известно о гончарном круге как историко-культурном феномене, — было бы ожидать, что даты на востоке континента не будут древнее цюйцзялинских. Но факт остается фактом, и мы вынуждены с ним считаться — не говоря уже о том, что и в случае иных датировок проблема происхождения круга осталась бы нерешенной: между Цюйцзялином и ближайшими районами Западной или Средней Азии и Индии, где круг был известен ранее, лежит огромная зона археологически неизученных территорий, пересечь которые, даже имея в виду лишь «диффузию стилей», очень непросто.

На севере Китая, в бассейне Хуанхэ, гончарный круг и черная лощеная керамика ранее всего стали известны в восточной шаньдунской зоне — как полагают некоторые, возможно, за счет заимствования с юга, от цинляньганской культуры. Постепенно эти нововведения, как то ныне многими принято считать, перемещались на запад, в хэнаньскую зону, где луншаньско-луншаноидный горизонт представлен широко и богато, хотя и датируется сравнительно поздним временем, рубежом III—II тысячелетий до н.э. Примерно этим же временем, разве что чуть более ранним, можно датировать и луншаноидный горизонт на западе бассейна Хуанхэ, в Шэньси и Ганьсу.

Если принять все только что высказанные предположения и датировки, на которых они основаны, то проблема генезиса луншаноидного горизонта окажется в тупике. Или — к чему все обычно и ведется — следует признать, что новый горизонт с гончарным кругом и черно-серой луншаноидной керамикой возник без влияний извне. Но так ли все было на самом деле? На мой взгляд, весьма интересна в плане формирования луншаноидного горизонта культура Цицзя, которая еще сравнительно

зость океана в зоне активной сейсмическо-вулканической деятельности как-то влияет на радиоуглеродный анализ, удвевняя результат. Это, вполне возможно, касается и датировки культуры Хэмуду.

недавно официально датировалась достаточно поздним временем (начало II тысячелетия до н.э.), а в последние годы предстала более сложным культурным явлением, чем то представлялось прежде. Ныне эта культура подразделяется на три периода и восемь этапов-слоев, ранние из которых явственно восходят ко второй половине III тысячелетия до н.э., т.е. примерно к той же эпохе, когда в южном Китае появились первые следы существования луншаноидного горизонта позднего неолита.

Цицзя как культура генетически родственна ганьсуйскому Яншао, но демонстрирует при этом немало нововведений. Во-первых, это уже знакомые нам черная лощеная керамика с поворотным кругом. Во-вторых, одомашненные баран и бык — животные, которые были приручены человеком на Ближнем Востоке, где только и водились соответствующие породы их диких предшественников. В-третьих, практика скапулимантии (гадание на лопатках рогатого скота) и сосуды-триподы типа *ли*. На последних стоит остановиться поподробнее. В отличие от трипода типа *дин* с тремя ножками-подставками под котлом-основой сосуд *ли* имеет иное происхождение. Как полагают специалисты (см. [162, с. 98]), трипод такого типа был, скорей всего, глиняной модификацией кожного сосуда типа бурдюка, сшитого из трех шкур, снятых с задних ног животного вроде козы или овцы. Кроме территории Китая и некоторых районов к северу от нее трипод *ли* не встречается, это типичный для Северо-Восточной Азии сосуд. В чем его специфика?

Есть достаточно весомые основания полагать, что появился он в среде скотоводов, знакомых с разведением овец и коз. Яншаосцы к числу таких народов не относятся. Создается впечатление, что нововведения, условно скажем, скотоводческого комплекса (одомашненный рогатый скот незнакомых яншаосцам пород, скапулимантия и трипод *ли*) появились в поздненеолитической культуре луншаноидного горизонта Цицзя откуда-то с севера или северо-запада. Если добавить к этому, что Цицзя была знакома, как упоминалось, с черной керамикой и гончарным кругом, а поздние ее слои демонстрируют также знакомство с изделиями из металла — явно импортного происхождения, то гипотеза о Цицзя как варианте Луншаня, наиболее насыщенном типичными для луншаноидного горизонта элементами культуры, в основном заимствованными извне, окажется достаточно обоснованной.

Сказанное означает, что основная часть нововведений луншаноидного горизонта появилась с запада. Только оттуда могли прийти некоторые новые одомашненные именно в ближневосточной зоне породы домашнего скота, о которых уже упоминалось, а также новые злаки, например пшеница, с которой китайцы во II тысячелетии до н.э. были уже знакомы. Новые породы скота и злаки, бесспорно, свидетельствуют о внешних воз-

действиях, под влиянием которых складывался луншаноидный горизонт позднего неолита в северном Китае. Но поскольку радиоуглеродный анализ фиксирует, что многие слои Цицзя хронологически были более поздним явлением, нежели появление черной лощеной керамики и поворотного круга на востоке Китая, логика реконструкции процесса генезиса луншаноидного горизонта побуждает предположить, что весь процесс состоял как бы из двух потоков. С одной стороны — из Цицзя, с запада, где-то в конце III тысячелетия до н.э. шел весь комплекс нововведений луншаноидного горизонта позднего неолита (черная лощеная керамика, гончарный круг, скапулимантия, сосуд *ли*, одомашненный рогатый скот и некоторые новые злаки), а с другой — с востока через юг Китая — часть этого же комплекса (черная лощеная керамика и гончарный круг), происхождение которой на юге Китая остается загадкой.

Есть еще загадка, о которой в свете затронутой проблемы стоит сказать несколько слов. Речь идет о практике захоронения вместе с покойником челюсти свиньи. Этот странный обычай, который специалисты не без оснований считают очень сильным этногенетическим признаком, зафиксирован археологами как в Цицзя, так и в цинлянганском слое Люлиня (подробнее об этом см. [17, с. 248]). Как известно, Ганьсу отстоит от восточного побережья Китая на тысячи километров. Но быть может, их не следует считать столь уж непроходимыми? Протояншаосцы преодолевали такое расстояние достаточно быстро. Почему бы не предположить, что нечто похожее произошло и с протоцизясцами? Что Цицзя — поселения осевшей в Ганьсу части какого миграционного потока, чьи волны могли уже на весьма раннем этапе проникнуть и к югу от Ганьсу, после чего двигаться вдоль Янцзы до восточного побережья Китая? Конечно, это не более чем гипотеза, к тому же уязвимая с многих сторон. Но быть может, она не столь уж и невероятна?

Если предположить, что элементы скотоводческого комплекса по дороге вдоль Янцзы вынужденно отмирали, ибо на юге Китая для него не было условий, и что достигли побережья лишь основные идеи (гончарный круг и черная тонкая лощеная керамика, захоронение челюсти свиньи как этногенетический признак), то не будет ли это соображение основанием для новых оценок? Известно ведь, что на восточном побережье Китая именно для луншаноидного горизонта стала характерна пластромантика (вариант скапулимантии — гадание по панцирям черепах), что там появилась модификация сосуда *ли* из двух частей — сверху круглый котел без дна, снизу трипод *ли*.

Есть и еще один момент, о котором стоит упомянуть: луншаноидный горизонт на юге производит впечатление периферийного. Там были гончарный круг, лощеная черная керамика, вариант трипода *ли*, пластромантика и захоронение челюсти свиньи.

Казалось бы, зафиксирован почти весь комплекс нововведений цицзянского луншаноидного горизонта, кроме разве что встречающихся на севере, в частности в Цицзя, изделий из металла (признак для луншаноидного горизонта несущественный) и новых пород скота и видов злаков. Но именно скот и злаки создали тот облик подлинного позднего неолита, каким в северном Китае стала развитая культура Луншань. И именно на севере эта культура наиболее энергично развивалась и проявила себя, в то время как на юге такого не произошло, несмотря на то что, если верить датировкам, там было больше времени для движения в сторону развитого позднего неолита, да и условия для эволюции были отнюдь не благоприятными. Не объяснять же периферийность юга тем, что там жили предки не китайцев, а соседних с протокитайцами племен, лишь позднее ассимилированных китайцами?!

Словом, учитывая все сказанное, включая и предположения, есть, как представляется, основания для предварительного вывода о том, что процесс генезиса луншаноидного горизонта в Китае был сложным и многосторонним, что в его ходе сосуществовали по меньшей мере две генетически родственные ветви потока, несшего с собой нововведения, — основная на севере и периферийная на юге, — и что между этими ветвями протекал определенный взаимообмен, включая взаимовлияния между культурами Цинляньган, Давэнькоу, Цюйцзялин и Луншань. Истоком же луншаноидного горизонта, похоже, следует считать все-таки именно Цицзя, тогда как центром плодотворного взаимодействия была шэньсийско-хэнаньская зона бассейна Хуанхэ.

Теперь обратим внимание на характерные особенности основных вариантов Луншаня. Шэньсийский Луншань близок к Цицзя и по времени существования, и по характеру культуры. На яншаоской первооснове — с учетом постепенной трансформации и даже деградации расписной керамики, что особенно наглядно видно на примере позднеяншаоского слоя Мяодигоу-II (последняя треть III тысячелетия до н.э.), — и явно за счет влияния культуры Цицзя или гипотетических протоцицзяских потоков в Шэньси появляются практически все нововведения луншаноидного горизонта. И не просто распространяются, но быстрыми темпами прогрессируют. Археологами на стоянке Кэшэньчжуан-II, считающейся как бы эталоном шэньсийского Луншаня, обнаружено множество костных останков одомашненного рогатого скота, следы скапулимантии (гадательные кости), несколько модификаций сосуда *ли*. Черной же лощеной керамики со следами использования гончарного круга здесь, как и в Цицзя, не много.

Хэнаньский Луншань на той же первооснове типа Мяодигоу-II и за счет воздействий извне демонстрирует в принципе те

же элементы луншаньского горизонта, что и соседний шэньсийский. Но есть и разница. Элементы скотоводческого комплекса здесь едва заметны — почти нет следов одомашненного рогатого скота и скапулимантии, мало сосудов *ли*. Зато достаточно много — порой до 20% от общего количества керамики — черных лощеных сосудов, выделанных на гончарном круге. Словом, в восточной части бассейна Хуанхэ следов скотоводческого комплекса становится меньше, что вполне соответствует природным условиям зоны, где и поныне рогатого скота практически не водится. При этом хэнаньский Луншань, как и шэньсийский, демонстрирует энергичный прогресс, заметное умение разворачивать собственные потенции, используя при этом полезные для него заимствования.

Характерная для развитого Цюйцзялина тонкостенная черная керамика — сосуды со стенкой толщиной в яичную скорлупу (см. [57, с. 45]) — достигла своего наивысшего совершенства в шаньдунском Луншане. Заимствованная, видимо, с юга и впервые зафиксированная еще в слое Мяодигоу-II, одомашненная курица стала элементом хозяйственной жизни луншаньских земледельцев. Возможно, что на этапе позднего Луншаня (предшанское время) земледельцы Хуанхэ уже были знакомы и с шелководством, искусством разведения шелковичного червя, открытым, по некоторым данным, насельниками поздненеолитической культуры Лянчжу (пров. Чжэцзян, начало II тысячелетия до н.э.).

Вершиной луншаньского культурного пласта справедливо считается «классический» Луншань пров. Шаньдун, представленный одноименной стоянкой, давшей имя всему горизонту. Но хотя шаньдунские позднелуншаньские стоянки действительно отличаются высоким качеством черной лощеной керамики и некоторыми другими элементами культуры, внимание археологов за последние десятилетия решительно переместилось с шаньдунского Луншаня на хэнаньский: именно там обнаружен ряд протошанских стоянок, цепочка которых как бы выстраивается в единую линию и тем самым позволяет связать луншаньский горизонт с бронзовым веком Китая.

Ранний бронзовый век и проблема Ся

Век металла начался в Китае достаточно поздно. Самые ранние и по меньшей мере частично импортные изделия из меди и бронзы в луншаноидном горизонте Китая, и особенно в Ганьсу (культура Цицзя), датируются максимум III тысячелетием до н.э. [58]. Собственная же металлургия бронзы появляется примерно в середине II тысячелетия до н.э., причем сразу в весьма совершенном варианте, в виде изделий, изготовление которых

по сложности технологии и изысканности форм едва ли вообще можно отнести к раннему периоду века бронзы. Естественно, это уже давно поставило перед специалистами проблему генезиса бронзолитейного дела в Китае. Одни считают, что искусство изготовления бронзовых изделий могло прийти в Китай с запада. Другие, в том числе такие солидные знатоки древнекитайской бронзы, как Н.Барнард [168], полагают, что оно возникло самостоятельно. У обеих сторон есть весомые аргументы. Возможно, что последующие находки прояснят ситуацию. Пока же обратим внимание на сам процесс генезиса китайских культур ранней бронзы.

Фундаментом для него был хэнаньский Луншань. На рубеже III—II тысячелетий до н.э. восходящие к раннему луншаньскому горизонту (переходная яншао-луншаньская культура типа Мяодигу-II) стоянки хэнаньского Луншаня стали воспринимать мощный поток различного рода влияний, шедший как с востока и юго-востока (Давэнькоу и поздний Цинляньган), так и с запада (Цицзя), а также, возможно, с юга и юго-запада. Будучи своего рода перекрестком, центром пересечения различных культурных потоков, Хэнань довольно быстро стала зоной некоего синтеза, что дало толчок ускоренному развитию.

Начальный этап этого процесса представлен стоянками типа Лодамяо, Эрлитю-І, Эрлитю-ІІ. Ориентировочно датируемые XIX—XVII вв. до н.э., эти стоянки, как правило, еще незнакомы с бронзой, но уже обогащены рядом новых типов и форм керамики, в последующем типичной для эпохи Шан с соответствующим ей шнуровым, штампованным, резным и апплицированным орнаментом, со знаками типа тамг на сосудах.

Будучи переходным по характеру, этот слой уже в XVI—XIV вв. до н.э. был замещен иным, представленным, в частности, Эрлитю-III и Эрлитю-IV (в районе уезда Яньши) и культурой Эрлиган (в районе города Чжэнчжоу). Третий и четвертый (считая снизу) слои стоянки Эрлитю и городской комплекс Чжэнчжоу—Эрлиган являют собой культуру стадийно нового типа, ранний бронзовый век Китая. Отличаясь друг от друга лишь размерами и степенью зрелости, стоянки этой культуры, подчас именуемые «фазой Эрлиган», весьма быстро распространились по всему северному Китаю и междуречью Хуанхэ и Янцзы.

Что нового принесла с собой «фаза Эрлиган»? Стадийно едва ли не наиболее ранний представитель ранней бронзы, слой Эрлитю-III⁴ демонстрирует не только знакомство с бронзолитей-

⁴ Парадоксально, но по данным радиоуглеродного анализа слой Эрлитю-III оказался моложе находящегося над ним слоя Эрлитю-IV. Этот нонсенс с точки зрения логики и здравого смысла демонстрирует неточность радиоуглеродных датировок, о чем уже упоминалось. И хотя разница между III и IV слоями невелика, она в любом случае не может быть отрицательной для первого из них.

тейным делом как таковым, но и умение выплавлять высокохудожественные и богато орнаментированные сосуды. Культура Эрлиitou-III представлена также новым уровнем строительной техники — имеется в виду сооружение земляных утрамбованных платформ-стилобатов, игравших роль фундамента для внушительного дворцового комплекса. Инвентарь и погребальный обряд свидетельствуют о заметном социальном неравенстве жителей поселка, о развитом ритуале и высоком уровне развития художественного вкуса и ремесленного мастерства.

Словом, перед нами стратифицированное общество пред- или протогосударственного типа, быть может, даже некий политический центр, к которому тяготела немалая округа (стоит напомнить, что вокруг стоянки Эрлиitou расположено множество более мелких, типа того же Лодамiao). Видимо, хронологически это первое раннее протогосударство, известное пока что на территории Китая по данным археологических раскопок. Стоит еще раз напомнить, что существовало оно примерно в XVI—XIV вв. до н.э.

По сравнению с Эрлиitou-III городище Эрлиган предстает более крупным и развитым. Оно обнесено стеной (по периметру — около 4 км); кроме крупного дворцового комплекса в нем имеется ряд ремесленных мастерских, включая бронзолитейную. Там обнаружено множество различного типа бронзовых сосудов, оружия и иных изделий. Среди находок в других стоянках Эрлиitou-эрлиганской культуры ранней бронзы можно обнаружить бронзовый полостной топор, аналогичный южносибирским андроновской культуры. На сосудах из бронзы — богатый орнамент, центральную часть которого занимает знаменитая маска *тао-те*, т.е. изображение головы монстра с огромными глазами, надбровьями и рогами различной конфигурации. Из предметов ритуала выделяются гадательные кости — пока без надписей⁵.

Эрлиitou-эрлиганский комплекс в середине II тысячелетия до н.э. распространялся по Китаю достаточно широко. Следы его обнаружены, в частности, и далеко на юге. Имеется в виду

⁵ Здесь нужна оговорка. Дело в том, что при раскопках в Эрлигане помимо множества ненадписанных костей были обнаружены три с надписями — две с одним знаком и одна с десятком знаков, типично позднешанских (аньянских). Все они были найдены вне четко зафиксированных слоев, так что датировать их оказалось невозможным. Среди специалистов начались споры по поводу происхождения и принадлежности найденного. Либо кости случайно попали в район Эрлигана уже тогда, когда процветало аньянское протогосударство Шан, либо они — принадлежность протошанской культуры, в качестве каковой воспринимается Эрлиган. Уязвимость второй точки зрения в том, что коль скоро развитая письменность была бы известна эрлиганцам, что мешало им пользоваться ею постоянно, как то было в Аньяне? Вопрос остается нерешенным, но тем не менее для серьезных выводов о том, что протошанцы Эрлигана были знакомы с развитой иероглифической письменностью аньянского типа (к каковой относятся знаки на надписанных костях), нет достаточных оснований.

дворцовый комплекс Паньлунчэн (пров. Хубэй, к северу от Янцзы) с аналогичной хорошо утрамбованной и чуть приподнятой над поверхностью земли платформой-фундаментом (стилобатом), изделиями из бронзы и нефрита, орнаментальными поясами с применением маски *тао-те* и иными культурными признаками аналогичного характера. Стоянка Паньлунчэн принадлежит ко все той же культуре ранней бронзы, хотя и точная датировка комплекса пока не определена.

Существенно заметить в этой связи, что нередко стоянки эрлиitou-эрлиганской культуры — особенно вдалеке от Хэнаня — датируются более поздним временем, т.е. могут считаться синхронными с аняньским протогосударством Шан. К числу их относится, в частности, Учэн (пров. Цзянси, район Янцзы), где наряду с платформой-фундаментом, бронзой и иными предметами было обнаружено несколько керамических сосудов с нацарапанными на них иероглифами аняньского типа (свыше 60 знаков).

Что же представляла собой социокультурная общность протокитайцев, обитавших в поселках и городках эрлиitou-эрлиганского комплекса? Если опираться только на данные археологии, есть основания для вывода о существовании стратифицированного общества, уже знакомого с надобщинными политическими структурами и даже с ранними формами протогосударства. Явно прослеживается существование мелких и даже довольно крупных (типа Эрлигана) городских политических центров с тяготеющей к ним периферией. Существенна разница в социальном статусе захороненных, что опять-таки свидетельствует о стратификации социума. Справедливости ради необходимо заметить, что неравенство в захоронениях существовало и в эпоху неолита. Но теперь оно заметнее. И все же это был лишь самый начальный этап процесса политического структурирования, что характерно для стадии ранних простых пред- и протогосударств. В чем это проявлялось?

Эрлиitou-эрлиганский комплекс (вся «фаза Эрлиган») отличался от пришедшего ему на смену аняньского прежде всего тем, что неравенство еще не слишком заметно: вождь общности был скорее старейшиной разросшегося надобщинного коллектива, нежели всевластным правителем своих подданных. Не обнаружено ни регалий власти, ни аксессуаров высокой должности, ни захоронений типа гробниц с массовыми сопогребениями людей и огромным количеством вещей. Нет следов сколько-нибудь развитых ритуала и культа, призванных обслуживать социальные верхи и символизировать их мощь и величие, — здесь снова стоит сделать акцент на отсутствие письменности и на сохранение той же практики гаданий, что была характерна и для луншаньцев. Нет еще изысканного искусства и бросающейся в глаза роскоши, возникающих для удовлетворения нужд ото-

равшегося от рядовой массы производителей высшего слоя управителей.

Подытоживая сказанное, можно уверенно говорить о серьезном процессе социально-политической трансформации по пути от первобытной общины земледельцев неолита к ранним надобщинным политическим структурам бронзового века. Этот процесс, совершавшийся не без воздействия извне (вспомним о нововведениях скотоводческого комплекса луншаноидного горизонта, о новых злаках и породах одомашненного вне Китая рогатого скота, об изделиях из металла и т.п.), но все же в основном на местной неолитической яншао-луншаньской основе, логически вел к переходу на новую стадию развития — как в сфере материального производства (век бронзы, совершенствование хозяйственных навыков в сфере земледелия, скотоводства, ремесла), так и в сфере социально-политической (возникновение надобщинных политических структур, предгосударственных образований, рост социального неравенства и появление зачатков централизованной администрации). Тем самым в Китае — и прежде всего в бассейне Хуанхэ, в пров. Хэнань, — закладывались основы для появления развитого очага первичной урбанистической цивилизации. Такой очаг вскоре и появился — в виде аньянской цивилизации, протогосударства Шан. Но прежде чем перейти к изложению связанных с этим событий, необходимо остановиться на представлениях о дошанском этапе истории Китая, зафиксированных в традиционной китайской историографии.

Эти представления, в обилии встречающиеся в источниках, начиная с «Шуцзина», опираются на древнюю мифопоэтическую традицию. Однако сама она в Китае необычна и заметно отличается от красочной мифологии древних греков или поэтического эпоса индийцев своей сухостью и прозаической прагматичностью. Здесь сыграла определенную роль рационалистическая этика конфуцианства, представители которого редактировали древние предания. Впрочем, справедливости ради необходимо заметить, что задолго до Конфуция в силу ряда причин (подробнее см. [21, с. 17—49]) начался специфический процесс демифологизации китайской мысли, итогом которого было очищение мифических преданий от поэтического вымысла и превращение героических сказаний в некую линейную историзованную схему. Внутренним смыслом было выдвижение на передний план назидательной дидактики, которая со времен Конфуция обрела мощный социально-этический фон. Вот почему в историографической традиции на передний план вышли полупоэтичные повествования о великих и мудрых мужах прошлого, чьи деяния, очищенные от преувеличений и явного вымысла, стали считаться на долгие века эталоном политической дальновидности, высшей нравственности, социальной мудрости.

Традиция начинает отсчет с упоминавшегося уже Хуанди, легендарного первопредка китайцев, жившего в районе гор Куэньлунь. В нелегком противоборстве со своими соперниками Яньди и Чи-ю Хуанди сумел подчинить себе, как повествует о том Сыма Цянь, владетельных вождей (чжухоу) и стать императором. Установив мир, он принес жертвы богам, назначил чиновников-управителей, заботился о разумном использовании природных ресурсов, включая земледелие, внимал результатам гаданий и т.п. У него было 25 сыновей, 14 из которых — подобно сыновьям библейского Иакова — стали родоначальниками кланов (см. [86, т. 1, с. 133—135]). Есть немалый соблазн сопоставить борьбу Хуанди и Яньди с процессами, связанными с освоением неолитическими земледельцами северного Китая бассейна Хуанхэ (пришельцы сражаются с абorigенами). Но легендарный материал слишком лапидарен⁶, чтобы всерьез на него опираться, — можно лишь иметь его в виду.

Преемником Хуанди легендарная традиция считает Чжуаньсюя, затем — Ку. После Ку пришла очередь знаменитого Яо.

Яо в истории Китая — едва ли не наивысшее воплощение добродетели и мудрости правителя. Уже из описаний «Шуцзина» явствует, что его достоинства и заслуги поистине неисчислимы. Он объединил и привел в состояние гармонии страну, установил согласие между людьми (*байсин* — «сто кланов»), назначал умелых помощников следить за порядком, заботился о правильном летосчислении, соблюдении календарных сроков при выполнении соответствующих работ и т.п. Преемником своим Яо избрал добродетельного Шуня, зарекомендовавшего себя почитательностью к родителям, умеренностью в образе жизни и мудростью в администрации.

Управляя Поднебесной, Шунь заботился об урегулировании семейных норм и взаимоотношений между людьми, определил сферы действий каждого из своих многочисленных помощников, унифицировал регламент, знаки власти, ритуалы. Он сам объезжал владения и требовал от вождей-чжухоу регулярно наносить визиты в центр. Вся страна при нем была поделена на двенадцать регионов, повсюду были введены установленные им законы.

Как и Яо, Шунь в конце жизни своим преемником назначил одного из своих помощников, добродетельного Юя, прославившегося своими подвигами по усмирению разбушевавшейся вод-

⁶ Я сознательно оставляю в стороне те мифы, которые были собраны в последние времена и содержат немало сказочных повествований о Хуанди. Небезынтересные сами по себе (см., в частности, [99, с. 100—146]), богатые красочными деталями и описаниями героических подвигов, эти мифы не только явно вторичны в том смысле, что были расцвечены в более поздние времена, но и малосодержательны с точки зрения интересующих нас проблем. Каких-либо новых материалов к изложенному Сыма Цянем они в этом смысле не добавляют.

ной стихии и отличавшегося личной скромностью, заботой о людях и т.п. (подробней см. [86, т. 1, с. 136—163]).

Период правления Яо, Шуня и Юя — как, впрочем, и их предшественников, начиная с Хуанди, — воспринимается в историографической традиции Китая как золотой век прошлого (*ди-дао*). Идиллия здесь смешана с дидактикой, но сущностная информация тем не менее заслуживает внимания и в общем вполне сочетается со всем тем, что нам ныне известно по данным археологии: конфликты между аборигенами и пришельцами с победой последних; расселение за счет сегментирования кланов первоначальной этнокультурной общности; выделение признанных политических лидеров и борьба между ними за власть; тесная связь политических лидеров с народом; забота наиболее преуспевших из них о гармонизации социума; все возрастающий сакрализованный авторитет правителей; господство принципа меритократии при выдвижении их преемников. Любой из антропологов, хорошо знакомый с нормами ранних стратифицированных обществ, увидит в этой схеме вполне знакомые ему и закономерные явления и признаки, сопутствующие процессу генезиса надобщинных политических структур. Но вернемся к легендарной традиции.

Согласно ее данным, Юй считается родоначальником первой в Китае легитимной династии Ся. Правители-*ваны* трех династий (Ся, Шан и Чжоу) воспринимаются как представители своего рода серебряного века прошлого, *ван-дао*. На смену ему в период Чуньцю пришел век *ба-дао*, период господства нелегитимных правителей. Шан и Чжоу, включая Чуньцю, — периоды древнекитайской истории, и о них будет идти речь ниже. Совсем иное дело — Ся. Данных об этом периоде и об этой династии в древнекитайских источниках немного.

Историческая концепция «Шуцзина» исходит из того, что династия и государство Ся предшествовали эпохе Шан и что они рухнули потому, что потомки Юя деградировали, растеряли благодать-добродетель *дэ* своего великого предка, начали притеснять народ и вследствие этого были уничтожены шанским Чэн Таном. Больше в «Шуцзине» о Ся ничего не говорится. Более того, трудно уйти от впечатления, что для его составителей Ся было чем-то вроде назидательной искусственной конструкции, призванной обелить и легитимизировать победивших шанцев, чтобы использовать аналогичную ситуацию (потеря *дэ* последним шанским правителем и уничтожение Шан чжоусцами) для представления власти Чжоу легитимной в глазах шанцев и иных племен бассейна Хуанхэ. Несколько больше сведений о Ся дает Сыма Цянь, приводящий имена правителей (см. [86, т. 1, с. 162—164]), и хроника «Чжущу цзинянь», в ортодоксальной версии которой можно встретить упоминания о контактах шанских правителей с правителями Ся.

Проблема Ся долгое время не была в центре внимания специалистов по древней истории Китая. Легендарные предания оставались преданиями, вновь открытые письменные памятники (гадательные кости) сообщали только о шанцах, даже не используя при этом знак Ся, а археология без письменных свидетельств остается как бы немой. Но после открытий в Хэнани поселений культуры ранней бронзы (эрлиганская фаза), весьма отличной от развитой бронзы аньянского типа, ситуация изменилась. Эрлитоу-эрлиганскую культуру ранней бронзы археологи стали воспринимать как раннешанскую, тогда как в качестве позднешанской теперь начала считаться развитая цивилизация Аньяна (шанские гадательные надписи, обнаруженные в Аньяне, позволили датировать аньянский период XIII—XI вв. до н.э.).

Однако в последнее время многие специалисты как в Китае, так и вне его доаньянскую раннюю бронзу стали интерпретировать иначе. По меньшей мере часть культур переходного от Луншаня к Аньяну периода (а это пять-семь столетий) они предпочли рассматривать как свидетельство реального существования государства Ся. Так в современной синологии вновь обрела свое место проблема Ся.

Логически подкрепляя новый взгляд на Ся ссылкой на Сыма Цяня и всю китайскую историографическую традицию (коль скоро эти сведения частично подтвердились после нахождения в Аньяне шанских гадательных костей, в надписях на которых встретились все имена шанских правителей, перечисленных в свое время Сыма Цянем, то почему бы не предположить, что рано или поздно то же самое произойдет и с более древней династией Ся?), археологи стали разрабатывать соответствующие версии. Одни в существенной разнице между двумя нижними и двумя верхними слоями Эрлитоу увидели подтверждение последовательного существования сначала Ся, а затем — Шан. По мнению других, в первую очередь американского специалиста Чжан Гуан-чжи (см. [177, с. 335—355]), все четыре слоя Эрлитоу представляют эпоху Ся в ее динамике, тогда как истоки Шан следует видеть в позднелуншаньском этапе Давэнькоу в Шаньдуне, откуда шанцы затем мигрировали в Хэнань (известно, что они, по Сыма Цяню, часто меняли свое местонахождение).

Согласно концепции Чжан Гуан-чжи, шедший в бассейне Хуанхэ в первой половине II тысячелетия до н.э. процесс сложения и созревания развитой культуры бронзы и урбанистической цивилизации протекал параллельно по меньшей мере в двух регионах, причем в ходе взаимодействия восточного (шаньдунского) и центрального (хэнаньского) сложилась в конечном счете цивилизация Шан. Следует сразу же сказать, что при всей кажущейся резонансности такого построения оно недостаточно и неубедительно просто потому, что игнорирует третий компо-

нент — сильное западное влияние в процессе генезиса цивилизации Шан. Имеются в виду, в частности, запряженные лошадами боевые шанские колесницы, о чем подробнее будет идти речь в следующей главе. Впрочем, даже если принять основные позиции Чжан Гуан-чжи, проблема Ся никак не проясняется.

Во-первых, гипотетическое — если даже не мифическое — Ся по-прежнему остается чем-то вроде миража просто потому, что до тех пор, пока не будет обнаружено письменных документов, которые с достоверностью позволили бы идентифицировать любую дошанскую культуру или местонахождение ранней бронзы именно с Ся, любая такая попытка будет оставаться лишь недо-стоверным предположением, не более того.

Во-вторых, даже если принять условно гипотезу, что до реально обнаруженной археологами и детально исследованной специалистами эпохи Шан, представленной анянскими находками, включая надписи, действительно существовало какое-то политическое образование, именовавшееся, как на том настаивает историографическая традиция, Ся, то встает законный вопрос, почему среди сотен тысяч шанских надписей нет о нем никакого упоминания? Ведь не могли же шанцы, пусть даже не слишком заботившиеся о сохранении памяти о прошлом, но все же приносившие жертвы своим умершим предкам, просто ничего не знать о том, что один из их предков, Чэн Тан, некогда одолел могущественное Ся, будто бы владевшее всей Поднебесной (а именно это утверждает традиция)? Одно из двух: либо ничего похожего вовсе не было, как не было и мифического Ся, либо реально было лишь незначительное столкновение в постоянной борьбе одних мелких этнополитических образований с другими. Оба варианта возможны.

Но главное все-таки не в этом. Самое важное в том, что никакого более раннего государства и соответственно никакой династии в дошанское время в Китае, судя по изученному в достаточной уже мере археологами уровню развития древнекитайского общества, в то время не было и просто не могло быть. Реально существовали лишь мелкие этнополитические общности, ранние надобщинные политические структуры со скорей всего еще основанным на принципе меритократии выбором вождей, в лучшем случае с практикой постепенного перехода от выборности их к наследованию должности в пределах правящего клана, как то было, в частности, и в обществе Шан.

Было ли одним из таких протогосударств Ся? Если оно и существовало, то было незначительным и, даже будучи действительно когда-либо уничтоженным, едва ли могло оставить о себе память в веках. Неудивительно, что в надписях шанцев ничего подобного не запечатлелось. Но ведь позже, в раннечжоуских текстах, откуда-то Ся взялось. И не просто взялось, но стало в центре сверхважной концепции небесного мандата, обосновав-

шей право чжоусцев на власть в Поднебесной. У меня нет сомнений в том, что Ся сконструировали сами чжоусцы, и я уже приводил свои версии и аргументы на этот счет (см. [20, с. 64—86; 21, с. 41—49]). Вкратце суть дела сводится к следующему.

История с Ся — типичная для чжоуской предконфуцианской историографии легенда, построенная на основе переинтерпретированной традиции. Согласно Сыма Цяню, после победы над Шан чжоуский У-ван наделил уделами своих соратников, среди которых будто бы были и потомки легендарного Юя (см. [86, т. 1, с. 188]), т.е. те самые правители, которые в чжоуской конструкции о Ся стали правителями государства и династии, владевшей Поднебесной. Переинтерпретированные предания, хранившиеся, как это представляется вполне очевидным, в доме потомков некоего Юя, получивших в государстве Чжоу удел, были обработаны чжоускими историографами в духе концепции о мандате Неба и задним числом включены в созданную ими же линейно-циклическую историческую схему, ведущую от Хуанди через Яо, Шуня и Юя, а затем через весь цикл Ся (от праведника Юя к развратному недобродетельному Цзе) и аналогичный цикл Шан (от мудрого и добродетельного победившего Ся и получившего небесный мандат на управление Поднебесной шанского Чэн Тана к последнему развратному и утратившему дэ шанскому правителю Чжоу Синю) к закономерно унаследовавшим великий небесный мандат ванам.

Но почему первые государство и династия названы традицией именно Ся? Дело в том, что этот термин в раннечжоуское время использовался для обозначения всего протокитайского этнокультурного субстрата (*хуа-ся*, *чжу-ся*). Очень логичным и по-своему весьма разумным, понятным для всех было использование именно его. Коль скоро все китайцы — *ся*, то самым удачным было в заново создававшейся конструкции первую династию, первое будто бы охватывавшее всю Поднебесную государство назвать Ся, что ассоциировалось бы со всеми китайцами времен Чжоу и воспринималось бы современниками с максимальным доверием, которое было весьма необходимо формировавшим традицию раннечжоуским историографам.

ШАНСКИЙ КИТАЙ

Более или менее достоверная история любого из народов, переступивших через черту первобытности, обычно начинается с того момента, когда ее изучение может опираться на бесспорные документы, т.е. письменные источники. Для Китая этот момент начался с аньянской фазы, или, иными словами, с Шан. Шан как понятие имеет немалую емкость. Это и государство (точнее — протогосударство), и правившая шанцами династия с родовым именем Цзы, откуда неизменно выходили наследники умершего правителя, и определенный исторический период, в историографической традиции привычно воспринимавшийся как часть формулы «*сань-дай*» («три эпохи», т.е. Ся, Шан и Чжоу). Все стороны единого понятия близки друг другу и в общем неразрывны, обозначая некое сводное явление, — при всем том, что каждая из них самостоятельна.

Что касается периода, то традиционно на долю Шан отводится шесть-семь веков, с XVIII по XII или с XVI по XI вв. до н.э. (в рамках разных систем хронологии). До того было время Ся, после — время Чжоу. Однако если говорить о письменной истории, то она пока что начинается лишь с того времени, которым датируется шанское городище в районе Аньяна, где еще в конце 20-х годов XX в. был обнаружен древнейший в Китае очаг урбанистической цивилизации со следами дворцовых помещений и ремесленных мастерских, с богатейшим архивом гадательных костей с надписями, с огромными гробницами правителей-ванов, великолепными изделиями и утварью из камня, бронзы, дерева и иных материалов, включая высококачественные бронзовые сосуды, красивые боевые колесницы, украшения, ритуальные изделия и т.п.

Наивысшая ценность среди этих находок — архив надписей, благодаря свыше чем полувековой работе над которыми ныне бесспорно установлено, что аньянское местонахождение именовалось «большой город Шан», тогда как термин «*Инь*» — так же как и «Ся» — в надписях не встречался. Возникла даже идея — ее активно разрабатывал в свое время Го Мо-жо, — что «*иньцы*» было пренебрежительным названием, которое победившие чжоусцы дали народу Шан [25, с. 23]. Известно, впрочем,

что историографическая традиция исходит из иного объяснения: Шан — наименование удела, который был дан родоначальнику шанцев Се самим великим Юем вместе с родовым именем Цзы, тогда как словом Инь именовалась одна из столиц шанцев, располагавшаяся к северу от Хуанхэ при Пань Гэне (см. [86, т. 1, с. 166 и 172]). Впрочем, по данным Сыма Цяня, шанцы за время своего существования меняли местонахождение («столицу») 8 раз до Чэн Тана и еще несколько раз после него. Последним в ряду этих перемещений считается переселение их через Хуанхэ при Пань Гэне (во втором слое «Шуцзина» этому эпизоду посвящена глава «Пань Гэн»).

Но как раз в этом пункте традиционная версия коренным образом расходится с реальными фактами истории, представленными археологией. У Сыма Цяня говорится, что при Пань Гэне шанцы перенесли столицу на юг от Хуанхэ, разместив ее в районе Бо, где некогда была столица Чэн Тана. Основываясь на этом указании классика китайской истории, многие археологи склонны идентифицировать с Бо, скажем, эрлиганское местонахождение ранней бронзы, расположенное к югу от Хуанхэ. И хотя другие специалисты оспаривают эту идентификацию, предлагая иную (Эрлиган — древняя столица иньцев Ао), все это никак не объясняет, почему традиция молчит о последнем перемещении шанцев к северу от Хуанхэ, где и расположен ныне район Аньяна. И вообще, следует ли считать аньянский очаг цивилизации столицей Шан? Короче, что же такое в свете историографической традиции аньянский очаг цивилизации?

Видимо, мы все же должны исходить из того, что аньянское местонахождение не имеет отношения к переселению шанцев при Пань Гэне. Возможно, как то предполагает Чэнь Мэн-цзя [151, с. 252], после Пань Гэна, вероятнее всего при У Дине, шанцы совершили еще одно великое перемещение через Хуанхэ в обратную сторону, на север, о чем ни один из письменных источников почему-то не упомянул. Единственное, что вне сомнений, так это то, что в районе Аньяна в конце исторического периода Шан был сакральный центр с архивом ритуальных надписей, в которых, между прочим, упомянуты практически все имена прежних шанских правителей, названные Сыма Цянем. Это значит, что, хотя не всему собранному Сыма Цянем можно доверять — как в случае с переселениями и наименованиями этноса и его столиц, — немало из его сообщений истинны, т.е. доказываются несомненными аутентичными источниками, прежде всего шанскими надписями.

Надписи свидетельствуют также, что в районе Аньяна шанцы жили начиная лишь с годов правления вана У Дина, одного из наиболее заметных в династии и процарствовавшего свыше полувека. В архиве аньянских надписей те, что датируются временем У Дина, составляют львиную долю. От У Дина и

до последнего вана Чжоу Синя на протяжении шести поколений управляло шанцами еще 9—10 правителей, на долю которых приходится, по примерным подсчетам, около полутора веков (см. [245, с. XIII]). Именно эти годы, ориентировочно укладываемые в XIII—XI (если даже не в XII—XI) вв. до н.э., и следует отождествлять с периодом существования развитого протогосударства Шан, представленным анянским очагом цивилизации с его архивом надписей.

Развитое протогосударство Шан, если опираться на данные аутентичных письменных памятников, т.е. гадательных надписей, просуществовало, таким образом, недолго. Косвенно это подтверждается и числом обнаруженных ванских гробниц — их вначале было найдено 11, а сравнительно недавно — еще одна, едва ли не наиболее известная, в которой была погребена жена У Дина — Фу Хао. Все гробницы укладываются во временные рамки между рубежом XIII—XII вв. до н.э. и 1050 или 1027 г. до н.э. Последняя из дат, к которой ныне склоняется немалое число исследователей, представляется предпочтительней (об аргументах в ее пользу см. [14, с. 221—230]). Впрочем, подобные даты в любом случае условны, а разница между 1050 и 1027 гг. столь незначительна, что на более точное обоснование хронологических рамок анянского периода не стоит тратить усилий.

Что же представляли собой протогосударство и правившая им династия Шан в то время, о котором идет речь (XIII—XI вв. до н.э.), согласно данным археологии и архива надписей? Или, иными словами, как выглядел первый в Китае очаг урбанистической цивилизации, что известно о шанцах, их образе и уровне жизни, их культуре и производстве? Как управлялись они и как была организована система администрации, какая территория находилась под властью анянского правителя и как складывались его взаимоотношения с приближенными, подчиненными и соседями? Во что люди верили и на что обращали наибольшее внимание? Ответ на все эти вопросы существует, ибо, в отличие от предыстории, исторический период с его письменными памятниками раскрывается перед исследователем достаточно полно.

Общий облик и основные характеристики позднешанской (аньянской) цивилизации

Анянский очаг культуры развитой бронзы и урбанистической цивилизации являет собой, безусловно, сложный гетерогенный комплекс. Он сложился на местной китайской позднеолитической основе, вобрал в себя многое из представленных местонахождениями в Эрлитоу и Эрлигане культур раннего бронзового века. Но только к этому его истоки, как на том ни пыта-

ются настаивать специалисты в Китае, да и не только одни они, процесс его становления явно не сводился. Некая и, возможно, весьма существенная, а в цивилизационном отношении наиболее развитая его часть имела, видимо, внешние по отношению к Китаю источники.

В первую очередь это касается запряженных лошадьми боевых колесниц, бронзового оружия, выделанного с украшениями в «зверином стиле». Не вполне ясен также генезис шанской иероглифической письменности, календаря и высокохудожественного искусства, представленного в форме поделок из камня, дерева, кости, а также изделий из бронзы. Словом, в проблеме генезиса развитого бронзового века и урбанистической цивилизации в Китае стоит разобраться основательней. Она принадлежит к числу ключевых в ранней истории Китая — как то было и применительно к сельскохозяйственному неолиту в поздней его предыстории.

Чем общий облик аньянского очага развитой цивилизации отличен от раннего бронзового века Китая, не говоря уже о неолитических культурах хэнаньского и шаньдунского Луншаня, к которым он генетически в немалой мере восходит? Давая ему характеристику, Чжан Гуан-чжи в свое время выделил несколько основных параметров — развитый урбанизм, дворцовое строительство, человеческие жертвоприношения, заметная социальная дифференциация (классы), развитый комплекс аристократического потребления (роскошные гробницы, каменная скульптура, изделия из нефрита и т.п.), бронзовая металлургия, новые элементы военного дела (колесницы), развитая система письма (см. [176, с. 273—274]). Я бы прибавил к этому перечню еще и оружие из бронзы, «звериный стиль» как специфическую евразийскую форму изображений, развитый евразийского типа календарь.

Часть этих нововведений может быть отнесена, как то справедливо считает Чжан Гуан-чжи, за счет постепенной эволюции китайского неолита, другая фиксируется на стадии раннебронзового века. То, чем аньянский комплекс резко отличен и от китайского неолита, и от ранней бронзы Эрлитоу и Эрлигана, — уже упоминавшиеся письменность, «звериный стиль», боевые колесницы с одомашненными лошадьми, бронзовое оружие втульчато-полостного типа, гробницы с человеческими жертвоприношениями, календарь. Это минимальный перечень, к которому можно еще кое-что при желании добавить. Как и откуда столь важные элементы развитого урбанизма появились в Аньяне в XIII в. до н.э.?

Чжан Гуан-чжи полагает, что практика сооружения гробниц могла быть заимствована с юго-востока, где еще насельники неолитической культуры Хуатин были знакомы с использованием деревянной обшивки для гробов и погребальных камер, в кото-

рых на специальных платформах второго уровня — как то было и в шанских погребениях — располагались сопогребенные с покойником изделия [176, с. 280]. Что касается бронзы, то она богато — хотя и не в таком ассортименте, как в Аньяне, — была представлена среди находок Эрлитоу и Эрлигана. Иными словами, бронза и гробницы как бы выходят за рамки принципиальных нововведений аньянского этапа.

Стоит, однако, отметить, что вопрос о бронзе не сводится только к тем моментам, которые сближают аньянский очаг развитой бронзы с предшествовавшими ему бронзовыми изделиями Эрлитоу и Эрлигана. Во-первых, важно напомнить, что и вопрос о генезисе эрлитоу-эрлиганской бронзы остается неясным — при всех принципиальных отличиях в технике литья китайских бронзовых сосудов от иных евразийских образцов. Во-вторых, существенно иметь в виду, что очень характерные для аньянского бронзового оружия втульчато-полостные типы топоров-кельтов, наконечников копий и т.п. имеют, как то было доказано специальными исследованиями [262], некитайское происхождение.

Кроме того, по меньшей мере часть мотивов украшений на аньянских изделиях из бронзы, равно как и на многих иных изделиях из камня, кости и дерева, — особенно те, что выполнены в «зверином стиле», — тоже не может быть сочтена результатом спонтанного развития, хотя на том настаивал в свое время Чжэн Дэ-кунь [181]. Ведь «звериный стиль» — не просто изображения животных, хорошо известные еще в палеолите, но определенный и четко фиксированный стиль изображений (динамически напряженные тела мчащихся либо готовых к прыжку зверей с характерными для их изображений стилевыми особенностями — играющие мускулы и т.п.), истоки которого восходят к ирано-месопотамскому региону. Позже изделия в этом стиле распространились по всей евразийской степи, включая Ордос, откуда они, скорей всего, проникли и в северный Китай (см. [17, с. 265—295]).

Но если по меньшей мере часть аньянской бронзы, особенно втульчато-полостные типы оружия и художественные украшения в «зверином стиле», генетически не восходит к протокитайской основе, даже к раннему бронзовому веку эрлиганской фазы, в этом смысле много более скудному, то это значит, что на аньянском этапе к ранней шанской (протошанской?) бронзе было добавлено нечто существенно новое. Оно пришло в Аньян после эрлиганской фазы и, скорей всего, вместе с таким воинским снаряжением, как запряженные лошадьми боевые колесницы, ближневосточные корни которых (это касается и лошади, которая была одомашнена именно и только на Ближнем Востоке) вынужден признать, хотя и как бы сквозь зубы, Чжан Гуан-чжи [176, с. 279]. На мой взгляд, такого рода вынужден-

ное признание красноречивей многих его аргументов в пользу автохтонности аняннской цивилизации. Ведь если нечто очень и очень весомое (а как раз так следует относиться к месту запряженной лошаадьми боевой колесницы со всей сбруей, деталями повозки и даже оружием колесничих, включая в первую очередь втульчато-полостные боевые топоры и наконечники копий) в цивилизации Шан пришло в Анянь извне, издалека, минуя предшествующие этапы автохтонного развития собственно китайского раннебронзового века, то это значит, что о полной автохтонности анянского очага цивилизации говорить нельзя.

Но если стерильной автохтонности не было, то многое следует (во всяком случае, допустимо) рассматривать с позиций воздействия хорошо знакомой по более ранним этапам китайской истории (точнее, предыстории) культурной диффузии. Например, можно согласиться с тем, что пышные царские гробницы шанских ванов в чем-то напоминают погребения культуры Хуатин. Но можно вспомнить и о том, что, когда эти гробницы были обнаружены археологами, их сравнивали с месопотамскими царскими гробницами из Ура (см. [25, с. 102]). И не столько потому, что еще не были известны хуатинские погребения, сколько вследствие бросавшегося в глаза сущностного, духовно-идеологического сходства захоронений владык с массовыми сопогребениями рядом с ними — помимо богатой утвари, колесниц и прочих роскошных изделий — различных людей, включая приближенных, жен и наложниц, слуг, рабов, телохранителей и т.п. А коль скоро наличие в Аняне боевых колесниц с втульчатым оружием и одомашненными лошаадьми (пусть неизвестно как появившимися — не обнаружено пока близких промежуточных местонахождений¹) — неоспоримый факт, то почему бы не предположить, что вместе со всем этим протошанцы принесли в бассейн Хуанхэ и представление о необходимости сооружения для своих обожествлявшихся ими правителей пышных гробниц с помещением туда сотен сопогребенных людей?

Итак, массовые сопогребения в пышных гробницах, боевые колесницы с одомашненными лошаадьми, втульчато-полостное оружие с хорошо известными в ближневосточном регионе мотивами «звериного стиля» — все это могло быть единым комплексом. К нему можно отнести также шанский календарь, который в принципе мало чем отличался — если отличался вообще — от

¹ В результате раскопок последних десятилетий в районе Урало-Казахстанских степей (Синташта, бассейн р. Тобол) обнаружены следы протоиндоиранской по типу, как считают археологи, развитой культуры бронзы (XVII—XVI вв. до н.э.) знакомой с колесницами (см. [21а, с. 135, 166—168, 183—184, 215, 380]). Последние более примитивны, нежели анянские. Возможно, Синташта — звено той цепи, которая связывает анянские колесницы с ближневосточными.

древнеавиловонского. В связи со всем этим можно поставить и вопрос о происхождении иероглифической письменности.

Проблема письменности весьма сложна и неясна. С одной стороны, аргументы в пользу ближневосточного происхождения китайской иероглифики, высказывавшиеся специалистами еще век-два назад, были сочтены неубедительными уже достаточно давно, причем маститыми синологами. С другой — за последние годы не было обнаружено ничего, что могло бы дать серьезное основание для тезиса о местном происхождении аняньской иероглифики. Аргументы, сводящиеся к тому, что знаки на керамике из Баньпо (V тысячелетие до н.э.) или почти такие же по уровню сложности знаки на эрлиганской керамике (середина II тысячелетия до н.э. — речь не идет о тех немногих шанских костях с надписями, которые были обнаружены в Эрлигане в неидентифицируемом слое и потому остаются для науки загадкой) представляют собой предтечу аняньской иероглифики, неубедительны. Если за три тысячелетия не было сдвига — то откуда взялись ему сразу за два-три века, отделявшие Эрлиган от Аняня? А если принять во внимание, что весь аняньский комплекс развитого очага цивилизации по меньшей мере частично был обязан своим уровнем внешнему воздействию, то сомнения по поводу целиком местного, автохтонного происхождения иероглифики не могут не возникнуть. Они и возникают у разных специалистов (подробнее см. [17, с. 297—303]).

По-видимому, впредь до новых археологических открытий, которые смогут дать материал, существенно проясняющий ситуацию, наиболее предпочтительным и потому приемлемым объяснением загадок аняньского очага урбанистической цивилизации остается уже сформулированное выше предположение: аняньский комплекс по происхождению гетерогенен, причем едва ли не наиболее существенная в цивилизационном плане его часть имеет внешнее по отношению к Китаю происхождение, хотя и остается неясным, как именно элементы ближневосточной цивилизации оказались в центральной части бассейна Хуанхэ.

Не менее существенна и еще одна неясная проблема: где именно и когда произошел синтез гетерогенных элементов комплекса. Все то, что известно об аняньском очаге урбанистической цивилизации Шан, свидетельствует о цельности, однородности цивилизационного очага. Элементы его для их анализа приходится вычленять искусственно. В реальности же все они гармонично сочетались: иероглифические знаки писались на гадательных костях, известных в Китае по меньшей мере с луншаньского неолита. «Звериный стиль» переплетался с другими стилевыми особенностями шанской художественной практики, совершенно очевидно восходящими к эрлиган-эрлиганской фазе, а может быть, и к более раннему времени. Даже пышные гроб-

ницы с массовыми сопогребениями, а также боевые колесницы и лошади представляются гармонично вписывающимися в общий стиль существования позднешанской этнополитической общности. Стало быть, то, что было внешним по отношению к неолитическому и раннебронзовому периоду развития китайской предыстории, успело до аньянской фазы вступить с местными элементами культуры в некий плодотворный синтез. И это было, скорей всего, где-то вне Аньяна и до него.

Как бы то ни было, однако, но все то, что пока известно о генезисе урбанистической цивилизации в Китае и об общем облике аньянского ее очага, вынуждает говорить о гетерогенном его происхождении и принимать во внимание факт внешнего фактора. Это не исключает того, что аньянский очаг цивилизации был первичным в обширной трансгималайской зоне Азиатского материка. Однако первичность такого рода отнюдь не равнозначна стерильной автохтонности. Речь идет об ином: за пределами Гималаев и Урала другого очага урбанистической цивилизации той эпохи пока не обнаружено — только здесь, в Аньяне, в бассейне Хуанхэ.

Если теперь обратиться к комплексной характеристике материальной культуры шанской цивилизации, то при всем блеске дворцов, гробниц, колесниц, бронзового оружия и изделий художественного ремесла весьма существенным все-таки окажется другое. Дело в том, что аньянский очаг урбанизма сложился на хорошо удобренной почве, которая создавалась веками, причем прежде всего в бассейнах великих китайских рек. Не умаляя роли Янцзы и тяготевшей к ней реки Хуай и даже напоминая лишний раз о том, что именно там, на юге, были освоены богатейшие рисовые поля и, возможно, положено начало уникальной практике шелководства, стоит все же подчеркнуть, что очагом цивилизации в Китае стал бассейн Хуанхэ. И хотя здесь вполне могла сыграть свою роль случайность (речь о внешнем по отношению к Китаю культурном компоненте, который мог и должен был сыграть роль катализатора в ускорении процесса сложения урбанистического очага развитой цивилизации), в ней была и немалая доля закономерности. Бассейн Желтой реки во многих отношениях был уникальным местом, наиболее подходящим для того, чтобы стать базой для возникновения такого очага.

Спорадические разливы реки поставляли — пусть нерегулярно — илистые удобрения, без которых поля не были бы столь плодородными. Регулярные дожди вкупе с речными разливами гарантировали устойчивое богарное земледелие (иригационные сооружения в Китае появились значительно позже шанского времени), а удобренная илом лессовая почва давала неплохой урожай. Среди земледельческих культур преобладали различные сорта проса, но в Шан, насколько можно судить по

надписям на костях, успешно выращивались также и пшеница, ячмень, бобы, горох, фасоль, конопля, не говоря уже о различных овощах и фруктах. Похоже на то, что климат в бассейне Хуанхэ в те далекие времена был более мягким, чем нынче. Некоторые надписи на костях позволили специалистам предположить, что урожай собирался — во всяком случае, кое-где — дважды в год, сначала просо, потом пшеница. Среди домашних животных преобладали свинья и собака, но активно использовались также овца и коза, были известны корова и лошадь, домашняя птица — куры, утки, гуси. Из надписей явствует, что знали шанцы и слонов — скорей всего, прирученных, привезенных с юга. Для нужд шелководства выращивался тутовник. Много упоминаний о ловле рыбы.

Большое место в жизни шанцев занимала охота — и как развлечение, и как тренировка воина, и как средство пополнения запасов пищи. Среди объектов охоты — кабаны, олени, даже тигры. Немало было и мелкой дичи — зайцы, лисы, барсуки, водоплавающая птица. Видимо, собирались грибы, ягоды, корни, травы — стоит напомнить, что в шаманской и особенно лечебной практике, с которой общество Шан было хорошо знакомо, все эти продукты играли существенную роль.

Для собирательства и охоты, включая рыболовство, больших технических и технологических новаций не требовалось — они были известны людям с незапамятных времен. Что касается скотоводства, то особенно ценились лошади. Не вполне ясно, где производился выпас коров, овец, коз, лошадей, ибо в бассейне Хуанхэ, тем более в районе Аньяна, условия для этого были не слишком подходящими. Не исключено — и кое-что из материалов надписей говорит в пользу такого рода предположения, — что уход за стадами возлагался на бывших в контакте с шанцами соседей-иноплеменников более северных районов.

Агротехника, связанная с возделыванием полей и выращиванием зерна, овощей и иных сельскохозяйственных культур, базировалась в основном на традициях неолита. Господствовал ручной труд с использованием орудий из камня и дерева (деревянные сохи типа *лэй*, каменные мотыги и серпы). Ни металл, ни тягловый скот в земледелии не применялись. Противоположные утверждения слабо аргументированы, как и предположения о применении органических удобрений (навоз, фекалии) для повышения урожайности полей.

Ремесло шанцев достаточно четко подразделялось на две сферы — обычное домашнее, необходимое для жизнедеятельности крестьян и тех, кого они кормили, и престижное, связанное с созданием того, что, собственно, и именуется урбанистическим очагом, т.е. развитой цивилизацией. Первая сфера — добыча и технические промыслы, обработка продуктов (от выделки шкур, прядения и ткачества, выкармливания шелковичных чер-

вей, выделявания керамических изделий до сооружения жилищ, разнообразных плотницких и столярных работ, изготовления поделок из камня, кости, дерева, раковин и т.д. и т.п.). Отличие изделий этой сферы ремесла — повседневная и массовая потребность в них. Нехитрые по замыслу и порой весьма примитивные и грубоватые по исполнению, продукты такого рода были жизненно необходимы всем.

Иное дело — ремесленные изделия второй сферы, которые были предназначены для ограниченного круга людей, для престижного потребления социальных верхов, прежде всего родовой аристократии. Именно эта сфера демонстрирует блеск аньянского очага, именно ее высокий уровень создает общий облик урбанистической шанской цивилизации. Чем же в этом плане могли гордиться квалифицированные мастера-ремесленники? Достаточно многим.

Прежде всего — дворцовое строительство, создание больших многокомнатных домов-дворцов на специально сооружавшихся для этого и использовавшихся в качестве фундамента постаментах, земляных, утрамбованных слой за слоем (метод *хан-ту*) платформах-стилобатах. Уже в поселениях эрлитоу-эрлиганской фазы обнаружено немало построек такого типа, требовавших для своего сооружения длительного труда сотен людей. Это же касается и сооружения многометровых городских стен, также создававшихся методом послойной трамбовки *хан-ту*, и огромных царских гробниц, где главной задачей было обустройство подземных помещений.

Во всех таких случаях требовался не только огромный объем работ с использованием неквалифицированного труда. Нужны были и определенные навыки архитектурного мастерства, т.е. строители-специалисты разных профилей и высокой квалификации, способные создать крепкие и стройные деревянные конструкции под навесными крышами для домов-дворцов и надежные подземные деревянные каркасы и покрытия для подземных гробниц. Разумеется, квалифицированные мастера-строители были выходцами из тех же работников, что веками строили деревенские хижинки. Однако требования времени и связанного с ним увеличивавшегося в масштабах престижного строительства вызвали к жизни обособление мастеров высшей квалификации, активно использовавшихся только и именно для возведения престижных сооружений.

Это же относится к мастерам многих других специальностей — оружейникам, ювелирам, колесникам и т.п. Особо следует сказать о кузнецах-металлургах. Производство изделий из бронзы, будь то сосуды или оружие, утварь или украшения, в основном, если не исключительно было ориентировано на потребление высших слоев. Соответственно совершенствовалось качество изделий, достигало уровня высокого искусства индиви-

дуальное мастерство умельцев. Его наглядно демонстрируют великолепные боевые колесницы, бронзовые ритуальные сосуды, богато разукрашенные и искусно выделанные украшения, символы власти.

Конечно, мастера работали с помощью немалого числа помощников и обслуживавшего их нужды низкоквалифицированного и неквалифицированного персонала, выполнявшего черновую работу. Но сам факт вычленения небольшого отряда специалистов высокого класса как раз и следует считать показателем процесса возникновения очага урбанистической цивилизации. Для верного понимания этого процесса необходимы некоторые пояснения.

Дело в том, что на протяжении долгих десятилетий вульгарные истматовские концепции искажали исторический процесс. Конечно, для того, чтобы возник очаг урбанистической цивилизации, необходим был определенный уровень общественного производства — именно тот, который был создан неолитической революцией. Но земледелие, скотоводство, оседлый образ жизни и появление принципиально новых условий существования человека, занятого *производящим* хозяйством (в отличие от господствовавшего до того хозяйства *потребляющего*), создали лишь необходимый фундамент. Без него никакой цивилизации возникнуть не могло.

Однако коль скоро такой фундамент уже был, от каких факторов зависело возникновение надобщинных политических структур, урбанистической цивилизации и государства? Марксизм утверждал, что от разделения общества на классы, причем именно на рабов и рабовладельцев. Между тем все обстояло совершенно иначе. Современной наукой уже достаточно хорошо и полно разработана схема генерального процесса формирования надобщинных политических структур.

Современная наука о проблемах генезиса надобщинных политических структур

Так как же все было на самом деле? Почему и как в примитивных эгалитарных структурах первобытности после и в результате неолитической революции мог начаться процесс социального расслоения, который со временем привел кое-где — далеко не везде и тем более не всюду самостоятельно, на основе некоего обязательного процесса автоэволюции, — к возникновению первичного очага урбанистической цивилизации и соответственно к появлению протогосударства раннего типа? Какие факторы содействовали тому, чтобы начавшийся процесс социального расслоения и политической эволюции не заглох в зародыше — что случалось сплошь и рядом, — но привел к осязаемым в интересующем нас плане результатам?

Многочисленные современные специалисты в области экономической, политической, социальной и культурной антропологии за последние десятилетия изучили эту сложную проблему тщательно и досконально. Благодаря их исследованиям процесс генезиса политических структур, протогосударства и государства вырисовывается вполне отчетливо, будучи подвергнут при этом контрольной проверке на многих десятках конкретных исторических примеров. В самом общем виде он сводится примерно к следующему.

Человеческое общество — плоть от плоти живой природы, генетически родственно стаду животных, особенно высокоорганизованных. Оно отлично от стада, однако, тем, что — как феномен — базируется на системе не этологических норм, определяющих поведение стада, а норм культуры. И чем дальше, тем в большей степени культура, соседствуя с пережиточными принципами этологии, выходит на передний план, оттесняя животное, биологическое начало в человеке (хотя и никогда не вытесняя его полностью).

Первоосновой социокультурного начала в человеке известный французский антрополог К.Леви-Стросс [258] считал запрет инцеста и переход во взаимоотношениях между группами зарождавшихся людей к обмену женщинами и соответственно к установлению первичных реципрокных связей по генеральному принципу «ты — мне, я — тебе». Обмен женщинами и вообще генеральный принцип обязательного дарообмена, обстоятельно исследованный другим известным французским антропологом — М.Моссом [267], со временем превратился в основу кодифицированного норматива поведения, на базе которого сложилась сложная система экспектаций с повседневной регулируемой социальной поведения индивида, включая запреты-табу и строгие санкции за их нарушение.

Первооснова этой системы, принцип инцест-табу, определяла характер сексуально-семейных связей между индивидами и структуру небольших автономных локальных групп, из которых и состояли этнические общности первых людей. Эти локальные группы не были стабильными, как сравнительно легко распадались и брачные пары, но то и другое было единственной нормой социального существования взрослых людей в те далекие времена (дети считались принадлежащими матери и воспитывались группой, в которую она входила вместе с ними).

Фундаментальная основа такой группы — эгалитарность с учетом ролевых функций ее членов: все равны и равноправны, но взрослый мужчина социально и реально имеет в группе больший вес и получает большую долю добычи и вообще пищи, чем женщина, ребенок или старик. Эгалитарность означала равнoprавие между равными (скажем, мужчинами-охотниками), но на практике она была лишь генеральной нормой, исходным на-

чалом, а не абсолютным императивом. Обладавшие наибольшими потенциальными и приносившие в группу больше, чем другие, соответственно (здесь вступал в силу великий принцип реципрокности) имели право на большую долю если не пищи, то воспринимавшегося в качестве ее эквивалента престижа, уважения со стороны группы в целом.

На этом этапе развития еще много от этологии (сильный самец в стае тоже приносит больше пищи, чем другие, и за то становится вожаком, обладающим престижем). Но индивидуальный акт добычи пищи и эгалитарные нормы ее распределения в группе, без чего она не смогла бы выжить, под давлением социокультурных начал со временем все более ощутимо обретали характер дарообмена. И чем больше в группу приносилось, чем чаще возникал некий избыток пищи в ней, тем отчетливей и закономерней престиж удачливых и сильных вел к появлению у них привилегий. С появлением в эгалитарной группе четко выраженных привилегий приходит конец эгалитаризму.

На смену ему, по словам антрополога М.Фрида [211а, с. 109—184], идет общество ранговое, а реципрокность как первый генеральный принцип примитивной экономики уступает место ее второму великому принципу — редистрибуции, т.е. централизованному в рамках коллектива перераспределению излишков (когда они бывают; но иногда и не только их, а продукта вообще). По формулировке К.Поланьи, введшего соответствующие понятия и термины в науку, система редистрибуции возникает и существует параллельно с реципрокностью с того момента, когда средства группы начинают скапливаться в одном месте, в одних руках и когда в результате появляется практика регулярного перераспределения продукта (см. [280; 280а, с. 253]).

Как правило, переход к ранговому обществу и системе редистрибуции совпадал с переходом людей от присваивающей экономики к производящей, т.е. с неолитической революцией. Именно в обществе ранних земледельцев и скотоводов при переходе к оседлости на смену локальной группе как социальной ячейке пришли семейно-клановые микроструктуры, т.е. группы близких родственников, потомков одной семейной пары, обычно по строго определенной линии, чаще всего мужской, изредка женской, с их брачными партнерами из другой семьи и всеми их детьми.

Внутренние связи в семейно-клановых группах были неизмеримо крепче тех, что существовали в локальных группах охотников и собирателей. Неизмеримо более сильной и устойчивой, стабильной была и позиция главы семейной группы, ее отца-патриарха. Неравенство в группе закамуфлировано (все — семья), но вполне очевидно. Ранг-статус главы наивысший, ответственные функции и привилегии. Различались ранги взрос-

лых его сыновей, особенно семейных, и остальных членов семейной группы. Все это прежде всего сказывалось в практике редистрибуции, т.е. распределения семейного продукта ее главой, что обычно выражалось в виде того, какой брачной паре где жить в рамках семейного компаунда, какими продуктами из общего амбара и в каком количестве пользоваться для своих нужд и т.п. При этом глава группы, будучи распределяющим, еще не являлся собственником всего достояния коллектива. Оно считалось общим. Но в силу своего положения он со временем все более ошутимо приобретал бесспорное право распорядителя. Все в конечном счете зависело от его решения.

Деревенская община земледельцев и скотоводов чаще всего состояла из нескольких семейных групп, обычно родственных между собой, связанных регулярными брачными связями. И хотя ресурсы общины считались общими (речь прежде всего о земле) и спорадически перераспределялись, семейные группы не были равными. Одни — крупнее, зажиточнее, удачливее, с большим числом работоспособных мужчин; другие — слабее, беднее. Эта разница не слишком велика: крайности усреднялись традиционным механизмом реципрокности. Его действие в ранговом обществе сводилось к тому, что зажиточные семьи щедро угощали всех, причем каждая такого рода раздача (обычно праздничная), нередко сопровождавшаяся закалыванием почти всего имеющегося у семьи, скажем, стада свиней, резко увеличивала престиж угощающего, главы зажиточной семьи.

Принцип неумолим: дарение возвышает, принятие дара понижает. И старейшина коллектива — а это уже административная власть, первая из административных должностей в истории человечества, — избирался из тех, кто более других щедро дал что-либо деревне и потому в своего рода честном соперничестве богатых и сильных добился наибольшего престижа. Старейшина деревни (а в большой деревне могли быть и промежуточные должности старших квартальных) — наивысший социальный ранг. Вообще же система социальных рангов, подчас тесно переплетавшаяся с системой возрастных классов, представляла собой зародыш принципа социального неравенства, шедшего на смену первобытному эгалитаризму. Развивавшееся и усложнявшееся общество не могло строиться на принципах эгалитаризма. Неравенство же органично вырастало по мере развития социума.

Престиж соперничающих глав семейных групп и авторитет удачливых обладателей административной власти — вот истинная движущая сила этого процесса. Фундаментом ее был материальный достаток, характерный для производящих коллективов. Больше того — некоторый регулярный излишек, или, выражаясь терминами политэкономии марксизма, избыточный продукт. Именно он, будучи в распоряжении лиц высокого ранга,

использовался в качестве трамплина для достижения авторитета администратора, для обладания властью.

Антропологи единодушны в своих наблюдениях и выводах относительно того, что власть имущие не гнались за материальной выгодой — напротив, щедро использовали имевшиеся у них ресурсы путем их раздачи для укрепления авторитета и власти. Скуповатый старейшина не мог рассчитывать удержаться у власти — только щедрый. Власть же, т.е. право руководить, управлять другими, — вот что было целью, своего рода пределом честолюбивых социальных устремлений тех, кто мог рассчитывать достичь ее. Круг их был достаточно широк, он отнюдь не ограничивался только отцами-патриархами, ибо престижа в коллективе мог добиться и удачливый выходец из ранговых низов, например, сильный и смелый глава молодых воинов, сумевших нанести урон соседней деревне и приобрести богатую добычу. Словом, важна цель — средства со временем становились все более разнообразными.

Вначале административная власть — максимум власти — не выходила за пределы общинной деревни, пусть даже разросшейся. То, что позже стало именоваться племенем, было в реальности лишь этнической общностью, не имевшей единого политического лидера. Это были аморфные образования, объединенные общностью языка, культуры, ритуальных отправлений и верований. Чаще всего они возникали в ходе сегментации, т.е. естественного процесса разрастания первоначальной кланово-родственной группы в благоприятных условиях. Цементировала общность механическая солидарность, восходившая к традиции, к первоначальному генетическому единству, к общности языка, нравов, мифов и т.п.

Реализовывалась такая солидарность автоматически, но с учетом закона энтропии: сила ее убывала с увеличением дистанции, как социально-родственной (двоюродные, троюродные и т.п.), так и территориальной, особенно в случае расселения сегментов на далекие расстояния друг от друга. Сегментация и солидарность действовали согласованно и достаточно гармонично: чем меньше ячейка, тем теснее сплоченность. Солидарность в рамках семьи и клана сильнее, чем в рамках всей деревни, даже если она заселена родственниками. Солидарность в деревне сильнее, чем между соседними деревнями, даже если они восходят к единому корню. Это становилось особенно заметным в случае конфликтов, когда враждующие лагеря естественно и мгновенно кристаллизовались именно по принципу убывающей солидарности.

Разработанная социологами школы Э.Дюркгейма и конкретно прослеженная М.Салинзом [285, с. 93—96], теория о механической солидарности открыла перед антропологами новый взгляд на то, что прежде привычно именовалось племенем. Что

же касается племени в полном смысле этого слова (общность, имеющая признанного главу, вождя), то генезис его, согласно теории М.Фрида [212], был связан с эффектом трибализации, т.е. консолидации племени и структурирования его в политическую (выражаясь терминами Э.Дюркгейма — органическую) общность, отличную от механической. Такого рода трансформация не была результатом спонтанного эволюционного развития. Для эффекта трибализации нужен был мощный толчок извне, импульс сильной внешней угрозы со стороны либо уже сформировавшегося племени, т.е. племенного протогосударства, либо возникшей по соседству урбанистической цивилизации. Таким образом, все сводится к проблеме генезиса первичных очагов урбанистической цивилизации — только они, во всяком случае в глубокой древности, могли стимулировать оформление вошедших с ними в контакт механических общностей в племена.

Так как же, где и почему, вследствие чего возникали наиболее ранние, первичные очаги цивилизации? Что способствовало их возникновению и соответственно отсутствие чего было причиной их невозникновения?

Этой проблемой занимались многие исследователи. Обращалось внимание на значимость территориальных связей (Г.Мэн), на важность природно-климатических условий, экологической среды (Л.И.Мечников [67]), на необходимость искусственного регулирования водного режима (К.Маркс), на демографический фактор, т.е. давление населения в центре зоны расселения какой-либо этнической общности (Р.Карнейро), наконец, на уровень производства и даже роль военного фактора (Ф.Оппенгеймер — подробнее см. [20, с. 24—32]). Все эти факторы сыграли свою роль, хотя не все в равной мере. Можно утверждать в самом общем виде, что условием возникновения очага цивилизации было благоприятное сочетание основных из перечисленных факторов в оптимальном для данного места и времени комплексе.

Как конкретно это могло происходить? Прежде всего — в наилучших для земледелия условиях (мягкий климат, плодородные почвы, орошаемые разливами рек), при энергичном расселении (сегментации) осевшей в данной местности общности с возникновением некоего давления населения в центральной зоне расселения, откуда труднее мигрировать. Перечисленные факторы в сочетании с постоянным совершенствованием орудий производства, технологии агротехнических и иных работ, включая обуздание буйно разливающейся реки, создают благоприятный оптимум.

Но это лишь объективные условия, которые могут и не быть реализованными. Для их реализации нужны условия коллектива. Как показал М.Харрис [227, с. 92—102], столь, казалось бы, нерациональное потребление продукта, как спорадические щед-

рые раздачи (потлач, как такого рода раздачи именуются у антропологов), или даже публичное уничтожение его во имя престижа способствовали увеличению производства и стимулировали рост производительности труда, поскольку вели к увеличению усилий коллектива (нужно возобновить растраченное) и порождали эффект максимизации экономической функции.

Максимизация экономической функции, или, выражаясь привычными для нас терминами, стимул к увеличению производительности труда, — решающее оружие в руках энергичного, честолюбивого, властного и удачливого старейшины. Сосредоточив в своих руках контроль над ресурсами и право централизованной редистрибуции не только имущества собственной, как правило богатой, семейной группы, но и излишков общественно-го производства всех семейно-клановых групп деревни, такой лидер получал возможность создать экономическую базу для расширения своего влияния за пределами родной деревни, вначале в рамках некоего куста-кластера из тяготеющих к его деревне соседних поселений.

Позже в столкновениях между такими удачливыми и расширявшими свое влияние соперниками (сказывался эффект демографического давления) один из них выходил победителем. Вот на этом этапе начинал играть едва ли не решающую роль и военный фактор — но только на этом, не ранее! Соперничество в данном случае — пока еще не война, войн в собственном смысле слова общество на том этапе развития, о котором идет речь, не знало. Но военная функция уже возникла и быстро совершенствовалась, роль военных столкновений или, проще, роль силы начинала становиться решающей. Еще раз стоит напомнить, что весь рассматриваемый процесс протекал — если вести речь о первичных очагах цивилизации — на фоне описанного выше оптимума и в условиях, когда формирующийся очаг (или нескольких соседних очагов в пределах, скажем, долины или части долины одной реки) окружали только далекие еще от цивилизации механические общности.

В результате описываемого процесса удачливый старейшина, собрав вокруг себя и подчинив себе соседей, превращался в вождя. Он становился главой общности нового типа — политической, надобщинной. Увеличивалась и укреплялась его власть, в основе которой были контроль за ресурсами коллектива и право централизованной редистрибуции излишков. Увеличивался размер подчиненной его власти общности. Все большее количество излишков скоплялось в его руках, и все большая доля их могла теперь идти на содержание непроизводственных групп населения (жрецов, воинов, чиновников) и групп, призванных обслуживать потребности вождя и его окружения (ремесленники, слуги, поработенные чужаки). Их усилениями и для их нужд создавался город — как олицетворение и символ очага урбанисти-

ческой цивилизации, местожительство вождя, хранитель и накопитель высших ценностей коллектива, как материальных, так и духовных.

На передний план на этом этапе развития выходили и рано либо поздно реализовывались две задачи: институционализация высшей власти правителя и сакрализация, легитимизация его политического статуса. Они были взаимосвязаны и в некотором смысле являли собой единое целое, причем столь же необходимое для коллектива, как и для его правителя.

Сакрализация обычно была тесно связана с причастностью вождя к божеству. В одних случаях, как в городах древнего Шумера, бог и храм в его честь выходили на передний план и становились центром и символом общности, а глава коллектива обретал функции первосвященника. В других вождь объявлял себя сыном либо избранником божества, носителем сакральной сверхъестественной силы, благодати. Отрыв правителя от коллектива и особые знаки его власти, ее атрибуты (дворец, паланкин, одежда, украшения и т.п.) подкрепляли в глазах коллектива идею о сакральности правителя. Как показал в свое время Г.Ландтман [252, с. 64—65], сакральность вождя со временем начинала восприниматься как функция власть имущего: личность правителя как бы деперсонализировывалась, он превращался в Символ.

Параллельно шел процесс институционализации власти правителя. Вначале его должность была выборной и замещалась, как уже говорилось выше, в процессе острого соперничества тех, кто обладал наивысшим престижем. С укреплением власти правителя и сакрализацией его должности стало считаться, что часть сакральной силы личности правителя присуща его семейно-клановой группе. Естественно, что по смерти вождя преемника выбирали из числа ее представителей, которые, как правило, окружали правителя, опиравшегося на помощников и приближенных из своей ближайшей родни (эффект механической солидарности). Иногда эта практика, однако, встречала сопротивление со стороны других близкородственных сильных кланов, тоже претендовавших на власть. Споры и соперничество ослабляли структуру, что делало необходимым переход к наследованию власти. Он совершался через трансформацию клана.

Прежде клан был элементарной суммой равноправных семейных ячеек, каждая со своим главой. Глав клана не существовало. Но возвышение вождя логично вело к тому, что его клан как бы признавал его своим главой. Это вело к трансформации клана, к изменению его внутренней структуры, которая теперь должна была основываться на неравенстве составляющих ее линий родства. Изучивший процесс такой трансформации П.Кирхгоф [247] дал новой структуре наименование «кониического клана». Кониический клан состоял из нескольких родственных линий

и отличался строгим соблюдением внутрикланового неравенства, основанного на принципе строгой иерархии, восходившей в свою очередь к священному праву первородства. Практически это означало, что преемником умершего правителя становился его старший сын, глава основной линии клана, тогда как другие сыновья и тем более братья и их сыновья — не говоря уже о дядьях и иных, более отдаленных родственниках — образуют боковые (коллатеральные) линии.

Как легко понять, принцип конического клана обычно возникал и оформлялся прежде всего в доме правителя, где он был особенно нужен для институционализации власти и упорядочения практики наследования. Позже он становился нормой и для других знатных домов — срабатывал неизменный принцип мимезиса (заимствования низшими норм вышестоящих). Легитимизация власти правителя, таким образом, закреплялась и с сакральной стороны, и с институциональной.

Сакрализованный правитель становился не только признанным и обоготворяемым главой коллектива, но и высшим субъектом всей разраставшейся политической общности, главой административной структуры, ведавшей централизованной редистрибуцией совокупного продукта, прежде всего избыточного продукта производителей, а также управлением регионами, на которые территориально подразделялось владение. Само владение такого рода в антропологической литературе по инициативе Э.Сервиса [290] стало именоваться термином *чифдом*. Можно также именовать его вождеством или протогосударством.

В заключение важно оговориться, что практическое воплощение описанной генеральной схемы могло рождать и рождало различные варианты. Однако для уяснения сути процесса и его теоретического осмысления именно эта выработанная совокупными усилиями нескольких поколений специалистов схема необычайно важна, ибо дает ключ для решения проблем генезиса государства.

Ранние протогосударственные структуры в Китае

Эпоха неолита представлена в Китае, как и в других районах ойкумены, лишь примитивными формами социальной организации типа деревенских общин в рамках более или менее крупных этнических общностей, функционировавших, скорей всего, по принципу механической солидарности. Трансформация подобных образований и возникновение самых ранних надобщинных политических структур в бассейне Хуанхэ могут быть датированы, по имеющимся данным, лишь второй третью II тысячелетия до н.э. Это доаньянские комплексы типа Эрлитоу или Эрлигана. Вне бассейна Хуанхэ, к югу от него, функционально

близкими к ним, как упоминалось, были комплексы типа Паньлунчэна и Учэна, которые, однако, могут быть датированы и более поздним, аняньским временем. За последние годы аналогичные комплексы были обнаружены и в районе пров. Сычуань, на юго-западе современного Китая, а также в ряде других мест.

Все комплексы, о которых идет речь, в принципе однотипны. Они представляют собой поселения с дворцовым строением, иногда, как в Эрлигане, городского типа, т.е. окруженное стеной. Обилие ремесленных мастерских и развитая индустрия бронзы, уровень ремесленного мастерства и искусства, сами размеры поселения и различия в пышности захоронений — все это неопровержимо свидетельствует о существовании сложного стратифицированного общества, знакомого с профессиональным разделением труда, социальным расслоением, престижным потреблением верхов и, естественно, с политической администрацией, пусть даже в ее наиболее ранней форме.

Судя по характеру культуры, комплексы эрлиганской фазы соответствуют этапу формирования первичных надобщинных политических структур типа раннего и простого протогосударства. Возможно, некоторые из них на позднем этапе их эволюции (Эрлиган с многокилометровым городским валом) являли собой начальную форму сложного составного протогосударства, т.е. надобщинной политической структуры, состоявшей из центра и тяготевших к нему периферийных региональных полуавтономных подразделений. Однако пока что археология не дала убедительных свидетельств существования политической структуры такого рода даже в районе Эрлигана.

Важно также заметить, что не найдено пока и никаких материальных доказательств существования в то далекое время (середина II тысячелетия до н.э.) каких-либо мощных по размерам, развитию цивилизации и политической структуры образований типа государств или династий, в качестве которых традиция называет Ся и доаньянское протогосударство Шан во главе с победителем Ся Чэн Таном и его многочисленными потомками-преемниками. Но если считать традиционные представления о Ся и Чэн Тане как победителе Ся и основателе государства-династии Шан в качестве мощной, крупной, развитой политической структуры раннежоуской историзованной легендой, то как следует, исходя из имеющихся данных, интерпретировать преданьянский этап существования китайцев, заключительный этап их предыстории (если историю — письменную, документальную — начинать с аняньского комплекса Шан)?

Что касается Ся, то об этом уже шла речь. Зафиксированную Сыма Цянем генеалогию правителей этой легендарной династии от Юя до развратного Цзе, побежденного будто бы Чэн Таном, можно считать легендой, в качестве материала для которой использовались предания, сохранившиеся в памяти племен,

включенных в состав военно-политического образования, возникшего после победы чжоусцев над шанцами, о чем уже упоминалось. Но коль скоро дело обстояло таким образом, то можно согласиться с предложением китайских археологов, согласно которым эрлитоу-эрлиганский комплекс был чем-то вроде того, что легенды именуют Ся, а можно и не соглашаться. Раз Ся — миф, мираж, историзованная переинтерпретированная легенда, это не имеет значения. Иное дело — трактовка истории Шан. Другими словами, можно ли эрлитоу-эрлиганский и стадийно родственные ему комплексы считать шанскими?

На этот вопрос пока нет определенного ответа. Важность же его несомненна. Если упомянутые комплексы были шанскими (раннешанскими, доаньянскими), то несомненное сходство их культуры с анянской цивилизацией легко понятно и объяснимо. Но тогда встает другая проблема: откуда на анянском этапе появились те элементы, которых не было в Китае до того и которые во многом составляют собой квинтэссенцию развитой урбанистической цивилизации (начиная с письменности)? Первое объяснение — результат эволюционного процесса — неубедительно, потому что применительно к колесницам с лошадьми и утварью оно явно не годится, а применительно ко многому другому, будь то царские гробницы с их богатым изысканным инвентарем, включая те же колесницы, или письменность, трудно доказуемо. За те немногие десятилетия, век-другой, которые отделяют эрлитоу-эрлиганский комплекс от анянского, такое не создается в результате простого эволюционного процесса.

Второе и единственно возможное, на мой взгляд, объяснение — проникновение инноваций извне, издавна — ставит проблему сходства всех прочих элементов преданьянского и анянского комплексов. Неясность в том, что коль скоро произошел некий синтез, то он должен был бы как-то запечатлеться в памяти шанцев анянского времени, владевших письменностью достаточно развитого характера, запечатлевавшей буквально все. Все — кроме истории, хотя бы недавней.

Вообще, если вдуматься, это необъяснимый парадокс. Китай — страна истории, где издревле любое слово о прошлом высоко ценилось. Во всяком случае, после Шан, когда прошлое было воссоздано — или создано — чжоусцами. Но вот шанцы — как бы народ без прошлого, без истории. В их надписях говорится о многом, упоминаются предки, умершие правители разных поколений, включая того же Чэн Тана (Да И), которые были обожествлены и считались живущими на небе, своего рода верховными предками (*шан-ди*²). Но в них нет буквально никаких све-

² Должен оговориться, что во всех своих предшествующих работах я, следуя традиции, обычно считал Шанди неким верховным богом-первопредком шанцев, хотя и отмечал необычность этого бога, отсутствие храмов и жертв в его честь, молитвенного поклонения ему и т.п. (см. [16, с. 53; 21, с. 18]). Теперь я скло-

дений исторического характера, хотя бы косвенных упоминаний о неких победах или миграциях в прошлом, вообще ни о каком событии прошлого. Истории для шанцев как бы не существует — как не существовало ее, скажем, для древних (да и не только древних) индийцев. История в смысле описаний, воспоминаний, интерпретаций и переинтерпретированных историзованных легенд начинается только со времени Чжоу. Почему? И как это надо понимать и интерпретировать?

Ответить на такой вопрос, повторяю, трудно. Реально ранние протогосударственные структуры доаньянского времени обнаружены, изучены и демонстрируют несомненное сходство, в некоторых отношениях фактическое тождество с важнейшими элементами культуры Аньяна. Достаточно напомнить о бронзовых сосудах, о шанской керамике, о культуре земледелия, сооружения жилищ и т.п. Но коль скоро так, почему аньяньские шанцы не вспоминали ни об одном такого рода комплексе как о своем прежнем местожительстве, как о месте обитания своих почитаемых «верхних предков» в столь недалеком прошлом? Почему в их записях не сохранилось никаких реминисценций о связях с теми местами — при всем том, что записей о контактах с соседями огромное число, в том числе с соседями, жившими в районах (если верить традиции и археологии) бывшего обитания предков аньяньских шанцев? Чем объясняется столь полное отсутствие воспоминаний, приятных или не очень? Коль скоро какая-то часть аньяньского этноса имела отношение к боевым колесницам, появившимся в Аньяне издавна и сравнительно недавно, то почему о миграциях и о прежних местах обитания тоже ни полслова? А ведь колесницы — явно атрибут шанских верхов, т.е. практически тех самых «верхних предков», кому столь старательно приносили жертвы, о ком постоянно упоминали в надписях, кого просили о помощи в житейских делах и т.п.

Подобная весьма необычная социально-политическая амнезия впечатляет. И хотя чжоусцы, бывшие в силу жизненной необходимости прямыми антиподами аньяньским шанцам в этом смысле, кое-что заполнили в исторических лакунах прошлого, до действительно достоверных крупниц истины добраться практически невозможно. Вспомним в этой связи главу «Шуцзина» «Пань Гэн», о которой уже упоминалось и где идет речь о переселении иньцев через Хуанхэ при ближайшем предшественнике аньянцев Пань Гэне.

Красочно-назидательное повествование рисует картину пере-

нен усомниться в реальности бога Шанди и предположить, что термином *шан-ди* шанцы именovali совокупность всех живущих на небе обожествленных предков-ди (*шан-ди* в этом случае — «верхние предки», предки, живущие на небесах). Пожалуй, такое понимание вернее, хотя для его обоснования требуются дополнительные исследования.

мещения не очень многочисленного, но достаточно уже развитого этноса с одного места на другое. Правда, если отбросить явно чжоуского времени и типа сентенции, то от реалий истории не останется, пожалуй, почти ничего. Но сам-то факт интересен! Не каждый день большой народ пересекает Хуанхэ и меняет родные места на совсем новые, чужие. Казалось бы, это недавнее для анянцев событие могло запечатлеться в их памяти и как-то найти отражение в записях? Ничуть! О Пань Гэне, среди прочих верхних предков-ди есть упоминания, о переселении — ничего, как будто его и не было. И это при всем том, что переселение все же явно было и шанцы появились в районе Аньяна либо при Пань Гэне, либо вскоре после него при очередном перемещении, о котором тоже ни полслова... В общем, необъяснимая амнезия. Остается надеяться лишь на будущие успехи археологии.

Пока же следует признать реальность фактов. Все ранние протогосударственные структуры типа эрлитоу-эрлиганского комплекса были как-то связаны с анянской цивилизацией. Они предшествовали ей, внесли свой вклад в ее облик, в авуары ее культуры. Не исключено, что по меньшей мере частично они и физически, через мигрировавших потомков своих обитателей, оказались в Аньяне — хотя нельзя исключить и того, что непосредственно в Аньяне оказались другие, культурно родственные тем, кто жил в Эрлитоу или Эрлигане. Но независимо от того, кто именно, чьи потомки оказались в Аньяне, несомненно: это были потомки тех, кто жил в комплексах эрлитоу-эрлиганского типа с их культурными достижениями и традициями.

Ясно и другое: наряду с ними, причем в качестве социально-политических верхов в первую очередь, в Аньяне появились и потомки тех, кто имел среди авуаров своей культуры — возможно, наряду с элементами эрлитоу-эрлиганского комплекса — такие признаки развитой цивилизации, каких до Аньяна в Китае не было. Наконец, не менее очевидно и еще одно: синтез тех и других произошел где-то до и вне Аньяна, ибо в районе Аньяна позднешанская цивилизация существовала уже как некое гармоничное целое. Во всяком случае, никакого процесса сосуществования цивилизационно и культурно чуждых друг другу этнокультурных компонентов ни археология, ни надписи не фиксируют.

Таковы заключительные ступени китайской предыстории. Как и вся она в целом, они полны загадок и нерешенных проблем. Но как бы то ни было, именно эти ступени, археологически представленные в виде раннебронзовых комплексов бассейна Хуанхэ, привели в конечном счете к тому, что стало фундаментом развитой китайской цивилизации, фундаментом китайской истории, китайского государства. Именно на основе ранних протогосударственных структур, археологически представленных

комплексами эрлитоу-эрлиганского типа, возникло развитое сложносоставное протогосударство Шан в районе Аньяна.

Но прежде чем обратиться к его описанию, остановимся на том, как выглядела внутривнутриполитическая структура в ранних протогосударствах эрлитоу-эрлиганской фазы (подробней о стоянках такого типа, которые можно соотнести с ранними протогосударствами, см. [177, с. 289—309]), по данным упоминавшейся уже главы из «Шуцзина» «Пань Гэн», которая не раз и весьма тщательно исследовалась специалистами. По общему мнению, текст не может считаться аутентичным. Видимо, он был написан чжоусцами и являл собой нечто вроде дидактического наставления (см., в частности, [312, с. 13—14]). Однако при всем том нет сомнений, что в его основу были положены какие-то, пусть весьма смутные и вольно переинтерпретированные чжоусцами, сведения из шанской истории. Конечно, они не вполне реальные, вследствие чего их не стоит принимать за чистую монету, но вместе с тем достаточно интересные. И то, что из этих сведений более или менее непротиворечиво вписывается в накопленные наукой данные о предыстории шанцев, вполне может быть принято во внимание.

Итак, о чем же конкретно идет речь в «Пань Гэне»? Правитель принял решение переселиться на новые места, что для полукочевого этноса было делом не столь уж необычным. Однако на сей раз подобное решение вызвало сопротивление. Люди не хотели сниматься с насиженных мест и тем более перемещаться через Хуанхэ. Для того чтобы побудить их к этому, Пань Гэн ссылался на волю Неба и «верхних предков», а также апеллировал к своим помощникам, к старшим разросшегося коллектива: «О вы, *бан-бо*, *ши-чжаны*, *байши шичжижэни*! Встанете ли все вы на путь добродетельного управления?.. Не привязывайтесь к богатствам и ценностям, заботьтесь о создании должных условий жизни!» [155, т. 3, с. 320—321]. Из комментариев к тексту явствует, что *бан-бо* — группа высших управителей, *ши-чжаны* — старшие, а *байши шичжижэни* — младшие руководители.

Постановка вопроса в целом, как о том убедительно свидетельствует контекст, отражает достаточно щекотливую ситуацию: народ не поддается на уговоры, а старшие склонны понять его. Не стоит, конечно, всерьез принимать во внимание пыльные слова о богатствах и ценностях, тем более о добродетельном управлении — все это явно реалии чжоуского времени. Но интересен сам факт: люди не хотят лишаться того, что имеют, и именно поэтому не склонны слепо следовать воле правителя. Но у него есть определенные рычаги воздействия на подданных, и именно их он пускает в ход, апеллируя к старшим.

Как явствует из всего текста главы «Пань Гэн», эти рычаги оказались вполне надежными, люди в конечном счете, пусть не все сразу, все же пересекли реку и отправились туда, куда их

вел правитель, опиравшийся на аппарат власти, на тех самых старших, которые были уже не только и даже, видимо, не столько главами семейно-клановых групп и общинных поселений, сколько чиновниками, обязанными повиноваться приказу. Иными словами, перед нами уже достаточно сложившаяся структура власти. После перемещения шанцев в район Аньяна (а оно, как уже упоминалось, было скорей всего не тем, о котором упоминается в главе «Пань Гэнь», а следующим после него) был сделан новый важный шаг в деле развития китайской государственности.

Развитие протогосударство в Аньяне

В районе Аньяна прежде полуоседлая общность протошанцев осела достаточно прочно. Возможно, сыграло решающую роль то обстоятельство, что прибывшие туда шанцы не были уже теми, что жили в комплексах эрлитоу-эрлиганского типа. Это была уже принципиально иная популяция, знакомая со многими элементами развитой цивилизации, которых предшествующая фаза развития просто не знала. Как бы то ни было, но осевшие в районе Аньяна новопоселенцы стали быстро пускать корни и осваивать окружавшее их пространство. В текстах это нашло свое отражение в виде многочисленных записей о возникновении новых поселений-и.

Их создание было прежде всего, если даже не исключительно, по меньшей мере вначале, прерогативой правителя-вана. По данным Сима Кунио (см. [177, с. 159, примеч. 2]), существует по меньшей мере 44 надписи подобного типа. Вот несколько из них: «Ван решил создать и»; «Построили большое и [там-то]»; «Я (это местоимение в гадательных надписях использовалось исключительно для замены знака „ван“. — Л.В.) построил это и» (см. [151, с. 321—322]). Это и неудивительно. Будучи верховным главой и ответственным за благополучие подданных, поселившихся на новых местах, правитель-ван не мог, не должен был отдавать это важное дело в другие руки. Он обязан был от имени «верхних предков», чью волю на земле он представлял, сакрально санкционировать местожительство каждого из немногочисленных еще подразделений своего народа.

Позже, когда первоначально занятая территория была обжита и освоена, возникновение новых поселений, значительная часть которых вызывалась к жизни ростом населения и естественным отпочкованием новых его групп, стало, видимо, повседневной нормой, не требовавшей участия вана. Поселения-и возникали по мере необходимости; всего их, по данным Дун Цзо-биня (см. [177, с. 210]), насчитывалось около тысячи.

Из надписей можно заключить, что территориально осваивавшееся шанцами пространство было организовано в форме

двух зон, внутренней и внешней. Внутренняя — или центральная — зона, радиус которой измерялся несколькими десятками километров, была ареалом непосредственной юрисдикции вана. Там находилась его резиденция, располагались сам ван с его женами и домочадцами, приближенными и родственниками, а также его чиновники, военная дружина, обслуживавшие всех их ремесленники, слуги и т.п. В центральной зоне находились многочисленные жилые сооружения и храмы, амбары и склады, мастерские и казармы. Неподалеку располагались гробницы умерших правителей. Словом, это был политический, военный, административный и сакрально-культовый центр. Вокруг него размещались пахотные угодья, включая те большие поля, о которых столь часто упоминается в надписях и которые удостаивал своим вниманием, а то и личным присутствием сам ван. Центральная зона обрамлялась охотничьими угодьями, как бы отдалявшими ее от более обширной зоны региональных подразделений, управлявшихся уполномоченными вана из числа его родственников и приближенных, каждый из которых находился в вассальной зависимости от правителя и так или иначе тяготел к центру.

Региональные подразделения исчислялись многими десятками и, видимо, с течением времени изменялись как их число, так и размеры. О динамике таких изменений говорить трудно. Если судить по численности титулованной знати — 35 *хоу*, 40 *бо*, 64 *фу*, 53 *цзы*, некоторое количество *тянь* и *нань* (см. [177, с. 190, 217]), — то есть основания согласиться с мнением ряда авторов, что всего уделов в Шан было около 200 [108, с. 32]. Эта цифра, к слову, предложена не столько на основании подсчета носителей знатных титулов (они могли изменяться, исчезать и появляться вновь в разных вариантах), сколько на базе анализа записей, содержащих клановые имена, т.е. знаки, которые можно было бы считать наименованиями кланов.

Дело в том, что региональные подразделения шанского времени формировались по обычному для той эпохи клановому принципу, а первой заповедью при формировании нового клана было дать ему наименование, иногда сакрально-торжественное. Из записей явствует, в частности, что ван, объявляя об учреждении нового поселения-и, подчас давал ему наименование, а его владельцу — соответствующий титул. Известно также, что совпадение этнонима (наименования клана), топонима (наименование местности обитания клана) и личного имени титулованного главы клана было для той эпохи нормой.

Вначале уделы были, судя по всему, небольшими и охватывали собой поселение-и с окружающими его угодьями. Речь идет о тех поселениях, о создании которых заботился лично ван. Позже уделы могли разрастаться, а число включенных в них поселений увеличиваться как за счет отпочкования от старых, так

и в результате военно-политических междоусобиц, включая прямые военные действия между региональными правителями. Упомянувшиеся в надписях уделы могли состоять из различного числа поселений — от 3—4 до 30—40 (см. [151, с. 322; 180, т. 2, с. 201]).

Региональные подразделения, о которых идет речь, являли собой полуавтономные политические образования типа протогосударств, в состав которых могли подчас, видимо, входить своего рода субуделы с населявшими их субкланами, так или иначе родственными между собой. Некоторые из этих образований были весьма крупными, с населением, исчислявшимся многими тысячами, если даже не десятками тысяч. Всего шанцев, по некоторым подсчетам, было 150—200 тыс. [133, с. 131]. Не вполне ясно, к какому времени следует отнести эти цифры. Скорей всего, ближе к начальному этапу существования Шан в районе Аньяна. Со временем их, видимо, стало много больше. Территории региональных образований были нестабильными, как из-за междоусобиц, так и вследствие постоянной тенденции их к расширению за счет захвата все новых земель.

В целом обе зоны, населенные собственно шанцами, — центральная и регионально-промежуточная — ограничивались, однако, сравнительно небольшим пространством. Специалисты полагают, что оно было равно примерно 20—25 тыс. км², т.е. имело около 150 км в диаметре или же образовывало собой нечто вроде эллипса, чуть вытянутого с севера на юг (до 165 км [177, с. 70—71]), и не выходило при этом за пределы северной и центральной части современной пров. Хэнань (возможно, еще и небольшой юго-западной части пров. Шаньдун). Это был, выражаясь в привычных для древнекитайских пространственных представлений терминах, внутренний пояс земель (*нэй-фу*), за пределами которого существовала аморфная зона обитания чуждых шанцам племен (внешний пояс — *вай-фу*).

Итак, собственно шанское протогосударство было сравнительно небольшим анклавом в море неолитического населения бассейна Хуанхэ. Не исключено, что аналогичные анклавы существовали параллельно с аньянским и в других частях территории этого обширного бассейна. Но помимо достаточно спорно трактуемых данных археологии (имеются в виду стоянки аньянской фазы вне Аньяна и Шан — см. [177, с. 309—317]), такое предположение мало чем подкрепляется. Во всяком случае, нет оснований говорить о тесной близости упомянутых стоянок к анклаву Шан и тем более к аньянскому протогосударству как вполне определенной цивилизационно-политической структуре. Соответственно о шанцах как таковых речь может идти лишь применительно к тому ограниченному в основном пров. Хэнань поясу *нэй-фу*, который уже был вкратце охарактеризован.

Этот анклав был достаточно замкнутым, даже если принять во внимание постепенное его территориальное расширение, освоение шанцами новых земель и адаптацию пленных иноплемеников, приобщение к культуре Шан соседей, в первую очередь чжоусцев, о которых речь впереди. Замкнутость его заключалась прежде всего в высоком потенциале цивилизационного наследия, которым шанцы резко отличались от своих в основном еще живших на стадии неолита соседей. И хотя соседние этнические общности под воздействием Шан быстрыми темпами трибализовались и преодолевали барьер культурных различий, он все же оставался на протяжении всех двух-трех веков существования аняннского протогосударства.

Практически это значит, что для внешнего мира шанская этнополитическая общность, несмотря на ее отчетливое деление на две разных зоны — центральную и удельно-региональную, — была чем-то единым и цельным. В какой-то мере так именно оно и было. Для вана, например, естественной и само собой разумеющейся была обязанность заботиться об урожае на всей территории Шан. Вот типичная надпись: «В Шан (т.е. в центре, в зоне вана. — Л.В.) получен урожай, на восточных землях получен урожай, на южных землях получен урожай, на западных землях получен урожай, на северных землях получен урожай» [151, с. 316]. Если принять во внимание и другие надписи аналогичного характера («Как обстоят дела с урожаем [там-то]?», «В Цзин получен урожай», «[Там-то] собрали урожай» [151, с. 315—316]), то вырисовывается вполне определенная картина. Урожай — дело огромной важности. Все должны его иметь. И ван как высший руководитель, как носитель сакральной благодати, как посредник, общающийся с миром «верхних предков», от благоволения которых в немалой степени зависит урожай (в надписях немало просьб к предкам о дожде и т.п.), не может не быть вовлечен в это первостепенное для любого оседло-земледельческого общества дело.

В собственной центральной зоне на сакральных больших полях ван лично участвовал в ритуале первовспашки, по отношению к землям удельной зоны он проявлял необходимый интерес, свое царственное внимание, что позволяло как бы передать и этим отдаленным от столицы землям благословение его лично и стоящих за его спиной «верхних предков». Само собой при этом разумелось, что, получив благословение вана и предков, чем сакрально обеспечивался урожай, собравшие урожай региональные подразделения в лице их титулованных владельцев уделов обязаны как-то вознаградить вана. Вознаграждение в описываемое время еще не имело характер налогов, даже регулярных натуральных взносов или дани. Во всяком случае, в текстах нет упоминаний подобного рода. Зато в надписях немало говорится о службе вану. Собственно, именно она и была, скорей всего, той

формой платы, которой владения удельной зоны были обязаны расплачиваться с ваном.

Служба была, видимо, разнообразной. Подчас она приобретала форму признательности центру за его заботу, что вполне могло выражаться в виде подарков и подношений. Как показывают специальные исследования, система дара и отдара, обязательного дарообмена, восходящего к реципрокным связям глубокой древности, играла весьма серьезную сакрально-символическую и социально-политическую роль в жизни чжоусцев после их победы над Шан (см. [52]). Это позволяет предположить, что и в Шан аналогичная система взаимоотношений занимала свое место в контактах вана с его вассалами. Но служба имела и более прагматичные формы. Речь идет об элементарном выполнении «дела вана», о чем есть данные в надписях.

«У выполнит дело вана или У не станет его выполнять?» — так сформулирован вопрос в одной из них [151, с. 317], причем запись такого рода отнюдь не единична. «Дело вана» в подобного рода записях — прежде всего военная служба, что всегда отличает взаимоотношения правителя с его вассалами: «Фу Хао (речь идет о жене У Дина, имевшей собственный удел. — Л.В.) выставит 3 тыс. человек. И еще *люй* (полк? — Л.В.) в 10 тыс. человек. Всего 13 тыс. человек против *цянвов*» [151, с. 276]; «Приказываю Доцзы-цзу вместе с Цюань-хоу напасть на Чжоу. Выполните дело вана» [151, с. 496]. Обратим внимание: в обеих записях войска удельных правителей соединяются с войсками центра для выполнения определенного поручения, т.е. для военных действий против того или иного воинственного соседнего племени (дружина Доцзы-цзу и полк-*люй* в приведенных записях — войска вана).

Практически это означает, что организуется военная экспедиция, которая направится через земли и владения того либо иного из региональных правителей для борьбы с враждебными племенами внешней зоны.

Предполагается, что содержание войска ляжет на плечи поименованного в надписи титулованного владельца удела. Собственно, это и есть служба, выполнение «дела вана». Не исключено, что существовали и иные формы участия в выполнении поручений вана.

Быть может, жители уделов привлекались к трудоемкому строительству в центральной зоне престижных сооружений, особенно царских гробниц. Возможно, их представители участвовали и в работах на больших полях. Так бывало во многих аналогичных обществах. Но сведений такого рода в гадательных надписях нет, потому и сказанное остается лишь вероятным предположением. Как бы то ни было, служба вану, выполнение «дела вана», подарки и подношения ему, равно как и сакральные гарантии с его стороны, — все это создавало достаточно тесные

и устойчивые по характеру взаимоотношения, которые скрепляли шанцев обеих зон в нечто этнополитически цельное.

Конечно, подобная цельность не была нерушимой. Расширение ранее освоенных территорий и естественная сегментация населения вели с неизбежностью к некоторому ослаблению связей на окраинах (принцип убывающей солидарности). В Шан это проявлялось в сепаратизме отдельных правителей уделов. Как то было выявлено специальными исследованиями, порой на границах возникали сложные политические конфигурации, разгорались междоусобные схватки, в ходе которых враждующие титулованные шанские правители обращались за помощью к соседним вождям варварских племен (см. [53, с. 14—17]). Такие центробежные тенденции не могли не ослаблять государственное образование Шан в целом. Однако нити, связывающие шанцев воедино, всегда были много более крепкими, чем противостоявшие им тенденции. Этому способствовал ряд факторов.

Во-первых, действие принципа убывающей солидарности компенсировалось этноцентризмом. Подобно цементу, он сплачивал всех шанцев, противопоставляя их, цивилизованных, враждебной варварской периферии. Даже те из региональных управителей, кто временами в поисках союзников апеллировал к вождям соседних с ними племен, всегда ощущали себя прежде всего шанцами. И разница между ними и нешанцами — наподобие различия между греками и римлянами с одной стороны и варварами с другой — не стиралась очень долго. В какой-то мере ее ослабляли, вероятно, брачные связи между вождями племен и шанской знатью. Но такого рода связи начали устанавливаться далеко не сразу. Из источников известен лишь один подобный пример — речь идет о матери знаменитого чжоуского вождя Чана, будущего Вэнь-вана, которая была родом из Шан и, видимо, в немалой мере благодаря которой Вэнь-ван вошел в историю помимо прочего как символ цивилизованности, культуры (*вэнь*).

Во-вторых, этнической консолидации шанцев в немалой мере способствовали религиозно-сакральные моменты, о чем уже упоминалось. Шанский правитель, как сакрализованный глава коллектива, как божественный посредник между миром живых и всемогущих умерших предков, как носитель высшей благодати и некое великое связующее единство, сердцевина этнополитической общности Шан, всегда стоял в их глазах выше сиюминутных политических интересов, союзов, междоусобиц. Подчиниться его воле, служить ему, исполнять его «дело» — все это было естественным и неоспоримым импульсом для любого шанца, тем более высокопоставленного.

И наконец, в-третьих, все региональные управители были кровно заинтересованы в тесной связи с ваном, в этническом сплочении со всеми шанцами еще и потому, что за их этносоци-

альной общностью стояла военно-политическая мощь Шан. Координирующая роль центра, его воинские формирования и особенно его боевые колесницы, которыми до поры до времени владели в бассейне Хуанхэ одни лишь шанцы, — это был весомый аргумент в пользу сплоченности. И вполне естественно, что при всех частных колебаниях чаша весов неизменно склонялась в пользу укрепления тесных связей в рамках этнической общности шанцев и безоговорочной покорности всех их высшей воле правителя-вана.

Вообще, как явствует из всего изложенного, роль правителя-вана в Шан была исключительно высокой. Он был не просто в центре внимания и на вершине пирамиды власти. Он был своего рода квинтэссенцией коллектива, что практически возможно лишь на том уровне развития, когда этническая общность еще сплошь пронизана клановыми связями, когда политическая структура как таковая только-только вырисовывается, пробиваясь сквозь их толщу. Обратим внимание на то, как этот процесс, судя по имеющимся источникам, протекал в аньянском протогосударстве.

Клановая структура общества Шан и институционализация власти правителя-вана

В том, что шанский Китай имел именно клановую структуру, практически никто из серьезных специалистов не сомневается. Вопрос лишь в том, что представляли собой эти кланы, каковы были их число, место в жизни шанцев, формы бытования и т.п. Как уже упоминалось, Дин Шань насчитал в гадательных надписях около 200 клановых имен. Чжан Гуан-чжи с этой цифрой в общем и целом согласен. Но тут встает другой вопрос: о каких кланах оба они ведут речь? Дин Шань, насколько можно понять из его книги, вел подсчет клановым образованиям как таковым, кланам вообще [108]. Чжан Гуан-чжи говорит преимущественно о владетельных уделах-кланах — тех самых, которые выше были названы также и региональными подразделениями шанской общности. Очевидно, это нечто иное, хотя во многих случаях то и другое вполне могло совпадать.

Дело в том, что количество кланов не было величиной постоянной. Напротив, время от времени от старых отпочковывались новые кланы и субкланы. Стоит напомнить, что одних только поселений-и Дун Цзо-бинь насчитал около тысячи. Пусть даже не в каждом из них жил обособившийся клан — цифра все же много большая, чем 200. Следует также принять во внимание, что кланы как структурные единицы существовали и вне уделов-кланов, вне поселений-и, например в столичной зоне, где жило немало ремесленников и иных лиц, корпоратив-

ные объединения которых также имели форму кланов. Можно напомнить и известную цитату из «Шицзи» о том, что чжоуский У-ван, разгромив Шан-Инь, заметил: «Когда Небо установило власть Инь, оно выдвинуло 360 именитых³ людей» [132, гл. 4, с. 70] (ср. [86, т. 1, с. 189]). Опираясь именно на эту фразу, Сюй Чжун-шу в свое время предположил, что в Шан было именно 360 кланов [134, с. 57].

Едва ли стоит вести далее спор о числе кланов. Он явно бесперспективен. Важнее другое: шанское общество состояло именно из них, т.е. население Шан-Инь делилось на кланы. Вопрос, следовательно, в том, что они представляли собой, какого типа кланы были в Шан.

Для любой первобытной общности, как то хорошо прослежено многочисленным отрядом современных антропологов, прежде всего социальных, характерно господство клана аморфно-сегментарного типа. Это те самые аморфные в социальном смысле общности, о которых шла речь в связи с теорией механической солидарности. Структурируясь в органическую (политическую) общность, переживая процесс формирования государственности, коллектив изменялся, тот же процесс происходил и с составляющими его кланами. Но как происходил этот процесс? Гадательные надписи дают исследователю возможность для такого анализа.

Аморфно-сегментарный тип клана аморфен потому, что в общности, основанной на принципе механической солидарности, все ее части равны: разрастаясь за счет сегментации (от кланов отпочковываются новые субкланы, которые затем становятся полноправными кланами и в свою очередь дают начало новым субкланам), общность остается аморфной, т.е. не структурированной в иерархическом порядке. Политическая структура вырастает на аморфно-сегментарной клановой основе, подчиняя ее себе, приспособлявая ее для своих нужд. Это приспособление происходит за счет использования нормативов рангового, т.е. стратифицированного, общества, которые всегда вписывались в принцип механической солидарности первобытной общности.

Конкретно речь о том, что деление людей по полу и возрасту, издревле известное любому человеческому коллективу, принимало теперь форму деления на возрастные классы, а точнее — на поколения, которые, чередуясь, сменяют друг друга.

³ Используемый в тексте знак *мин* допускает различную трактовку, вследствие чего в переводе Р.В.Вяткина на русский оттенок *имени* исчез, вместо него употреблено слово «известных». Между тем слово «именитых» здесь не только возможно, но и много более уместно, так как речь не столько об известности, сколько именно об именитости упомянутых лиц, а в конечном счете — опять-таки о кланах, имевших наименование (имя). Иными словами, в этом тексте, где говорится о шанцах в целом как об этносе, возможно, речь идет о кланах как обособленных социальных группах.

Каждое предыдущее поколение в нормативах стратифицированного общества выше последующего, это всеобщий закон, который действует независимо от того, каков реальный возраст людей, принадлежащих к тому или иному поколению (счет по поколениям всегда велся в этой системе отсчета очень строго). Вот это обстоятельство и является ключевым при анализе процесса формирования кланов нового типа в шанском Китае.

Формирование таких кланов начиналось с социального верха. И вполне понятно, почему. В то время как внизу, на уровне простолюдинов, особенно крестьян, в Шан по-прежнему абсолютно преобладали кланы привычного аморфно-сегментарного типа, увеличивавшиеся в числе классическим методом последовательного отпочкования с расселением отпочковавшихся на новые места (в этом плане мы имеем полное право, имея в виду 1000 поселений-и Дун Цзо-биня, вести речь о 1000 кланов — разве что не все они имели свои имена), верхи оказались в ином положении. Неизвестно, как обстояло дело в этом смысле в доаньянских ранних протогосударствах, на эрлитоу-эрлиганской фазе эволюции. Не исключено, что в то время еще практиковались, как то обычно бывало на соответствующем уровне развития общества, выборы достойнейшего на пост правителя. Косвенно об этом свидетельствуют более поздние чжоуские историзованные легенды о великих правителях Яо, Шуне и Юе, избранных на высокий пост за свои доблести и добродетели. Но то, что касается аньянской фазы, достаточно хорошо известно из надписей.

Из них, в частности, явствует, что процесс институционализации и обычно шедший параллельно с ним процесс сакрализации власти правителя-вана зашел уже достаточно далеко. Ван, гордо именовавший себя в надписях фразеологическим оборотом «Во-и-жэнь» или «Юй-и-жэнь» («Я, Единственный»), достиг высшей власти. Он уже никак не мог быть поставлен в один ряд с теми, кого избирали в честном соревновании достойных. Он уже был исключительным, осененным высшей благодатью.

При всей своей исключительности, однако, одного он еще все-таки не достиг — во всяком случае вначале, во времена первых встречающихся в надписях аньянских ванов, начиная с У Дина: ван не имел права передавать свою высокую должность по наследству по своему выбору. Он обязан был передать ее (либо его преемника выбирали другие) по нормативам стратифицированного общества очередному представителю своего поколения либо — если таковых не было — старшему из числа следующего поколения. Система передачи высшей должности правителя таким способом хорошо известна историкам. В частности, она практиковалась — правда, в несколько иной форме — в Киевской Руси.

Собственно говоря, именно в связи с такого рода системой престолонаследия и возникла серьезная полемика между специалистами по поводу того, как интерпретировать имеющийся в надписях материал (подробнее см. [20, с. 109—114]). Не вдаваясь здесь в детали спора, важно заметить, что результат его представляется вполне однозначным: зафиксированная специалистами и прослеженная ими на нескольких поколениях правителей трансформация шанской системы престолонаследия — не что иное, как отражение процесса формирования в правящем доме Шан на анянском этапе его существования конического клана, без возникновения которого обычно не обходилось ни одно из развитых государственных образований. Суть трансформации в том, что институционализация и сакрализация личности и должности правителя рано или поздно, но неизбежно вела к положению, когда замещение его должности переставало быть делом других, включая и клан вана, но превращалось в исключительную прерогативу самого правителя.

Специалисты вычленили две группы правивших ванов (здесь больше других сделал Чжан Гуан-чжи) и две школы шанских ритуалов (заслуга Дун Цзо-биня), которые хотя и не полностью, но в общем неплохо коррелируют друг с другом и которые — наподобие сходных с ними групп чжао и му в правящем доме Чжоу — можно воспринять как обособленные один от другого брачные классы, призванные зафиксировать разницу поколений (четные и нечетные). Дело в том, что основной смысл существования брачных классов в любом обществе, основанном на аморфно-сегментарной клановой структуре (формы классов могли быть разными), сводится к праву, даже обязанности избирать брачного партнера именно в пределах своего класса, т.е. в конечном счете своего поколения. Благодаря этой четкой схеме в любой вертикальной клановой линии смежные поколения всегда принадлежали к разным брачным классам.

В том, что такой принцип был известен в Шан, убеждают данные надписей, где нередко встречаются термины (точнее, сочетания) типа *до-фу* и *до-му* (букв.: «многие отцы и матери»). Как то хорошо известно антропологам, сочетания такого рода суть классификационное обозначение лиц, принадлежащих к соответствующему брачному классу и поколению. В пределах брачного класса старшего поколения все женщины как бы приравниваются к матери, а мужчины — к отцу, что, впрочем, никак не означает, что человек не в состоянии выделить среди этих множеств собственных мать и отца.

Обязательный брак и признанное старшинство поколений создавали те параметры, которые должны были учитываться при выборе нового правителя, что, видимо, и происходило. Отсюда и переход власти по принципу «от брата к брату», причем понятие «брат» в данном случае, как и только что упоминавшиеся «от-

цы» и «матери», следует воспринимать как классификационное. Иными словами, из него никак не вытекает, что речь должна идти о сыне тех же конкретных отца и матери, — скорее, совсем напротив, имеются в виду те, кто принадлежит к тому же поколению, что и прошлый правитель-ван в рамках клана правителя.

По мере институционализации и сакрализации должности правителя и укрепления личной власти вана обязательный брак и принцип приоритета поколений понемногу отступали на задний план. Так, не исключено, что из трех жен и 60 наложниц У Дина далеко не все были из того брачного класса, в пределах которого он по традиции должен был избирать своего брачного партнера. Соответственно и внимание правителя концентрировалось более вокруг его немалой семьи (об этом свидетельствуют надписи с мольбами о даровании сына, с заботами о благополучном разрешении от бремени и т.п. — см. [180, т. 2, с. 217—218]), тогда как интересы и права клана оставались на втором плане.

Есть основания полагать, что правившие после У Дина Цзу И, Цзу Гэн и Цзу Цзя были именно его сыновьями, а не просто представителями очередного поколения в рамках клана вана, — об этом, в частности, свидетельствуют сами имена (если это так, то тогда временно имело место сочетание принципов вертикального — от отца к сыну — и горизонтального, в рамках одного поколения, наследования). Правда, в следующем (14-м) поколении снова правили один за другим два вана из разных семей. Возможно, они были сыновьями двух разных сыновей У Дина, и поочередность их правления отражала некий рецидив прежних порядков (переход власти в рамках поколения). Но начиная с У И (15-е поколение фиксируемых в схемах шанских правителей) уже прочно восторжествовал принцип передачи власти от отца к сыну. Именно таким образом получили трон Вэнь У Дин, Фу И и Ди Синь (Чжоу Синь).

Формирование конического клана в доме правителя было революционным процессом, ибо в корне изменяло всю привычную и до того веками, если не многими тысячелетиями господствовавшую аморфно-сегментарную структуру общности, в нашем случае — общности Шан. Наложенная уже достаточно давно на клановую аморфно-сегментарную структуру структура политической, протогосударственная, становилась с момента оформления конического клана не только легитимной, но и генеральной, первостепенно значимой.

Правитель не только переставал быть выборным уполномоченным коллектива и превращался в отмеченное благодатью сакрально-связующее его единство, в божественный Символ общности, но оказывался по новой системе родственно-кланового отсчета естественной вершиной иерархии, на различных уров-

нях которой теперь занимали свои места все его родственники и приближенные, все представители аппарата власти. Схема конического клана строго упорядочивала иерархию политической структуры протогосударства и раннего государства — и именно в этом ее огромная историческая роль.

Очень важно добавить к сказанному, что оформление клана конического типа в доме вана было своего рода знаком для всей общности, ревностно внимавшей сигналам сверху и активно копировавшей исходящие оттуда новшества. Следует, в частности, полагать, что в домах титулованной знати региональных правителей уделов быстрыми темпами и параллельно с оформлением конического клана в доме вана шли аналогичные процессы, т.е. что каждый из титулованных владетельных правителей уделов формировал собственный конический клан. Свидетельств о такого рода кланах в надписях практически нет, как нет в них вообще материалов о жизни шанских уделов, если не считать упоминаний о военных походах и подношениях. Но тем более ценны единичные упоминания такого рода.

Так, например, использовавшийся в надписях термин *цзу* (современное значение — «племя»), пиктографически состоящий из элементов «штандарт» и «стрела», явно имел отношение к обозначению некоего воинского формирования. И в этом нет ничего странного. Как уже упоминалось, региональные подразделения удельной зоны воспринимались центром во главе с ваном прежде всего и главным образом в качестве организаций, призванных служить вану, выполнять «дело вана». А оно заключалось опять-таки прежде всего и главным образом в защите рубежей государства, в военных походах против воинственных соседей. Отсюда и записи типа: «День гуй-вэй... Приказываю Ю-цзу напасть на Чжоу» [120, с. 11]. Ю-цзу или Чжи-цзу [120, с. 11] в данном случае, видимо, те самые уделы-кланы, т.е. региональные подразделения, возглавлявшиеся титулованными аристократами с собственными кланами, организованными в форме воинских дружин, о которых и идет речь.

Итак, термин *цзу* обозначал как структуру конического клана вана или иного аристократа, так и воинское формирование, созданное на такого рода клановой основе. Справедливость этого утверждения подтверждается тем, что в чжоуском Китае для обозначения именно такого типа удела-клана всегда использовалось аналогичное сочетание *цзун-цзу* (обозначавшее клан семейно-родственного характера, но не аморфно-сегментарный без иерархии, а конический, со строгой иерархией линий и членов). *Цзун-цзу*, как и шанские *цзу*, был, таким образом, организационно-воинским формированием аристократического клана.

Видимо, нечто в этом роде подразумевалось и при упоминании в гадательных надписях об Ю-цзу или Чжи-цзу. Редкость же подобного рода сведений косвенно свидетельствует как раз о

том, о чем и идет речь: процесс формирования конических кланов, особенно на уровне региональной знати, был еще на ранней стадии. Впрочем, скудность сведений может быть интерпретирована и иначе: тем, кто составлял надписи в столице Шан, было мало дела до событий, происходящих в региональных подразделениях шанцев, подчас удаленным от столицы на значительное расстояние.

Параллельно с оформлением удельных конических кланов как иерархизованных структур шел процесс создания новых кланов и в столичной зоне вана. Однако, там он — если исключить клан самого правителя — принял несколько иные формы и свелся к формированию кланово-корпоративных воинских иерархизованных подразделений. В надписях называются четыре такого рода формирования — Ван-цзу, Доцзы-цзу, Сань-цзу и У-цзу. Но упоминается о них достаточно часто: «Приказываю Сань-цзу вместе с ... напасть на Ту-фан»; «Ван поручил Су приказать У-цзу напасть на *цян*ов»; «Приказываю Доцзы-цзу вместе с Цюань-хоу напасть на Чжоу»; «Приказываю ... Ван-цзу» и т.п. [151, с. 496—497].

Обратим внимание: везде речь о приказах, причем воинских, в которых говорится о достаточно устойчивых формированиях. Некоторые из них, как Сань-цзу, пережили века. Так, в ранне-чжоуской надписи «Мин-гун гуй» сказано уже от имени чжоуского вана: «Ван приказал Мин-гуну направиться с Сань-цзу в поход на восточные земли» [105, т. 6, с. 106].

Так что же представляли собой эти формирования? Прежде чем ответить, важно обратить внимание на то, как в конкретной реальности клановой структуры новый конический клан уживался со старым сегментарным. Насколько можно судить по результатам, ситуация сводилась примерно к следующему. Новый конический клан с его строгой иерархией, легитимизировавшей политическую структуру протогосударства, как бы накладывался сверху на старый сегментарный и подчинял себе привычную эгалитарную структуру сегментарного клана.

Практически это означало, что ответвления разраставшегося конического клана, его многочисленные боковые ветви в коническом клане вана или региональных правителей Шан отнюдь не повисали в воздухе. Напротив, они надежно опирались на прочную основу. Или, иначе, обе формы кланового счета — старые сегментарные и новые конические — сочетались, причем старая форма подчинялась новой с ее строгой иерархией. На такой основе и возникали уделы-кланы типа чжоуских *цзун-цзу*, прототипы которых, видимо, уже существовали в Шан. Характерным для такого рода уделов-кланов становились клановые связи иерархического порядка, которые как бы соединяли воедино все население удела, вне зависимости от степени подлинного родства.

В четко иерархизованную структуру удела-клана вписывались и чужаки, сравнительно легко адаптировавшиеся населением через различные формы усыновления и т.п. А так как главной функцией клановой организации в то время была военная, то неудивительно, что иероглиф цзу, обозначающий такого рода формирования, состоял, как упоминалось, из элементов «штангарт» и «стрела». Напрашивается аналогия с много более поздним хронологически, но сходным стадийно «знаменем» у маньчжуров («восьмизнаменное войско» практически объединяло их всех, так что каждое «знамя» было просто обозначением определенной клановой группы, позже племени).

Учитывая сказанное, обратимся к кланово-воинским формированиям центральной зоны. Легче всего с Ван-цзу. По общему мнению — это «королевский корпус», т.е. какая-то группа родни вана, воинская дружина из членов его клана, быть может, генеалогически уже не очень близких к основной линии конического клана вана. Соответственно Доцзы-цзу — своего рода «корпус принцев», дружина из членов еще более отдаленной родни вана. Можно предположить, что в форме привилегированных дружин (гвардейцев?) Ван-цзу и Доцзы-цзу шанские правители со времен У Дина искали возможность как-то организовать их многочисленную родню с ее вечными претензиями и притязаниями на свою долю власти. Те из круга генеалогических родственников вана, кому не выпало получить собственный удел, имели, насколько можно судить, шанс войти в число членов привилегированных и организованных в виде аристократических кланов-корпораций воинских дружин.

Более сложен вопрос о Сань-цзу и У-цзу (букв.: «три и пять цзу»). В том, что это — профессиональные воинские формирования, нет сомнений. По-видимому, по составу они были менее родовитыми и аристократичными, чем рассмотренные выше, — хотя бы потому, что все родовитые аристократы входили, что называется, по определению, в Ван-цзу и Доцзы-цзу. Судя по косвенным данным, Сань-цзу и У-цзу представляли собой своего рода касты-корпорации. Возможно, что термин цзу использовался применительно к ним по аналогии с Ван-цзу и Доцзы-цзу, но фиксировал уже не столько клановые связи, сколько корпоративно-кастовые. Впрочем, все это никак не исключало того, что эндогамные связи между представителями каждой из этих групп создавали в их среде и родственные клановые. В любом случае, однако, речь идет о воинах-профессионалах, своего рода дружинниках правителя, т.е. о низшем слое привилегированной знати шанского общества.

Итак, клановая система в шанском Китае была достаточно сложной. На первичную аморфно-сегментарную основу накладывались конические кланы знати. Наряду с коническими формировались родственные им — хотя и, возможно, с менее ярко

выраженной иерархией позиций — кланы-корпорации. Кроме военных (типа Сань-цзу и У-цзу) к числу таковых следует отнести группы ремесленников. В надписях знак цзу для их обозначения еще не использовался. Но в чжоуском тексте «Цзо чжуань» именно им именуются в качестве объектов пожалований владельцам чжоуских уделов группы шанцев, «шесть цзу» и «семь цзу». Расшифровка их названий позволила специалистам предположить, что речь идет о группах-кланах ремесленников — гончаров, котельщиков и др. (см. [300, с. 233—234]).

Можно предположить, что оформление конического клана в доме вана, завершившееся где-то во времена У Дина и его потомков, дало толчок структурированию всего шанского общества по новому принципу, по принципу деления на кланы типа цзу, т.е. кланы в первую очередь воинского предназначения с ярко выраженной иерархией позиций. Позже, видимо, этот же знак стал использоваться и для обозначения кланов несколько иного типа, кланов-корпораций, как военных, так и других. Структурирование общества на основе новых по типу клановых образований шло, однако, не само по себе, но в тесном контакте с процессом политического структурирования, о чем уже упоминалось. Рассмотрим теперь, как выглядела политическая структура Шан на анянском этапе ее существования.

Организация производства и система администрации

С самого начала важно заметить, что организация производства — если только речь не идет о мелком самостоятельном натуральном хозяйстве отдельного работника в рамках деревенской общины — всегда было элементом функций политической администрации в возникавшей в примитивном обществе надобщинной политической структуре. Можно сказать и определенной: именно организация производства была едва ли не первостепенной задачей политической администрации — при всей значимости военной функции, сакрально-ритуальных проблем и т.п. Стоит напомнить дефиницию протогосударства-чифдом, предложенную мною десяток с лишком лет тому назад: чифдом — основанная на нормах генеалогического родства, знакомая с социальным и имущественным неравенством, разделением труда и обменом деятельностью и возглавляемая сакрализованным лидером политическая структура, главной функцией которой является административно-экономическая, отражающая объективные потребности усложняющегося коллектива [20, с. 40]. Иными словами — самое главное, жизненно важное для ранней формирующейся политической структуры заключается в том, чтобы создать надежную основу своего существования —

экономическую, или, точнее, административно-экономическую, единственно возможную в условиях отсутствия частной собственности и рынка.

Власть-собственность и централизованная редистрибуция были двумя важнейшими элементами той административно-экономической и соответственно административно-политической системы, которая возникла в Шан. Высшим субъектом этой системы, ее связующим единством был правитель-ван. Судя по надписям, он был решающей инстанцией, принимавшей решения и отдававшей приказания. И хотя ван постоянно консультировался со стоявшими за его плечами «верхними предками», без совета с которыми ни одного важного решения не принималось (откуда и обилие гадательных надписей, нашего важнейшего источника), практически последнее слово всегда было все-таки за ним.

Именно на вана ложилось бремя ответственности за все — и за хороший урожай, и за безопасность страны, и за организацию производства, и за повсеместный порядок. И хотя в выполнении всех этих обязанностей вану ревностно помогал немалый штат его приближенных и еще больший корпус непосредственных исполнителей, чиновников и слуг, должность его никак не была синекурой. Напротив, она требовала постоянного и деятельного соучастия во всем, вплоть до физической активности в основных работах. Вот некоторые из соответствующих надписей: «Если ван отправится сеять просо — получим урожай; если ван не пойдет сеять просо — не будет урожая»; «[Не пора ли] идти вану сеять просо на южное [поле]?»; «[Не пора ли] вану направиться собирать урожай в... третий месяц?»; «Ван направился собирать урожай на поле *цзе*» [151, с. 534—535].

В приведенных в достаточно большом количестве аналогичных записях обращает на себя внимание одна сквозная идея: ван лично должен направиться на поле, принять участие в его вспашке или в сборе урожая. Разумеется, ван обязан был делать это отнюдь не потому, что без него там не управились бы. Все гораздо сложнее и серьезней. В надписях, о которых идет речь, имеются в виду не вообще пахотные угодья, т.е. не любое из больших полей, урожай с которых шел на нужды вана и аппарата власти, а лишь некоторые из них, имевшие в той или иной мере особый характер. Речь о полях, урожай с которых был социально и ритуально особо значим. Участие вана в работе на таких полях было своего рода социально-сакральной гарантией хорошего урожая. Стоит соотнести сказанное еще с одной из надписей: «[Если] ван поедет ловить рыбу — будет удача; если ван не поедет ловить рыбу — удачи не будет» [151, с. 556]. Примерно то же самое — в связи с охотой [151, с. 558].

Логика во всем сказанном очевидна: коль скоро правитель несет в себе сакральную благодать и осенен доверием «верхних

предков», то его личное участие в любом деле, особенно важном, — залог успеха.

В первую очередь это очевидно в случае с ритуальным полем *цзе, цзе-тянь*. О практике работы на нем хорошо известно из чжоуских текстов, в частности из «Го юя», где подробно рассказывается о важности поля *цзе (гянь-му)*, об участии всех сановников и приближенных вана в его обработке, о ритуальном обрамлении всех действий, связанных с этим (строгое календарное исчисление срока начала работ; очищающий пост для всех участников; омовение и жертвоприношение; торжество вспашки первой борозды, которую осуществлял сам ван; завершение вспашки его приближенными и всеми остальными с последующим обильным угощением для всех участников ритуала и т.п. [28, гл. 1, с. 3—6]). Урожай с ритуального поля предназначался для жертвоприношений и для страховых нужд.

Если принять во внимание, что завоевавшие Шан чжоусцы старательно копировали все важнейшие институты шанцев, то есть веские основания предположить, что ритуальное поле *цзе* из гадательных надписей — прототип чжоуского поля *цзе-тянь*, описанного в «Го юе». Но помимо поля *цзе* в надписях фигурируют и многие другие — *да-тянь* («большое поле»), *во-тянь* («наши поля»), *нань-тянь* («южные поля» или «южное поле») и т.п., работами на которых ван также интересовался, подчас даже лично принимая участие в этих работах: «Ван отдал общий приказ чжун-жэнь, объявив: совместно трудитесь на полях и тогда получим урожай. Одиннадцатый месяц» [151, с. 537]; «Гдали. [Не пора ли] ся-чэнь отдать приказ чжун сеять просо? Первый месяц»; «[Не пора ли приказать] чжун сеять просо в ...?» [151, с. 534]; «Не приказать ли [чиновнику] инь подготовить большое поле?»; «[Прибыли] на чжун-тянь (среднее поле)» [151, с. 539].

Интерес вана ко всем этим полям и к обработке их также вполне естествен: урожай с них шел в амбары правителя и давал то самое зерно, которое затем подлежало централизованной редистрибуции, т.е. шло на удовлетворение потребностей тех слоев населения, которые не были заняты непосредственно в производстве пищи.

Речь идет об аппарате власти, воинах, ремесленниках, слугах, домохозяевах и т.п., которых в центральной зоне развитого урбанизма (как ее именуется, в частности, П. Уитли [312, с. 51]), т.е. в столице вана, было особенно много. Для того чтобы всех их обеспечить зерном, следовало иметь значительные пахотные площади. И ван заботился о них. Больше того, он занимался и созданием новых — быть может, взамен прежних, уже истощившихся: «Ван приказал подготовить поле ...»; «Ван приказал [таким-то] создать поле»; «Ван приказал расчистить поле [там-то]» [151, с. 537].

Несомненно, такую работу — подготовку и расчистку земли под пахотное поле — выполняли обычно те же крестьяне-чжун, что затем и обрабатывали поля в зоне вана. Однако среди записей есть одна весьма интересная в этом смысле: «Ван приказал до-цян расчистить поле» [151, с. 539]. До-цян — ближайшие соседи шанцев, одно из наиболее воинственных племен, с которыми ван и его вассалы много раз, судя по надписям, вели войны. Видимо, в приведенной записи речь идет о пленниках. Обычно пленники из числа иноплемеников в большом количестве приносились в жертву «верхним предкам». Но жертвоприношения случались не каждый день. Пленные должны были ждать своего часа. Не исключено, что упомянутые в надписи были именно в таком положении. Пока не пришло время жертвоприношения, ван решил использовать пленников из до-цян для выполнения «дела вана» — не кормить же их зря?!

Справедливости ради существенно подчеркнуть, что это не было правилом. Запись подобного рода единична. Для регулярных работ пленных иноплемеников, видимо, не использовали — во всяком случае как правило и в заметных масштабах (что не исключает, например, использования отдельных из них, умевших обращаться, скажем, с лошадьми, для работы на конюшне). Работали на больших полях вана в основном крестьяне-чжун, обычно находившиеся под строгим надзором корпорации полевых надсмотрщиков сяо-чэнь.

Кем были чжун? На каких началах и как они работали в зоне вана? В свое время в китайской марксистской историографии были исписаны тысячи страниц в полемике о том, следует ли чжун считать рабами или они рабами не были. Между тем спорить стоило бы на совершенно иной основе: чем платили чжун за их работу? Иными словами, были ли они мобилизованными общинниками, отработывавшими на больших полях вана нечто вроде барщины, или их справедливо уподобить тем хорошо известным из истории других стран, начиная с Египта и Двуречья, работникам храмово-дворцовых хозяйств, которые не имели собственных полей, но получали за свой труд на казенных землях нечто вроде трудодней, натуральных выдач, на которые и жили? Следует сразу же сказать, что данные надписей не позволяют убедительно ответить на этот вопрос. Но если использовать раннечжоуские материалы, что в общем и целом, как упоминалось, допустимо и достаточно корректно, то проблема проясняется.

Аграрные отношения в раннем Чжоу неплохо изучены, и известно, что там соблюдался генеральный принцип отработок на казенных полях, хотя формы отработок могли быть разными. Особенно наглядно это явствует из анализа раннечжоуских песен «Шицзина» (см. [14, с. 151—165]). По-видимому, тот же принцип был характерен и для шанцев. Как дело обстояло в ре-

гиональных уделах, неизвестно. Соответствующих материалов в надписях, как уже не раз упоминалось, просто нет. Можно лишь, опять-таки с большой долей вероятности, предположить, что принцип был единым для всех — разница лишь в масштабах и деталях. В том, что правители уделов копировали организацию центра, столицы вана и дома вана, у специалистов сомнений нет (см., в частности, [312, с. 58]). Но как, в свете сказанного, обстояло дело в центре, в столице вана?

Похоже на то, что *чжун* были крестьянами столичной зоны, которые имели собственные наделы в общинных поселениях на окраинах зоны, рядом с отделявшими ее от региональных уделов незанятыми территориями, охотничьими угодьями вана. Материалов о существовании крестьянских деревень *чжун* в надписях нет, как нет и данных о формах мобилизации *чжун*, о порядке использования их труда (откуда и бесконечные споры на эту тему). Есть, однако, некоторые косвенные данные. Обратимся к их анализу.

Во-первых, помимо уже упоминавшихся аналогов с ранне-чжоуским временем, против идеи о казарменной организации труда *чжун* в стиле древнеегипетских или шумерских времен III династии Ура храмовых работников говорит то немаловажное обстоятельство, что среди надписей нет документов хозяйственной отчетности, столь характерных для больших и сложно организованных дворцово-храмовых хозяйств Ближнего Востока. Это могло означать лишь одно: с работниками не расплачивались, их за счет казны постоянно не содержали. Видимо, отсюда должно следовать, что в шанских надписях речь шла об отработках на казенных полях.

Во-вторых, сам термин *чжун* (в иероглиф включены три знака «сила») был создан, по-видимому, именно для обозначения такого рода труда. В чжоуских текстах немало сообщений о том, что крестьяне совместно работали на больших общих полях, которые иногда обозначались термином *гун* («общие»), тогда как свое поле каждая семья обрабатывала индивидуально. Эта разница в формах землепользования впоследствии нашла свое теоретическое отражение в идее Мэн-цзы о *цзин-тянь* (подробнее см. [15]). Можно предположить, что и работа на шанских полях могла быть организована подобным же образом и что термин *чжун* призван был подчеркнуть коллективность труда на больших казенных полях, начиная с поля *цзе*.

Наконец, в-третьих, подобного рода отработки на казенных полях не были принудительным трудом и никем так не воспринимались — вопреки мнению тех, кто настаивает на том, что *чжун* следует считать рабами. Материалы, связанные с описанием труда на поле *цзе* в раннем Чжоу, о которых со ссылкой на «Го юй» уже упоминалось, свидетельствуют о том, что все участники работ получали щедрое угощение, что все они счита-

ли себя причастными к большому общему делу. Возможно, что подобный торжественно-обрядовый характер работы на других «больших полях» был менее заметен и в Чжоу, и в Шан. Но в любом случае работа на поле, урожай с которого предназначался для оплаты труда работников различных категорий, для нужд казны, т.е. государства в целом, явно никем не воспринималась как эксплуатация. Это был элемент закономерного и необходимого для всех обмена деятельностью. Стоит заметить, что работа на казенных полях производилась казенными же орудиями труда. Известно, что среди прочих находок археологов в анянском городище есть одна, которая не оставляет сомнений на этот счет. Имеется в виду обнаруженный склад с 3,5 тыс. каменных серпов [180, т. 2, с. 197], выдававшихся работникам, собиравшим урожай.

Итак, за счет труда крестьян-чжун на казенных полях столичной зоны при личном участии и постоянной заботе самого вана и его чиновников собирался урожай, который и составлял основу жизнеобеспечения столичной зоны. Об урожае ван заботился весьма тщательно и активно. Можно в качестве дополнительного свидетельства упомянуть о том, что среди надписей немало гаданий о дожде, столь необходимым для неполивного земледелия: «Предки-ди прикажут быть дождю? Или не прикажут выпасть дождю?»; «Ди прикажут выпасть большому дождю? Или ди не велят быть большому дождю?»; «Если ди повелят выпасть дождю — будет хороший урожай» [151, с. 89, 524].

Урожай хранился в амбарах и подлежал redistribуции. Собственно, именно за счет его redistribуции содержались все те, кто зерна сам не производил. Впрочем, не исключено, что по меньшей мере частично для их содержания использовалось и зерно, полученное в уделах промежуточной зоны Шан, урожаем на полях в которой ван, как уже говорилось, тоже интересовался. Неизвестен механизм redistribуции урожая второй шанской зоны. Частично, как упоминалось выше, за счет его, видимо, существовали военные формирования центра, направлявшиеся во вторую зону и через нее в третью, в пояс племен *вай-фу*, для военных действий. Но поступала ли, тем более сколько-нибудь регулярно, какая-то доля урожая уделов в столицу вана, неизвестно. А так как сведений в надписях нет, то логичнее заключить, что не поступала. Возможно, произведенного в столице на «больших полях» зерна в общем и целом для нужд центра хватало.

Разумеется, центральный аппарат власти был велик, а потребности его выходили за пределы средней нормы. Больше того, зарождалось уже и престижное потребление верхов, проявлявшееся в роскоши дома вана в первую очередь. И на все это, естественно, требовалось немало средств. Трудно представить, что одного только урожая даже со многих больших полей вана

могло хватить на всех. Но мы вправе предположить, что за пределами внимания составителей надписей остались иные поля, с которых тоже получали определенный урожай.

Во-первых, это земли воинских формирований. Вряд ли все военные (вспомним о полке-люй из надписи) жили лишь в казармах и не занимались ничем, кроме боевой подготовки. Скорей напротив, они жили в военных поселениях и в свободное от воинских дел время занимались земледелием, обеспечивая себя пищей. Известно, в частности, что после крушения Шан в районе восточной чжоуской столицы существовали восемь так называемых «иньских» армий (т.е. бывших шанских воинских формирований, перешедших на службу к чжоускому вану). И насколько можно судить, они располагались на отведенных им землях и в немалой степени содержали себя сами — во всяком случае в том, что касалось пищи. Естественно, что в таком случае произведенный солдатами продукт тоже следует учитывать (это, разумеется, не относится к воинским формированиям аристократов типа кланов-корпораций Ван-цзу, Доцзы-цзу, Сань-цзу и У-цзу).

Во-вторых, нечто подобное следует предположить и по отношению к ремесленникам, организованным в кланы-корпорации цзу и формально зависевшим от казны. Хотя главным их предназначением было производство продуктов ремесла на заказ, т.е. для централизованного потребления, для нужд вана, его двора, чиновников, слуг и т.п., вполне возможно, что и они в свободное время — особенно в период страды — занимались земледелием на личных участках, обеспечивая тем самым себя пищей. Не исключено, что в подобном положении были и некоторые разряды слуг (конюшие, псари, повара и т.п.). Разумеется, это лишь предположение. Но оно не беспочвенно.

Дело в том, что властям была выгодна такого рода организация труда, вполне вписывавшаяся в нормативы командно-административной структуры в целом. Хозяйствование на личных небольших участках не отвлекало работника от его основного труда — воинского, ремесленного и т.п., но зато в какой-то степени гарантировало ему продовольственный минимум. Разумеется, при всем том генеральный механизм централизованной редистрибуции всегда служил верховным гарантом и страховым фондом, обеспечивавшим существование всех слоев общества, профессионально не занятых производством продовольствия.

Теперь несколько слов о самой только что упомянутой командно-административной структуре. Она в Шан возникала, естественно, как единственно возможный и надежный механизм, обеспечивавший нормальное функционирование усложнявшегося социума. Легче всего представить ту ее часть, которая касалась взаимоотношений вана с уделами, — здесь надежно срабатывал механизм взаимозависимости и вассальных обязательств, о кото-

ром уже упоминалось, — при всем том, что данных в источниках на этот счет практически нет. В качестве администраторов в уделах выступали титулованные аристократы, у каждого из которых, естественно, был замкнутый на него небольшой аппарат чиновников, по своим основным параметрам, видимо, копирующий аналогичные структуры власти в центре. Что же касается центра, столичной зоны вана, то именно там и формировался во всей своей полноте и всесторонности подлинный аппарат власти укреплявшегося протогосударства. В гадательных надписях он выступает достаточно отчетливо. Можно легко разобраться и в номенклатуре, и в определении должностных функций подавляющего большинства администраторов.

Проведший анализ данных надписей на этот счет Чэнь Мэн-цзя зафиксировал несколько десятков терминов, имевших отношение к обозначению должностных лиц различных рангов и рода деятельности. Речь идет о должностных наименованиях, более или менее устойчиво употреблявшихся в сходных контекстах. Сам Чэнь Мэн-цзя подразделил их — на мой взгляд, не очень удачно — на три группы: *чэнь-чжэн* (администраторы), *у-гуань* (военные) и *ши-гуань* (канцеляристы). К первой он отнес *чэнь* во всех их, до двадцати, вариантах (*ван-чэнь*, *до-чэнь*, *сяо-чэнь* и пр.), которые в надписях обычно выступали как исполнители, помощники, уполномоченные ваном его посредники в общении с людьми (вспомним о *сяо-чэнь*, которые должны были отдать крестьянам-чжун приказ сеять просо). Вторая включала в себя должности руководителей, имевших отношение к военному делу и охоте (*ма* — конюшие, *шэ* — лучники, *цюань* — псаря, *шу* — копьеносцы и др.). Имеется в виду, что речь идет о соответствующих начальниках в рамках каждой из упомянутых категорий. В третью и наиболее значимую именно в административном плане группу входили руководители важнейших служб системы управления — *инь* и *до-инь* (советники вана), *ци* и *ши-ци* (жрецы и гадатели), *ли*, *до-ли*, *бу*, *до-бу* (чиновники — делопроизводители, канцеляристы), *гун*, *до-гун* (руководители ремесленных корпораций) и т.п. (см. [151, с. 503—522]).

За пределами внимания при такой раскладке штатных должностей остались различия в рангах, т.е. в соотносительной значимости должностных лиц. Нельзя утверждать, что такого рода различия по данным надписей было легко вычленишь. Но кое-что все же сделать в этом смысле можно. Так, нет сомнений, что в шанском обществе, как и в других аналогичных ему, существовала определенная и достаточно строгая корреляция между степенью генеалогического родства, рангом, титулом и должностью. И если принять это во внимание, взять за норму (хотя вполне могли быть и бывали исключения), то мы вправе для начала выделить пусть узкий, но, без сомнений, весьма влиятельный слой высших должностных лиц, административной

элиты. К нему принадлежала титулованная родня вана, включая прежде всего правителей уделов, представителей кланов Ван-цзу и Доцзы-цзу, а также, видимо, должностных лиц высшего ранга, таких, как советники вана (*инь, до-инь*), быть может, также и жрецы-гадатели (*ци, ши-ци*). Из сохранившихся и зафиксированных Сыма Цянем преданий известно, что Чэн Тан взял себе на службу мудрого И Иня (А Хэна), который стал по его поручению управлять шанцами [132, гл. 3, с. 57—58]. Сыма Цянь утверждает, что потомки И Иня продолжали исполнять функции главных советников и при преемниках Чэн Тана [132, гл. 3, с. 58; 86, т. 1, с. 166—171], а фамилия советников стала нарицательным обозначением должности. Иньские надписи, в которых упоминается термин *инь (до-инь)*, подтверждают факт существования советников-*инь* в системе шанской администрации и дают основание предположить, что их статус был весьма высоким, что вполне соответствует легенде об И Ине.

Ко второму по административной иерархии слою принадлежали, видимо, те, кто были помощниками, исполняли поручения вана, т.е. гражданские чиновники разряда *чэнь*, а также руководители различных служб управления, в том числе и военные. Возможно, даже как бы само собой разумеется, что по меньшей мере у некоторых из них были свои помощники, мелкие канцеляристы и уполномоченные, чиновники-слуги. На основе имеющихся надписей различия такого рода не выявляются, во всяком случае пока. Но хорошо известна сама практика использования слуг и даже домашних рабов в качестве порученцев хозяина, так что не исключено, что часть упомянутых в схеме Чэнь Мэн-цзя должностных лиц обозначали администраторов именно этой, низшей категории аппарата власти.

Наконец, не стоит обходить вниманием и всех остальных лиц, так или иначе причастных к власти, будь то слуги или домохозяды власть имущих, солдаты (лучники, копьеносцы, обслуга колесниц) или ремесленники разных категорий, от кузнецов до портных. Все они так или иначе были причастны к аппарату власти, а старшие из их числа имели и соответствующие должности.

Как бы то ни было, но вся эта огромная и пестрая по занятиям и сферам деятельности масса людей, концентрировавшаяся в основном в столичной зоне, была в некотором смысле сердцевинной всего общества. Без деятельности аппарата власти и обслуживающих его слоев шанское общество не могло бы существовать — точнее, оно существовало бы на уровне неолитической племенной периферии с характерными для нее аморфно-сегментарной клановой структурой и принципом механической солидарности. Развитым урбанистическим цивилизованным протогосударством оно могло стать только при условии формирования того самого аппарата администрации, о котором идет речь: чи-

новники, воины, жрецы, обслуживающие верхи ремесленники и слуги в этом смысле были и порождением, и условием существования сколько-нибудь развитого стратифицированного общества, существующего в форме политической структуры, протогосударства.

Духовная культура Шан

Собственно говоря, именно существование разветвленного и численно весьма значительного аппарата власти, привилегированных верхов с их изысканными потребностями и явственно формирующимся престижным потреблением сыграло, видимо, решающую роль в становлении тех отличий, которые обусловили большой и резкий скачок в сфере духовной культуры Шан на анянском этапе существования протогосударства. Частично эти сдвиги, не имеющие корней в местном неолите и даже в раннешанских слоях эрлитоу-эрлиганской фазы развития, обязаны своим происхождением, как уже упоминалось, влияниям извне. Частично они были результатом интенсивного автохтонного развития.

Начнем с того, что, в отличие от протошанцев эрлитоу-эрлиганской фазы, анянское протогосударство было знакомо с развитой иероглифической письменностью. Это само по себе еще мало о чем говорит, если не принять во внимание тот факт, что между знаками-тамгами из Баньпо и аналогичными знаками на керамике из Чжэнчжоу лежит несколько тысячелетий и что все это время письмо практически топталось на одном месте, не совершив заметного шага вперед, тогда как за два-три века, отделяющих эрлитоу-эрлиганскую фазу от анянской, произошла подлинная революция.

Факты говорят о том, что почти на пустом месте возникла развитая иероглифическая письменность, по основным своим параметрам сопоставимая с ближневосточной. Если прибавить к этому выводы некоторых лингвистов о параллелях между древнекитайским и индоевропейскими языками и напомнить, что система календарного счисления, включая членение года на 12 месяцев с использованием дополнительных вставных (7 на 19 лет) и применение 60-ричного цикла для исчисления дней, тоже копирует древневавилонскую, как и система 12 знаков зодиака (в Шан — 12 циклических знаков), то трудно удержаться от предположения, что не одни только боевые колесницы прикатили в Анян с далекого Запада. Об этом уже шла речь, а подробнее о связанной со всем этим аргументации говорилось в одной из моих книг (см. [17, с. 297—302]).

Кроме письма и календаря обращает на себя внимание искусство, проявившееся прежде всего в изящной тонкой резьбе,

скульптурных изображениях и бронзовом литье. Что касается сосудов из бронзы, то они были известны и в доаньянское время, причем в эрлиганских мастерских их изготавливали с весьма высококачественным орнаментом, хотя и уступающим по изяществу и изысканности орнаменту на аньяньских сосудах. Аньяньские сосуды из бронзы по сравнению с эрлиганскими — едва ли не вершина возможного, в чем легко убедиться, взглянув на коллекции таких сосудов в музеях или хотя бы просто ознакомившись с соответствующими каталогами. Совершенная форма, включая изделия в виде животных (например, слона), тонко выдержанный стиль орнамента, вычурность резьбы — все это бросается в глаза и свидетельствует о высочайшем искусстве квалифицированных мастеров бронзового литья, которые явно не зря ели свой хлеб. Аньяньская круглая каменная скульптура, в том числе из очень твердых пород (мрамора и яшмы), тоже демонстрирует высокое мастерство и развитый художественный вкус, оттачивавшиеся веками. Это же относится к резьбе по дереву и кости, к сосудам из белой глины, к архитектурным украшениям крупных построек и т.п.

Не касаясь снова сложной проблемы генезиса высококачественного искусства и совершенного художественного вкуса шанских мастеров, стоило бы подчеркнуть то, что любому бросается в глаза: аньяньский этап цивилизации Шан — не просто заключительная фаза спонтанной эволюции некоей этнической общности, он знаменовал собой резкий скачок в истории Китая. И этот резкий качественный скачок в сфере изящных искусств, письменности и архитектуры означал — независимо от его истоков — кардинальный сдвиг в духовной культуре обитателей протогосударства Шан, в их мировоззрении и менталитете.

К чему еще свелся этот скачок, и как он сказался на всей истории китайской цивилизации, фундамент которой во многом был заложен аньяньской фазой? Если принять, что в китайском неолите, особенно периода господства расписной керамики, мифологическое мышление, как о том можно судить по мотивам росписи, господствовало, а мифология была важнейшей, практически единственной формой знания и мышления, то нельзя не обратить внимание на метаморфозу, происшедшую на аньяньском этапе Шан. Суть ее в том, что аньяньская цивилизация оказалась той заметной гранью, за пределами которой эффект преодоления мифологической традиции ощущается очень явно.

Конечно, древнекитайская мифология не исчезла сразу и тем более бесследно. Мотивы ее щедро представлены в круглой каменной скульптуре, резьбе и орнаменте бронзовых сосудов. Больше того, они на протяжении еще нескольких веков продолжали бытовать и в искусстве Чжоу. Но вместе с тем мифологическая символика и вообще мифологическое мышление быстро

исчезали, а в письменных документах, начиная с гадательных надписей, следов мифологии практически нет.

Это может показаться странным, даже необъяснимым, если принять во внимание, что ранние тексты Египта или Месопотамии, сказания древних индийцев или греков, ацтеков или майя были до предела насыщены именно мифами, приключениями богов и героев. Шанские же и чжоуские тексты, отнюдь не безразличные к религии и тем более к сакральному ритуалу, на чисто лишены красочной мифологической поэтики. Почему же? Что произошло?

Дело в том, что у мифологического знания как бы две основные функции. Первая из них заключается в том, чтобы объяснить и закрепить в головах людей данной общности основные принципы их существования и тем санкционировать и легитимировать статус-кво, что позволяет надежно обеспечить стабильность и воспроизводство коллектива. Вторая сводится к тому, чтобы обеспечить необходимый контакт коллектива с окружающей его средой, со всеми необъяснимыми феноменами внешнего мира с целью избавиться от стресса и гарантировать общности духовный комфорт, объяснив ей основы миропорядка. Для обеспечения первой достаточно строго наладить систему обрядов и ритуалов, скрепив ее некоей генеральной идеей. Вторая открывает простор фантазии и рождает сверхъестественный мир богов и героев, развитую мифологию.

В древнекитайской исторической реальности, начиная с аньянской фазы Шан, первая из этих функций оказалась гипертрофированной и почти полностью вытеснила вторую, оттеснив ее на задворки официального миропонимания. На передний план вышла генеральная идея зависимости от «верхних предков», для общения с которыми были разработаны ритуал гадания и структура прочих ритуальных обрядов (жертвоприношения, система наследования и т.п.). Именно они в основе своей определили нормативы существования шанской общности. Все ритуальное знание коллектива было тем самым как бы интериоризовано, приземлено, обращено в сторону конкретной рациональной выгоды для общности.

Что касается экстериоризации знания в сферу неведомого, в область сверхъестественного, в мифологический мир богов, героев и приключений, в сферу эмоционально-образного и поэтико-фантастического, то эта функция развития не получила. Более того, она оказалась как бы преодоленной, сознательно отодвинутой в сторону, осталась жить лишь в суевериях простолюдинов, да и там без особого простора для развития. Начиная с аньянской фазы и вплоть до ханьского времени, т.е. на протяжении примерно тысячи лет, обычно разукрашивавшиеся мифами религиозные верования и ритуалы были демифологизированными.

Лишь с эпохи Хань китайская мифология, как бы вырвавшаяся на простор в рамках религиозного даосизма, вобравшего в себя суеверия народных масс, заявила о своем существовании. И с тех пор возродившаяся китайская мифология продолжала существовать, хотя и опять-таки на некоей низшей периферии традиционного знания, поведения и образа жизни китайцев, ко времени Хань уже достаточно сложившегося и закрепившегося в основных своих, прежде всего конфуцианских, нормах и принципах. Но конфуцианские нормы были квинтэссенцией тех нормативов бытия, которые начали складываться в Аньяне в конце II тысячелетия до н.э. и практически сводились к гипертрофии первой из упомянутых функций. Так почему же вторая функция отмерла, не успев расцвести, а первая оказалась столь развита? Что сыграло здесь свою роковую роль?

Вообще-то говоря, рационализм как таковой не был исключительным признаком именно китайской цивилизации. Рациональную организацию централизованного хозяйства знали и в древнем Египте, и в Шумере, где она легко и непротиворечиво совмещалась с развитым мифологическим мышлением, с обилием богов и героев. В еще большей мере такого рода совмещение было характерным для древней Греции с ее экономической трезвостью и мифологическим богатством.

Но в Китае предельно рационализованная социально-экономическая структура оказалась демистифицированной и демифологизованной до такой степени, что вся обычно столь всемогущая и разветвленная практика религиозных связей с внешним миром и представлений о нем оказалась сведенной к обычаю регулярного контакта с умершими «верхними предками», к содействию которых шанцы обращались во всех необходимых случаях, начиная с заботы об урожае и вовремя выпавшем дожде и кончая мелкими повседневными делами. Почему, выражаясь словами известного исследователя шанского общества Д.Китли, религиозная активность была направлена на легитимацию абсолютной власти вана и выработку «бюрократической логики» шанской политической культуры (см. [242, с. 214; 243, с. 29, 33])? К слову, именно эта очевидная направленность позволила и побудила того же автора назвать общество Шан теократическим, что едва ли оправдано. Так в чем же дело? Что обусловило упомянутый крен?

Единственное объяснение, которое можно было бы предложить, сводится к уникальным обстоятельствам, сопровождавшим формирование аньянского очага шанской урбанистической цивилизации. Уникальность здесь не в том, что этот очаг сложился в результате сложного синтеза, такое случалось в истории не раз, а в том, на какой этнокультурной основе этот синтез был реализован. Иными словами, речь идет о том, кто с кем и при каких обстоятельствах взаимодействовал.

Как уже упоминалось, на этот счет могут быть лишь гипотетические предположения. Из такого рода предположений, опирающихся в конечном счете на хотя и неясную и противоречивую, но все же единственно существующую пока базу данных, складывается впечатление, что доля мигрантов в аньянской цивилизации была очень небольшой. Те из правящих верхов, кто был знаком с боевой колесницей, хорошими одомашненными лошадьми, крупными гробницами с обильным инвентарем и множеством сопогребенных вместе с усопшим правителем людей; те, кто хорошо знал развитую систему иероглифической письменности и календаря, обладал высокохудожественным вкусом и умением создавать изысканные вещи, были в Шан в очевидном меньшинстве.

Неясно, откуда это меньшинство взялось. Скорее всего, они были потомками мигрантов. Но ассимиляция их произошла где-то вне и до Аньяна, ибо в цивилизации Шан нет следов расового, этнического или кастового неравенства. Похоже на то, что мигранты бесследно растворились в массе местных сапиентных монголоидов с их развитой неолитической и раннебронзовой культурой, а ассимилировавшиеся с местным населением социальные верхи сохранили в памяти лишь имена своих далеких предков-предводителей, которых и почитали как «верхних предков», принося им регулярные жертвы и сообщаясь с ними с помощью ритуала жертвоприношений и обряда гаданий.

Мифологическая же культура местного неолитического населения, тех низов, потомки которых, ассимилировав пришельцев, стали основной массой шанцев, скорей всего, была подавлена высокоразвитой и опиравшейся на развитые письмо и календарь системой почитания «верхних предков» и оттеснена на задний план, как бы выпав из привычной нормы. Конечно, где-то на уровне жизни простых людей она, видимо, пусть и в официально непризнанной форме, продолжала бытовать. Однако сам факт официального ее непризнания значил очень много: письменная и ритуально-обрядовая культура как бы не замечала мифологические традиции, которые в силу уже одного этого могли постепенно если не отмирать, то во всяком случае ослабевать, а то и деградировать.

Как бы то ни было, но взаимодействия, протекавшие при описанных обстоятельствах, привели к довольно необычной ситуации в сфере духовной жизни шанцев: при достаточно развитой и активно функционировавшей религии (ритуалы, обряды, культы сверхъестественных сил и умерших) в мировоззренческих представлениях их не оказалось места ни богам, ни тесно связанной с божествами мифологии. В загоне оказалась и история, которая в ранних обществах вне мифов и героических подвигов существовать не могла.

Уже обращалось внимание на то, что в гадательных надписях нет истории, нет хотя бы слабых реминисценций на тему о прошлом шанской общности до У Дина, которому посвящена львиная доля всех надписей. Это кажется почти необъяснимым, но факт есть факт. Реальностью следует признать и то, что аньянская общность из всех духовных ценностей отдаленного прошлого сохранила в своей исторической памяти лишь одну, которая в силу, быть может, именно этого и оказалась чудовищно гипертрофированной. Речь идет об исключительном статусе «верхних предков», т.е. тех, с кем в памяти потомков ассоциируется всемогущество внешнего мира, кто заменил шанцам всех остальных богов и героев, вместе взятых.

Важно подчеркнуть, что «верхние предки» обоготворялись, но не превращались в богов в собственном смысле слова. Создается впечатление, что шанцам не было нужды в покровительстве богов с их невыраженными родственными и этническими симпатиями, им нужно было покровительство именно своих предков, принципиально отличных от предков их соседей. И потому у них не оказалось ни богов, ни храмов в их честь, ни служащих богам жрецов. Шанские жрецы — прежде всего чиновники, исполнявшие функции гадателей либо лиц, готовивших жертвоприношения в честь обожаемых предков, следивших за порядком в храмах предков.

Шанцев не интересовали спекуляции на космологические и космогонические темы, столь обычные для развитого мифологического мышления. Мистика и метафизика не ощущались в их надписях и в ритуальной практике. Они не заметны даже в сфере гаданий, где обычно занимают ведущее место и играют едва ли не решающую роль. Вся мантическая система как элемент духовной культуры и практика общений с предками были поставлены на реалистическо-прагматическую основу. Никаких рассуждений на тему о судьбе, неисповедимости рока, мистической неопределенности или, напротив, предопределенности. Все сводилось к трезво-практической интерпретации трещин на специально обработанных, надписанных и затем подогревавшихся на огне костях: в зависимости от конфигурации трещин формировался ответ предка на поставленные ему потомками вопросы. Да и сами вопросы ставились так, чтобы получить однозначный ответ: да, нет, согласен, не согласен. И соответствующим образом решать или поступать.

Рационализация ритуала, практицизм гадания, культ умерших собственных предков, отсутствие метафизических спекуляций и явственная приглушенность всей эмоциональной сферы вели не только к демифологизации всего мышления и определяемого им образа жизни, но и к переключению ментальной активности общности в русло практических социально-политических проблем. Перемещение акцента на ритуализованный

практический порядок вызвало к жизни ту самую «бюрократическую логику», о которой уже упоминалось. И если в честь «верхних предков» в дни жертвоприношений уничтожались сотнями захваченные в плен иноплеменники, то это не было актом религиозного экстаза. Напротив, такого рода ритуал представлял собой нормативный акт уважения к обожествленному покойнику в день его памяти, дань его заслугам, свидетельство благодарности живущих за его постоянную заботу о них. Такой же характер имели торжественные ритуалы погребения правителей в их пышных гробницах, где ушедших на тот свет и присоединяющихся к «верхним предкам» ванов сопровождало все то, что служило им при жизни, включая подчас и сотни сопогребенных — жен, слуг, колесничих и т.п.

В заключение раздела о духовной культуре несколько слов об этике. Дело в том, что сразу же после крушения Шан, о чем пойдет речь ниже, проблемы этики, нормативы и даже культ ее резко вышли на передний план. Для того были веские причины. Но были ли у шанцев этические нормы, которые заимствовались победившими их чжоусцами? Ведь чжоусцы взяли у цивилизации Шан, у побежденных ими противников очень многое, едва ли не все из того, чем те обладали. Правда, немало прибавили и своего, отсутствовавшего у шанцев. Так как же обстояло при этом дело с этикой, которая стала играть в духовной культуре чжоусцев ведущую, первостепенную роль?

В гадательных надписях этические категории практически отсутствуют. Пиетет и престиж, связанные с культом умерших предков, несли с собой, естественно, должное уважение и почтение. Но в специальной терминологии, в категориальной или поведенческой системе отношений это никак себя не проявляло. Ритуал виден. Можно заметить отчетливые признаки связанного с ним церемониала, существования религиозных представлений на уровне веры в духов и различного рода суеверий (анимизм и т.п.). Была определенная бюрократическая логика, иерархия с соответствующими поведенческими стереотипами. Так или иначе все это имеет какое-то отношение к этике.

При всем том, однако, совершенно очевидно, что этика как таковая отдельно не существовала, а категории ее вычленены и разработаны еще не были. Этические нормы включались в генеральную систему нормативов как естественная, неотъемлемая часть прочих действий и элементов этой системы. «Верхние предки» на то и божественные предки, чтобы оказывать им максимальное уважение. Старшие по чину и положению на то и старшие, чтобы чтить их. То же, видимо, было свойственно и отношениям в семье, в клане, взаимоотношениям с миром духов и прочих сверхъестественных сил. Но не более того. Резюмируя, вполне можно сказать, что этика как специализированная и особо разработанная система взаимоотношений в цивилизации Шан

вычленена еще не была. Центром тяжести духовной культуры был рационализированный ритуал — гадания, жертвоприношения, культ «верхних предков», а также различных природных сил и явлений.

Военная функция в Шан

С первого же момента своего появления на территории Ань-яна и окружающих ее земель общность Шан резко отличалась от окружавших ее племен техническими достижениями и элементами урбанистической цивилизации, среди которых одним из наиболее заметных была их военная техника. Специальные исследования немало сделали для реконструкции шанского вооружения, для детального изучения системы организации войска и т.п. (см. [8; 159; 262]). Основой военной мощи шанцев была боевая колесница, исторические корни которой, включая и запряженных в нее одомашненных лошадей, восходят к Ближнему Востоку, прежде всего к индоевропейцам.

В некотором смысле можно и даже следует сказать, что вся шанская культура, весь аньянский этнос были теснейшим образом связаны именно с боевой колесницей, по функциям в то время игравшей роль современных танков. Иными словами, колесница была залогом победы в военных действиях с варварскими, окружавшими Шан племенами, которые практически ничего ей не могли противопоставить — по крайней мере до тех пор, пока сами не переняли у шанцев мастерство и технологию изготовления колесниц, ну и, разумеется, не получили в свое распоряжение запрягавшихся в эти колесницы лошадей. Судя по всему, это произошло лишь на заключительном этапе истории Шан и, видимо, сыграло свою роль в падении протогосударства шанцев.

Колесница была вооружением знати. Обычно на небольшой двухколесной повозке, запряженной парой лошадей, находились трое. В центре был колесничий, управлявший лошадьми. Рядом с ним воины: справа — чаще всего с копьем (копьями?) или клевцом на длинном древке, слева — владелец колесницы с луком и запасом стрел. Все трое воинов обычно активно участвовали в сражении или в охоте. Следует отметить, что охотой аристократы, начиная с правителя-вана, занимались много, рассматривая ее прежде всего как тренировку, способ поддержания воина в должной форме. Вот одно из сообщений об охоте: «В день цзя-у ван направился охотиться на диких буйволов, сяочэнь [такой-то] был с ним в колеснице. Вел колесницу [такой-то]» [151, с. 558].

Разумеется, своя колесница была у каждого из родовитых, тем более титулованных шанцев, а также у воинов из аристо-

кратических кланов Ван-цзу и Доцзы-цзу. Возможно, ее имели и некоторые воины из кланов Сань-цзу и У-цзу. В любом случае, однако, стоит подчеркнуть, что боевая колесница была орудием дорогим и уже только поэтому должна была находиться в распоряжении представителей высокопоставленных верхов. Впрочем, возможно, что во время боевых действий на нее сажались и обычные, специально отобранные воины, особенно из числа дружинников вана.

Основной частью шанской армии была тем не менее пехота. Хорошо вооруженная луками и стрелами, копьями и клевцами, она, судя по реконструкциям на основе вооружения и средств защиты из шанских кладов, состояла обычно из подразделений по 72—88 бойцов, строившихся в колонны по 10—12 человек в ряд. Воины первой шеренги были в боевых построениях защищены особенно тщательно, с использованием щитов и шлемов (см. [8, с. 68 и сл.]). Считается, что обычно подразделение обслуживало одну колесницу, или, точнее, взаимодействовало с ней. Отряды из нескольких подразделений и колесниц являли собой уже достаточно внушительную боевую силу.

Не все шанское войско состояло из подобного рода отрядов. Можно предположить, что взаимодействовавшие с колесницами были профессионалами, а войско не могло состоять только из них. В первую очередь это относится к тем военным группам, которые должны были выставляться титулованными удельными правителями, явно не имевшими достаточных средств для того, чтобы вооружить и содержать большое профессиональное войско. Поэтому можно предположить, что значительную часть военных сил составляло шедшее позади хорошо вооруженных профессионалов крестьянское ополчение, особенно когда из надписей явствует, что в том или ином походе приняли участие 3—5 тыс. человек (средняя цифра) и тем более 13 тыс., как о том было сказано в одной из приводившихся уже надписей.

Военные экспедиции бывали долгими и отдаленными. Одна из них, против этнической общности *жэнь-фан*, предпринятая уже при последнем шанском вана, длилась 260 дней и дошла на юг до р. Хуай [151, с. 304]. Обходились такие экспедиции дорого, а военная добыча и трофеи не были столь значительными, чтобы хотя бы отчасти компенсировать затраты, ибо с варварских племен отдаленной периферии в те времена практически нечего было взять. В надписях нет упоминаний о богатой добыче — трофеем был лишь престиж, авторитет вана, которые и подкреплялись дальними походами. До поры до времени военное превосходство шанцев было очевидным, и на нем держалась вся политическая гегемония Шан в бассейне Хуанхэ и даже за его пределами.

Племена внешнего пояса *вай-фу* — а их в надписях можно насчитать несколько десятков — не могли не уважать военную

силу и не считаться с ней. Это не значит, однако, что они не выступали против Шан. Наоборот, во многих надписях упоминаются вторжения того или иного племени на шанскую территорию, походы против этих племен, пленение большого числа иноплеменников, которые затем сотнями приносились в жертву «верхним предкам». Но при всем том соседи всегда сознавали разницу между ними и Шан и воспринимали себя именно как периферию, которая заинтересована в приобщении к основам развитой цивилизации во всех ее сферах, в том числе и едва ли не в первую очередь — в военной.

Как о том уже шла речь в связи с теорией М.Фрида о трибализации, понятие «племя» резонно использовать для обозначения такой этнической общности, которая уже перестала основываться на принципах механической солидарности. Иными словами, племя — уже политически структурированная общность во главе с вождем, т.е. в конечном счете протогосударство, пусть еще очень раннее и слабо оформленное. Становление племенного протогосударства происходило под воздействием более развитого соседа, в нашем случае — урбанистической цивилизации Шан.

Влияние шанцев на периферию было, как упоминалось, широким и всесторонним. В сфере политической оно вело к трибализации варварских соседей, т.е. к структурированию на месте аморфных этнических общностей, до того связанных внутри лишь узами механической солидарности, племен как раннеполитических образований. И коль скоро и как только это происходило, т.е. когда под влиянием контактов то или иное из соседних с Шан этнических образований становилось политическим, обретало основы соответствующей административной структуры, венчавшейся вождем, возникал эффект ускорения заимствований.

В первую очередь, как о том уже шла речь, это касалось заимствований в сфере военной техники и организации. Боевые колесницы и бронзовое оружие становились достоянием соседей, как, возможно, и некоторые методы ведения военных действий. В более крупных племенах, видимо, начинали формироваться дружины воинов-профессионалов. Разумеется, все это был долгий процесс, но к концу эпохи Шан результаты его уже были, что называется, налицо. Достаточно заметить, что сами шанцы признавали усилившегося соседа, торжественно присваивали его предводителю титул, в частности *бо*. Таких носителей шанских титулов к концу периода Шан было уже немало (см. [180, т. 2, с. 202]), одним из них был предводитель чжоусцев.

Процесс трибализации варваров под влиянием контактов — прежде всего военных — с Шан протекал весьма неравномерно. Больше того, он не находился в прямой зависимости от размеров соседнего племени или, скажем, степени его удаленности. Так, ближайшей и наиболее часто контактировавшей с Шан этниче-

ской общностью были *цяны*. В надписях множество упоминаний о войнах с ними, о пленении цянов, о массовом принесении их в жертву, даже, как упоминалось, есть надпись об их использовании для раскорчевки земель под пашню. Немало аналогичных записей о *ту-фан* или *гуй-фан*. И прямо скажем, достаточно редки записи о чжоусцах. Между тем именно чжоусцы оказались тем племенем, которому суждено было уничтожить Шан.

Существен сам факт: на передний план в конечном счете вышло не самое многочисленное и не наиболее заметное для шанцев племя. Стало быть, процесс трибализации варваров под воздействием цивилизации протекал весьма неравномерно. Или, что точнее, каждое из окружавших шанцев племен включалось в указанный процесс отнюдь не одинаково, а, напротив, весьма избирательно, с очень разным эффектом. Собственно, именно на этом и стоит весь известный людям исторический процесс. Китайская историография, в частности, уделяла ему огромное внимание.

Историографическая традиция о Шан

Существенно в связи со всем сказанным обратиться к более поздней письменной китайской историографической традиции, чтобы взглянуть на династию и эпоху Шан глазами тех десятков поколений китайцев, которые изучали свою древность не по данным археологии, но по преданиям старины, зафиксированным в священном для каждого жителя Поднебесной конфуцианском каноне, прежде всего в «Шуцзине». При реконструкции традиции должны быть приняты во внимание данные хроники «Чжушу цзинянь», а также третьей главы «Шицзи», посвященной истории Шан-Инь. Речь пойдет о том, как был сформирован стереотип представлений о шан-иньской древности и в чем именно он заключался, к чему в основном сводился. Разумеется, данные древних сочинений будут сопровождаться необходимыми пояснениями, дабы не запутать читателя, готового подчас принять их за чистую монету.

Начнем с того, что напомним о генеральной схеме древней истории в китайской традиции. Согласно ее построениям, первой династией, ведшей происхождение от великого Юя, была Ся, о которой уже шла речь в предыдущей главе. На смену Ся и пришла династия Шан-Инь. Родоначальником ее традиция считает некоего Се, который будто бы был рожден одной из жен императора Ку, отца Яо, после того, как она проглотила яйцо ласточки. Изложивший эту легенду Сыма Цянь добавил к ней, что впоследствии Се стал помощником Юя в деле покорения вод и что еще Шунь пожаловал Се во владение Шан и дал ему родовое имя Цзы (этот знак действительно был родовым именем

клана шанских ванов, как о том свидетельствуют данные надписей).

Сказанное означает, что у истоков домов Ся и Шан стояли одни и те же великие правители (Ку, Яо, Шунь, Юй) и что, следовательно, исторически, да, видимо, и этнически Ся и Шан в китайской традиции считались близкими друг другу и существовавшими едва ли не одновременно. Этот вывод перекликается с данными «Чжушу цзинянь», согласно которым и Ся, и Шан как этнические и политические общности достаточно часто меняли места своего обитания, причем в ходе таких перемещений их пути и маршруты перекрещивались (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 119—127]). Стоит заметить, что попытки разобраться в географических отождествлениях и реконструировать маршруты упомянутых переселений к успеху не привели. Напротив, окончательно запутали ситуацию в целом и вызвали к жизни высказанное одним из крупнейших знатоков шанского Китая Чэнь Мэн-цзя предположение, что 14 так называемых додинастических (т.е. ранних) правителей Шан — те же 14 правителей Ся (см. [177, с. 124]). Из этого легко еще раз сделать вывод, что все построения насчет Ся — если принять эту версию — не что иное, как миф. Однако идея о Ся, как о том уже шла речь, была дозарезу нужна победившим чжоусцам для легитимации своей власти, о чем подробно будет идти речь в следующей главе. И именно сквозь призму таким образом сконструированной легитимации, построенной на основе теории о мандате Неба и об изменении воли Неба под давлением обстоятельств (принцип этического детерминанта: Небо поддерживает добродетельных и наказывает недобродетельных), изложена в китайской историографической традиции вся история Шан-Инь.

В «Чжушу цзинянь» и третьей главе сочинения Сыма Цяня в деталях описывается, как после перемещения в Бо иньцы активизировались, подчинили себе ряд соседних владений. Последний правитель Ся, преступный и недостойный Цзе, пытался было помешать этому, даже одно время сумел, пленив добродетельного шанского правителя Чэн Тана, заточить его в башне, но все было напрасно: умелый Чэн Тан не только выпутался из всех сложностей, но и ответил решительными действиями. Он послал своего выдающегося помощника И Иня выяснить обстановку в Ся, убедился в недобродетельности Цзе, сблизился на этой основе с соседними владениями и в конечном счете, возглавив их, выступил против Цзе и уничтожил Ся.

Что в этой назидательной схеме от истины, установить трудно. Можно лишь предположить, что составлявшие легенду чжоусцы пытались включить смутно известные им крупницы исторической истины в густую канву дидактических наставлений.

Кроме имен, подтверждаемых надписями (Чэн Тан, И Инь), из легенды, видимо, можно вычленить лишь несколько фактов.

Во-первых, факт борьбы Чэн Тана с кем-то за гегемонию в районе Бо (местность, о реальном отождествлении которой специалисты еще спорят, но которую тем не менее практически единодушно локализуют в районе к югу от Хуанхэ в пределах пров. Хэнань, т.е. немного на юг от Аньяна). Во-вторых, факт возвышения Чэн Тана в результате этой борьбы. В-третьих, факт существования в то время (скорей всего, это относится ко второй трети II тысячелетия до н.э.) политической структуры типа протогосударства, а может быть, и ряда соперничавших структур такого типа, что в принципе согласуется с данными археологии (имеется в виду эрлитоу-эрлиганская фаза бронзовой культуры в Китае).

Стоит, впрочем, заметить, что речь может идти лишь о самом начальном периоде формирования протогосударств в бассейне Хуанхэ. Известно, в частности, из тех же источников, что после Чэн Тана шанцы продолжали вести привычный полукочевой образ жизни, достаточно часто меняли свое местонахождение, пока при У Дине не попали в район Аньяна, где уже осели навсегда. И если принять во внимание обстоятельства, которые этому сопутствовали и способствовали формированию очага урбанистической цивилизации (имеется в виду гипотетический синтез протошанцев с западными мигрантами), то о разнице между аньянской и доаньянской фазами следует говорить с тем большей определенностью.

Традиция повествует далее, что, одержав решающую победу над Цзе и уничтожив Ся, Чэн Тан покориł своей воле соседей, всех умиротворил и положил в основу управления добродетельное поведение, обещав при этом карать ослушников. Чэн Тан не оставил сильных наследников, так что при его младших сыновьях, один за другим правивших три и четыре года, реально руководил шанцами мудрый И Инь. Когда же пришла очередь править внуку Чэн Тана Тай Цзя, сыну его старшего сына, скончавшегося ранее Чэн Тана и потому не занявшего трон, оказалось, что малолетний внук не отличается добродетелями. И Инь решительно вмешался в дела правящего дома и, как повествуют несколько глав неаутентичной версии «Шуцзина» («И сюнь», «Тай Цзя»), сумел добиться того, что наставил нового правителя на путь истинный. Это же написано у Сыма Цяня (см. [86, т. 1, с. 170]).

Дальше версии расходятся. В «Шуцзине» и «Шицзи» говорится о том, что И Инь, устав, удалился от дел, затем умер, что он восхвалялся за его великие заслуги сыном и преемником Тай Цзя Во Дином. В «Чжуншэ цзинянь», однако, утверждается, что И Инь, наказав Тай Цзя, будто бы попытался сесть на трон сам и что после этого, бежав из ссылки, Тай Цзя убил его. Но так как Небо явно не одобрило подобного поступка (три дня был густой туман), Тай Цзя вызвал ко двору сыновей И Иня и вернул

им владение отца (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 130]). В любом случае, однако, — здесь все источники сходятся — сын И Иня И Чжи унаследовал его должность и активно помогал управлять шанцами их правителям еще на протяжении нескольких правлений.

Затем, судя по скудости данных и частым упоминаниям об очередных перемещениях, столкновениях с соседями и нашествиях кочевников (о чем повествуется в «Чжуншэ цзинянь» [255, т. 3, Prolegomena, с. 132—134]), для шанцев наступили трудные времена. Сыма Цянь прямо пишет, что при Хэ Тань-цзя и Ян Цзя «дом Инь пришел в упадок» [86, т. 1, с. 172]. Преемником Ян Цзя был его младший брат Пань Гэн — тот самый, что в очередной раз переместил свой народ в древнюю столицу Чэн Тана Бо.

Ни один из текстов не дает ни единого намека на то, что в это время с шанцами — точнее, с протошанцами эрлитоу-эрлиганской фазы — произошло нечто экстраординарное. Разве что упомянутые в «Чжуншэ цзинянь» нашествия кочевников могут считаться свидетельством некоего контакта протошанцев с мигрантами, знакомыми с элементами урбанистической цивилизации (в частности, с колесницами). Но невнятные сведения не дают никаких оснований для сколько-нибудь определенных выводов. Перед нами нечто необъяснимое: археология свидетельствует о резком качественном скачке между обеими фазами (эрлитоу-эрлиганской и аньянской), а в текстах все до предела гладко.

Можно, конечно, сетовать на то, что дидактические тексты чжоусцев, которые имеются в нашем распоряжении, отражают их концепцию истории, что в этих текстах не столько рассказ о реальных событиях прошлого, сколько реконструкция историзованных легенд, составлявшихся задним числом. Но ведь и в шанских надписях тоже нет доаньянской истории. Правда, там вообще нет истории, никакой, кроме разве что упоминаний о существовании «верхних предков», которые некогда были правителями.

Итак, факт остается фактом: письменная историографическая традиция как самих шанцев после У Дина (аньянская фаза, гадательные надписи), так и сменивших их чжоусцев со свойственным им гипертрофированным вниманием к переинтерпретируемой ими истории не дает и намека на что-либо экстраординарное, что должно было — судя по данным археологии — произойти с протошанцами бассейна Хуанхэ где-то во время правления Пань Гэна, чуть раньше или чуть позже.

Впрочем, есть все же одна зацепка. Сразу же необходимо заметить, что использование ее невозможно без натяжек. Но на безрыбье, как говорится, и рак — рыба. Приведу полностью эпизод, о котором идет речь. Взят он из гл. 3 «Шицзи», но под-

тверждается и рядом глав «Шуцзина» — правда, из версии *гуэнь*, т.е. неаутентичной.

«[Однажды] ночью У-дин во сне увидел мудреца, которого звали Юэ. [Помня] увиденное во сне, [он] осмотрел своих приближенных и чиновников, но никто не был таким, [как Юэ]. Тогда [У-дин] заставил чиновников принять меры и найти мудреца вне города. Нашли Юэ в Фусяни. В это время Юэ как колодник работал на строительстве в Фусяни. [Когда найденного человека] показали У-дину, У-дин сказал, что это он и есть. Обретя Юэ и поговорив с ним, [У-дин понял], что это действительно мудрый человек, и выдвинул его, сделав своим первым советником. Иньское государство [с тех пор] стало хорошо управляться. Поэтому впоследствии по местности Фусянь ему дали фамилию, прозвав Фу Юэ» [86, т. 1, с. 173].

Этой истории в «Шуцзине» посвящены три небольшие главы. В первой рассказывается о вещем сне вана, обнаружении Юэ, строителя из Фуяня (не Фусяни!), назначении его премьером-помощником с широчайшими полномочиями. Во второй говорится, что Юэ давал вану мудрые советы об основании государства, построении столицы, назначении титулованных особ и должностных лиц, о военных делах, о методах управления, основанных на добродетели. В третьей — о том, как ван просил Юэ помочь ему, научить его; о том, как ван был ему благодарен (см. [255, т. 3, с. 248—263]).

Что же во всем этом интересного? Прежде всего то, что речь идет о ком-то чужом, этнически чуждом шанцам. Чужак был настолько мудр, что стал первым помощником правителя. Он владел мастерством строителя, был умелым администратором, происходил издалека (словосочетание Фусянь можно интерпретировать различно, но всерьез локализовать эту местность вообще нет возможности, хотя гипотезы подчас и предлагаются).

Если обратиться к шанским надписям, то там мы не обнаружим никаких данных о Юэ и его столь важной социальной и политической роли. А ведь свыше половины всех надписей посвящено именно У Дину, событиям его длительного, в несколько десятилетий, правления. Стало быть, либо вся история с Юэ досужая выдумка, своего рода легенда, либо эту историю следует понимать не буквально, а, скажем, аллегорически. Другими словами, многое из мудрости и достижений У Дина и вообще шанцев анянской фазы (начавшейся с периода правления У Дина — если судить по надписям) мы вправе отнести на счет некоего чужака из Фусяни (или Фуяня), научившего У Дина тому, что и как следует делать.

Еще раз следует повторить: версия построена на натяжках. Но это единственная зацепка, которая позволяет хоть как-то свести концы с концами и найти в исторической канве китайской традиции пусть косвенные, но все же свидетельства, фик-

сирующие генезис тех качественных перемен, которыми аньянская фаза столь зримо отличается от доаньянской. Впрочем, вернемся к историографической традиции.

Период У Дина описан в исторических текстах подробно, включая и обычно весьма скупую на информацию «Чжушу цзинянь». Там тоже сказано об Юэ и достаточно подробно описано все долгое царствование вана, получившего посмертный титул Гао-цзун (важно оговориться, что в надписях нет упоминаний об этом; скорей всего, упоминание о посмертном титуле — чжоуское добавление к шанским реалиям). У Дину наследовали его сыновья и внуки. Последним в их ряду был У И — фигура весьма примечательная. В «Чжушу цзинянь» он рисуется как деятельный правитель, за период царствования которого особенно усилилось вассальное владение Чжоу, расширявшее свою территорию за счет побед над соседями. Умер У И от удара молнии во время охоты на территории, близкой к Чжоу.

Сыма Цянь интерпретирует материалы о нем в ином ключе. Не сообщая практически ничего о политических акциях вана, он подчеркивает только, что тот отличался недобродетельным поведением. В качестве примера приводится легенда о том, будто бы У И стрелял в наполненные кровью кожаные торбы, называя это «стрельбой по Небу». Вообще, согласно «Шицзи», У И подчеркнуто не уважал Небо. Он, например, велел сделать фигуру человека, которую назвал «духом Неба» и с которой играл в азартные игры (за Небо выступали назначенные им приближенные). Из всего изложенного Сыма Цянем вытекает, что У И был поражен молнией за его грехи [86, т. 1, с. 174].

Наследником У И был Тай Дин (в «Чжушу цзинянь» — Вэнь Дин), которому наследовал его сын Ди И, а последним правителем шанцев был сын Ди И — Чжоу Синь (Ди Синь). Сразу же существенно заметить, что в «Чжушу цзинянь» история царствования последних ванов и особенно Чжоу Синя подается в сдержанных тонах, преимущественно на фоне успехов чжоусцев, шаг за шагом теснивших шанцев и переманивавших на свою сторону либо завоевывавших прежних сторонников и союзников вана. Если следовать тексту указанного источника, то перед читателем предстает картина постепенного упадка Шан: приближенные и чиновники вана бегут в Чжоу, попытки надавить на чжоусцев успеха не приносят, включая и временное задержание их вождя, будущего Вэнь-вана. Природные же явления или загадочные феномены (женщина превратилась в мужчину; вышло одновременно два солнца и т.п.) ничего хорошего шанцам, судя по контексту изложения, не сулят — как то и соответствует чжоуским представлениям.

Впрочем, прямого осуждения последнего шанского вана в «Чжушу цзинянь» все же нет. Иное дело в «Шуцзине» или у Сыма Цяня. Эти тексты наполнены инвективами по поводу не-

добродетельного поведения Чжоу Синя, а в гл. 3 труда Сыма Цяня они конкретизированы и наглядно проиллюстрированы. Если верить «Шицзи», Чжоу Синь был силен, способен, красноречив, но любил вино и распутство. Он культивировал непристойные мелодии, нещадно облагал налогами людей, пренебрегал уважительным отношением к духам и любил развлекаться самым непристойным образом, устраивая, в частности, пьяные оргии с ночными развлечениями голых мужчин и женщин. Чжоу Синь истязал достойных людей, приближал к себе льстецов и корыстолюбцев, не слушал добрых советов. Заклучив в тюрьму будущего Вэнь-вана, он затем легко поддался на подкуп и за красивую девушку и нескольких добрых лошадей отпустил пленника. Вследствие всего этого князя и чиновники уходили от него в Чжоу, что и сыграло в конце концов свою роль в гибели последнего шанского вана и крушении Шан. В битве при Муе армия Чжоу Синя была разбита, а сам он, одевшись в драгоценные одежды, бросился в огонь (см. [86, т. 1, с. 175—178]).

Что и говорить, картина яркая и назидательная. Это-то обычно и смущает исследователей. Совершенно очевидно, что за чистую монету все сказанное Сыма Цянем и вошедшее в китайскую традицию принимать нельзя. Трудно даже определить, что из рассказанного сколько-нибудь достоверно или хотя бы имеет в своей основе позднее приукрашенные и переинтерпретированные, но все же реальные исторические факты и события. Но не в этом в конечном счете дело.

Из традиции явствует, что крушению Шан предшествовал длительный кризис, который развивался по двум основным взаимосвязанным линиям. Во-первых, неуклонно нарастал постепенный упадок Шан, проявившийся, в частности, в некоей потере прежнего боевого духа, может быть, твердой внутренней организации. Во-вторых, усиливался энергичный нажим со стороны Чжоу. Прежде побеждали шанцы, теперь уверенно брали верх чжоусцы. Падал престиж вана, уменьшался приток подношений. Колебались вассалы, подумывая о том, не пора ли им сменить сюзерена. Ужесточение порядков и жесткость наказаний не помогали делу — напротив, вредили, создавая тот самый имидж недобродетельного правителя, который позже был столь великолепно использован чжоусцами.

История — чжоуская, т.е. чжоусцами написанная и переинтерпретированная, — поставила шанцам всякое лыко в строку, причем сделано это было сознательно, умело и ловко, так что неудивительно, что каждое слово чжоуских текстов впоследствии воспринималось десятками поколений как нечто естественное, само собой разумеющееся: уж коли последний шанский ван был недобродетелем, так что ж хорошего можно было от него ожидать? В нашем распоряжении нет фактов, которые

напрямую могли бы опровергнуть представления, санкционированные трехтысячелетней традицией. Мы можем лишь усомниться в них, как и в самой традиции. Усомниться — и выдвинуть предположение, что на самом деле все было не столь ясно и однозначно, что скорее всего шел обычный для истории процесс ослабления одной политической структуры и усиления на ее периферии другой, соперничавшей с ней и в конечном счете оказавшейся удачливой, преуспевшей в своих намерениях.

Но в том-то и состоит особенность — в некотором смысле принципиальная — историографической традиции и всей политической культуры Китая, что объективный исторический процесс там с некоторых пор, точнее, как раз с завоевания Шан-чжоусцами, начал в силу практической для новой власти необходимости переинтерпретироваться с позиций назидательной дидактики, этического детерминанта. Именно эта априорная позиция в конечном счете сильно исказила всю реальную историю, во всяком случае древнюю историю Китая. И не только историю — достаточно напомнить о таких сочинениях, как «Чжоули».

Тем важнее, однако, используя все возможное, попытаться реконструировать реальный исторический процесс. Применительно к раннему, начальному этапу китайской истории сделать это труднее всего. Только успехи археологии, в первую очередь обнаружение гадательных надписей, создали для такого подхода благоприятные условия. И все же многое пока еще остается необъясненным и практически необъяснимым — как то особенно очевидно на примере проблем генезиса аньянского очага цивилизации и государственности. Много легче с последующими этапами китайской истории, хотя и относительно раннечжоуского Китая тоже еще остается достаточно много неясного.

ЧЖОУСЦЫ И КРУШЕНИЕ ШАН

Протогосударство Шан-Инь рухнуло под ударами мощной коалиции соседних племен внешнего пояса *вай-фу*, возглавлявшейся Чжоу. С самого начала важно подчеркнуть, что чжоусцы к моменту завоевания были уже не просто одним из многих племен, окружавших развитое протогосударство шанцев и переживавших процесс трибализации и формирования политической структуры под его воздействием. Чжоусцы отличались от других именно тем, что у них упомянутый процесс шел особенно быстрыми темпами. Это объективно давало им весомые преимущества перед другими племенами, в том числе и более многочисленными. Почему же чжоусцы сумели обрести такие преимущества, с чего они начинали или, точнее, что известно сегодня о первых шагах Чжоу, о ранней его истории?

Чжоусцы до Вэнь-вана

Три основных источника представляют сведения о ранней истории Чжоу — песни «Шицзина», исторический труд Сыма Цяня и достижения археологии последних десятилетий. Как то ни покажется странным, но в «Шуцзине» о чжоусцах до Вэнь-вана практически ничего не сказано; лишь несколько строк уделено этой теме и в «Чжушу цзинянь». Тем весомей то немногое, что содержится в «Шицзине» и «Шицзи», не говоря уже о данных археологии.

Классическая историографическая традиция формировалась на базе тех данных, которые зафиксированы прежде всего в «Шицзи». Может показаться весьма парадоксальным то, что те самые чжоусцы, которые столько усилий положили на реконструирование и переинтерпретацию дочжоуской истории Китая (Яо, Шунь, Юй, Ся и Шан), почти совсем не уделяли внимания тому, чтобы в деталях рассказать о первых шагах истории собственной, — это сделал за них ханьский историк Сыма Цянь. Как известно, с его легкой руки в китайской историографической традиции было принято, что после гибели очередной династии специально назначавшиеся чиновники-историографы (иногда

большая группа, целая комиссия) писали ее историю. Такой подход стал нормой в империи. А до того был восьмисотлетний период древней истории, когда во главе страны сначала фактически, а затем по большей части формально (в качестве сакрального главы) стояли чжоуские ваны, и вся история писалась с позиций чжоуской концепции историописания и интерпретации истории. И вот им, официальным верхам Чжоу, предыстория чжоусцев, как выясняется, была не нужна.

Вообще-то в этом есть свой смысл. Для чжоуских историографов важно было обосновать переход мандата Неба в руки чжоуских ванов — и именно данному вопросу во всех письменных памятниках, начиная с «Шуцзина», уделено основное внимание. А вот о том, чтобы изложить предания собственного народа о его жизни в предшествовавший период, чжоуские историки мало заботились, быть может, именно потому, что к выработанной ими генеральной концепции исторического процесса («мандат Неба»; этический детерминант *дэ*) все это прямого отношения не имело. Важна была чжоуская история с Вэнь-вана, чьи добродетели и действия позволили чжоусцам овладеть желанным мандатом. Как бы то ни было, но факт остается фактом: о чжоусцах до Вэнь-вана подробнее всего сказано у Сыма Цяня, а песни «Шицзина» придают этим сведениям лишь некоторые эпическо-поэтические оттенки, реже — имеется в виду песня «Ци-юэ» — рассказывают об образе жизни чжоусцев той отдаленной эпохи.

Из гл. 4 повествования Сыма Цяня явствует, что первопродком чжоусцев считается некий Ци. Его мать Цзян Юань, жена императора Ку, родила сына не от мужа, а после того, как наступила на след, оставленный в поле ногой великана. Испугавшись сложившейся ситуации, Цзян Юань попыталась было отделаться от родившегося у нее ребенка, но малыша спасали звери и птицы, вследствие чего мать одумалась. Сыну же дала имя Ци (Брошенный).

Подрастая, мальчик полюбил возделывать землю. Узнав об этом, сам великий Яо поручил юноше выполнять функции управителя земледелием, а его преемник Шунь присвоил ему должность-титул Хоу-цзи (букв. «князь-просо»), дал ему земли в Тай и родовое имя Цзи. Должность не перешла к потомкам. Уже при сыне Хоу-цзи Бу Ку она была упразднена, а сам Бу Ку удалился, как сказано в «Шицзи», в земли жунов и *ди*¹, что означает прекращение земледельческой жизни и переход к скотоводству, так как в районе степного пояса к северу и северо-западу от бассейна Хуанхэ только им и можно было заниматься.

¹ Термином «жун» чжоуские источники, по некоторым сведениям, обозначали потомков этнической общности *цянов* времен Шан. Племена *ди* появились в чжоуских источниках поздно и четко фиксируются лишь применительно к VII в. до н.э. (подробнее см. [55, с. 175—187]).

При внуке Бу Ку, Гун Лю, чжоусцы переселились в район р. Вэй и снова занялись земледелием, перейдя к оседлому образу жизни. Окружающие племена тянулись к Гун Лю и с охотой селились на его землях, шли под его власть. С этого момента, повествует Сыма Цянь, начался подъем дома Чжоу. Далее из его текста явствует, что чжоусцы при сыне Гун Лю переместились в Бинь, после чего на протяжении семи-восьми поколений не вполне следовали образу жизни великих предков. Лишь при знаменитом правителе Гу-чэн Дань Фу чжоусцы вернулись к занятиям и образу жизни Хоу-цзи и Гун Лю. Правда, под давлением жунов и ди Дань Фу пришлось покинуть Бинь и разместиться в районе Цишань (тоже в долине р. Вэй). Снова к чжоускому вождю стали тянуться соседи, желавшие жить под его властью. Дань Фу с охотой принимал всех, стал сооружать окруженные стенами города и предместья вокруг них, расселять там увеличивавшихся численно своих подданных. Он создал пять управлений, т.е. положил начало регулярной администрации. «Весь народ восхвалял в песнях» Дань Фу (см. [86, т. 1, с. 179—181]).

Львиная доля информации, сообщенной Сыма Цянем, зафиксирована в поэтической форме в песнях и гимнах «Шицзин». В песне № 245 («Шэн минь» из раздела «Дая») рассказана история о Цзян Юань и Хоу-цзи, в песне № 250 — о Гун Лю, в песне № 270 (раздел «Чжоусун») — о Дань Фу (он же Тай-ван). В песне № 300 (гимны «Лусун» того же раздела) вкратце воспроизведена вся предыстория чжоусцев от Цзян Юань до Вэнь-вана и У-вана, после чего воспет дом Чжоу-гуна в Лу (см. [96, с. 353—355, 364—366, 417, 453—454]). Это означает, что Сыма Цянь в общем-то не отклонялся от традиции, хотя, естественно, не может считаться ответственным за нее: традиция складывалась и история переинтерпретировалась в основном задолго до него.

Обратимся теперь к материалам археологии. Понятие «додинастический период», или «предчжоуская культура», вошло в нее недавно, не ранее 70-х годов XX в. Речь идет прежде всего о нескольких могильниках из Доуцзитай, Чжанцзяпо, Сямэнцуня, Кэшенчжуана и ряда других мест в бассейне Вэй. В большинстве случаев имеются в виду слои, расположенные сразу же поверх слоев шэньсийского Луншаня, т.е. хронологически соответствующие середине II тысячелетия до н.э., а в культурном плане близкие к позднелуншаньским. Специалистами исследован массовый керамический материал из упомянутых местонахождений, прослежены гипотетические культурно-генетические связи и поставлена проблема генезиса Чжоу.

Не вдаваясь в детали и споры, можно сформулировать основные выводы, с которыми так или иначе согласны почти все. В чжоуских слоях явно прослеживается сильное влияние не

только шэньсийского Луншаня, но и культуры Цицзя (ганьсуйский Луншань), которая некоторыми современными исследователями, как, например, Цзоу Хэном, связывается с этнической общностью *цянов*. Это те самые многочисленные *цяны*, о которых применительно к Шан уже упоминалось и к которым, если исходить из иероглифики и некоторых иных косвенных показателей, следует отнести и легендарную мать Хоу-цзи Цзян (Цян) Юань. Кроме того, специалистами ставится вопрос о воздействии поздних пережиточно-яншаоских культур Сыва и Синьдянь (пров. Ганьсу) и культуры Гуаншэ (пров. Шэньси), а также о связи их с местностью Бинь из древних текстов (подробней см. [48, с. 32—35; 232, с. 33—53]).

Большого археология пока что дать не в состоянии. Но в сочетании с приведенными уже письменными свидетельствами кое-что все же проясняется. Прежде всего, археология подтверждает многолинейность процесса генезиса этноса чжоусцев. Одна из линий корнями связана с земледелием, другая ведет на север — в зону степей (вспомним упоминания источника о *жунах* и *ди*), что связано с иными занятиями, прежде всего скотоводством. Не исключено, что двусоставность (местные земледельцы и пришлые, мигрировавшие на юг скотоводы) этноса чжоусцев нашла отражение как в подчеркнутой письменными памятниками разнице между родовыми именами Цзян (мать Хоу-цзи) и Цзи (сам он), так и в весьма невнятных историях о том, что вначале чжоусцы были вместе с Хоу-цзи земледельцами, затем вместе с Бу Ку стали обитать в землях *жунов* и *ди*, потом вместе с Гун Лю снова оказались в зоне оседлого земледелия, после чего долго опять не были стопроцентными земледельцами, пока не настало время Дань Фу.

В том, что истории подобного рода не более, чем историзованные легенды, сомнений нет (достаточно напомнить, что Хоу-цзи, согласно «Шицзи», жил и при Яо, и при Шуне и даже при Юе, т.е. несколько столетий). Но в историзованной легенде всегда есть рациональное зерно. И его целесообразней всего искать именно в том, что процесс генезиса чжоусцев включал в себя как важный, быть может ключевой, этап контакт между земледельцами Цзи (фамильный знак отличен от *цзи* из имени Хоу-цзи, где *цзи* — просо) и скотоводами Цзян (*цяны*). Как известно, и впоследствии чжоусцы из рода Цзи (род вана) брали по традиции себе в жены женщин из знатного чжоуского же клана Цзян — об этом немало материалов в «Цзо-чжуань».

К сказанному стоит добавить, что ряд современных исследователей зафиксировали связи между индоевропейскими и древнекитайским языками. И хотя параллелей пока обнаружено сравнительно немного, сам факт несомненен — вопрос лишь в том, как его интерпретировать (см. [17, с. 300—302; 55, с. 77—79]). И если напомнить, что индоевропейское племя тохаров ре-

ально обитало рядом с чжоусцами, в районе современного Синьцзяна [281], то есть все основания не только согласиться с идеей о многолинейности процесса генезиса чжоусцев, но и связать ее с проблемой генезиса шанского очага цивилизации. Ведь аньянская фаза существования шанцев — тот же рубеж второй и третьей трети II тысячелетия до н.э., когда формировалось и структурировалось протогосударственное образование Чжоу. Как тут не согласиться с идеей Э.Паллиблэнка, согласно которой мало что могло удержать степняков-индоевропейцев «от того, чтобы вторгнуться в Китай и осесть там, принеся с собой технические достижения Ближнего Востока, которые могли заложить основы цивилизации с письменностью, металлургией и т.п.» [281, с. 30]. Иными словами, те самые процессы, которые привели к возникновению основ китайской цивилизации Шан, на ее периферии могли сыграть свою роль в формировании небольшой этнической общности чжоусцев, оказавшейся затем в сфере культирного воздействия шанцев.

Важно оговориться, что чжоусцы существовали именно на периферии гипотетического процесса, итоговым результатом которого было возникновение очага цивилизации в районе Аньяна, восточнее местонахождения чжоусцев. Эта оговорка весьма существенна, поскольку позволяет не удалиться от реалий: чжоусцы не были знакомы ни с металлургией (во всяком случае сколько-нибудь развитой), ни с письменностью, ни с иными элементами аньянской цивилизации — по меньшей мере до того, как вступили в шанцами в тесный контакт.

Вместе с тем генеральный процесс, о котором идет речь, был, видимо, общим и для шанцев, и для чжоусцев, и для иных соседних этнических общностей бассейна Хуанхэ. И похоже на то, что этническая общность чжоусцев, складывавшаяся практически параллельно с этнической общностью аньянских шанцев, была ей близка настолько, насколько могут быть близки друг другу родственные народы. Не исключено, что это сыграло определенную роль в ускорении и активизации процесса заимствования чжоусцами основ шанской культуры.

Необходимо обратить внимание на еще одно существенное обстоятельство: в чжоуских источниках нет сетований на какие-либо языковые трудности в общении с шанцами. Между тем общение было в таком объемном масштабе, что в случае полного непонимания чжоусцами шанского языка оно как-либо дало бы о себе знать. Можно упомянуть в этой связи о том, что о языковой разнице между чжоусцами и жителями южного государства Чу в несколько более позднее время, в середине I тысячелетия до н.э., чжоуские источники говорили вполне определенно.

Согласно Сыма Цяню, Дань Фу покинул район Бинь под давлением жунов и ди, «отвергнув обычаи жунов и ди», т.е. как бы обратился лицом к цивилизации. Если принять во внимание,

что чжоуские вожди в немалой мере досаждали шанцам до этого (существует немало надписей о походах против Чжоу еще во времена У Дина, т.е. задолго до Дань Фу), то переход чжоусцев к новым жизненным стандартам важен как этап в их истории. Судя по «Чжушу цзинянь», он пришелся на период царствования У И — того самого, что весьма неблагоприятно представлен в чжоуских текстах.

Не будем гадать, чем определялось такое отношение, но обратим внимание на упоминание «Чжушу цзинянь» о том, что именно У И дал Дань Фу его первый (разумеется, шанский) титул *гун* и официально признал его владение в Цишани. Мало того, в годы правления У И Дань Фу сумел женить своего младшего сына Цзи Ли на знатной аристократке из Шан, Тай Жэнь, и добиться того, чтобы к Цзи Ли после его смерти перешла должность правителя чжоусцев, о чем сказано у Сыма Цяня. Под покровительством У И Дань Фу и Цзи Ли, согласно «Чжушу цзинянь», округлили свои владения, присоединив к ним ряд соседних территорий. При этом Цзи Ли посылал шанскому вану богатые подношения, а тот, в свою очередь, посещал своего вассала. Во всяком случае, У И, как упоминалось, был убит молнией во время охоты на территории Чжоу или рядом с нею.

При сыне У И, Вэнь Дине (у Сыма Цяня — Тай Дин), Цзи Ли был одним из активнейших шанских вассалов. В «Чжушу цзинянь» сообщается, что Цзи Ли побеждал соседние племена, усмирал врагов Шан, строил новые города. Как-то после очередной победы Цзи Ли с трофеями и важными пленниками прибыл к шанскому двору рапортовать о победе. Но ван приказал убить Цзи Ли — впрочем, успев до того даровать ему почетный титул *бо* (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 137—138]). Правителем чжоусцев стал сын Цзи Ли и Тай Жэнь знаменитый Чан, будущий Вэнь-ван.

Чжоусцы при Вэнь-ване

О Вэнь-ване в древнекитайских текстах рассказывается очень много. Правда, в большинстве случаев, начиная с «Шу-цзина», эти упоминания весьма общи и неконкретны. Говорится о величии, мудрости, добродетельности правителя, о том, что за все его качества и заслуги Великое Небо именно ему — а в его лице и всем чжоусцам, всему дому Чжоу, — вручило мандат на правление Поднебесной. Соответственно прославляются его имя и его великие заслуги (точнее даже — добродетели и прочие величественные свойства личности) в многочисленных песнях и гимнах «Шицзина».

Существенно, однако, разобраться в реалиях и выяснить, каковы же действительные заслуги Вэнь-вана перед чжоусцами

и всей древнекитайской историей, всей китайской цивилизацией. Иными словами, что конкретно совершил этот незаурядный и прославивший свое имя в веках правитель Чжоу. Весьма обстоятельно, хотя и не слишком подробно, говорит об этом Сыма Цянь. Обратимся к материалам гл. 4 его труда, повествующей об истории дома Чжоу.

Из них явствует, что Чан сумел поладить с правителями Шан, которые (в частности, последний из них, Чжоу Синь — как об этом повествуется в «Чжушу цзинянь») закрепили за ним титул его отца — Си-бо, т.е. «управитель Запада». Действуя не столько силой, как то было характерно для Цзи Ли, сколько умом, проявляя и милосердие, и заботу о людях, и уважение к мудрости, Чан добился того, что люди стали тянуться к нему. Среди них были прославленные затем в конфуцианской традиции мудрецы-отшельники Бо И и Шу Ци из Гучжу, а также многие другие, включая беглых чиновников из Шан. Один из приближенных Чжоу Синя заметил по этому поводу: «Си-бо творит добрые дела, множит добродетели, и владельцы князья все устремляются к нему, что сулит вам, государь, беду» [86, т. 1, с. 182], — после чего ван заточил Чана в тюрьму. Сторатники Чана сумели, однако, раздобыть красавицу и хороших лошадей, которых они и поднесли Чжоу Синю с просьбой отпустить Чана, на что ван согласился.

Реабилитированный Чан продолжал свою политику, суть которой — по Сыма Цяню — сводилась к добродетельности и справедливости во внутренних делах и к военным походам против соседей. За почти полвека своего правления он заметно округлил владения Чжоу и перенес столицу из района Цишань на восток, во вновь отстроенный город Фэн (неподалеку от совр. Сиани). За несколько лет до смерти Чан провозгласил себя ваном, т.е. присвоил титул, который до того имел право носить только правитель Шан. Одновременно он присвоил этот же титул своему деду Дань Фу и отцу Цзи Ли, которые соответственно стали именоваться Тай-ван и Ван Ци. Как полагает Сыма Цянь, такого рода акт был связан с тем, что Чан получил за свои добродетели «мандат Неба». Ко всему этому важно добавить, что и годы заточения в Шан не прошли для Вэнь-вана зря: считается, что именно тогда он разработал теорию и практику гаданий по тысячелистнику (легендарный Фуси изобрел триграммы, а Вэнь-ван — гексаграммы, т.е. 64 комбинации из шести цельных и прерванных линий).

Если очистить написанное Сыма Цянем от назидательной дидактики в конфуцианском духе, то картина станет вполне очевидной. При Чане за почти полвека чжоусцы сделали быстрый шаг вперед в своем развитии не только и даже не столько в сфере военно-политической (хотя успехи в ней были несомненны и благотворны для Чжоу), сколько в области культуры, так

сказать, нравов, что для полуварварского этноса чжоусцев сыграло, видимо, колоссальную, может быть, решающую роль. Без этого скачка они едва ли смогли бы удержаться у власти после завоевания Шан. Необходимо аргументировать этот тезис, ибо он весьма важен для всего последующего изложения.

Посмертное имя Вэнь-ван (Просвещенный ван, Цивилизованный правитель) было дано Чану не случайно. В него был заложен достаточно глубокий смысл. Наследники Чана, всей своей деятельностью подготовившего крах Шан и триумф чжоусцев, стремились подчеркнуть этим именем не столько его политические способности и военные успехи, хотя и они высоко чтились, сколько именно причастность к высокой культуре. Похоже на то, что это соответствовало действительности.

Во-первых, нельзя забывать, что он был рожден шанской аристократкой и, что называется, с молоком матери впитал в себя многое из анянских стандартов цивилизованности. Во-вторых, по характеру личности, по своим индивидуальным склонностям и способностям Чан явно не был лишен тех добродетелей, которые столь щедро ему приписываются. Имеются в виду и уважение к людям, и забота о них, и все прочее, с этим связанное, что, собственно, и подкупало всех, привлекало к нему. Можно напомнить и об умственном потенциале, о склонности к интеллектуальной деятельности, о чем косвенно свидетельствует легенда о гексаграммах — вне зависимости от того, какую роль реально сыграл Вэнь-ван в разработке манипуляций со стеблями тысячелистника. Кое-какие из высказанных предположений подкрепляются и археологическими находками последних десятилетий.

В 1977 г. на территории раннечжоуского храма, остатки которого были раскопаны в местности Фэнчунь, был обнаружен архив из примерно 17 тыс. гадательных костей и панцирей, на 190 из которых были обнаружены надписи, всего около 600 иероглифов, начертанных в анянском стиле. Среди надписей, расшифрованных специалистами, обратили на себя внимание несколько записей о жертвоприношениях. Как оказалось, они были совершены в честь шанских ванов Чэн Тана и Ди И, отца Чжоу Синя. Есть еще надпись с просьбой о покровительстве вана Тай Цзя. Все они были сделаны от имени вана, причем большая часть специалистов склонна считать, что им был Вэнь-ван, хотя, по мнению других, имелся в виду шанский ван Чжоу Синь (см. [48, с. 36]).

Неизвестно, кем, когда и при каких обстоятельствах составлялись упомянутые надписи. Но ясно, что делались они на территории Чжоу и явно до крушения Шан, т.е., скорей всего, при жизни Вэнь-вана. Некоторые специалисты считают, что ваном, от имени которого шла речь, был все же Чжоу Синь, ибо после того, как Чан провозгласил себя ваном, он едва ли стал бы

апеллировать к умершим шанским «верхним предкам», так как такого рода обращение, по логичному мнению исследователей, напрямую свидетельствовало бы о вассальной зависимости, признававшейся Чаном по отношению к Шан, скорей всего, лишь до провозглашения им себя ваном (см. [232, с. 46])².

В любом случае, однако, очень интересен сам факт: чжоусцы при Чане уже не только были знакомы с аньянской письменностью и практикой гадания, но и практиковали обряд гадания с надписями у себя дома, завели архив по аньянскому образцу. Более того, осуществляли эксперименты, связанные с развитием шанских знаков: есть мнение, что обнаруженные среди надписей некоторые неточные цифрового характера записи имели отношение к той практике гаданий на стеблях тысячелистника, о которой уже упоминалось в связи с гексаграммами Вэнь-вана (см. [48, с. 37]).

Надписи, о которых идет речь, содержат и еще некоторые интересные сведения. Так, из номенклатуры упоминаемых в них должностей явствует, что в Чжоу времен Чана уже существовала административная система с ее типичной именно для чжоусцев трюичной формулой: называются главы трех основных ведомств (земледелия, обработки и военного дела), столь обычных для чжоуского Китая позже. Есть упоминания и некоторых иных должностей — писца (*ши*) и военачальника, ведающего дружиной вана (*ши-ши*). Хотя все упомянутые должности чисто чжоуские, нет никаких сомнений в том, что административная система в целом была структурирована под влиянием Шан и что все это тоже следует считать одним из проявлений активного приобщения Вэнь-вана к аньянской цивилизации.

Обнаруженные при археологических раскопках изделия из бронзы тоже восходят к шанским прототипам. Это же можно сказать и о чжоуских колесницах, видимо, и о военном искусстве, тактических приемах ведения боя, построения войска и т.п. Наконец, сохранились сведения, позволяющие заключить, что чжоусцы при Вэнь-ване имели зависимых от них союзников, если даже не вассалов: примерно в таком плане упоминаются в текстах владения Шу и Чао, а также Чу (подробней о содержании рассмотренных надписей см. [232, с. 62—64]).

Сопоставление материалов письменных источников, включая фэнчуцуньские надписи, и иных данных, прежде всего представляемых археологией, позволяет зримо ощутить тот серьезный скачок в развитии, который совершили чжоусцы при Вэнь-

² Стоит обратить внимание на то, что этот аргумент не бесспорен. Как о том будет идти речь чуть ниже, сын Вэнь-вана У-ван, одержав победу над Шан, принес жертвы шанским предкам *ди* в их храме. Правда, в тот момент никто не заподозрил бы У-вана в вассальной зависимости от Шан. Но суть проблемы в том, что своих обожествленных предков и храмов в их честь у чжоусцев тогда еще не было.

ване. Можно определить этот шаг следующим образом: за полвека правления Чана чжоусцы если и не перестали быть полуварварами, то во всяком случае настолько близко подошли к стандартам цивилизации, что оказались в состоянии бросить вызов Шан и одолеть шанцев в открытом сражении. Вызов бросил Вэнь-ван, причем не с позиций голой силы, а с использованием иных методов и средств, прежде всего именно тех, что соответствовали высокой духовной культуре.

Не принимая за чистую монету ни обличений в адрес недобродетельного Чжоу Синя, ни восхищений сверхдобродетельным Вэнь-ваном, есть все же определенные основания согласиться с тем, что состояние кризиса в Шан как-то было связано с личностью Чжоу Синя, от которого его сторонники уходили, тогда как успехи Чжоу зависели от Вэнь-вана, к которому они шли. А коль скоро так, то независимо от степени добродетельности и величины интеллектуального потенциала Вэнь-вана (хотя очень похоже на то, что с тем и другим у этого выдающегося правителя чжоусцев все было в порядке) факт остается фактом: престиж чжоусцев возрастал, а шанцев — падал. И только поэтому Чан где-то на 40-м году своего правления объявил себя ваном, бросив тем самым открытый вызов Шан. Позже все это было интерпретировано победившими чжоусцами в терминах теории о «мандате Неба». Но Чан, как известно, только бросил вызов. Военную победу над Шан одержал его сын У-ван.

У-ван и битва при Муе (1027 г. до н.э.)

Изложение событий из истории шанско-чжоуских отношений подходит к своему кульминационному пункту. Решающей битве при Муе и всему тому, что сопутствовало этому сражению, посвящено немало материалов, начиная от главы «Шуцзина» «Му ши» и гл. 4 «Шицзи». Кроме того, коллизии, связанные с решающим для истории и судеб древнего Китая событием, отражены во многих других сочинениях в виде кратких реминисценций и назидательных рассуждений. Сосредоточимся на основном, чтобы уяснить суть происшедшего.

Чжоусцы готовились к решающей схватке с Шан основательно. Собственно, именно этому была посвящена вся долгая жизнь Чана. Он основал новый город Фэн, придвинув тем самым административно-военный центр Чжоу поближе к шанцам (Цишань, насколько можно понять, оставался при этом ритуальным центром). Затем он приказал своему сыну Фа, будущему У-вану, создать неподалеку еще один аналогичный центр — Хао. Оба они, Фэн и Хао, были, видимо, более военными лагерями для сосредоточения и тренировки воинов, нежели городами в полном

смысле этого слова, — так, во всяком случае, считают современные исследователи (см. [232, с. 92—93]).

Оказавшись на троне, Фа продолжал подготовку к великому свершению. Он постоянно подчеркивал, что действует от имени и по поручению отца, даже возил, по словам Сыма Цяня, с собой в колеснице деревянную поминальную табличку с его именем. Из текста «Шицзи» явствует, что Фа колебался и искал поддержки. Он то обращался к своим помощникам и союзникам, призывая их готовиться к походу, то отступал, ссылаясь на невысказанную еще волю Неба. И лишь тогда, когда «безрассудство и жестокость проявились у Чжоу Синя еще больше», У-ван решил, что время для выступления настало. Зимой и, видимо, по льду его армия переправилась через Хуанхэ и вплотную приблизилась к землям Шан.

Подойдя к местности Муе, У-ван остановился лагерем и обратился к своим воинам. Согласно «Шуцзину», он напомнил о бесчинствах шанского вана, который не слушает советов мудрых людей, но внимает капризам женщин (очень сильное обвинение в китайской традиции), приближает к себе преступников, заставляя их подавлять народ и совершать насилия. Далее предводитель чжоусцев призвал своих воинов быть мужественными в схватке, вовремя выправлять боевые ряды и не слишком усердствовать в уничтожении противника — многие могут перейти на сторону чжоусцев. Вскоре к Муе подошла шанская армия, и в день *цзя-цзы* второй луны произошло решающее сражение.

Силы были неравными. Вместе с чжоусцами выступили воины восьми владений, а всего у союзников было 300 колесниц, 3 тыс. дружинников-профессионалов и 45 тыс. воинов. Шанцы же, по данным Сыма Цяня, выставили гораздо более многочисленное войско — чуть ли не в 700 тыс. (см. [86, т. 1, с. 184—186]). Эта цифра справедливо подвергается специалистами сомнению — общность Шан не была столь значительной, чтобы выставить такую армию. Но сам факт сражения признается всеми. Более того, не столь давно он был документально подкреплен надписью на сосуде «Ли-гуй», обнаруженном в 1975 г. Надпись подтверждает, что сражение началось утром дня *цзя-цзы* и завершилось вечером того же дня разгромом шанского войска и бегством Чжоу Синя с поля боя (см. [232, с. 94—95]).

Детали и обстоятельства битвы неясны, как спорно и соотношение сил. Специалисты согласны с тем, что шанское войско было более многочисленным и лучше оснащенным. Возможно, к нему были добавлены ополчения оставшихся верными Шан союзных племен. Вне всякого сомнения, шанцы имели полное превосходство по числу колесниц (называют цифру в 4 тыс. — стоит повторить, специалисты склонны считать, что цифры при-

нявших участие в сражении с обеих сторон преувеличены, хотя, возможно, и в разной степени). Но для нас гораздо важнее итоги и последствия сражения при Муе. Первым из них было самоубийство Чжоу Синя. Победоносный У-ван вошел в шанскую столицу и символически поразил мечом обожженный труп своего врага. Эра Шан кончилась, наступила эпоха Чжоу. Как это было оформлено и чем мотивировано?

Чжоуские источники, включая надписи на бронзе, поясняют, что свой поход У-ван рассматривал прежде всего как кару за недобродетельные акции Чжоу Синя. Нет смысла спорить о том, было ли это просто предлогом. Но существенно, что, прибыв в столицу Шан, У-ван не отнесся к побежденным как к врагам. Напротив, он почти демонстративно ограничился символическим наказанием уже погибших вана и его двух любимых наложниц (вспомним: Чжоу Синь внимал капризам женщин), которые до появления чжоусцев успели покончить с собой. После этого У-ван отправился в шанский храм, где совершил церемонию с пышными жертвоприношениями в честь шанских «верхних предков». Как о том свидетельствуют данные фэнчуцуньских надписей, подобный поступок был в традиции чжоуских правителей, обычно воспринимавших себя в качестве вассалов шанских ванов и не останавливавшихся перед тем, чтобы в ритуальной форме по аньянскому стандарту (гадания на костях и панцирях) запечатлеть свое уважение шанским предкам.

Мало того, У-ван после этого торжественно вручил бразды управления шанцами в руки сына Чжоу Синя, который отныне должен был возглавлять государство Шан и приносить регулярные жертвы шанским предкам-ди. Иными словами, У-ван и не помышлял, по меньшей мере вначале, о ликвидации государства Шан. Конечно, при этом он все-таки не поступался и своими правами победителя. Как свидетельствует Сыма Цянь, У-ван приказал освободить из темницы всех тех, кого туда заключил Чжоу Синь, велел раздать дворцовые ценности и зерно нуждающимся, отвезти наиболее важные сокровища-символы (девять треножников и драгоценные яшмы) в столицу Чжоу, а также демобилизовать большинство участвовавших в сражении воинов. Словом, как победитель У-ван был великодушен.

Разумеется, он поручил двум своим младшим братьям, Гуань-шу и Цай-шу, находиться при новом шанском вane и, естественно, присматривать за ним. Но при всем том У-ван не стремился заместить собой правителей вчера еще могущественного Шан. Больше того, он даже как бы побаивался этого, не чувствуя себя вправе занять столь высокое место вот так просто, по праву сильного, завоевателя.

Сыма Цянь сообщает, что У-ван щедро вознаграждал помогавших ему владетельных князей, предоставив им право управлять

их уделами, а также пожаловал территории и подданных тем своим близким родственникам, прежде всего братьям, а также заслуженным сподвижникам, кто таких уделов не имел. Однако все эти акции проводились не за счет владений Шан и вообще — во всяком случае применительно к владетельным князьям, союзникам Чжоу (может быть, и союзникам Шан), — они выглядели не более чем признание всесильным завоевателем некоего статуса-кво: пусть все те, кто что-то имел и чем-то владел, живут там и так, как жили прежде. Иными словами, У-ван опять-таки не вмешивался в чужие дела, а родственникам и сподвижникам своим предоставлял земли, ранее не входившие в уделы владетельных князей.

Словом, все говорит о том, что У-ван чувствовал себя в своей новой роли всемогущего завоевателя как-то неуютно. Он явно ощущал некий комплекс неполноценности, даже, если угодно, какой-то вины. Естественно, не перед людьми — они были ниже него, не им его судить, но перед Небом (или, если точнее, перед «верхними предками», причем именно шанскими «верхними предками» — *шан-ди*, теми самыми, к которым он и его отец привыкли относиться с таким пиететом).

Небо и *шан-ди*, т.е. «верхние предки» шан, были в начале эпохи Чжоу категориями взаимозамещаемыми, о чем немало сказано в «Шуцзине» и в специальной литературе. И апеллируя к Небу, У-ван явственно имел в виду именно этих предков. В гл. 4 «Шицзи» есть любопытный пассаж. В беседе с Чжоу-гуном, своим братом и, видимо, очень близким ему человеком, У-ван сетует на то, что он еще не упрочил свои позиции и не ощутил явно выраженного благоволения Неба [86, т. 1, с. 188—189]. Достичь его У-ван, по его словам, сможет лишь тогда, когда накажет всех виновных и будет усердно заботиться о народе, а также когда сумеет построить новую столицу чжоусцев в районе р. Ло, далеко к востоку от местожительства Чжоу. Почему благоволение Неба или шанских предков *шан-ди* оказалось связанным со строительством новой столицы — делом, которое после смерти У-вана завершил Чжоу-гун?

В надписи на сосуде «Хэ-цзунь», обнаруженном в 1965 г. и датированном временем правления сына У-вана, Чэн-вана, упомянуто, что, когда У-ван победил Шан, он апеллировал к Небу³,

³ Похоже на то, что к моменту составления надписи — а это было время, когда чжоуским Китаем управлял знаменитый Чжоу-гун, предполагаемый автор концепции «Небесного мандата», — Небо и шанские предки *шан-ди* были уже величинами равноценными и взаимозаменяемыми, причем Небо, судя по текстам, выдвигалось на первое место. Здесь уместно заметить, что проблема *шан-ди*, о которой уже упоминалось и к которой мы еще будем возвращаться, возникла, видимо, именно в годы правления Чжоу-гуна. У-ван еще совершал жертвы в честь шанских *шан-ди*. Но в текстах, написанных при его преемниках, включая Чжоу-гуна, термин Шанди начинает использоваться в несколько ином смысле. Он становится обозначением Верховного Первопредка, Высшего Небес-

выразив при этом желание обосноваться в Чжунго, чтобы оттуда управлять народом [232, с. 96]. Не говоря уже о том, что здесь впервые употреблено сочетание Чжунго (срединные государства; срединное государство; в нашем случае — середина владений Чжоу, т.е. примерно район новой столицы Лои), смысл апелляции к Небу сводится в тексте надписи прежде всего к страстному желанию получить санкцию на владение Поднебесной.

Дело в том, что чжоусцы — как, видимо, и иные окружавшие шанцев и находившиеся под их воздействием народы — воспринимали идеи пространственного мироустройства через традицию Шан, суть которой сводилась к тому, что центром обитаемого мира следовало считать столицу вана, окруженную зоной региональных подразделений и поясом обитания чужих племен и владений. Практически сказанное означает, что чжоуский У-ван как бы по-прежнему соглашался с тем, что центр ойкумены на востоке, тогда как сами чжоусцы с их западным местоположением — лишь периферия ее. И если чжоуский ван хочет добиться благоволения Неба, то оно должно быть как-то связано с перемещением центра обитания чжоусцев или хотя бы главной их администрации на восток. В качестве своего рода заместителя столицы шанского вана и воспринималась новая в районе Ло, Лои, территориально действительно близкая к Аньяну (современный Лоян расположен чуть южнее Аньяна, к югу от Хуанхэ).

Построить новую столицу У-ван не успел. Он умер вскоре после битвы при Муе (по хронологии Чэнь Мэн-цзя, которая используется здесь, в 1025 г. до н.э.). Ушел из жизни, так и не дождавшись благоволения Неба. Умер в состоянии некоторой политической двусмысленности: он был победителем, свободно распоряжался владениями вокруг Шан, подумывал о строительстве нового центра чжоусцев невдалеке от Шан, но в то же время шанцы с их новым ваном во главе продолжали существовать, причем традиционно в качестве центра Чжунго, да к тому же и по-прежнему вроде бы под покровительством Неба и своих предков. Как будто, несмотря на пороки Чжоу Синя и кару Неба, осуществленную руками У-вана, ничего не случилось, ничего не изменилось. И вот тогда-то, после его смерти и в связи с ней, Небо наконец вмешалось в людские дела и проявило свое отношение к чжоусцам.

ного Правителя. Больше того, Шанди начинает идентифицироваться с местом своего обитания, т.е. с Небом, превращается в персонификацию безликого Неба. Именно поэтому термины Шанди и Небо становятся взаимозаменяемыми, после чего Небо, естественно, выходит на передний план хотя бы потому, что оно как понятие и термин лишено тех ассоциаций, которые оставались у термина Шанди, производного в конце концов от шанских верхних предков *шан-ди*.

В год, когда умер У-ван, его сын и наследник был еще мал. И хотя официально именно он стал преемником отца, регентом-правителем при нем был Чжоу-гун. Из текстов неясно, был ли он старшим среди всех остальных братьев покойного У-вана, хотя, скорей всего, дело обстояло именно так. Но много важнее то, что Чжоу-гун был самым умным и способным из них и, что еще более существенно, едва ли не наиболее честным и порядочным. Во всяком случае, в последующей традиции именно он остался символом добродетели и справедливости, ума и знаний, воинских доблестей и административных способностей.

Традиция, видимо, не преувеличивает реальной роли Чжоу-гуна. Больше того, как представляется, преувеличить его вклад в китайскую историю невозможно, и если бы не он, плоды победы легко могли быть навсегда утеряны немногочисленным племенем чжоусцев, так и не дождавшимся при жизни У-вана небесного благоволения. Дело в том, что это благоволение обеспечил именно Чжоу-гун. Более того, он сумел добиться того, что все чжоусцы и нечжоусцы, все население бассейна Хуанхэ — да и окраинной периферии вне этого бассейна — восприняли сложившуюся в результате его деятельности ситуацию именно так, как того хотел в свое время У-ван, т.е. как благоволение, великий мандат Неба.

Имя Чжоу-гуна окружено легендами. Не все из них заслуживают доверия, но практически в каждой из них есть нечто, что характеризует личность этого деятеля. Вот одна из таких легенд, зафиксированная в главе «Шуцзина» «Цзинь тэн» («Металлический сундук»). В ней рассказывается, как незадолго до смерти У-ван серьезно заболел. Опасаясь в связи с возможной смертью правителя осложнений для неустоявшейся власти, Чжоу-гун обратился по шанскому стандарту к ванам, предшествовавшим У-вану (т.е. к Тай-вану, Ван Цзи и Вэнь-вану), с просьбой помочь правителю выздороветь и взять взамен, если так уж нужно, его собственную жизнь. Панцири с текстом гаданий были помещены в металлический сундук. У-ван вскоре выздоровел и все забылось. Но когда он все же умер, а 13-летний Чэн-ван занял трон, поползли слухи, что Чжоу-гун «не желает добра» молодому правителю с явным намеком, что он сам готов занять трон. Слухи эти распускали брат Чжоу-гуна Гуань-шу и другие братья. Чжоу-гун оскорбился и демонстративно хлопнул дверью, заметив, что не вернется, пока истина не будет установлена, а клеветники наказаны. И вот вскоре ван и его помощники обнаружили сундук, вскрыли его и узнали о преданности и самопожертвовании Чжоу-гуна. Это совпало со стихийным бедствием, в чем ван увидел небесное предзнаменование и покался

(«Небо наслало беду, чтобы напомнить о добродетелях Чжоу-гуна»).

Легенда остается легендой. Но вот что сказано у Сыма Цяня: «Чжоу-гун боялся, что владетельные князья взбунтуются, и взял управление государством на себя. Гуань-шу, Цай-шу и другие младшие братья [У-вана], подозревая Чжоу-гуна [в стремлении захватить власть], совместно с У Гэном подняли мятеж против Чжоу» [86, т. 1, с. 190]. У Гэн — юный наследник шанского престола, присматривать за которым в свое время и были назначены Гуань-шу и Цай-шу. Мятеж оказался реальным итогом конфликта и противостояния в среде братьев умершего У-вана.

В подобном столкновении нет ничего удивительного. Когда пахнет властью, среди причастных к ней разгорается борьба не на жизнь, а на смерть. Это обычная норма, проявления ее легко увидеть и в истории Китая. Необычно то, что самый могущественный и более других причастный к власти регент-правитель Чжоу-гун не только не включился в борьбу за нее, но — если верить легенде — даже оскорбленно отступил. В реальной действительности было, видимо, нечто иное. Человек, который мог захватить власть для себя самого, употребил все свои силы и способности на то, чтобы сохранить легитимность власти, т.е. устоявшуюся и явно заимствованную последними чжоускими правителями у Шан норму передачи власти от отца к сыну, минуя боковые линии родства. В этом, если угодно, истинное зерно легенды и объяснение поведения Чжоу-гуна.

Ситуация во многих отношениях необычная и впечатляющая. Разгорается борьба за власть после смерти У-вана. Казалось бы, она должна идти около трона У-вана на крайнем западе военно-политического объединения Чжоу, в районе чжоуской «новой» столицы близ Фэн и Хао, которые, разросшись, стали затем восприниматься как нечто единое (Фэн-Хао) и именовались иногда термином Цзунчжоу (родовые земли Чжоу). На деле все было не так. У трона борьба за власть не шла. Чжоу-гун, взяв ее крепко в свои руки, о троне не помышлял.

На восточных же землях, в центре державы, в Чжунго, все было иначе. Гуань-шу и Цай-шу, выступившие с претензиями на власть и попытавшиеся бросить тень на Чжоу-гуна, пошли на борьбу с малолетним Чэн-ваном и могущественным Чжоу-гуном не сами, а выдвигнув впереди себя в качестве щита легитимного правителя, хранителя шанского трона. Конечно, за спиной опять-таки несовершеннолетнего шанского У Гэна стояли именно Гуань-шу и Цай-шу, под началом которых были, видимо, и определенные военные силы (как без них они могли бы осуществлять свои функции надзора?!). Но факт остается фактом, в борьбе против подозреваемого в нелегитимных акциях Чжоу-гуна его братья опирались на легитимность поверженного, но не

уничтоженного и тем самым как бы сохранявшего поддержку небесных сил дома Шан!

Итак, все до предела необычно. Ни в одной из стран мира не было ничего похожего. Для всех стран и народов, вплоть до наших дней, по меньшей мере до второй половины XX в., источником права была сила. Во всяком случае, прежде всего и главным образом она: кто палку взял, тот и капрал! А вот в Китае на рубеже эпох Шан и Чжоу на передний план выступила идея легитимности: право на власть имеет тот, за кем стоят небесные силы!

Разумеется, коренная причина подобного рода необычной политической ментальности таится в своеобразии религиозного ритуала шанцев, который в свою очередь весомо воздействовал на всех их соседей, включая и чжоусцев. Шанцы, чжоусцы и, видимо, многие другие соседние племена были воспитаны в русле определенной духовной и политической культуры, квинт-эссенция которой заключалась в том, что место великих богов, которые всегда и у всех были конечной инстанцией легитимности, заняли шанские предки-ди. А раз так, то неудивительно, что *шан-ди* и небесные силы (Небо как местонахождение предков) на стороне шанцев.

И для того чтобы что-либо в этом смысле изменилось, нужно было проявление благоволения небесных сил, об отсутствии которого так сокрушался У-ван. Словом, пока Небо явно не выразило своего отношения к ситуации, легитимность оставалась на стороне шанцев. Это-то обстоятельство и использовали — вынуждены были использовать — мятежные Гуань-шу и Цай-шу. Существенно заметить, что и в историографическую традицию события, связанные с мятежом, вошли именно как мятеж непокоренных шанцев, к которому присоединились Гуань и Цай, но не как мятеж братьев правителя, использовавших в своих интересах шанскую легитимность. В том-то и дело, что для всех современников мятеж был прежде всего апелляцией к небесным силам: кто же все-таки имеет в сложившейся ситуации право на власть?

Надо сразу же сказать, что чжоусцы оказались в весьма нелегком положении. Они были, как упоминалось, достаточно малочисленны. По некоторым подсчетам, взрослое население собственно чжоусцев не превышало 70 тыс. [232, с. 69]. Воинские их соединения были в основном на западе, тогда как в распоряжении восставших было немало сил, считая и те, что стояли за Гуанем и Цаем. Есть также сведения, что одновременно против Чжоу решили выступить некоторые племенные группы в различных районах страны. При такой невыгодной для чжоусцев раскладке многое зависело от умелых военных действий, от решительности руководства. И вот здесь-то и вышел на передний план Чжоу-гун.

У Сыма Цяня об этом сказано кратко: «Чжоу-гун, заручившись повелением Чэн-вана, пошел походом [на восставших], [он] казнил У Гэна и Гуань-шу и сослал Цай-шу. Вэйский княжич Кай был поставлен править [землями] Сун вместо иньского потомка... [Затем Чжоу-гун] собрал в большом числе оставшихся иньцев и пожаловал их младшему брату У-вана, даровав ему титул вэйского Кан-шу» [86, т. 1, с. 190]. В «Шуцзине» более подробно рассказано о том, что Небо наслало на чжоусцев беду, что его воля неопределенна, а малолетний правитель Шан вновь пытается претендовать на гегемонию. Однако гадание было благоприятным, так что следует смело идти на восставших иньцев и покарать их. Чэн-ван (от его имени идет повествование) обещает при этом быть еще более внимательным к людям, следовать политике своего отца и действовать решительно (глава «Да гао») [155, т. 4, с. 457 и сл.; 240, с. 36—37].

Как бы то ни было, но Чжоу-гун выступил во главе чжоуского войска на восток и в течение трех лет вел бои, пока не одержал наконец решающую победу над восставшими шанцами, мятежными братьями и примкнувшими к ним недовольными чжоуским владычеством племенами, бывшими союзниками Шан.

Восточный поход Чжоу-гуна был завершающим аккордом всей драматической истории; связанной с крушением Шан. На сей раз стратегия чжоусцев была иной, нежели в 1027 г. до н.э. Мятежное государство должно быть ликвидировано, стерто с лица земли — такой была ярко выраженная воля Неба. И эта воля должна быть реализована победителями. Ситуация стала до предела ясной. Необходимо было лишь довести дело до логического конца, до полной ликвидации мятежного и осужденного самим Небом на гибель государства Шан, поэтому теперь оставалось только решить судьбу шанцев. Часть их была переселена во вновь образованный удел Сун, править которым было поручено представителю боковой ветви дома Шан, упомянутому Сыма Цянем Каю. Другая часть была переселена на земли нового удела Вэй, который был пожалован Кан-шу, брату У-вана и Чжоу-гуна. Еще одна часть перемещена в удел Лу, наследственное владение самого Чжоу-гуна, которым стал управлять его старший сын. Заметная доля шанцев, причем наиболее квалифицированных в первую очередь (речь идет и о военной, и об административной, и о ремесленно-строительной квалификации), оказалась в районе р. Ло, где было начато под руководством Чжоу-гуна строительство новой столицы чжоусцев, о которой мечтал еще У-ван. Наконец, очень небольшая часть шанцев осталась в старых местах.

Словом, шанцы были расчленены по меньшей мере на пять частей, что было для них не только весьма болезненной операцией, но и концом их существования как единой процветающей

этнической общности. Итогом перемещения шанцев и этнического смешения их с чжоусцами и иными народами — аборигенами тех мест, куда они были выселены (или тоже перемещенными по воле чжоуских правителей в те же места), была окончательная ликвидация Шан как государства и уничтожение шанцев как народа.

Это все было сделано максимально деликатно, без вызывающих эксцессов, столь обычных в аналогичной ситуации в других регионах мира, особенно древнего или средневекового Востока. Даже напротив, с подчеркнутым пиететом по отношению к предкам *шан-ди*, которые все еще продолжали считаться единственной божественной небесной силой, почитаемой в бассейне Хуанхэ, в Чжунго. Впрочем, теперь самое время несколько подробнее остановиться на том, как в начале эпохи Чжоу изменялись, переосмысливались субъекты такого почитания.

Речь пойдет о все тех же *шан-ди*, Шанди и Небе. Проблема *шан-ди* и Шанди остается пока неясной и нуждается, как уже было замечено, в специальном исследовании. Но кое-что в предварительном плане может быть по этому поводу сказано хотя бы потому, что бросается в глаза и требует соответствующих пояснений.

Следует начать с того, что в китайском языке, особенно древнем, число грамматически не выражено. Это подчас очень мешает исследователям, затрудняя понимание смысла текста. Но пожалуй, самый показательный в подобном смысле случай как раз наш. Кого имели в виду шанцы, когда упоминали в надписях термины *ди* и *шан-ди*? До последнего времени большинством специалистов, в том числе и мною, считалось, что в одном случае (*ди*) имелись в виду просто божественные предки, а в другом — Высший первопредок, т.е. Шанди. Именно так, с большой буквы, о нем обычно и упоминается в современных работах. Между тем с доказательствами здесь обстоит дело очень слабо.

Прежде всего, в шанских надписях *шан-ди* никак не выделяется рядом с *ди* — равно упоминаются оба термина. Практически они были взаимозаменяемыми. Но гораздо важнее то, что в случае конкретных жертвоприношений шанцы упоминают каждого из своих *ди* поименно, отмечая число пожертвованных в его честь пленников или животных, тогда как в честь *шан-ди* (т.е. *ди* без имени) о жертвоприношениях, насколько мне известно, ни в одной из надписей не говорилось. К этому стоит добавить, что не было, насколько можно судить, и храмов в честь Шанди — они были лишь в честь того или иного из *ди* — с конкретным именем. Словом, создается впечатление, что термином *шан-ди* шанцы оперировали лишь для того, чтобы подчеркнуть статус и местонахождение своих *ди* (верхние предки).

Если это так, то следует считать, что единственными субъектами божественного почитания в Шан были предки их правителей, *ди*, подчас именовавшиеся конкретными именами, а в других случаях иногда упоминавшиеся как нечто сводное целое с определением *шан* (*шан-ди*). О более высоком по сравнению с простыми *ди* первопредке Шанди в этом случае говорить нет оснований. Не было у шанцев первопредка в ранге высшего божества, которого они предпочитали бы прочим предкам, что следовало бы — будь у них такой первопредок Шанди — считать само собой разумеющимся.

Чжоусцы, заимствовавшие от Шан практически всю культуру, включая и духовную, хорошо это знали. Именно потому У-ван, завоевав Шан, принес в храме шанцев жертву в честь шанских *ди* — выше их просто не было субъектов божественного почитания ни в Шан, ни, естественно, у чжоусцев. Духовный дискомфорт, связанный с таким немаловажным обстоятельством, не только побуждал победителя У-вана сохранять шанское государство с его культом божественных предков-*ди*, но и буквально терзал правителя чжоусцев, просто не знавшего, не понимавшего, как ему в создавшихся обстоятельствах обрести легитимность, обуславливавшуюся везде и во всяком случае в древности, как известно, именно божественной санкцией.

Своих божеств у чжоусцев не было. Можно было бы по примеру шанцев создать божественный культ собственных предков, и кое-что в этом направлении, видимо, делалось — вспомним историю с металлическим сундуком, когда Чжоу-гун апеллировал по шанскому стандарту к чжоуским предкам. И честно говоря, заменить шанских предков на чжоуских было бы не так уж и трудно, просто заимствовав при этом шанские термины (*ди*) и все прочие стандарты. Но сложность была в том, что чжоусцы, в отличие от шанцев, управляли большой и гетерогенной в этническом плане страной. Им мало было перенести акцент в формировании субъектов божественного культа с шанских предков на своих. Нужно было создать божественную силу, которая, встав над шанцами, чжоусцами и всеми прочими племенами и этническими общностями Чжунго, оказалась бы безусловным и общепризнанным субъектом высшего культа для всех.

Именно это и было сделано, когда чжоусцы — скорей всего, здесь решающую роль сыграл Чжоу-гун — превратили шанских *шан-ди* в своего Великого Владыку Шанди, идентифицированного с Небом, которое теперь стало считаться в первую очередь местожительством и как бы *alter ego*, воплощением Шанди. Шанди оказался во всех отношениях удобным вариантом. Он по-прежнему не обладал обликом, имел прямое отношение к обозначению предков, быть может, даже стал считаться кем-то вроде Всеобщего Божественного Первопредка, но при этом его статус в качестве предка постепенно отходил на задний план, а

его Всеобщность и Божественность выходили на авансцену и подкреплялись авторитетом Неба, которое в свою очередь было обожествлено чжоусцами, чей правитель стал считаться сыном Неба. В дальнейшем Небо и Шанди оказались взаимозаменяемыми терминами, причем Небу стало отдаваться явное предпочтение. Однако это было только началом. Началом, настойчиво требовавшим продолжения.

Казалось бы, дело сделано. Шанцы сметены с лица земли, во всяком случае, как политическая сила. Владычеству чжоусцев вроде бы ничто более не угрожает. С субъектом высшего божественного культа все улажено. Великая миссия Чжоу-гуна успешно завершена. Но так ли все было на самом деле? Ведь несмотря на трансформацию Шанди и Неба, проблема легитимности власти, столь остро стоявшая в бассейне Хуанхэ именно потому, что политическая культура населения была ориентирована на шанскую идеологию высшей власти, как бы повисла в воздухе. Пусть чжоусцы сумели одолеть шанцев во второй раз, ликвидировали государство Шан и даже заставили самих шанцев строить для них новую столицу в новом центре нового Чжунго. Но значит ли это, что чжоусцы тем самым утвердили свое право на власть в Поднебесной и что при новой раскладке сил не встанет снова вопрос о легитимности их власти?

Чжоу-гун, бывший, бесспорно, наиболее умным политиком своего времени, во всяком случае в регионе бассейна Хуанхэ, первым уловил слабость позиции по-прежнему малочисленного и потому остро нуждавшегося в легитимации этноса чжоусцев. Уловил — и предложил свой вариант решения проблемы, который оказался столь подходящим и удачным во всех отношениях, что в конечном счете обеспечил господство чжоусцев в Китае на протяжении почти восьми столетий.

Теория «мандата Неба» (*тянь-мин*)

Речь о знаменитой и не раз уже упоминавшейся раннечжоуской теории мандата Неба. Шанцы не были знакомы с обожествлением Неба, да и сам знак *тянь* («небо») в их текстах практически не отличался от знака *да* («большой», «великий»), а тот же знак с дополнительной горизонтальной чертой снизу («великий на земле») использовался для обозначения понятия «ван». Общая идея всей этой графики, как на то в свое время обратил внимание Г.Крил, в том, что «великий» (ван) связан одновременно и с землей, и с небом, где обитают предки-*ди* (см. [194, с. 498—502]). Иными словами, шанское небо (с малой буквы) было лишь местожительством божественных предков и в качестве такового графически ассоциировалось с великим посред-

ником между земными реалиями и божественным могуществом предков, т.е. с ваном.

Чжоусцы заимствовали у шанцев важнейшие принципы духовной культуры, мироустройства и мировоззрения, ибо альтернативы у них просто не было. Вместе со всем прочим в духовную культуру Чжоу пришла и потребность получить санкцию свыше, ибо только она может дать им легитимность. Стремление к обретению такого рода санкции хорошо видно на примере У-вана, который сетовал на то, что он не ощущает небесного благоволения. Страх перед внешними силами, покровительствовавшими шанцам, сыграл, видимо, немалую роль в его стремлении сохранить после победы общность и протогосударство Шан, пусть даже при контроле со стороны чжоусцев.

Ситуация резко изменилась после начала мятежа. В главе «Шуцзина» «Да гао», где, как уже упоминалось, наиболее полно рассказано о нем и сопутствующих ему обстоятельствах, также рефреном звучат фразы о том, что немилостивое Небо наслало беду на дом Чжоу, что нельзя пренебрегать указаниями Шанди, что воля Неба неизвестна и, наконец, что мандат Неба нелегко удержать (см. [255, т. 3, с. 362—373]).

В других главах «Шуцзина», стоящих в тексте рядом с «Да гао» и, по общему мнению, одновременных с ней, идея о мандате Неба развивается более обстоятельно. Так, в «Шао гао», где воспроизведен текст выступления Чжоу-гуна перед перемещенными в район р. Ло шанцами уже после подавления мятежа, сказано, что августейшее Небо и Шанди склонны изменять свой мандат: прежде им владели правители Ся, но затем утратили его, потом им стали владеть правители Инь — и тоже потеряли, так что факт остается фактом — теперь мандат в руках чжоуского вана (см. [255, т. 3, с. 425—427]). Аналогичные идеи изложены в главах «До ши» и «До фан».

Если развернуть всю сопровождавшую их аргументацию, то суть ее сведется примерно к следующему. Некогда Небо дало приказ (мандат) управлять Поднебесной династии Ся, но ее правители оказались не на высоте, и Небо изменило свое решение, дав мандат шанскому Чэн Тану. Затем не на высоте оказался Чжоу Синь, и Небо снова изменило свое решение, вручив мандат чжоуским правителям. Отсюда явствует, что чжоуские ваны управляют Поднебесной не по праву голой силы и успешного завоевания. Напротив, они успешно воюют и одолевают противника именно потому, что за ними — Великое Небо.

Из текста «Шуцзина» явствует, что идея о мандате Неба была обстоятельно сформулирована именно в связи с мятежом (в «Шао гао» она лишь намечена пунктирно, без всякой аргументации, в последующих главах — «До ши» и «До фан» — обстоятельно аргументирована). Все три главы написаны в связи с акциями Чжоу-гуна или прямо от его имени. И это естествен-

но: поскольку Чэн-ван в те годы был еще подростком, руководил чжоусцами и вторично усмирал шанцев именно Чжоу-гун, что необходимо специально подчеркнуть, ибо слова о мандате Неба в «Шао гао» вложены в его уста.

Похоже на то, что вся аргументация была выдвинута и разработана самим Чжоу-гуном. Конечно, можно было бы, приняв во внимание сравнительно более позднее время составления даже первого слоя «Шуцзина», предположить, что она, как и стоящая в центре ее идея небесного мандата, была разработана позже и включена в соответствующие главы задним числом — подобного рода примеров в древнекитайских текстах с их назидательной ориентацией более чем достаточно. К счастью, в распоряжении исследователей есть аутентичный документ — надпись на бронзовом сосуде «Да Юй дин», датируемая временем правления сына Чэн-вана, Кан-вана (1004—967 гг. до н.э. — по Чэнь Мэн-цзя). В ней содержится следующая фраза: «Великий и славный Вэнь-ван получил великий мандат Неба» [105, т. 6, с. 33—34]. Из этого неопровержимо явствует, что для сына Чэн-вана идея о мандате была уже устоявшейся и само собой разумеющейся. Таким образом, можно с достаточной уверенностью утверждать, что идея мандата Неба была сформулирована на рубеже XI—X вв. до н.э., т.е. вскоре после завоевания и, скорей всего, после вторичного поражения шанцев. А коль скоро так, то нет серьезных оснований сомневаться, что выдвинул и разработал ее именно Чжоу-гун, быть может, не один.

Сакрально-политическая теория подобного рода была жизненно важна для чжоусцев и всего населения бассейна Хуанхэ, включая самих шанцев, к которым Чжоу-гун с ее изложением прежде всего и обратился. Она давала чжоусцам право на власть в Поднебесной, легитимировав его в терминах и понятиях привычной для всего региона шанской политической культуры.

Весьма существенно, что чжоусцы не создавали новых политических принципов, не противопоставляли какой-то собственной, своей политической культуры прежней. Напротив, они убеждали шанцев шанскими же доводами, для чего, собственно, и использовали попеременно и практически в одинаковом смысле, в аналогичной позиции и идею о предках *шан-ди* в ее уже существенно трансформированном виде (Шанди), и Небо, к которому в Шан как к божественной силе не относились, но которое тем не менее фигурировало там в ритуальной практике в качестве местожительства *шан-ди*.

Чжоу-гун, лучше других осознававший ситуацию, не мог не быть в числе авторов подобного рода идеи. Но мало того, что он умело побил шанцев их же оружием, причем в той сфере сакрально-духовного и ритуально-политического, где их традиции и позиции были неизмеримо сильнее чжоуских. Заслуга его и его окружения в том, что идея мандата Неба не только сделала

власть чжоуского вана легитимной, но и придала ей независимость от Шан и шанских предков-*ди*, сохраняя должный пиетет перед ними и не порывая с чтимой традицией. Разберемся, как все это произошло.

Идентифицировав вчера еще только шанских, а теперь уже как бы общих, всекитайских предков *шан-ди* с их местопребыванием, Небом, чжоусцы никак не погрешили против традиции: своих предков считали живущими на Небе и сами шанцы. Но результатом был важный сдвиг в сакрально-духовных представлениях. Постоянно употребляя оба термина и имея в виду обе высшие инстанции параллельно и во взаимозаменяемом контексте, чжоусцы подготавливали общественное мнение к тому, что коль скоро Великие Предки, быть может, даже в новой интерпретации Великий Первопредок (Шанди), и Великое Небо одно и то же, то почему бы не предпочесть именно Небо как безликую абстрактную божественную силу, которой и принадлежит бесспорное право ведать делами на земле, поступками людей.

Действуя таким образом, причем, насколько можно понять из анализа текстов «Шуцзина», планомерно и постепенно, Чжоу-гун сумел заставить общественное мнение принять новую трактовку — благо политическая позиция ослабленных перемещением шанцев тому способствовала. Как говорится, и овцы целы, и волки сыты. Но это было далеко не все. Скорей напротив, был заложен лишь фундамент для мощного идеологического сооружения, ставшего со временем бастионом легитимности Чжоу.

Первым следствием из предложенного чжоусцами перемещения акцента на Небо стала независимость чжоуского вана и всей династии от шанских предков. Вместо родственно-генетической связи с небожителями по шанскому стандарту стала оформляться адаптивная связь между Небом и правителем, в данном случае чжоуским. Небо как высший символ всего божественного заняло позиции обоженных родовых предков и, как следствие, начало выступать в функции великого Отца живущего на земле правителя, а правитель соответственно стал Сыном Неба. На смену реальным родственным контактам пришли адаптивные. Все хорошо сознавали, что понятие «Сын Неба» лишь аллегорически связывает правителя родственными узами с Небом. На первый взгляд это могло несколько снизить уровень сакральности позиции правителя. На деле все произошло как раз наоборот.

Можно сказать, что вторым важным следствием идеологических усилий Чжоу-гуна было возвышение чжоуского вана, упрочение его политической легитимности. Как бы развивая, совершенствуя нормы и принципы, традиции шанской политической культуры, Чжоу-гун исподволь, незаметно, но целеустремленно революционизировал их, используя свою трактовку во имя инте-

ресов дома Чжоу. Коль скоро чжоуский ван, став Сыном Неба, уже был не столько наследником верхних предков-ди, сколько ближайшей к Великому Небу персоной, обладателем врученного ему Небом «мандата» на управление Поднебесной, то и позиция его стала много более сакрально-возвышенной, в некотором смысле независимой. Великое Небо, дав ему «мандат», было теперь всегда с ним, за ним. Ван не нуждался больше, как то было в Шан, в регулярных контактах с предками, в постоянном обращении к ним с многочисленными просьбами.

Именно по этой важной причине ушли в прошлое гадания, во всяком случае с обращенными к предкам надписями — таких в Чжоу не стало. Практика гаданий (как на костях и панцирях по шанскому методу, так и на стеблях тысячелистника — по чжоускому), правда, сохранилась. Но потеряв высшую свою сакральность, она стала достоянием достаточно многих, если не всех. Естественно, что сакральный статус гаданий при этом снизился.

Место их заняли обставлявшиеся все более пышным и тщательно разработанным ритуалом и церемониалом торжественные жертвоприношения Великому Небу, где главную роль всегда играл именно правитель, а также принявшие частный характер жертвоприношения клановым предкам в любой семье, любом клане, включая и клан правителя. От предков никакой реакции приносящие им жертву потомки более не ожидали, а сам факт жертвоприношения был десакрализован и обрел ритуально-этический смысл. Что же касается Неба, то за ним оставили возможность проявить свою волю. В сложившейся в древнем Китае практике считалось, что коль скоро Небо никак себя не проявляет, оно удовлетворено. Если же случаются несчастья, неурожай, бедствия, социальные или природные катаклизмы — это проявление неодобрения и недовольства Неба.

Со стороны может показаться, что столь прагматичная трактовка реакции Неба придает слишком большое значение роли случая. На деле опять-таки все как раз наоборот: реакция Неба ни в коей мере не случайна, она строго обусловлена. Иными словами, Небо реагирует тогда и так, когда и как люди того заслужили. А так как от имени людей выступает правитель-ван — что восходит, как упоминалось, к шанской традиции, — то неудивительно, что он несет за них ответственность. Словом, если Небо чем-то недовольно и если оно это свое недовольство проявило, то это значит лишь одно: правитель плохо управляет вверенным ему народом и государством. Надо сказать, что все правители Китая вплоть до XX в. н.э. это хорошо сознавали и, как правило, соответствующим образом себя вели, делали из реакции Неба должные выводы (публично каялись, проводили или, напротив, отменяли реформы, готовы были даже покинуть трон). А задним числом историографы все это убедительно объ-

ясняли, хотя порой и достаточно субъективно. Они нередко выпячивали или затушевывали те или иные природные явления в зависимости от того, чего, с их точки зрения, заслуживал тот или иной правитель.

Что же было генеральным критерием, обуславливавшим ту или иную реакцию Неба и соответственно позицию историографов, трактовавших его волю? Было ли Небо в глазах древних китайцев кем-то вроде капризного и своевольного деспота, казнившего одних и миловавшего других по своему произволу? Или же оно жестко руководствовалось некими важными принципами? Чжоусцы дали точный ответ на этот важный вопрос. И то, каким он был и как он был дан, тоже, судя по многим данным, следует считать заслугой Чжоу-гуна. Речь о принципе этического детерминанта.

Этический детерминант (идея дэ)

Понятие дэ — квинтэссенция теории небесного мандата. И сакральный авторитет правителя, и реакция Неба на земные дела — все определяется им и только им. Известно, что в надписях и ритуальной практике шанцев ни термина дэ, ни соответствующей, обозначаемой им категории (понятия) еще не было. Существуют попытки отождествления, но они малоубедительны по той простой причине, что, даже если действительно имеется в виду знак, напоминающий чжоуский иероглиф дэ, это само по себе еще мало что значит. Важен контекст, который был бы достаточно убедителен для доказательства существования именно этого понятия. И коль скоро его нет, то не о чем и говорить.

Понятие дэ появляется в Чжоу. Его можно встретить в раннечжоуских надписях на бронзе. Оно употребляется в ранних главах «Шуцзина». Так, в главе «Цзюнь ши» сказано, что если помощники Вэнь-вана «не оказались бы способны идти и действовать, реализуя его установления и поучения, то дэ Вэнь-вана не дошло бы до всех» [255, т. 3, с. 481]. В той же главе понятие дэ повторено несколько раз в разных контекстах, но всегда в одном плане: его можно достичь, удержать или потерять, лишиться. Так что же, как и при каких обстоятельствах мог обрести либо утратить дэ? И что же такое, в конце концов, дэ?

Начнем с того, что это не обычная десакрализованная добродетель, столь хорошо известная каждому, кто знаком с учением Конфуция и конфуцианской традицией в Китае. Раннечжоуское дэ насквозь пропитано сакральностью. Далеко не случайно специалисты сопоставляют его то с полинезийской маной, то с введенным в социологию М.Вебером понятием «харизма» (см. [194, с. 65; 302, с. 346]). Можно было бы сблизить дэ и с благо-

словением божиим из Ветхого Завета. Но всего точнее, как это ни покажется странным, дэ в контексте раннечжоуских текстов напоминает древнеиндийскую карму — как тут не вспомнить исследование об индоевропейских вкраплениях в раннечжоуской лексике?

Почему именно карму? Да прежде всего потому, что от других аналогичных понятий раннечжоуское дэ принципиально отличается тем, что не даровано свыше, но достигается на уровне самого человека, является результатом его целенаправленных усилий, накапливается в ходе его неустанной деятельности. И еще потому, что накапливается и утрачивается оно прежде всего в результате соблюдения или несоблюдения этической нормы. Как и в случае с кармой, определенный уровень накопления этической нормы вызывает некую кристаллизацию, создает некое новое и теперь уже не чисто этическое, но религиозно-сакральное качество.

Правда, есть и отличия. В случае с кармой речь всегда идет только об индивидуальных усилиях — каждый, обретая хорошую карму, спасает сам себя (хотя от этих усилий растет этический стандарт и поэтому здоровеет общество в целом). В случае с дэ дело обстоит несколько иначе. Оно может накапливаться в рамках семьи, клана, дома, династии. Даже помощники правителя, как о том шла речь в «Цзюнь ши», могут внести свой вклад в общее дело накопления дэ выдающимся правителем, выступающим как бы в качестве символа коллектива, итоговой суммы его усилий. Соответственно и утрачивается дэ тогда, когда целенаправленные усилия ослабевают или вовсе прекращаются. И еще одно отличие: карма реализуется на протяжении жизни и обуславливает то либо иное перерождение после смерти, тогда как дэ накапливается в доме, клане на протяжении жизни ряда поколений и утрачивается тоже постепенно, как бы подчиняясь законам некоей синусоидальной динамики.

Нет смысла рассуждать на тему о возможных влияниях извне в том, что касается дэ. Не исключено, что рассматриваемое понятие возникло как закономерный и естественный ответ на вызов обстоятельств, как результат поисков тех чжоусцев во главе с Чжоу-гуном, которые разрабатывали концепцию небесного мандата. Поэтому важнее основательно разобраться, как было преподнесено обществу новое понятие, какой в него был вложен смысл и какое место оно заняло в менталитете и политической культуре эпохи Чжоу.

Дэ в раннечжоуской традиции проявлялось, как на то обращали внимание специалисты, в двух различных формах: в виде внутреннего самоусовершенствования (здесь оно очень близко к более поздней конфуцианской традиции) и в виде доброго отношения к людям, в форме заботы о благосостоянии общества и государства (см. 273а, с. 192—193). Те, кто обладал дэ, — хо-

рошие люди, хорошие правители; кто не обладал дэ — плохие. Стремящийся стать хорошим — усвершенствует себя и приумножает свое дэ. Не обращающий на это внимания — теряет дэ, даже если оно у него было, досталось по праву рождения, принадлежности к дому и клану, в котором его было в достатке.

Выход на передний план такого рода этического детерминизма в его наиболее элементарной, всем доступной и понятной форме, сказался на общем облике чжоуской культуры с первых же лет ее становления и существования. Так, чжоусцы — в отличие от шанцев — не практиковали человеческих сопогребений и тем более жертвоприношений, но, напротив, резко их осуждали, ибо это противоречило принципу дэ. Те же, кто позволял себе что-либо подобное — например, правители царства Цинь, — не считались цивилизованными и по меньшей мере относились к разряду полуварваров.

Превращение дэ в этический детерминант колоссальной силы и непрекращаемого значения было обусловлено тем, что именно эта категория стала решающим критерием, обуславливавшим реакцию Неба на жизнь людей, и в первую очередь на поведение правителей. Весь внутренний смысл и гигантский потенциал теории о мандате Неба сводился к тому, что Великое Небо не только одобряет добродетельных и не одобряет порочных правителей, но и, вмешиваясь в дела людей, решительным образом отбирает власть у тех, кто утратил дэ, и вручает ее тем, кто приумножил его и именно этим стал выделяться среди прочих. Отсюда следовал однозначный вывод: власть по воле Неба находится и должна быть не у сильного и ловкого, но у благородного и добродетельного. Это и растолковывал всем Чжоу-гун, обращаясь и к шанцам, и ко всем владетельным князьям Поднебесной, вассалам чжоуского вана.

Но как было доказать всем, что добродетель и благородство, что наивысшее дэ — именно в доме Чжоу? Собственно, как раз для того, чтобы создать такого рода систему доказательств, лучшие чжоуские умы во главе с Чжоу-гуном и начали решительно разрабатывать историзованные легенды и переинтерпретировать историю, подчиняя факты и события идеологической априорной схеме.

Кому-кому, а нам такой подход хорошо знаком по собственному опыту. Суть и смысл его элементарно просты: история должна доказывать то, что нужно власть имущим. Для этого, естественно, следовало поработать. Сначала формулировались, как было показано, краеугольные основы идеологии — не религии, но именно идеологии, чем древнекитайская мысль отличалась от остальных, будучи в некотором смысле уникальной. Это были доктрина небесного мандата и принцип этического детерминанта. Затем стали создаваться в духе новой системы идей

историзованные легенды, которые вкупе призваны были убедительно доказать истинность генеральных идеологических принципов.

В главе «До фан» впервые были представлены вложенные в уста Чжоу-гуна легенды, обосновывавшие выдвинутые им же доктрины. Вот их суть: некогда Небо дало мандат на управление Поднебесной династии Ся, правители которой вначале успешно справлялись со своим делом, так как имели дэ. Позже они утратили его, что проявилось в небрежении в государственных делах, личной распущенности и отсутствии заботы о подданных. Небо разгневалось и изменило свое решение, вручив мандат шанскому Чэн Тану, отличавшемуся своим дэ. Он, опираясь на союзников, реализовал мандат, разгромив Ся и основав династию Шан. Но потом его преемники начали утрачивать дэ, а последний из них, Чжоу Синь, оказался вовсе лишен его. Неудивительно, что Небо вновь изменило свое решение и вручило мандат обладавшему дэ Вэнь-вану. Именно это последнее решение Неба и реализовал У-ван (см. [255, т. 3, с. 492—507]).

Перед нами весьма стройная конструкция, исходящая из фундаментальных идеологических принципов и опирающаяся на историзованные легенды. О проблеме Ся уже говорилось. Собственно, ее не было бы вовсе, если бы не концепция Чжоу-гуна о небесном мандате. Она и породила легенду о Ся. Обратим внимание, что на начальной стадии переинтерпретации отдаленной истории еще нет имен — есть только некий символ, обозначенный термином Ся. Символ же был нужен для того, чтобы придать виткам исторического процесса должную убедительность.

Мало было просто сказать, что раньше шанцы имели дэ и потому владели мандатом Неба, а потом Небо передумало и отдало его чжоусцам. При такой упрощенной постановке вопроса можно было ожидать возражений, ссылок на иные возможные объяснения исторического процесса, в том числе на случайность, слепую удачу и т.п. И тогда весь огромный замах пропал бы, гора родила бы мышь. Чжоу-гун потому и считается мудрецом, что мог и должен был предвидеть это. Предвидеть и позаботиться о большей убедительности предложенной им генеральной идеологической конструкции. Если в истории был не один виток, а два аналогичных, то уже не приходится говорить о случае, нужно искать закономерность. И она предлагалась. Было Ся — стало Шан; было Шан — стало Чжоу. Почему? Так решало Небо, время от времени изменявшее свое решение, менявшее его потому, что оно руководствуется принципом этического детерминанта.

Вообще-то все не было бы так просто, имей шанцы хорошо известную и зафиксированную в их памяти, тем более в документах, историю. Но они ее не имели, практически не знали

ничего о своем прошлом, кроме имен прежде правивших ими правителей. Вообще-то народы, которые не записывают события своей истории — а для дописанных народов это норма, не говоря уже о том, что такое случалось и с теми, кто имел письменность, — прошлое обычно фиксируют в мифологии. Но о мифологии у шанцев, как о том уже шла речь, ничего не известно, что само по себе следует считать достаточно веским доказательством ее слабости, незначительной роли в жизни народа и в его культуре. Возможно, что даже бесписьменные и полуварварские соседи Шан, включая Чжоу, имели более развитую мифологию и потому больше знали о своем прошлом, чем шанцы. В чжоуских песнях «Шицзина», например, можно найти песни о Хоу-цзи и других предках — песни мифопоэтического характера. Шанских аналогичных произведений не сохранилось — только гимны Чэн Тану и У Дину, т.е. в честь предка сравнительно близкого (У Дин) и легендарного основателя династии. Да и эти песни, если прочитать их внимательно, либо малосодержательны, либо отражают легенды более позднего времени, уже в чжоуской их интерпретации (например, о поражении Ся и победе Чэн Тана). Словом, ни истории, ни богатой мифологии. Чжоусцам все это оказалось на руку. Они как бы напали на золотую жилу и начали энергично ее разрабатывать.

Правда, дальнейшая разработка велась позже и представлена в главах второго слоя «Шуцзина», которые создавались уже не Чжоу-гуном и его соратниками, а поколениями безымянных, хотя и весьма влиятельных и высокопоставленных историографов *ши* (подробней см. [21, с. 38—49]). Именно они, будучи чем-то вроде наследственной касты влиятельных чиновников, перерабатывали устную традицию всех окружавших чжоусцев и хранивших эту традицию племен, создав на этой основе обстоятельную конструкцию из историзованных легенд. В ней нашлось место и для основателя Ся — им стал великий Юй, и для последнего не добродетельного правителя Ся — им стал презренный Цзе. Были названы и ярко обрисованы Яо и Шунь.

Стоит заметить, что все эти фигуры — не люди, но символы. Это не значит, что в предании какого-то племени не было великого предка Яо, а в преданиях других — Шуня, Юя или Цзе. Как раз напротив, скорей всего эти имена были реальностью, которую историографы, превратившись за несколько поколений в профессионалов своего ремесла, умело использовали для создания исторической конструкции далекого прошлого и соответствующей историографической традиции.

Было бы неверно из сказанного заключить, будто историографы лишь умело сочиняли, высасывая факты и имена, не говоря уже о событиях, что называется, из пальца. Наоборот — о чем уже упоминалось, — это были люди профессионально честные. Современные им факты они фиксировали строго и беспри-

страстно, чем и прославились. Но — современные. Если же речь шла об очень далеком прошлом, все было не так.

Была четкая и почитаемая идеологическая доктрина. Были смутные и неясные предания различных племен о своем отдаленном прошлом. Была задача реконструировать древнюю историю, причем сделать это так, чтобы материал не противоречил уважаемой и уже давно признанной доктрине. Таков был, если угодно, социальный заказ. И он был выполнен, о чем свидетельствуют главы второго слоя «Шуцзина». К слову, стоит напомнить, что среди трехсот с лишком песен «Шицзина», воспевавших в честь Яо, Шуня или Юя нет и явно не было вообще, ибо в противном случае тогда, когда Конфуций, по преданию, отбирал эти песни из трех с лишком тысяч, он не преминул бы вставить их, поскольку весьма чтит имена и деяния Яо, Шуня и Юя. Косвенно это подтверждает идею о том, что легендарные герои как таковые были выдуманы, как выдумана была и Ся, о которой песни — если не считать гимна о Чэн Тане, будто бы одолевшем Ся, — тоже отсутствуют.

Снова вернемся к вопросу о дэ. Историографы, рисовавшие древнюю историю в соответствии с социальным заказом и идеологической доктриной, не поступались своим дэ, что очень важно подчеркнуть. Они не выдумывали небыли, не сочиняли цинично непроисходившие истории, ибо подобные вольности были бы неэтичны и способствовали бы утрате их дэ. Они верили в то, что делают. Они воссоздавали заново то, что было утрачено. Это было частью их профессиональной работы. Материалов у них почти не было, но была схема, которой они доверяли. И они наполняли ее живым материалом тщательно отобранных и пересмысленных ими преданий, создавая историзованные легенды, заменявшие ту часть истории, которая у других народов вообще отсутствует либо излагается в виде мифов.

Другое дело, что лучше и что хуже. Мы привыкли к тому, что мифы — это мифы. С них иной спрос. Но в чжоуском Китае в силу уже рассматривавшихся причин мифов и тесно связанного с ними героического эпоса практически не было, как не было их и в Шан. Точнее, они не занимали того места, которое имели в истории и культуре других древних народов. Если и существовали их обрывки, то на задворках официальной культуры. Поэтому место мифов и эпоса заняли приведенные, так сказать, в должный историографический порядок историзованные легенды, выглядевшие весьма правдоподобно, но не ставшие от этого более правдивыми, чем мифы, боги и герои у других народов.

Создание идеологической доктрины, оформление генеральных принципов небесного мандата и этического детерминанта, разработка на основе идеологической схемы историзованных легенд, заполнивших пустоты древней истории назидательными символами, — все это было завершающим и затянувшимся на

столетия аккордом, сопровождавшим крушение Шан и утверждение Чжоу. Обеспечив себя идеологической броней, чжоуские правители могли существовать спокойно. Они могли утратить реальную власть, но сохраняли при этом свой высочайший сакральный статус. Их власть была легитимной, пока они хранили накопленное первыми чжоускими правителями дэ. А со временем, когда они явно утратили свое дэ, что было очевидно уже в годы жизни Конфуция, который не мог не заметить это, делала свое дело инерция. Впрочем, определенную роль сыграла и специфика политической ситуации в Чжунго в периоды Чуньцю и Чжаньго, о чем будет идти речь во втором томе данной работы.

ЗАПАДНОЕ ЧЖОУ: ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ

Усилия первых чжоуских правителей не пропали даром. Военные и политические успехи, равно как и идеологические новации (доктрина небесного мандата и принцип этического детерминанта), заложили основу прочной власти. Но какой она была? Как была организована? Эти вопросы заслуживают специального внимания, и о них теперь пойдет речь.

От протогосударства к государству

Шан, как о том специально уже говорилось, было протогосударством. Развитым и структурно сложным, с впечатляющей урбанистической цивилизацией в качестве его материальной, да и духовной основы. В процессе политогенеза, — если теоретически представить его в виде некоей иерархической лестницы стадий-ступеней, — шанцы занимали весомую вторую ступень, пройдя за несколько веков путь от первой ступени, простого протогосударства, каковой была, видимо, политическая структура тех же шанцев во времена Пань Гэна или протошанцев эрлиганской фазы, ко второй — к развитому и сложному протогосударству, опиравшемуся на урбанистическую цивилизацию аняннской фазы.

Ранних протогосударств было много и тогда, когда анянское государственное образование (вторая ступень политогенеза) уже абсолютно господствовало, задавало тон в бассейне Хуанхэ. Здесь следует еще раз напомнить о теории трибализации М.Фрида, согласно которой окружавшие политическую структуру шанцев примитивные этнические общности быстрыми темпами структурировались, превращаясь в этнополитические образования типа племенных протогосударств.

Вспомнить о ней тем более важно, что в привычной для всех нас марксистско-истматовской трактовке процесса генезиса классового общества и государства все выглядело иначе. Марк-

сизм не считал племена государственными образованиями по той причине, что не видел в них ни частной собственности, ни классов. А что представляли собой образования, привычно именовавшиеся единым принятым и вроде бы понятным всем термином («племена»), теорию истмата не интересовало. К тому же в те годы, когда закладывались основы марксизма, марксистского понимания исторического процесса, разница между механическими и органическими этническими общностями антропологической наукой не была еще выявлена, а когда создавались основы истмата, на достижения буржуазной антропологии не принято было ориентироваться. Так и получилось: наука ушла вперед, а истмат упрямо повторял зады некоторых теорий прошлого века.

Имея все это в виду, нужно еще раз напомнить: процесс политогенеза начинается с формирования надобщинных политических структур типа протогосударства-чифдом (вожества) и не связан с возникновением частной собственности и тем более классов и классовых антагонизмов. Вырывающиеся в ходе этого процесса (имеется в виду первичный политогенез, т.е. образование протогосударственных структур там и тогда, где и когда ничего подобного еще не существовало) вперед ранние политические образования вначале являли собой небольшие и структурно простые протогосударства, нередко обретавшие храмовую форму (храм как связующий центр политической общности).

Обычно политогенез шел многими параллельными линиями — возникала серия протогосударств типа древнешумерских или древнеегипетских храмовых центров или номов. Но иногда, особенно в случае заметных воздействий извне, могла выделиться за счет такого рода внешних влияний одна, явственно доминировавшая политическая структура, как то имело место в бассейне Хуанхэ. Однако в любом случае политические структуры, которые выдвигались вперед и начинали доминировать, в зоне своего влияния и политической активности создавали определенный импульс, который способствовал структурированию соседних отсталых примитивных этнических общностей, базировавшихся на традиционном принципе механической солидарности.

Собственно, именно к этому сводится суть, квинтэссенция теории трибализации: механические общности под энергичным воздействием более продвинутого политизированного центра, протогосударства, сами структурируются в племена органического типа, т.е. в племена-протогосударства во главе с вождями. Феномен устойчивого вождества и представляет собой важнейший и определяющий внешний признак, дающий основания говорить о трансформации механической этнической общности в органическую и политическую, т.е. в протогосударственное образование, в племя-протогосударство, или племенное протогосударство. Именно такие протогосударства, простые по полити-

ческой структуре и различные по численности населения, окружали Шан. Таким племенным протогосударством было и Чжоу до победы над шанцами.

Завоевав Шан, чжоусцы, едва укрепившиеся на первой ступени процесса политогенеза, как бы перескочили через этап, через его вторую стадию-ступень шанско-аньянского типа. В силу обстоятельств они оказались во главе раннего государства, являющего собой третью стадию-ступень политогенеза. Теоретически это означает следующее.

Развитое и сложное протогосударство, каким было Шан, отличается от простого, тем более трибализованного племенного протогосударства, типа додинастического чжоуского, тем, что признаки урбанистической цивилизации там зримы и ощутимы, что существует достаточно сложная двухступенчатая внутренняя структура (центр и региональные подразделения, каждое из которых являет собой полуавтономное протогосударство) и соответствующая ей достаточно развитая система администрации. В развитом протогосударстве — как то имело место, в частности, в Шан — верховная власть правителя уже достаточно легитимирована и институционализирована и таким образом созданы условия для последующего развития как общности, так и государственности, не говоря уже о самоусовершенствующемся очаге цивилизации как таковом.

Третья ступень процесса политогенеза — раннее государство. Оно отличается от развитого протогосударства по нескольким важным для всего процесса становления государства параметрам. Во-первых, такое государство территориально и по численности населения много более крупная структура, примерно на порядок большая, чем протогосударство. Во-вторых, оно, как правило, этнически гетерогенно, а правящий этнос в нем может быть даже в меньшинстве. В-третьих, для него характерна более совершенная и сложная социально-политическая организация. Администрация в этом случае обычно представлена на трех уровнях — центр, региональные подразделения и власть на местах — и значительно усложнена за счет создания многих специальных дополнительных служб.

Наряду с клановыми (или храмовыми) в раннем государстве начинают играть роль и иные социальные и политические связи. Причастными к власти становится немалое число чужаков-аутсайдеров.

Вся усложненная политическая административная структура в силу необходимости обретает достаточно развитое религиозно-идеологическое обоснование, санкционирующее и легитимирующее ее, обеспечивающее духовный комфорт всему этнически гетерогенному социуму. Привилегии управляющих верхов становятся все более ощутимыми, разрыв между ними и низами — более заметным.

Если поставить целью дать дефиницию раннему государству, то она будет выглядеть примерно следующим образом: это основанная на клановых и внеклановых связях, знакомая со специализацией производственной и административной деятельности многоступенчатая иерархическая политическая структура, главной функцией которой является централизованное управление крупным территориально-административным образованием, нередко военно-политического характера. Структура существует за счет налогов и повинностей населения, что обеспечивает нужды администрации, потребности государства в целом и создает условия для роста престижного потребления привилегированных верхов, тогда как отношения между управляющими верхами и производящими низами по-прежнему основаны на генеральных принципах реципрокного взаимобмена и централизованной редистрибуции, теперь уже легитимированных общепризнанной и авторитетной религиозно-идеологической доктриной.

Разумеется, это лишь генеральная канва, общая схема, отражающая определенную закономерную ступень эволюции социума и процесса политогенеза. Но схема позволяет понять и лучше уяснить все те сложности, с которыми столкнулась верхушка маленького племенного протогосударства чжоусцев после того, как она оказалась во главе вновь возникшего на базе рухнувшего развитого протогосударства Шан раннего государства Западное Чжоу. У чжоусцев, еще только-только оформившихся в племенное протогосударство под влиянием вызванного соседством с шанцами процесса трибализации, просто не было того необходимого опыта, тех административных навыков и тем более кадров, да и всех прочих в конечном счете дающихся временем институтов власти, которые были бы адекватны требованиям ситуации, вызову эпохи.

Колоссальным напряжением выдающихся деятелей раннего Чжоу и прежде всего Чжоу-гуна чжоусцы сумели преодолеть драматический разрыв между реальностью вызова и трагическим отсутствием возможности дать на него адекватный ответ. Однако, несмотря на все героические усилия, этот разрыв полностью преодолен не был. Или, точнее, то, как чжоусцы сумели его преодолеть, сказалось на результатах: Западное Чжоу являет собой едва ли не классический пример того, как настойчивые и целенаправленные попытки установить централизованную власть не дали должного результата, но, напротив, привели к децентрализации и феодализации государства. И другого результата быть не могло.

Стоит лишь с уважением еще раз зафиксировать, что достигнутое Чжоу-гуном и его помощниками было тем максимумом, благодаря которому государство и династия Чжоу просуществовали около восьми веков. Это следует считать оптимальным результатом, которого в конкретных условиях рубежа

II—I тысячелетий до н.э. в бассейне Хуанхэ только и можно было достичь.

Принципы организации администрации

Административные институты в Шан эволюционировали спонтанно и естественно. Духовно и материально высоко развитая общность, оказавшись в центре бассейна Хуанхэ, постепенно разрасталась и усложнялась посредством отпочкования от центра (столичной зоны вана) и расселения на периферии (удельная зона шанцев), создания сети региональных подразделений. Для нужд управления центром совершенствовалась центральная администрация, по мере появления сети региональных подразделений администрация центра усложнялась, увеличивалась и совершенствовалась, включая в свою орбиту внимание к периферии. По образцу центральной, насколько можно судить, возникла и функционировала администрация и в региональных подразделениях удельной зоны. В третьей, внешней зоне *вай-фу* шел процесс трибализации соседних племенных общностей, так или иначе тяготевших к аньянской цивилизации и многое у Шан заимствовавших. В совершенно ином положении оказались чжоусцы после победы и образования своего территориально достаточно крупного и этнически гетерогенного раннего государства.

Рухнула четкая этническо-географическая зональная схема — в масштабах государства Чжоу она оказалась непригодной по ряду соображений, но в немалой степени вследствие мятежа шанцев и вынужденного их расселения. Весь бассейн Хуанхэ оказался этнически и цивилизационно перемешанным. С одной стороны, это создавало эффект однородности, немаловажный для организации администрации. Но с другой — гетерогенная однородность не слишком радовала: все смешалось и все нужно было начинать чуть ли не сначала, да к тому же в условиях, когда сами чжоусцы, как упоминалось, вынуждены были перескакивать через стадию-ступень процесса политогенеза, что сильно ослабляло их позиции и затрудняло решение стоящих перед ними задач.

Как о том уже шла речь, чжоуские правители в первую очередь позаботились о создании легитимного обоснования своего верховенства. Разработка идеологии власти чжоуского вана с помощью доктрины небесного мандата надежно обеспечила тылы, стала фундаментом, опираясь на который чжоусцы могли спокойно формировать удобную для них систему администрации, не опасаясь серьезного противодействия изнутри. Но фундамент был лишь фундаментом. А для того чтобы воздвигнуть на нем соответствующее ему административное сооружение, у

чжоусцев — увы — не хватало опыта и знаний. То и другое не вполне могло быть заменено заимствованиями у Шан.

Разумеется, многие общие принципы организации власти, как и вообще образа жизни, чжоусцы переняли у побежденных шанцев в готовом виде, что в немалой степени облегчило их задачу. Из ряда глав «Шуцзина» явствует, что вместе с элементами генеральной схемы организации администрации чжоуские руководители старательно стремились использовать и живых носителей административного, да и любого иного опыта. Всех квалифицированных специалистов — будь то сфера ремесла или военного дела, строительства или обслуживания, грамоты или администрации — победители-чжоусцы настойчиво и неукоснительно приглашали, даже вынуждали идти к ним на службу. Впрочем, здесь явно прослеживается взаимный интерес: сами чжоусцы без квалифицированных помощников не сумели бы справиться с наведением порядка и тем более административным управлением территориально и численно резко возросшего чжоуского государства, но и многочисленным специалистам-шанцам с их навыками и квалификацией вне этого государства некуда было деться.

Стоит, однако, иметь в виду, что шанский опыт не полностью был пригоден в новых условиях. Там, где он подходил, его энергично реализовывали еще во времена Чжоу-гуна — будь то строительство новой столицы или размещение в ее окрестностях восьми армий иньцев, живших в военных поселениях и существовавших в значительной степени за счет самообеспечения. Но там, где необходимы были новые решения, чжоусцы не копировали готовые стандарты. Напротив, искали выход из положения, в немалой степени опираясь и на собственный опыт.

Правда, он был невелик. Собственная система администрации в формирующемся простом протогосударстве чжоусцев в процессе трибализации под влиянием Шан восходит, как можно понять из источников, лишь ко времени правления Дань Фу, который, как о том упоминалось, переселился в район Цишань и — главное — порвал с образом жизни жунов и ди, который считался символом варварства в древнем Китае. Результатом были переход чжоусцев к земледелию, начало сооружения поселений, в том числе городского типа, и создание «пяти управлений».

Именно Дань Фу стал вождем, именовавшим себя термином «гун», а в песнях «Шицзина» он обычно именуется дарованным ему Вэнь-ваном титулом «великий правитель» (тай-ван). Песни повествуют также о том, что столицу Дань Фу соорудили по его поручению чиновники *сы-ту* (управляющий земледелием) и *сы-кун* (управляющий строительством и ремеслом). Видимо, они входили в число «пяти управителей». Стоит напомнить, что из упоминавшихся уже чжоуских надписей времен Вэнь-вана, внука Дань Фу, которые были обнаружены при раскопках

(Фэнчуцунь), явствует, что помимо *сы-ту* и *сы-куна* в числе администраторов были должностные лица *сы-ма* (глава армии, своего рода маршал, т.е. ведающий боевыми конями и колесницами), а также глава воинов-дружинников *ши-ши* и секретарь-делопроизводитель *ши*. Не исключено, что именно эти пятеро, по должности упомянутые в надписях, соответствовали тем пяти ведомствам, которые были созданы при Дань Фу.

В том, что чжоуская административная и вся политическая культура развивались под сильным воздействием опыта Шан, сомнений нет. Вопрос лишь в том, насколько схема чжоуской администрации складывалась под воздействием шанских стереотипов — и каких именно. Уже говорилось, что Дань Фу женил своего наследника, отца Вэнь-вана Цзи Ли, на девушке из знатного дома, одного из региональных подразделений Шан, о внутренней структуре которых нам ничего не известно, кроме предположения, что она копировала структуру столичной зоны. Возможно, что копирование было не полным и что административная схема складывалась в каждом из таких региональных подразделений в зависимости от реальной необходимости. Разумеется, кое-что общее должно было быть примерно одинаковым у всех, но в деталях схемы вполне могли расходиться между собой. Поэтому не исключено, что чжоуская схема была заимствована лишь у региональной шанской, с которой чжоусцы были лучше знакомы именно потому, что их вожди породнились с правителями регионального подразделения.

Во всяком случае известно, что среди должностных лиц столичной зоны шанцев категории чиновников *сы* не было. Не исключено, что они встречались на шанской периферии. Но в любом случае их можно воспринимать как типичные именно для чжоуской схемы администрации — чего не скажешь о лицах категорий *ши* и *ши-ши*, которые часто встречаются в той же или аналогичной функции и в Шан. Если принять, что должностные лица категории *сы* были у чжоусцев главными, что соответствует истине, то стоит обратить внимание на троичность административной структуры чжоусцев. Известно, например, что, когда чжоуские вожди стали именоваться титулом «ван», у чжоусцев появилось трое гунов.

В момент победы над Шан ими были самые выдающиеся чжоуские предводители из числа ближайшей родни и приближенных У-вана — Чжоу-гун, Шао-гун и знаменитый чжоуский полководец Тай-гун (Люй Шан), тесть У-вана из рода Цзян. Двое гунов из Цзи, один из Цзян — этот баланс символизировал дуальную структуру чжоуского племени, сохранявшуюся долго и после превращения чжоуского протогосударства в мощное военно-политическое образование.

Во главе ранней чжоуской администрации было трое сановников категории *сы*, как о том уже было сказано. Позже наряду

с ними появилось трое сановников категории *тай* — *тай-цзай*, *тай-бао* и *тай-цзун* (великий управитель, великий воспитатель и великий церемониймейстер), причем первые две должности занимали опять-таки Чжоу-гун и Шао-гун. Видимо, троичная структура организации чжоуских правящих верхов не была случайной, уходила корнями в какие-то устойчивые представления об организации социума.

Известно, в частности, что она позже была закреплена в ритуале, как о том можно судить по сохранившимся описаниям торжественного обряда первовспашки на ритуальном поле *цзе* (каждый последующий ранг высокопоставленных участников церемониала представлен утроенным числом лиц — за ваном идут трое гунов, затем девять лиц следующего ранга и т.д. — [28, с. 29]). Еще позже она нашла свое отражение во многих сторонах ритуальной и придворной жизни времен империи, например в числе женщин гарема различного ранга — в соответствии с нормативами.

Впрочем, справедливости ради необходимо заметить, что троичная схема администрации была лишь исходной. При столкновении с жизненными потребностями она легко и безболезненно ломалась. Так, число гунов при чжоуском дворе вскоре после победы над Шан и усмирения мятежа заметно возросло. Увеличилось и число должностей категории *сы*: рядом с *сы-ту*, *сы-ма* и *сы-куном* появилась должность *сы-коу*, которая была пожалована младшему брату У-вана вместе с определенным контингентом шанцев.

В главе «Шуцзина» «Кан гао» рассказано об обстоятельствах этого пожалования, а из контекста создается впечатление, что само появление на свет указанной должности (нечто вроде главы ведомства соблюдения порядка и наказаний) было вызвано именно необходимостью строго присматривать за проштрафившимися шанцами. Неудивительно, что должность *сы-коу* как символ определенного ведомства категории *сы* не привилась в реальной жизни времен Западного Чжоу, где судебно-пенитенциарные функции обычно выпадали на долю того, кто стоял во главе администрации.

В раннем Чжоу появились и новые должности категории *тай*, в частности *тай-ши* (великий секретарь). И опять-таки это было вынуждено жизнью: объем делопроизводства быстро возрастал, так что рядом с прежним *ши* должны были появиться новые, а над ними в качестве руководителя — и *тай-ши*. Казалось бы, так все и определялось: появлялись новые должности, возрастала номенклатура, совершенствовалась система управления. Но все было на деле совсем не так просто!

Вот редкий по характеру документ: описание инаугурации Кан-вана после смерти Чэн-вана, приведенное в главе «Шуцзи-

на» «Гу мин». Событие, о котором идет речь, произошло — по принятой здесь хронологии Чэнь Мэн-цзя — в 1005 г. до н.э., т.е. через 22 года после победы над Шан. В тексте подробно, с упоминанием должностей, титулов и имен, повествуется о тех, кто принял участие в церемонии. И из самого характера упоминаний — с полным наименованием или усеченным, только по должности, — видно, какое место в официальной иерархии Чжоу занимало то или иное лицо из приглашенных.

Первым упомянут Шао-гун в его должности великого воспитателя (*тай-бао Ши*). Эта должность была учреждена и предоставлена ему в свое время для воспитания Чэн-вана, после ранней смерти которого и имела место церемония инаугурации его сына Кан-вана. Тем не менее Шао-гун сохранил должность (более не необходимую — если не предположить, что малолетним и нуждающимся в воспитании был теперь сам Кан-ван; такое предположение, судя по датам, вполне вероятно) и именовался по ней. Далее названы Жуй-бо в должности *сы-ту*, Тун-бо в должности *тай-цзуна*, Би-гун в должности *сы-ма*, Вэй-хоу в должности *сы-коу* и Мао-гун в должности *сы-куна*. Всего — четверо должностных лиц категории *сы* и двое — категории *тай*. Ниже в тексте упомянут в качестве важного действующего лица в церемониале инаугурации еще один сановник категории *тай* — *тай-ши*, который зачитывал главный документ. Но он не назван по имени, не известен и его титул. Это дает основания предположить, что высокую должность *тай-ши* отправлял не представитель родовой знати чжоусцев, как все названные по именам и титулам, а администратор иного происхождения, скорее всего, из числа квалифицированных шанских сановников, мастеров ведения документации. В описании церемонии не хватает *тай-цзя*, высшей должности категории *тай*. Стоит напомнить, что *тай-цзая* был не кто иной, как сам Чжоу-гун.

Как известно, Чжоу-гун умер незадолго до смерти Чэн-вана. Разумеется, у него были сыновья, один из которых по идее мог бы унаследовать его должность и статус. Этого, однако, не произошло.

Старший сын Чжоу-гуна владел уделом Лу, расположенным довольно далеко от Цзунчжоу, в районе Шаньдуна. Его среди участников церемониала не оказалось, хотя стоит обратить внимание на то, что сын тоже уже покойного Тай-гун Цзяна, управлявший соседним с Лу уделом Ци в том же Шаньдуэне, в церемонии принял активное участие: он назван в тексте по имени — Ци-хоу — и с указанием должности. Правда, Ци-хоу тоже не унаследовал должности отца и его титула «гун», но он все же был руководителем гвардейцев двора (*ху-бэнь*), т.е. занимал заметное место при дворе.

Сопоставление дает основание предположить, что сын Чжоу-гуна был не слишком угоден, тогда как сын Цзян Тай-гуна ока-

зался приемлемой фигурой. Из этого можно сделать вывод, что смерть Чжоу-гуна была своего рода облегчением для двора, который явно был подавлен монументальным величием всесильного регента и фактического правителя Чжоу. И двор не захотел сохранить должность тай-цзя, как не горел желанием приблизить ко двору влиятельного владельца удела, сына Чжоу-гуна. Видимо, позже эта позиция была пересмотрена, ибо известно, что в дальнейшем при чжоуском дворе была создана специальная должность-титул «чжоу-гун» (как, впрочем, и «шао-гун»), причем чжоу-гунами и шао-гунами становились, видимо, по наследству потомки первых влиятельных чжоуских гунов. Но об этом говорят источники более позднего времени и применительно к событиям последующих веков.

Что же касается момента инаугурации Кан-вана, то упоминаний о Чжоу-гуне или каком либо его наследнике в тексте нет. Из этого, помимо прочего, явствует, что номенклатурное наименование должности в то время мало что значило, что иерархическая система администрации еще не устоялась, что в управлении важна была личность, за личностью закреплялась должность, вне зависимости от того, сохраняла ли сама должность свой первоначальный смысл, как то было в случае с тай-бао Шао-гуном.

Разумеется, дело при этом отнюдь не страдало. Если упраздненная по каким-то причинам вместе с умершим ее носителем должность была жизненно важной для страны, как то несомненно в случае с Чжоу-гуном, то появлялся администратор, который выполнял те функции, что ранее считались прерогативой умершего. Так, при описании все того же церемониала инаугурации Кан-вана в тексте упомянут Би-гун, новая должность которого прямо не была обозначена, но функции которого из текста становились совершенно ясными.

Вот что сказано в главе «Гу мин»: «Тай-бао во главе чжухоу западных районов стоял слева от входа, а Би-гун во главе чжухоу восточных районов — справа от входа». Вспомним, что в ходе подавления шанского мятежа и после этого именно таким образом — руководство западными землями, т.е. землями к западу от излучины и к северу от Хуанхэ, и руководство восточными землями, т.е. землями к юго-востоку от Хуанхэ, — делились функции Шао-гуна и Чжоу-гуна. Из приведенной фразы вытекает, что западными землями по-прежнему руководил Шао-гун, тогда как восточными стал руководить Би-гун. Есть основание полагать, что новое назначение произошло именно в момент инаугурации, ибо из некоторых других глав «Шуцзина» вытекает, что формально прежние функции Чжоу-гуна были возложены на Би-гуна уже от имени взошедшего на престол Кан-вана (см. главу «Би мин»). Би-гун, заместив Чжоу-гуна в важнейшей его реальной административной функции, остался

при своей старой должности *сы-ма*, тогда как должность Чжоугуна — *тай-цзай*, еще вчера важнейшая в администрации чжоуского государства, просто исчезла, была упразднена.

Ситуация достаточно ясна. Специально исследовавший ее Г.Крил обратил внимание на то, что система администрации в раннечжоуском Китае — если вообще уместно говорить именно о системе — находилась лишь в процессе становления и была поэтому весьма гибкой. Сильные и способные реально руководили страной или отдельными ведомствами, сферами управления, вне связи с тем, какую должность они формально занимали. Статус должностей менялся в зависимости от того, кто их отправлял. Одни и те же функции могли выполнять люди, имевшие формально разные должности, как то видно на примере Чжоугуна и его преемника Би-гуна.

Судя по ряду фактов, ни функции, ни должности в раннем государстве Чжоу еще не были наследственными, хотя нельзя сказать, что наследственность вовсе не играла роли при заполнении вакансий. Есть примеры того, как в процессе административной карьеры чиновники назначались то на должность своих предков, то на иную (см. [194, с. 398—402]). Практически, судя по всему, дело сводилось к тому, что хотя наследственное отправление должности имело место, значительно большую роль при решении центра о назначении чиновника на ту или иную должность играли способности. Именно это придавало раннечжоуской администрации достаточную эффективность.

Таким образом, генеральным принципом раннечжоуской администрации была ставка на способного и умелого правителя, который обретал должность и власть по решению центра. Вообще-то это обычный в данной ситуации принцип. Акцент на способного аутсайдера был едва ли не нормой для многих раннегосударственных структур. Некоторые отличия от нормы, характерной для ранних древних государств, можно обнаружить, если обратить внимание на другой аспект функционирования администрации. Речь о принципе оплаты труда управителей, о формах централизованной редистрибуции.

Проблема централизации редистрибуции

Первые чжоуские правители и вся создававшаяся ими протосистема администрации зашли в тупик, столкнувшись с проблемой редистрибуции, более конкретно — с тем, как и чем платить сановникам и чиновникам за их службу. Проблема эта возникла не случайно. Дело в том, что чжоусцы после мятежа шанцев вынуждены были сломать всю веками складывавшуюся систему администрации и редистрибуции, не успев и не сумев создать вместо нее достаточно надежную свою. В чем тут суть проблемы?

Как известно, система централизованной администрации и редистрибуции в наиболее известных и крепких древних политических структурах (египетская и месопотамская), формировалась постепенно, в ходе интеграции мелких ранних протогосударств. Возникая автономно или полуавтономно, т.е. под влиянием ранее сложившихся протогосударств, эти структуры чаще всего обретали облик храмовых центров: вокруг храма в честь того или иного из популярных местных божеств возводилось укрепленное поселение, храм становился центром для тяготевшей к нему периферии из нескольких родственных общин. Обретая постепенно вид городского поселения, формируя очаг урбанистической цивилизации, такого рода храм, предназначенный, казалось бы, преимущественно для молитв и жертвоприношений, в реальности достаточно быстро превращался в административный центр тяготевшей к нему сельской округи, становился местопребыванием ряда выделявшихся из социума социальных слоев, прежде всего складывавшейся верхушки протогосударства во главе с ее вождем.

Храмовая форма административно-политической структуры вела к тому, что жрецы-первосвященники оказывались одновременно правителями протогосударств, а помогавшие им жрецы и чиновники, обслуживавшие их воины и ремесленники занимали ключевые позиции в централизованном таким образом микросоциуме. При храме обычно были склады и амбары, куда стекались подношения и разного рода выплаты, т.е. та часть продукта, которая предназначалась для общественных нужд и подлежала редистрибуции. Рядом с храмом возводились строения, где жили верхи социума и обслуживавший их персонал, существовавшие за счет редистрибуции упомянутого уже общественного продукта, а также за счет использования земель храма, обрабатывавшихся обычно на правах аренды работниками при храме, чаще всего неполноправными из числа иноземцев и пленных.

Очень важно специально подчеркнуть, что храмовая форма организации администрации оказалась весьма удобной для развития системы редистрибуции. И вносящие свой вклад в общее дело трудовые низы, платившие налоги, делавшие подношения богам и исправно отработывавшие различного рода повинности, и пользовавшиеся всеми этими трудовыми и продуктовыми вкладами через систему редистрибуции управляющие верхи (вкуче с обслуживавшим их персоналом, ремесленниками, слугами и воинами, не говоря уже о жрецах) — все привычно исполняли свое дело под верховным прикрытием храма и во имя великого почитаемого божества.

В ряде случаев, когда число неполноправных становилось особенно значительным и храмовые земли количественно начинали едва ли не преобладать, создавались условия для возник-

новения псевдолатифундиарных форм хозяйства с жестоким принуждением по отношению к работникам. Впрочем, в древнем Египте такие формы хозяйства были нормой и по отношению к собственному, казалось бы, полноправному населению. Появились и со временем были до предела тщательно отработаны и различного вида формы хозяйственной отчетности — документы именно этого типа чаще и обильней всего представлены среди корпуса письменных источников египетской или месопотамской древности.

Интеграция храмовых протогосударств (номов) в Египте или Двуречье привела к появлению там сильных централизованных государств, опиравшихся на периферийные храмовые центры как на надежные ячейки разросшейся политической структуры. Централизация выросла снизу и потому была прочной. Конечно, в моменты дезинтеграции ситуация менялась и прежние храмовые центры могли опять становиться самостоятельными, автономными. Однако периоды дезинтеграции и децентрализации, вызывавшиеся кризисами, были и в Египте, и в Двуречье, да и на всем Ближнем Востоке в древности кратковременными, своего рода эпизодами на фоне длительной истории централизованных государств и даже мощных империй.

Бывали и иные варианты формирования развитых политических структур. В их числе — варново-кастовая и общинная структура арийской Индии, где не было необходимости и условий для формирования храмовых центров, ибо роль крепких местных политических образований играли общинно-варново-кастовые организации, на фундаменте которых возникали затем княжества и даже крупные государства типа империи Маурьев. Редистрибутивной основой существования государств (княжеств и империй) были общины, привычно выделявшие на нужды верхов фиксированную обычаем норму урожая и иных продуктов.

Шанско-чжоуский Китай отличался от обеих структур — храмовой и общинно-кастовой — тем, что не был знаком ни с храмами, ни с кастами или крепкими общинными организациями. Храмы шанско-чжоуского типа — лишь алтари для жертвоприношений или сооружения для молебствий в честь почитаемых предков. Базой для организации на местах, административными и редистрибутивными центрами они стать не могли — не говоря уже о том, что не имели и всеобщего сакрального значения для общности в целом (с божествами ближневосточного или индийского типа шанцы и чжоусцы знакомы не были). Протогосударства в Шан и Чжоу складывались иначе, о чем уже подробно говорилось. Что касается чжоуского, то создание эффективной централизованной структуры с надежными административными и редистрибутивными субцентрами на местах оказалось для него, по существу, неразрешимой проблемой — во всяком случае, при сохранении сильной центральной власти.

Все дело в том, что у чжоусцев не было адекватного для большого государства с разветвленной администрацией механизма редистрибуции. Для создания такового нужен длительный опыт — речь не случайно зашла о храмовых центрах древнего Ближнего Востока, где подобного рода опыт накапливался веками, причем на местах, снизу. Чжоусцы, перескочившие через ступень в эволюции своей государственности, его не имели. Будучи вынужденными разрушить соответствующие структуры Шан, они не могли компенсировать недостаток опыта за счет шанцев, тем более за счет иных племенных протогосударств, ничем в указанном плане их не превосходивших. Не имели возможности они и искусственно замедлить весь процесс, надеясь на время (имеется в виду повторение шанского пути эволюции), ибо, в отличие от гомогенного Шан, государство Чжоу было этнически гетерогенным: чжоусцы должны были управлять чужими для них народами.

Словом, у чжоусцев не было апробированного механизма редистрибуции, без которого невозможна эффективная централизованная администрация. Новый же они не смогли создать по той простой причине, что не сумели поставить дело так, чтобы вознаграждение за службу не противоречило самой идее укрепления власти центра. Именно это и было неразрешимой для чжоусцев проблемой, почему они и вынуждены были избрать единственный приемлемый для них путь административной эволюции — создание системы уделов, своего рода кормлений для администраторов высших рангов.

Уделы подобного рода были знакомы и шанцам. Но в гомогенном коллективе общества Шан региональные подразделения, при всей полуавтономности их существования, очень сильно зависели от центра и потому объективно не подрывали его могущества. Кроме того, масштабы шанских уделов были много более скромными, что опять-таки содействовало интеграции этнополитической общности и протогосударства Шан, где обе собственно шанские зоны территориально вписывались, как упоминалось, в эллипс с максимальным диаметром около 165 км. Со всем иными оказались чжоуские уделы, как принципиально другой, деструктивной по политическим последствиям, оказалась и удельная система Чжоу в целом.

Создание чжоуских уделов — а первые из них были розданы ближайшим родственникам и сподвижникам У-вана сразу же после победы над шанцами, о чем уже упоминалось, — сначала отнюдь не рассматривалось в качестве альтернативы централизованной администрации. Просто был избран наиболее легкий и доступный в большом и аморфном государстве способ не только вознаграждения знати и сановников, но и организации администрации, институционализации власти немногочисленного этноса победителей. Связь между степенью родства, занимаемой

должностью и пожалованным уделом была в те времена естественной и как бы само собой разумеющейся. Любой сколько-нибудь заметный деятель принимал участие в управлении, был близок к чжоускому вану, имел должность, удел и титул. И наоборот: любая персона, владевшая уделом, была на виду, принимала участие в управлении, имела должность и титул и чаще всего была в родстве с правящим домом. Таким образом, система уделов была вынужденной формой организации власти и способом вознаграждения высокопоставленных администраторов за их службу. Если угодно, это была форма централизованной редистрибуции в условиях, когда иного механизма вознаграждения просто не существовало.

И все было бы ничего, если бы не то обстоятельство, что система уделов в большом, но институционально недостаточно развитом государстве таит в себе почти столь же автоматическую гибель для централизованной администрации, что и раковая клетка для здорового организма. Ведь раз возникнув, такая система далее развивается по имманентным ей внутренним законам эволюции. Они хорошо известны и сводятся в конечном счете к феномену феодализма, феодальной раздробленности.

В современной историографии, особенно марксистской с ее теорией формаций (именно она, в частности, долгие десятилетия задавала тон у нас в стране, а в Китае господствует и поныне), феномен феодализма извращен и запутан: феодальными структурами считаются практически все докапиталистические, кроме древних (заметьте: не ранних, как Русь, но именно древних, вроде чжоуского Китая). И как раз те, что являлись феодальными, подчас по истматовской схеме оказываются нефеодальными (уродились не вовремя, не соответствуют схеме формаций!). Поэтому необходимо специально оговориться: употребляемый мною термин «феодализм» и все то, что с феноменом феодализма связано, не имеет отношения к теории формаций. Речь будет вестись о феодализме в привычном и задолго до марксизма известном науке смысле этого понятия и термина.

Феодализм — феномен, вызванный к жизни системой уделов, результат процесса децентрализации государства в определенных условиях, прежде всего в таких, когда институты центральной власти оказываются недостаточно сильными и сформировавшимися, когда механизм централизованной редистрибуции оказывается слишком слабым и примитивным, не соответствующим мощной центральной администрации.

Чжоуские правители, начиная с Чжоу-гуна, очень хотели создать крепкую и эффективную власть центра. И в какой-то мере, во всяком случае на первых порах, им как будто удавалось достичь желаемого. Г.Крил в специальной монографии убедительно это показал, проанализировав основные параметры администрации раннего Чжоу. Однако он явно преувеличил ее си-

лу и достоинства. Во всяком случае все, имеющее отношение к механизму редистрибуции (в его монографии — раздел «Финансы» [194, с. 133—160]), свидетельствует лишь о том, сколь несовершенным и неэффективным он был. Раздел же о чжоуском феодализме справедливо оказался в монографии одним из самых больших и содержательных. В целом же совершенно очевидно — центральная администрация Чжоу была обречена с первых же ее шагов, ибо они были вынужденно направлены на создание системы уделов, что неизбежно вело к феодальной раздробленности, которая стала очевидным фактом в истории Чжоу уже через век-полтора после победы над Шан. И лишь ярким пятном на безрадостном фоне внутренних политических распрей осталось в памяти потомков краткое время раннего Чжоу, когда правители были мудры, власть крепка, а государство управлялось из центра.

Ностальгической реминисценцией, связанной с воспеванием раннечжоуского Китая, была и генеральная тональность в историографическом описании прошлого, ярче всего проявившая себя в сочинениях типа «Чжоули». Напомню, что в этом сочинении спустя много веков были детально описаны шесть гигантских министерств с множеством ведомств и подведомств в каждом из них, со старательно составленным штатным расписанием, где зафиксировано огромное число чиновников разных рангов с обозначением их функций и указанием их места на ступенях иерархической лестницы чинов и должностей. Если внимательно проштудировать всю схему, то выяснится, что она практически охватывает все сферы жизни и деятельности огромной страны, вплоть до таких, как сватовство и организация браков. Ничто не осталось вне сферы внимания безымянных авторов книги.

Следует отдать им должное. Они немало потрудились для того, чтобы по крохам собрать в древних источниках упоминания о различных должностных лицах и их функциях в тех или иных царствах чжоуского Китая в разное время. Все данные были затем тщательно обработаны и сведены в стройную систему администрации. Вот эта-то будто бы некогда существовавшая в Чжоу совершенная система централизованного управления всей страной и была преподнесена как бы в назидание нерадивым потомкам и в память о великих мудрых древних правителях. Схема сама по себе — яркий факт в истории китайского историописания. Но к реальной администрации в раннем Чжоу она отношения не имеет и в лучшем случае в чем-то с ней случайно совпадает в отдельных пунктах. Тем более она не имеет отношения к реальности более позднего времени, когда централизованного государства Чжоу вообще более не существовало. А что же было в реальности?

Итак, первые чжоуские правители, создавая уделы как форму организации власти и вознаграждения за службу, не видели в удельной форме ничего такого, что могло бы принести вред администрации центра. Да и уделы в то время отнюдь не внушали тревогу за будущее власти центра. Скорей напротив, способствовали укреплению ее авторитета на местах. Впрочем, разберемся в этом вопросе основательнее. Начнем с того, что выясним, сколько всего было уделов, кому они давались, кем управлялись.

Уделы были очень разными. Точнее, одним и тем же термином обозначались очень разные образования. Оттого-то и столь различны мнения по поводу того, сколько всего существовало таких подразделений. Не увлекаясь цифрами, порой достигающими впечатляющих размеров (около 1700—1800 по «Лицзи» [120а, т. XX, с. 514]), констатируем, что в пределах Чжунго, т.е. сферы политического влияния Чжоу (это большая часть бассейна Хуанхэ и частично прилегающие к нему территории), общее число протогосударственных структур колебалось, скорей всего, в пределах нескольких сотен. Во времена Шан, по подсчетам Дин Шаня, их было около 200 [108, с. 32]. Победа чжоусцев сильно изменила общую ситуацию: одни структуры были уничтожены, другие преобразованы и расчленены, третьи в форме уделов созданы заново.

Но в целом масштаб цифр, видимо, едва ли заметно изменился. Даже расширение сферы влияния чжоусцев и включение в орбиту их власти новых протогосударств к югу от Хуанхэ или на крайнем востоке бассейна не могло сильно изменить общее число автономных либо полуавтономного типа региональных подразделений. Если мы не будем учитывать те протогосударственные структуры, которые располагались на отдаленной периферии и были слабо зависимы от Чжоу либо вовсе независимы от него — просто известны чжоускому вану, — то число тех, которые можно считать уделами чжоуского Чжунго, еще более сократится.

Примем это неизвестное нам число ориентировочно за одну-две сотни. Учтем, что некоторые уделы достаточно давно принадлежали владетельным князьям или вождям, которые были союзниками Чжоу и после победы получили от чжоуского вана подтверждение права управлять своими подданными. Как известно из «Шицзи», отдельные из подобного рода владений принадлежали тем правителям, которые вели свой род от древних правителей типа Яо, Шуня и Юя. Предположим, что параллельно с союзными владениями на территории Чжунго сохранились и нейтральные или вообще отдаленные от столиц вана владения, с которыми администрация вана на первых порах не успела

разобраться. Это касается и тех варварских племенных образований (*жунов* и *ди*, *хуай* и *и*), которые могли под влиянием шанцев и чжоусцев начать структурироваться и превращаться в протогосударства, в том числе и на территории Чжунго, где следы обитания *жунов* и *ди* фиксируются достаточно долго — в течение ряда веков после создания государства Чжоу.

Словом, когда мы подойдем к собственно чжоуским уделам, то окажется, что их было не столь уж и много, едва ли более сотни. Согласно «Сюнь-цзы», на данные которого современные авторы опираются наиболее часто и с наибольшим доверием, всего в раннечжоуском Китае был создан 71 удел, 53 из которых были пожалованы родственникам первых чжоуских правителей [135, с. 73; 200, с. 92]. Оставив в стороне те уделы, которые не принадлежали чжоусцам, ибо нет никаких оснований, чтобы определить, к какой из только что перечисленных категорий политических автономных структур их следует отнести, заключим, что речь должна идти прежде всего о полусотне с небольшим уделов, созданных самими чжоусцами практически заново, с целью обеспечить власть вана и нормальное функционирование администрации центра.

Уделы такого рода размещались повсюду, как поблизости от столичных зон, находившихся под непосредственной юрисдикцией вана и его помощников, так и вдали от них, иногда на значительном отдалении, на далекой периферии Чжунго. По составу населения и его численности они значительно отличались друг от друга. Давались же уделы, как говорилось, администраторам, родственникам и помощникам вана и были платой за службу, наградой за верность. Но не только.

В раннечжоуском Китае, особенно на начальном этапе его истории, когда начало свое существование подавляющее большинство заново созданных чжоусцами и для чжоусцев уделов, они еще не были протогосударственными структурами, региональными территориальными подразделениями центра. Это были скорее военно-административные образования, созданные для наведения порядка на местах, для осуществления там власти центра. Именно такими были самые первые из чжоуских уделов.

Специальное исследование тайваньского историка Чэнь Пяня показало, что эти первые уделы вообще не были жестко увязаны с территориями и в случае нужды с легкостью перемещались на новые земли. Таких случаев Чэнь Пянь выявил свыше 20, что представляет собой немалый процент от общего числа раннечжоуских уделов. Показательно, что удел Лу, пожалованный Чжоу-гуну, первоначально находился в Хэнани, но вскоре был перемещен далеко на восток, в район Шаньдуна. Янь, удел Шао-гуна, тоже вначале был в Хэнани, а затем переместился на северо-восток, в район совр. Пекина. Удел Ци, пожалованный Цзян Тай-гуну, был в Хэнани, а затем оказался в Шаньдуне, на

берегу моря (см. [232, с. 158—163]). В процессе перемещения по меньшей мере некоторые из уделов изменяли этнический состав. Так было, например, с Лу, в состав которого оказалось включено несколько коллективов-цзу шанцев, в основном из числа ремесленников.

Практически это значит, что вначале раннечжоуские уделы представляли собой отряды чжоусцев, выполнявшие функции гарнизонов на окраинах страны, в жизненно важных ее местах. И видимо, в отличие от шанцев, для которых расчленение и перемещение было символом их национального поражения, гибели как этноса и государства, для чжоусцев и, вероятно, большинства их союзников, да и вообще для всех племенных групп, обитавших в бассейне Хуанхэ и рядом с ним, подобного рода перемещения отнюдь не были трагедией. Обратим внимание на то, как выглядели документы о создании раннечжоуских уделов.

Этих документов не так уж много. Некоторые из них до предела лаконичны. Например, в одной из надписей на бронзе, «Май цзунь», сказано, что ван приказал некоему Син-хоу быть хоу в Син, а в надписи «Чжоу-гун гуй» уточняется, что Син-хоу жалуются люди (подданные-чэнь) трех групп — из Чжоу, Дун и из еще одного места (топоним не установлен), причем все три этнические группы локализуются Го Мо-жо в районе р. Вэй, т.е. близ Цзунчжоу (см. [105, т. 6, с. 39а, 40а, 42—43]).

Но есть и достаточно развернутые тексты. Остановимся на одном из них, едва ли не наиболее известном и значительном по содержанию, «Да Юй дин», который посвящен пожалованию удела Юю, наследнику Нань-гуна. Приведем заключительную часть надписи на бронзе: «Жалую тебе ритуальные сосуды, парадную одежду, колесницу и лошадей. Жалую тебе управителей-бо — 4, жэнь-ли от конюших до крестьян — 659. Жалую тебе управителей-бо из числа подданных вана — 13 для управления варварами-и, жэнь-ли — 1050» [105, т. 6, с. 34]. Перед нами крупный удел, число подданных в нем близко к 2 тыс. Удел составлен, судя по тексту, из представителей двух этнических групп, чжоусцев и варваров-и. Известны и иные аналогичные пожалования, где перечисляются люди из трех и более этнических групп.

В «Цзо-чжуань» зафиксированы тексты, имеющие отношение к созданию трех известных раннечжоуских уделов, Лу, Вэй и Цзинь: «Ван пожаловал лускому гуну большую колесницу, большое знамя, нефритовый диск, принадлежавший роду Ся, и большой лук Фэн-фу. Пожаловал шесть цзу иньского народа... пожаловал много земли, жрецов, гадателей, писцов с документами и письменными принадлежностями, чиновников и ритуальную утварь. Пожаловал Кан-шу большую колесницу, знамя из разноцветного шелка, колокол Да-люй; пожаловал семь цзу иньского народа... земли [там-то]. Пожаловал Тан-шу большую

колесницу, барабан Ми-суй, панцирь, колокол Гу-сянь, пожаловал девять цзу народа хуай, пятерых чиновников, пожалованы земли...» [141а, с. 2202—2206].

Из приведенных и аналогичных текстов явствует, что главным объектом пожалования были ритуальные вещи, боевые принадлежности и люди. О землях если и упоминается, то чаще всего ориентировочно (живите там-то, на таких-то землях). Практически это означает, что уделы были не более как указом вана оформленная часть подданных, состоявшая из этнически гетерогенных коллективов и возглавлявшаяся кем-то из чжоусцев. Правитель удела, получив все перечисленное (или право управлять перечисленным населением), направлялся нести службу вану там, куда ему было указано, взяв с собой определенное число соплеменников-чжоусцев.

Словом, раннечжоуские уделы представляли собой территориально-административные подразделения на местах: за счет населения, включенного в состав удела, должны были существовать административное руководство удела во главе с его владельцем и вся направленная с ним группа «людей вана», выполнявшая функции гарнизона. Уделы-гарнизоны были, таким образом, форпостами чжоуского вана на территории, подлежавшей его юрисдикции, и особенно на ее периферии. Собственно, именно поэтому они с такой легкостью перемещались в случае, когда внешние очертания Чжунго изменялись и форпосты необходимо было передвинуть подальше от центра.

Не все уделы выступали в роли периферийных гарнизонов. Часть их располагалась в центре, в том числе в столичных зонах. Но между обеими категориями уделов была существенная разница, на которую обращали внимание исследователи. Речь о том, что уделы центральной части Чжунго и тем более обеих столичных зон были более мелкими и менее значимыми. Это естественно и логично: земли там издревле были лучше освоены и гуще заселены. Соответственно территории внутренних уделов были строже ограничены. Возможно, и характер их организации был несколько иным, чем у тех, что давались на периферии.

В материалах «Цзо-чжуань» можно встретить упоминания о мелких уделах центральной зоны, в том числе и расположенных близ обеих столиц. Д.Челмерс на этом основании в свое время составил даже карту уделов (см. [255, т. 5, с. 112—113, вкладка]). Но подробных данных о мелких уделах центральной зоны в источниках нет. Во-первых, потому, что большинство их так никогда и не стали хотя бы полуавтономными политическими образованиями, как в силу своего скромного размера, так и из-за близости к администрации центра. А во-вторых, возможно, из-за того, что эти уделы в реальности достаточно быстро исчезли, будучи заменены системой развивавшейся централизованной

администрации в масштабе столичных зон, находившихся под непосредственной властью центра.

Дело в том, что в столичных зонах действовали свои привычные нормы: в Цзунчжоу — старые чжоуские, в Чэнчжоу — с использованием богатого шанского опыта (вспомним, что строили вторую столицу в основном шанцы). Более конкретно о чжоуских формах редистрибутивных отношений речь пойдет ниже. Относительно же Чэнчжоу (Лои), который после 771 г. до н.э. стал столицей и сердцевинной домена чжоуского вана, есть некоторые данные, позволяющие судить о том, что формы централизованной редистрибуции развивались здесь достаточно успешно. Так, из некоторых надписей на бронзе («Сяо чэнь Су гуй», «Сяо Кэ дин») явствует, что восемь иньских армий, дислоцированных рядом с Чэнчжоу, являли собой в организационно-административном плане некое единое целое, видимо, сеть военных поселений с централизованной администрацией.

Из надписи «Ху гу» вытекает, что там существовала практика наследования административных должностей, в частности должности *сы-ту* восьми армий, и, видимо, своя система снабжения, амбаров и складов (см. [13; 105, т. 6, с. 23а, т. 7, с. 100а, 1236]). Напрашивается вывод, что во второй столичной зоне Чэнчжоу шел энергичный процесс институционализации власти центра и развития механизма централизованной редистрибуции. А коль скоро так, то не исключено, что параллельно совершенствовался аналогичный механизм и в масштабах обеих столичных зон, включая и многочисленные, находившиеся между столицами уделы.

Уделы внутренние, таким образом, заметно отличались от внешних, периферийных, причем не столько даже размерами, что очень важно, сколько сущностью, перспективами. Вкратце их отличие было в том, что у них не было будущего. Рано или поздно, но они все поглощались централизованной администрацией столичной зоны, которая укреплялась за счет их поглощения.

Но только внутренние уделы и были в сфере досягаемости администрации центра, практически быстрыми темпами превращавшейся в администрацию столичных зон. Уделы внешние, периферийные, столь же быстрыми темпами решительно выходили из сферы влияния центральной администрации, трансформируясь в политические структуры, аналогичные столичным зонам. Процесс, о котором идет речь (включая различие между внутренними и внешними по отношению к столичным зонам уделами), легко продемонстрировать на конкретном примере.

Как о том уже говорилось, два виднейших представителя чжоуской администрации, Чжоу-гун и Шао-гун, получили собственные внешние уделы: первый в управлявшейся им зоне, на

территории к югу от Хуанхэ (удел Лу в Шаньдуне), а второй — в своей зоне, к северу от Хуанхэ (удел Янь). Сами они в этих периферийных уделах не жили и не могли жить, ибо были заняты административными делами в своих столичных зонах, в Чэнчжоу и Цзунчжоу. Зато их сыновья, посланные вместо них управлять уделами, стали родоначальниками владетельных феодально-удельных домов, царских династий будущих царств Лу и Янь, игравших существенную роль в политической жизни чжоуского Китая на протяжении многих веков.

В то же время в столичных зонах, а после 771 г. до н.э. — в домене вана в Чэнчжоу также были наследники Чжоу-гуна и Шао-гуна, на протяжении многих поколений сохранявшие свои титулы (чжоу-гун, шао-гун) и игравшие, как о том говорят тексты, заметную роль в числе ближайших сановников вана. Однако эти два гуна при царском дворе не были правителями больших уделов. Можно предположить, что они владели мелкими внутренними уделами, использовавшимися в качестве кормлений. Точных данных на этот счет нет. Но в любом случае очевидно, что уделы, даже если они были, перестали играть для своих владельцев сколько-нибудь существенную роль достаточно быстро. Чжоу-гуны и шао-гуны при чжоуском вине в столичных зонах и домене были сановниками, находившимися на службе и получавшими соответствующее вознаграждение, не более того.

Не столь даже важно, по-прежнему оно шло за счет доходов от их внутренних уделов-кормлений или выплачивалось из казны, а уделы более не существовали. Не важно, когда именно такая трансформация произошла, если она вообще имела место. Важно, что внутренние уделы не имели политического значения и так или иначе были инкорпорированы, поглощены, переварены администрацией центра и ее сформировавшимся механизмом централизованной редистрибуции. В то же время внешние уделы, напротив, окончательно вышли, как упоминалось, из сферы влияния упомянутой администрации. Правда, не сразу. Как же шел исторический процесс децентрализации и феодализации чжоуского Китая, как начинался и какие формы обретал?

Ван и вассалы: феодализация внешних уделов

Западночжоуское государство — вопреки тому, как Г.Крил озаглавил свою известную монографию [194], — империей никогда не было и не могло стать. Это было военно-политическое образование достаточно раннего и неразвитого типа. И хотя доктрина небесного мандата благодаря героическим усилиям Чжоу-гуна намертво связала все внешние периферийные уделы Чжунго, т.е. будущие царства и княжества, с администрацией центра

(затем доменом вана) в рамках единого целого на основе строгой, сакрально обусловленной субординации, многое в этом единстве, по меньшей мере вначале, держалось на военной силе — как то было и в Шан. Военный характер имели главнейшие связи, соединявшие чжоуское государство в единое целое.

В первую очередь это относится к внешним уделам — во всяком случае, на раннем этапе их существования. Ведь они были, как упоминалось, конгломератом этнически гетерогенного населения, а руководители их — направленными на периферию чиновниками, начальниками чжоуского гарнизона в этнически чуждой, а то и враждебной чжоусцам среде. Получая из рук вана и от его имени право на управление людьми и землями, знаки власти и регалии, правители уделов были искренне рады и горячо благодарили за оказанную им честь, как то явствует из соответствующих надписей на бронзе.

В то отдаленное время они и не помышляли о какой-либо автономии, не стремились, да и не имели ни малейших оснований стремиться к какой-либо политической самостоятельности. Больше того, правители возникших уделов только и держались у власти благодаря постоянной поддержке центра, чьи 14 армий (шесть из Цзунчжоу и восемь иньских из Чэнчжоу) были их опорой, надежным защитником в случае любых осложнений. В свою очередь, и ван опирался на преданные ему уделы-гарнизоны на местах, направляя то один, то другой из них против внешних врагов. Тот же Юй, получивший во владение удел с почти 2 тыс. подданных, в одной из надписей с гордостью сообщил о победе над врагами: были уничтожены 4802 человека и взяты в плен 13 081 (надпись «Сяо Юй дин») [105, т. 6, с. 35].

Таким образом, существовал достаточно четко определенный принцип взаимной связи вана и его вассалов, руководивших внешними уделами-гарнизонами: ван жалует удел и связанные с ним права, статус, регалии, привилегии и т.п., а владельцы уделов, выступавшие в функции подданных и вассалов, были обязаны за это нести военную службу, что является обычной нормой для всех феодализованных государств — вспомним ранне-средневековую Европу.

Впрочем, в конкретных условиях раннечжоуского Китая подобная привычная для феодальных структур норма понемногу уходила в прошлое, потому что феодализировавшиеся уделы периферийной зоны очень быстрыми темпами превращались в сильные самостоятельные государства. Происходило же это вследствие того, что процесс институционализации власти во внешних уделах в силу ряда причин оказался весьма успешным и эффективным.

Тесные связи и взаимные обязательства между ваном и правителями внешних уделов более или менее сохранялись не более

100—150 лет. За это время уделы сильно изменились. Они переставали быть гарнизонами, потомки первопоселенцев осваивали земли, на которых они жили, а по мере увеличения численности населения обычно начиналось расширение территорий, благо их пределы никем и никогда точно не были обозначены.

Те уделы, которые развивались быстрее и успешнее других, одерживали больше побед и быстрыми темпами наращивали число подданных, становились более крупными территориальными образованиями, что, в свою очередь, было гарантией успеха в последующих военных, дипломатических и иных столкновениях и осложнениях с соседями. Таким образом, на месте прежних небольших анклавов формировались, пуская корни, крупные политические структуры, очевидно обретавшие формы полунезависимого, а то и вовсе практически независимого государства. Но гораздо более существенными были изменения внутренние, формировавшие новую генерацию жителей удела и его управителей.

За век-полтора, о которых идет речь, в уделах сменилось несколько поколений. Прежде этнически чуждые, случайно скомпонованные в гетерогенный коллектив, жители только что образованного удела (а именно таких уделов было вначале подавляющее большинство, особенно если иметь в виду внешние уделы Чжунго) прошли за это время через неизбежный в таких условиях процесс этнической консолидации, своего рода плавильный котел.

Брачные связи и повседневные контакты в масштабах сравнительно небольшого коллектива, исчисляемого сотнями или считанными тысячами, способствовали формированию некоего территориально-этнического единства. Люди закреплялись на освоенных ими землях (в случае перемещения — на вновь освоенных), пускали корни, начинали считать себя не только уроженцами данной местности, что естественно уже для второго поколения, но и коренными жителями своего удела, быстрыми темпами превращавшегося в государство. Для тех уделов, которые исчезали с политической карты, будучи поглощенными другими, картина в общем была аналогичной, только их жители вливались в состав населения более удачливого удела.

Правитель удела в третьем-пятом поколении уже никак не ощущал себя уполномоченным вана или руководителем его гарнизона на периферии. Разумеется, он создавал, что владеет уделом по милости вана, с готовностью принимал из его рук инвестиру, но при всем том чем дальше, тем больше чувствовал себя самостоятельным владетельным правителем, хозяином удела, становящегося государством. По мере становления этого государства, его увеличения, укрепления и развития в нем формировалась собственная администрация, в основном по модели центра, столичных зон.

Из надписей на бронзе явствует, что в X—IX вв. до н.э. во многих уделах существовали должностные лица *сы-ту*, *сы-ма*, *сы-кун*, *цин-ши*, *тай-ши* и др. Это же относится и к военным должностям, преимущественно к должности *ши* (командир, офицер). Названия должностей варьировались, но суть их от этого существенно не изменялась. Как правило, должности, особенно важные, были наследственными, что в равной мере касается и должностной номенклатуры центра, и вновь возникших должностей уделов. По мере институционализации администрации некоторые вольности, вызванные обстоятельствами и сложностями, связанными с победой чжоусцев и ликвидацией шанского государства, преодолевались. В результате связь между должностью, родством, титулом и владением становилась еще более жесткой, что в общем-то вполне характерно для ранних политических структур в пору их институционализации.

Этот процесс затрагивал и аутсайдеров. Время для их выхода на поверхность — период неустойчивости, борьбы за власть, критических противостояний — постепенно уходило в прошлое. Наступало время устойчивого равновесия, что нашло свое отражение прежде всего в политическом развитии страны вне столичных зон, а точнее — в феодализации уделов, в институционализации их внутренней структуры. Конкретно все это выражалось прежде всего в том, что центр вынужден был признать реальное положение вещей. Чжоуские ваны в третьем-пятом поколении вполне осознали, что в лице внешних уделов они имеют не гарнизоны и уполномоченных, но твердо укрепившиеся полуавтономные вассальные политические структуры, чья сила имеет явственно выраженную тенденцию к быстрому увеличению. Они продолжали по традиции и как бы по инерции санкционировать сверху все изменения в личном составе руководства уделами, а вступавшие в должность правителя удела наследники с готовностью поддерживали эту традицию, принося свою клятву верности вану. Но при этом обе стороны уже отчетливо сознавали, что принимают участие в ритуальном церемониале, не более того. Реальной возможности не утвердить нового владельца в его должности ван не имел. Он не мог этого практически сделать, не имея формальных оснований и тем более достаточного авторитета реальной власти. Власть чжоуских ванов примерно с пятого их поколения ощутимо ослабла и держалась главным образом на не раз упомянутой, подкрепленной идеологией небесного мандата традиции.

В последующей китайской историографии (схемы «Чжоули», «Лици», «Мэн-цзы») сохранилось немало упоминаний о том, на какой основе были организованы взаимоотношения между чжоуским ваном и его вассалами, какими методами осуществлялся контроль центра над уделами и как вообще выглядел ранне-чжоуский феодализм. Записи такого рода, как говорилось, име-

ют чаще всего характер ностальгических реминисценций и дидактических поучений. Жестких схем в действительности еще не существовало, да и сами взаимоотношения еще только-только возникали и отрабатывались. Но обратим все же внимание на традиционную историографию и ее схемы — они сыграли немалую роль в становлении исторических стереотипов древнего Китая.

Схемы, в частности, исходят из того, что изначально существовала строгая система феодальной иерархии, во всяком случае иерархических титулов — *гун*, *хоу*, *бо*, *цзы* и *нань*, которые в синологии резонно уподобляют соответствующим средневековым европейским (герцог, маркиз, граф, виконт, барон). Этой иерархии титулов древнекитайские источники приписывают и иерархию владений, их размеров, что по-своему вполне логично.

Однако специалистами давно уже убедительно доказано, что в действительности в Чжоу, в том числе в Западном Чжоу, когда подобного рода схемы должны были существовать и работать, ничего похожего не было. Реальностью была только титулатура. Но титулы не выстраивались в иерархический ряд. Более того, достаточно легко взаимозаменялись: Лу-гун мог параллельно именоваться Лу-хоу, Шао-гун — Шао-бо. Нередко титулы вовсе опускались в официальных документах, где им было самое место: Юй из надписи «Да Юй дин», унаследовавший удел от Нань-гуна, явно имел право на титул, но не титуловался ни в этой, ни в другой («Сяо Юй дин», повествующей о его победах) надписи.

Из сказанного не следует, что титулы в раннечжоуском Китае ничего не значили. Напротив, все старались заполучить их, и практически все, заслуживавшие того и занимавшие соответствующие позиции, их имели. Просто в реальной жизни на первое место выходили не титул, а должность, удел, имя. Только позже титулатура была приведена в устойчивое равновесие с должностью, владением, родством, властью, о чем только что было упомянуто. Но и здесь схема не действовала. Любому, знакомому с текстами «Чуньцю» и «Цзо-чжуань», хорошо известно: что число *гунов*, *хоу* и *бо* (а это высшие титулы) было едва ли не больше, чем число обладателей титулов *цзы* и *нань*, хотя по строгой логике любой иерархической схемы обладателей низших титулов должно было бы быть больше, чем обладателей высших.

Из известных в историографии схем явствует также, что сын Неба чуть ли не дважды в год обязан был совершать инспекционный обезд уделов, а все вассалы с той же или примерно той же регулярностью отдавать ему встречные визиты, т.е. прибывать в столицу с соответствующими подношениями. Конечно, изредка ваны посещали некоторых из своих вассалов, наиболее могущественных, как то имело место, в частности, во времена

Ли-вана, посетившего Э-хоу. Подчас наносили визиты владельцам уделов уполномоченные вана, его инспектора, особенно при возникновении споров и иных казусов, когда представитель вана выступал в качестве арбитра, о чем также есть упоминания в надписях. Случались и визиты правителей уделов в столицу, естественно, с подношениями. Но ни регулярности, ни обязательности в подобной практике по источникам не прослеживается. Больше того, мятеж могущественнейшего Э-хоу против Ли-вана, который был с трудом подавлен силой всех 14 армий центра, позволяет предположить, что и визит Ли-вана к Э-хоу был связан с чрезвычайными обстоятельствами, предшествовавшими мятежу, а не с некоей регулярностью расписания инспекционных поездок.

Словом, китайская историография, о чем специально шла речь, доверия во многих случаях не заслуживает, нуждается в проверке. Она же в данном случае показывает, что истине соответствует лишь немного из традиционных схем. В реальности же в западножюуском Китае шел энергичный процесс феодализации, проявлявшийся в структурировании внешних уделов по модели столичного центра и в их постепенной политической автономизации. Связи между ваном и вассалами сохранялись, но они с течением времени слабели, как слабели и формы взаимных обязательств — до такой степени, что спустя полтора века после возникновения Чжоу уже оказался возможным вооруженный мятеж одного из могущественных вассалов против вана.

Но в чем была сила уделов? Оставив в стороне политическую и военную конкретику, о которой будет сказано в следующей главе, обратим внимание еще на одну генеральную закономерность, сопутствовавшую институционализации власти — прежде всего в уделах. Речь идет об эволюции, о возрождении в новых условиях, даже о невиданном прежде расцвете клановых связей — тех самых, функционирующих по законам конического клана, которые сыграли в свое время решающую роль в процессе институционализации власти и права наследования шанских ванов.

Феодално-клановые связи в уделах (*цзун-фа, цзун-цзу*)

Принцип наследования по законам конического клана был, насколько можно понять, автоматически заимствован чжоусцами у шанцев вместе со многими другими политическими, социальными и иными институтами и нормами жизни еще на раннем этапе их протогосударственного развития, до столкновения с Шан. Едва ли это имело место намного раньше времен Вэнь-вана, ибо практически только с того времени, за полвека до победы над Шан, встречаются редкие упоминания о соперничестве

за власть (брат Вэнь-вана от другой, чжоуской, жены его отца отказался от престола в пользу Вэнь-вана, ибо этого, судя по всему, хотел породнившийся с шанской верхушкой их отец Цзи Ли).

Сыновья Вэнь-вана уже не спорили за власть: она строго принадлежала старшему из них, У-вану, а после безвременной его смерти престол без каких-либо споров перешел к его малолетнему сыну Чэн-вану, тогда как брат У-вана Чжоу-гун стал всего лишь регентом. Если принять, что и в последующем престол обычно переходил в доме чжоуского вана строго от отца к сыну (как правило, хотя и не обязательно, к старшему), то отсюда следует, что буквально за два-три поколения нормы конического клана решительно восторжествовали в доме Чжоу. Это был эталон, которому следовали в уделах.

Чжоуские уделы, созданные в большинстве своем практически заново, на новом месте и из случайно скомпонованных конгломератов этнически гетерогенных групп, не имели собственных традиций. Не слишком много такого рода традиций — если не считать примитивные нормы первобытных коллективов — было и у чжоусцев в целом, включая дом вана. Прежде всего, как о том уже шла речь, не сложилось эффективного механизма централизованной редистрибуции, пусть хотя бы в масштабе местного центра типа ближневосточного храма или древнеиндийской самоуправляющейся общины.

Разумеется, вообще-то редистрибутивные нормы существовали. О них даже поется в древних песнях «Шицзина» вроде «Циюэ». Но они были примитивными, и им в плане институционализации было очень далеко до уровня храмового хозяйства в древнем Египте или Шумере. Это было ахиллесовой пятой чжоуской центральной власти в целом. Такого рода недостаток был характерен и для уделов. Но разница здесь в том, что если раннечжоуская власть центра в масштабах чжоуского Чжунго в целом без такого рода механизма обойтись просто не могла и в значительной мере именно поэтому ослабла, то в масштабах уделов, во всяком случае вначале, все выглядело иначе.

Отсутствие развитых механизмов редистрибуции в сформировавшихся раннечжоуских уделах означало лишь одно: структура удельной власти должна была ради ее эффективности и внутренней устойчивости быть максимально приближенной к привычной структуре конического клана. И в уделах это сыграло — в отличие от центра — позитивную роль, способствуя укреплению внутренней структуры гетерогенного случайного коллектива и тем более власти его наследственного руководителя.

Дело в том, что конический клан как структура присущ именно стратифицированному обществу — но такому, сравнительно небольшому, где все могут быть так или иначе связаны между собой четко фиксируемыми связями кровного родства. В

строгой клановой структуре, основанной на нормах конического клана, нет места аутсайдерам — там все и вся принадлежит своим, различающимся, однако, друг от друга местом на иерархической лестнице, соответствующей нормам конического клана. В силу такой его специфики конический клан удобен для упорядочения сравнительно небольших коллективов и практически недействен там, где коллективы несоизмеримы с его возможностями. В рамках правящего дома вана он уместен, в рамках чжоуского Чжунго в целом, увы, пробуксовывал.

Иное дело — раннечжоуские уделы. Хотя они и создавались из гетерогенных групп, в каждой из которых могли быть свои старшие, и хотя на первых порах население этих уделов было связано между собой, насколько можно судить по имеющимся данным, преимущественно клановыми связями в их наиболее древней аморфно-сегментарной и чуть более поздней кланово-корпоративной форме (для специалистов-профессионалов и правящих верхов), само существование населения клана в компактном виде логически вело к оформлению там, вначале среди социальных верхов, мощных, очень разросшихся конических кланов, получивших наименование *цзун-цзу*, или структуры *цзун-фа*. Как же шел этот процесс?

Из ряда раннечжоуских надписей явствует, что в уделах существовали кланы-корпорации шанского типа *цзу* («знамена», боевые подразделения). В надписи «Бань гуй» идет речь о том, чтобы двое удельных правителей, У-бо и Люй-бо, явились для участия в очередной военной кампании со своими *цзу*, а в надписи «Чжун шань» говорится, как ван на торжественном смотре *гун-цзу* некоего Чжуна пожаловал ему свою лошадь [105, т. 6, с. 206, 186]. В «Ши Си гуй» рассказывается, как в присутствии *гун-цзу* совершался обряд инвеституры: Ши Си поручалось управлять уделом его предков [105, т. 6, с. 886]. Эти надписи позволяют заключить, что *цзу* или *гун-цзу* — термин, обозначающий воинские формирования кланового типа, создававшиеся по модели шанских Ван-цзу или Доцзы-цзу.

Что касается социальных низов, то, как явствует из многочисленных песен «Шицзина», семейно-клановые связи в рамках общинной деревни складывались на привычной древней аморфно-сегментарной основе. Деревенская аморфно-сегментарная клановая система для низов была неким прочным базовым фундаментом, на который могла надежно опереться кланово-корпоративная структура верхов, в рамках которой структурировались служивые, воины, возможно, также и специалисты-ремесленники.

Словом, надписи показывают, что за какие-нибудь три-пять поколений, не говоря уже о более длительном промежутке времени, гетерогенные группы в рамках небольшого коллектива консолидировались и оказались тесно переплетенными брачно-

семейными и клановыми связями. Узость рамок сравнительно небольшого коллектива активно этому способствовала. Но самое существенное в том, что обе прежние клановые структуры, нижнюю (аморфно-сегментарную крестьянскую) и верхнюю (кланово-корпоративную), пронизывали линии конического клана правителя удела, быстрыми темпами разраставшегося в правящем доме и в силу небольших размеров удела проникавшего своими ответвлениями практически всюду. Ведь наибольшее число жен и сыновей было всегда именно у главы удела. Каждый же его сын занимал видное место на иерархической лестнице и в свою очередь имел немало собственных сыновей, которые тоже находились на высокой, не ниже третьей, ступени той же лестницы. Кровнородственная близость всей этой родни к правителю удела давала ей в руки немалые преимущества и прежде всего наиболее солидный кусок при редистрибуции коллективно-го достояния.

Вследствие этого постепенно все важнейшие места в привилегированных кланах-корпорациях, в возникшей системе удельной администрации захватывали именно те, кто принадлежал к коническому клану правителя, строго в зависимости от степени близости к правителю и в соответствии с нормами иерархической структуры родства. Ситуация в общем-то не редкая в аналогичных феодально-клановых структурах (вспомним о боярском местничестве в феодальной Руси). Очевиден и результат: нормы конического клана, пронизывая всю структуру, доходя до низов (далее пятой ступени родство обычно не учитывалось — но реально-то оно существовало), связывали практически весь удел в нечто цельное, подчиненное нормам феодально-кланового родства. Это и есть *цзун-цзу*, система *цзун-фа*.

Усыновление и вообще адаптация чужаков позволяли нормам клановой структуры практически инкорпорировать в себя всех, создавая, во всяком случае на первых порах, едва ли не стопроцентную включенность всего населения удела в удельную кровнородственную клановую систему *цзун-цзу*. Разумеется, практически это возможно было лишь до определенного предела, за рамками которого структура уже не могла существовать как некое единое цельное и начинала раскалываться. Поэтому в укрупнявшихся уделах рано или поздно рядом с господствующей клановой структурой правящего дома появлялись и иные, обычно непротиворечиво вписывавшиеся в общие феодально-клановые нормы, но сохранявшие при этом свое имя, свой клан, свою *цзун-цзу* (иногда ею могла быть клановая система правителя аннексированного чужого удела).

Процесс институционализации клановой структуры в ранне-чжоуских уделах не ограничивался, однако, появлением рядом с правящим кланом других, порой с ним соперничавших. Возникновение ситуации политического соперничества разных клано-

вых групп в рамках разраставшегося удела, будущего царства, было связано также и с естественным процессом неравномерного развития боковых (коллатеральных) линий правящего клана. Одни из них, чьи представители получали более прибыльную или влиятельную должность, процветали, другие, напротив, приходили в упадок.

Соперничество и местничество усложнялись произвольной политикой главы клана, который порой действовал по собственному разумению, приближая одних и отдаляя других, а то и делая ставку на способного аутсайдера, прибывшего из другого удела представителя иного феодального клана. И хотя не всегда это было просто сделать, так как существовал принцип наследственного права аристократов той или иной ветви правящего дома на ту или иную должность, все же возможности для подобного рода перестановок были, хотя бы за счет разрастания и пересмотра время от времени номенклатуры должностей.

Результатом процесса институционализации власти в уделах, формирования там разветвленных клановых структур стало рождение устойчивой феодально-клановой иерархии чинов-титлов, должностей и владений теперь уже в рамках разросшегося удела, каких в IX—VIII вв. до н.э. было в чжоуском Китае едва ли более двух-трех десятков. В надписях «Фань Шэн гуй» и «Мао-гун дин» наряду с *гун-цзу* встречаются термины *цин-ши* и *да-ши* [105, т. 6, с. 133а, 135а].

Знак *ши* в первом случае буквально означает «дело», во втором — «секретарь», «делопроизводитель», «писец». Из контекста упомянутых надписей не вполне ясно, что означают оба биномасловосочетания. Но если иметь в виду, что биномы упомянуты рядом с *гун-цзу*, а вся речь вложена в уста вана, обращающегося в надписи «Фань Шэн гуй» к Фань Шэну, то можно предположить, что первое словосочетание (*цин-ши*) соответствовало обозначению категории сановников удела (Г.Крил предлагает термин «министры» [194, с. 106, примеч. 15]), тогда как следующее (*да-ши*) — чиновников-администраторов. В надписи «Мао-гун дин» контекст чуть иной, но там тоже ван обращается к Мао-гуну и использует в своей речи словосочетания *цин-ши-ляо* и *да-ши-ляо*, причем оба они явно обозначают некие категории чиновников (чуть ниже опять-таки упоминается *гун-цзу*).

Складывается впечатление, что в чжоуских уделах в IX—VIII вв. до н.э. существовала уже достаточно четкая иерархия социальных слоев. Видимо, ее ступени, как то стало характерным для Китая веком позже, в период Чуньцю, формировались прежде всего в зависимости от места на генеалогическом древе конического клана в уделе. Как известно, родовых имен среди чжоуской знати были считанные единицы. У самих чжоусцев таких имен («син» — ныне данный знак обозначает понятие «фамилия») было лишь два, Цзи и Цзян, причем родствен-

ники вана из дома Цзи практически преобладали среди владельцев уделов почти абсолютно, тогда как из рода Цзян их было очень немного. Неудивительно, что в целях удобства владельцы уделов все чаще предпочитали именовать себя не по фамильному знаку, а по названию удела (Лу, Цзинь, Вэй и т.п.). Однако при всем том все они оставались членами рода Цзи.

С усложнением структуры крупного удела кланы *цзун-цзу*, как упоминалось, распадалась. Раскол их шел опять-таки в строгом порядке, обуславливавшемся нормами конического клана. Те, кто принадлежал к его главной линии или тяготел к ней, оказывались, насколько можно судить, в клане правителя-гуна, т.е. в *гун-цзу*, и именовались по имени эпонима, родоначальника клана, давшего клану имя, патроним-*ши* (*ши* здесь — клановое имя). Те, кто оказывался родоначальником влиятельной боковой линии в рамках удела, создавали собственные клановые группы с иными патронимами-*ши*. Это и были «министры» *цин-ши* с их группами *цин-ши-ляо*.

Впоследствии *цинами* стали именовать владельцев аристократов, которые имели субуделы в рамках разросшегося удела, а *дафу* — тех, кто своего удела не имел и получал за службу кормление от гуна или цина, а то и просто выдачи из казны, содержание от патрона. Не исключено, что категория *да-ши* (*да-ши-ляо*) из рассматриваемых надписей была прототипом этой группы лиц на ступенях формирующейся иерархической лестницы уделов. Иными словами, в лице *да-ши-ляо*, которые в период Чуньцю стали именоваться просто *дафу* — если отождествление тех и других справедливо, — мы имеем достаточно многочисленных чиновников и особенно воинов, рыцарей-аристократов, служивших главе удела или находившихся в команде одного из влиятельных сановников-цинов того же удела.

Раскол единой клановой структуры *цзун-цзу* в рамках небольшого раннежоуского удела на несколько в пределах укрупнившегося княжества вел к структурному ослаблению разросшегося удела. Клан правителя в нем оказывался уже не единственной силой, но лишь главным среди нескольких влиятельных соперничающих клановых групп, возглавлявшихся сановниками-министрами, наследственными владельцами их субуделов-вотчин. Правда, вплоть до середины VIII в. до н.э. существование такого рода субуделов-вотчин, видимо, официально не признавалось. И существовали они до того времени, похоже, лишь де-факто, но не де-юре. Однако сам принцип сосуществования соперничающих клановых групп и соответственно субуделов (вначале, возможно, лишь временных и условных кормлений, еще не вотчин) уже возник, так что юридическое его оформление было лишь делом времени.

Это время наступило тогда, когда мощь раннежоуских ванов окончательно ослабла, а западножоуский Китай рухнул,

уступив свое место новой политической структуре, в рамках которой ван был уже только владельцем домена с центром на востоке, в Чэнчжоу-Лои. Но к такому повороту событий влиятельные уделы западночжоуского Китая были уже подготовлены. Сам ход вещей, логика процесса эволюции политической структуры уделов вели именно к этому, т.е. к ослаблению внутренней мощи удела, пусть даже не сразу, а по мере институционализации власти владетельных аристократов-цинов в их владениях внутри уделов.

Почему же удельные правители-гуны, сами возвысившиеся и обретшие независимость от центра, от чжоуского вана именно потому, что стали во главе автономных образований-уделов, и поэтому хорошо знаящие, к чему ведет феодально-удельная децентрализация, шли на создание наследственных вотчин для цингов в рамках собственных уделов? Почему это происходило практически во всех значительных уделах-царствах чжоуского Китая, правители которых, спохватившись, перестали создавать новые владения для цингов уже достаточно поздно, когда для некоторых из них ситуация складывалась настолько неблагоприятно, что становилась критической? Можно, конечно, сослаться на классический афоризм о том, что история никого не учит. Но только ли в этом дело?

Дело в том, что еще в IX, даже в VIII в. до н.э., спустя два-три века после поражения Шян, когда государство Западное Чжоу уже близилось к своему концу и даже когда оно уже рухнуло, а чжоуский ван перенес столицу на восток, превратившись из некоего всецельного правителя в своего рода первого среди равных в ряду правителей самостоятельных царств, тот механизм централизованной редистрибуции, о котором уже столько было сказано, еще не сложился. И именно в этом была главная причина возникновения субуделов-вотчин в старых укрупнившихся уделах. Разумеется, этот механизм формировался — но в силу обстоятельств и в первую очередь в результате противодействия дезинтеграционных процессов и ослабления власти центра достаточно медленно. А коль скоро так, то не приходится удивляться, что формой вознаграждения для наиболее близких и заслуженных — причем особенно в таких обстоятельствах, когда не пожаловать крупную награду было просто невозможно, — по-прежнему было выделение наследственного удела, вотчины. К этой форме, к слову, на рубеже IX—VIII вв. до н.э., т.е. уже накануне гибели западночжоуского государства, прибегали и сами чжоуские ваны.

Известно, что именно в то время были созданы два новых удела, Шэнь, пожалованное тестю Ю-вана, сподвижнику его отца Сюань-вана, и Чжэн. Известно также, что после перемещения столицы земли, прежде находившиеся в столичной зоне на западе, были опять-таки даны в форме удела тому, кто оказал

поддержку Пин-вану в трудные дни переезда на восток и кто после этого стал правителем нового удела — Цинь. То самое Цинь, что спустя пять с лишком веков покончило с Чжоу, было создано на исконных чжоуских землях по повелению Пин-вана в момент, когда все уже отлично знали, что создание новых уделов — путь к дезинтеграции государства.

Упомянутые уделы были последними из тех, что создавались по воле вана. Больше он уже не мог следовать по такому пути по той простой причине, что не имел для этого возможностей. Зато в крупных уделах, превращавшихся в независимые царства, такие возможности были, в чем и состоит одна из важных причин, почему в уделах в VIII и особенно в VII в. до н.э. продолжалась практика создания новых наследственных владений (имеются в виду владения цинов). Практически только в VI в. она себя изжила — и именно этим временем источники датируют появление в широком масштабе новых форм редистрибуции, которую можно было тогда уже считать не только централизованной, но и, что весьма существенно, бюрократизированной и дефеодализировавшейся.

Однако, хотя ростки этих форм фиксируются и до VI в. до н.э., практически не только весь период Западного Чжоу, но и половина следующего исторического периода, Чуньцю (VIII—V вв. до н.э.), прошли под знаком древнекитайского удельного феодализма — формирования его, зрелости и увядания, дефеодализации. Как же выглядели нецентрализованные, феодальные формы редистрибуции, характерные для чжоуского Китая в XI—VII вв. до н.э.?

Производство и редистрибуция

Для Западного Чжоу источники позволяют вычленить три региона, в которых организация производства, прежде всего сельскохозяйственного, отличалась от других вследствие различий в условиях существования. Соответственно неодинаковыми были и формы редистрибуции. Эти три региона — исконные земли чжоусцев, населенные чжоусцами, т.е. столичная зона Цзунчжоу на западе; населенная преимущественно шанцами, а также и чжоусцами вторая столичная зона Чэнчжоу на востоке; территории уделов.

Об условиях жизни, формах существования, характере производства и взаимоотношений производящих низов с управляющими верхами в источниках сохранилось достаточно много сведений. Скажем, в песне «Ци юэ» («Седьмой месяц») из «Ши-цзина» повествуется, как считают специалисты, о жизни чжоуских земледельцев еще до крушения Шан. Если связать упомянутые в песне эпизоды хозяйственного года (вся ее компози-

ция — перечисление месяцев и соответствующих работ), то возникает достаточно стройная картина: крестьяне пашут, сеют, убирают урожай, выращивают овощи, ухаживают за скотом, заготавливают тутовник для шелковичного червя, ткут и прядут, шьют и готовят пищу, собирают травы и топливо, строят и ремонтируют, заготавливают лед на летний сезон и даже участвуют в охоте. Лучшую часть охотничьей добычи, лучшую ткань и лучшие одежды они предназначают для правителя-гуна. Мужчины после сбора урожая используются в качестве рабочей силы для сооружения его дворца. Лучший кусок жертвенного мяса на ритуальных торжествах в дни праздника урожая тоже предназначается ему. Не приходится говорить и о том, что вся производственная сторона повседневной жизни крестьян протекает под присмотром *тянь-цзюня* (букв. «господин полей», «хозяин земли»), контролировавшего работу (см. [96, с. 183—187; 154, т. 7, с. 676—691]).

Функции *тянь-цзюня* из «Ци юэ» не вполне ясны. Скорей всего, он — администратор, может быть, старейшина крестьянской общины. От него, видимо, зависели и перераспределение земельных наделов, и организация коллективных работ, и определение той доли, которую приходилось выплачивать в счет натурального налога. Видимо, он же направлял очередников на работы во дворец. Из «Ци юэ» нельзя заключить, что какая-то часть урожая (а не тканей, одежд, охотничьей добычи, т.е. как бы продуктов побочных промыслов) шла в виде налога гуну. Не исключено, что подобной практики не было, ибо для пополнения казенных амбаров гуна использовали — как то было и в столичной зоне Шан, на чей опыт явно ориентировались чжоуские гуны в процессе трибализации и формирования собственного протогосударства, — специальные «большие поля». О них достаточно много сказано в песнях «Шицзина», начиная с «И си», краткого песнопения типа гимна:

О Чэн-ван! Ты уже создал всех!
Возглавляя крестьян-мунфу,
Отправляешься сеять просо.
Поскорее возьмите ваши сохи сы
И все из тридцати ли
Дружно принимайтесь за работу,
Образовав 10 тысяч пар-оу
[96, с. 424; 154, т. 10,
с. 1752—1756]¹.

Из песни видно, что в раннечжоуском Китае существовала традиция, согласно которой сам правитель возглавлял пахоту на специальном поле, куда для работы направлялись представители чжоуских коллективов. По подсчетам Дин Шаня, чжоусцы в мо-

¹ Текст дан в моем переводе, обоснование которого см. [15, с. 152—156].

мент завоевания Шан подразделялись на 30 родо-племенных групп [108, с. 44]. И хотя цифры в «И си» явно условны, ибо едва ли даже на очень большом поле возможна одновременная работа 10 тыс. пар пахущих, кое о чем они все же говорят. Первая из них, вполне возможно, о числе коллективов, принявших участие в работе, вторая — о числе участников пахоты на «большом поле» (быть может — на «больших полях»?). В том, что спустя век-полтора после Чэн-вана «больших полей» было уже по меньшей мере несколько, убеждает знакомство с некоторыми другими песнями «Шицзина» («Синь нань шань», «Фу тянь» и «Да тянь» [96, с. 289—294; 154, т. 8, с. 1109—1144]), где описывается труд крестьян на общих полях под присмотром тянь-цзюня и при символическом участии вана, который обозначен в песнях поэтическим термином Цзэн-сунь («Потомок»). Поля, о которых идет речь, названы в песнях «полями Цзэн-суня», а урожай с них — «урожаем Цзэн-суня».

Все три песни хронологически и стилистически более поздние, чем «И си». Разница и в том, что в одном случае в обряде вспашки принимает участие правитель, а в остальных о нем только упоминается, да и то иносказательно. Видимо, можно предположить, что в столичной зоне Цзунчжоу со временем, как и в столичной зоне Шан, стало несколько «больших полей», за счет урожая с которых существовали ван и все его окружение, хотя первоначально было лишь одно такое поле, которое считалось ритуальным. Возможно, это было то самое поле цзетянь, урожай которого предназначался для жертвоприношений и использовался в качестве страхового фонда.

Известно, в частности, что чжоуский Сюань-ван (827—782 гг. до н.э.), взойдя на трон, отказался от древнего церемониала личного участия правителя во вспашке ритуального поля. Об этом упомянуто в гл. 4 труда Сыма Цяня [86, т. 1, с. 200] и более подробно — в «Го юе», где сказано, что во вспашке ритуального поля издревле участвовал сам ван, и дается достаточно подробное описание церемониала: тщательное наблюдение за весенней природой, подготовка казенных сельскохозяйственных орудий, пост, омовение и жертвоприношение, работа всех на священном поле (ван проводил одну борозду, остальные утраивали это число в соответствии с рангом, т.е. проводя 3, 9, 27 борозд, а заканчивали пахоту крестьяне), уход за полем, сбор урожая и т.п. (см. [28, с. 28—30]).

Если сопоставить эти данные с шанскими обычаями и вспомнить о найденных археологами массах казенных серпов для сбора урожая, едва ли будут основания для сомнений в том, что в Цзунчжоу, как и в столице Шан, для обработки «больших полей» казенными орудиями с последующим угощением за счет казны приглашались крестьяне из окрестных поселений, общин.

Стоит напомнить, что чжоуские тексты свидетельствуют о сосуществовании двух видов полей, общих (казенных) и индивидуальных крестьянских. В песне «Да тянь» есть хорошо известная фраза:

Пусть дождь сначала оросит поле гун,
А затем уж и наши поля сы [154, т. 8, с. 1143].

Она перекликается с много более поздней теорией Мэн-цзы о так называемой системе *цзин-тянь*. Согласно Мэн-цзы, в квадрате из девяти равных полей (три по вертикали и три по горизонтали) центральное поле *гун*, т.е. «общее», обрабатывалось совместно восемью крестьянами, каждый из которых за это получал индивидуальный надел *сы* такого же размера. Мэн-цзы назвал такую форму редиистрибуции термином *чжу* («взаимопомощь», «совместная работа») и противопоставил ее будто бы практиковавшейся в Ся дани и сменившему *чжу* в Чжоу сбору налогов. Мэн-цзы уподобил *чжу* понятию *цзе*, т.е. отработкам на ритуальном поле *цзе-тянь*, где тоже шла совместная работа, как о том только что шла речь (см. [127, с. 197]).

Споры о сущности и времени реального существования системы *цзин-тянь* идут давно. На мой взгляд, ее никогда не существовало вовсе, а схема Мэн-цзы являет собой лишь символическое отображение реальности (см. [15]), которая состояла в том, что, действительно, в Шан и Западном Чжоу существовали наряду с общими, совместно обрабатывавшимися в столичной зоне «большими полями» (назовем их вслед за песней «Да тянь» и «Мэн-цзы» землями *гун*) индивидуальные наделы крестьян-общинников (*сы*). Не исключено, что соотношение *гун* и *сы* в символическом квадрате (1:8) примерно отражает размер зернового дохода властей в столичной зоне — $\frac{1}{9}$ (может быть, $\frac{1}{10}$) всего урожая.

В любом случае буквально воспринимать схему Мэн-цзы и искать в шанско-чжоуском Китае следы существования квадратов с миниатюрным (100 му) полем *гун* среди восьми полей *сы* оснований нет. Фраза же из «Да тянь», единственная в своем роде, говорит лишь о том, что наряду с общими, совместно обрабатывавшимися полями *гун* существовали еще и иные поля, поля *сы*, индивидуальные наделы крестьян в их общинах.

Сосуществование общих полей с индивидуальными наделами и с делегированием очередников для их обработки в порядке регулируемых коллективом повинностей хорошо известно многим народам. Можно полагать, что такая форма изъятия избыточного продукта была первоначальной и господствовавшей в этнически гомогенных и сравнительно небольших коллективах столичных зон, шанской и чжоуской. Можно предположить также, что генетически именно к необходимости организовать работу на общих полях восходит чжоуский термин *сы-ту*.

Специалисты не раз обращали внимание на то, что вторая часть этого термина варьируется и вместо знака *ту* («земля») может быть поставлен иной знак с тем же звучанием, но иным значением (*ту* — «толпа», «множество»). Отсюда вытекает, что сановники *сы-ту* первоначально могли быть организаторами работ на «больших» общих полях и вместе с тянь-цзюнями в общинах ведать всем, связанным с обеспечением их обработки, т.е. с мобилизацией работников из общин — как это описано, скажем, в «И си».

Словом, есть основания считать, что фонд редистрибуции в столичной зоне чжоусцев пополнялся главным образом за счет «больших полей», урожай с которых ссыпался в казенные амбары. Этот фонд, скорее всего, не мог быть слишком весомым. Его, насколько можно судить, едва хватало на то, чтобы содержать двор вана с соответствующей обслугой и минимальным аппаратом администрации. Развивавшийся и разветвлявшийся аппарат администрации просуществовать за счет такого фонда явно не мог. Нужны были поступления извне. Но откуда?

Вторая столичная зона чжоусцев, Чэнчжоу, сильно отличалась от Цзунчжоу. В ней было этнически смешанное, пестрое население: немного чжоусцев, множество перемещенных туда квалифицированных шанцев, возможно, также различные представители иных этнических групп. Едва ли в условиях подобной этнической гетерогенности могли сохраниться такие формы землепользования, как взаимопомощь-чжу на ритуальном поле-цзе, да и вообще практика обработки «больших полей», возникшая там, где была власть центра, где жил правитель. В Чэнчжоу правителя не было — его представляли чиновники. В их задачу входило построить новую столицу и превратить ее в крепкий форпост власти чжоуского вана. Это было сделано с помощью шанских квалифицированных мастеров. В окрестностях Лои разместились шанские воины. И мастеров, и воинов необходимо было содержать, равно как и присматривавших за ними чжоуских администраторов.

Многое остается здесь недостаточно ясным. Если исходить из данных главы «До фан», помещенной в первом слое «Шуцзина», есть основания считать, что шанцы выплачивали победителям-чжоусцам дань-фу². О существовании такого вида дани-фу упоминается и в надписи «Мао-гун дин» [105, т. 6, с. 135а; 194, с. 155]. Но действительно ли перемещенные в Лои шанцы (о других речи нет — они были расселены и попали под власть различных удельных властителей) платили дань в Чэнчжоу, столицу вана? Едва ли. Ремесленники в Лои, быть может, часть своей продукции и обязаны были посылать в качестве дани ко

² Я опираюсь на трактовку соответствующего текста в переводе Б.Карлгрена [239, № 21, с. 141—142], которая с оговорками осторожно поддержана Г.Крилом [194, с. 153].

двору. Но нет сомнений в том, что основная масса их продукции, прежде всего военные заказы, связанные с производством колесниц, оружия, сбруи, амуниции и т.п., шла на нужды восьми иньских армий, расположенных в окрестностях Лои.

Эти армии требовали многого. Из данных надписей вытекает, что у них существовала собственная система снабжения, были свои чиновники, отвечавшие за организацию сельскохозяйственного производства (*сы-ту*). Видимо, в районе военных поселений воины, жившие там с семьями, возделывали свои поля и сами себя содержали. Быть может, они даже сдавали часть зерна в казенные амбары, за счет чего осуществлялось снабжение чэнчжоуских ремесленников. Но большего они явно не могли дать. Скорее напротив, нуждались в регулярных дотациях из центра.

Одно следует считать практически несомненным: выкачивать из Чэнчжоу доходы цзунчжоуская столичная зона едва ли имела возможность. Так что за счет Чэнчжоу цзунчжоуский фонд централизованной редистрибуции существенно не пополнялся, а чэнчжоуский фонд редистрибуции был замкнут практически на обеспечение местных нужд. Так как же могли и должны были расплачиваться со служивыми, администраторами и военачальниками, родственниками и приближенными в этой ситуации ваны? Только уделами и кормлениями.

Уделы были, как правило, этнически гетерогенными. И хотя о господствующих формах землепользования и редистрибуции в них опять-таки почти ничего не известно, можно с немалой долей уверенности предположить, что системы «больших полей» в уделах не было. Применительно же к IX в. до н.э. в песне «Сун гао», повествующей о создании нового удела Шэнь на недавно завоеванной чжоусцами территории в междуречье Хуанхэ и Янцзы, прямо идет речь о том, что население нового удела обязано платить своему новому владельцу налог-чэ [96, с. 393]. Правда, соответствующее повеление было дано от имени создавшего удел Сюань-вана — того самого, что отказался от традиционного ритуала на поле цзе и провел перепись населения явно с целью обложить его налогами.

Можно предположить, что налог-чэ — нововведение Сюань-вана не столько в новом уделе Шэнь, сколько в Цзунчжоу, где проводилась перепись, возможно, и в Чэнчжоу. Но в таком случае не исключено, что отказ от традиционной системы чжу-цзе и от отработки на «больших полях» (отказ Сюань-вана от ритуала на поле цзе символизировал именно это) в пользу налогов-чэ означал именно то, о чем идет речь: налоги, практиковавшиеся в уделах (возможно, до Сюань-вана их не называли чэ) и восходившие к символической дани-фу в пользу управителей, будь то администраторы-чжоусцы в Чэнчжоу или владельцы уделов, оказались экономически эффективнее. И чжоуские ваны

решились на их введение в Цзунчжоу с параллельным учетом переписанного населения. Как бы то ни было, но в третьем и наибольшем по размеру и значению регионе раннего Чжоу, т.е. в уделах, формы редистрибуции заметно отличались от цзунчжоуских, где жил ван и существовали «большие поля», и в несколько меньшей степени от чэнчжоуских, где определенную долю продукта по меньшей мере часть населения отдавала властям. В третьем, удельном регионе все население было вначале данниками, а затем стало налогоплательщиками, причем и дань и налоги собирались администрацией уделов, которая распоряжалась собранным по своему усмотрению, включая и спорадические подношения чжоускому вану.

Переход к более эффективной системе налогов-чэ и вообще все связанные с этим нововведения Сюань-вана имели смысл и со временем могли укрепить дом Чжоу и администрацию центра. Беда в том, что времени уже не было. Да и реальные результаты, видимо, были невелики — не случайно тот же Сюань-ван вынужден был расплачиваться со своими сподвижниками традиционным способом — созданием и пожалованием уделов. Иных способов расплатиться по-царски он не имел, как то было и с его внуком Пин-ваном, перенесшим столицу на восток и тем положившим конец Западному Чжоу. На Пин-ване Западное Чжоу завершило свое существование. Как шли чжоуские ваны к такому итогу? Насколько он был закономерным?

ИСТОРИЯ ЗАПАДНОГО ЧЖОУ (1027–771 гг. до н.э.)

В этой главе в центре внимания будет исторический процесс как таковой, в основном в хронологической его последовательности и при членении на достаточно дробные периоды. Цель предлагаемого исторического очерка в общем и целом очевидна, она сводится к тому, чтобы продемонстрировать, как развивались события и какую роль в истории Китая, прежде всего древнего, сыграли первые два с половиной века эпохи Чжоу, когда чжоуская столица находилась на западе, в исконных чжоуских землях, Цзунчжоу.

О самом начальном, формативном периоде Чжоу, связанном с именами Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна, выше было уже сказано достаточно подробно. В основном он, если оставить в стороне подготовительную его часть и, в частности, деятельность Вэнь-вана, приходится на последнюю четверть XI в. до н.э. Из нее на долю У-вана пришлась лишь славная победа, а его сына Чэн-вана — не очень-то исторически завидная роль быть тенью великого Чжоу-гуна. А так как о Чжоу-гуне и всем, связанном с ним, выше главным образом и шла речь, то описание конкретных событий чжоуской истории целесообразно начать с того момента, когда время Чжоу-гуна и Чэн-вана кончилось.

Чжоуский Китай при Кан-ване (1004–967)
и Чжао-ване (966–948)¹

X век до н.э. был периодом становления, институционализации новых норм и принципов существования, вырабатывавшихся чжоусцами. К числу этих норм относится и система уделов. В отрывке из «Цзо-чжуань», относящемся к описанию событий много более позднего времени, между прочим упомянуто,

¹ Необходимо заметить, что в китайской историографической традиции принято числить за умершим (или свергнутым) правителем весь тот год, когда правление его кончилось. Период власти нового правителя соответственно начинается со следующего года — вне зависимости от того, когда власть была реально унаследована или отобрана.

что Кан-ван щедро одарял своих родственников уделами (см. [255, т. 5, с. 717]). И хотя из других источников явствует, как уже говорилось, что то же самое делали предшественники Кан-вана, сообщение «Цзо-чжуань» заслуживает внимания. Тем более что оно подтверждается и некоторыми надписями на бронзе, в частности «Ши Цзян пань» (см. [232, с. 129]).

Разумеется, трудно с точностью установить, кто именно, когда и сколько создал уделов. Вполне вероятно, что Кан-ван принял в этом деятельное участие, как легко предположить и то, что после него процесс создания новых уделов резко замедлился, ибо свободные и хоть сколько-нибудь заселенные подчинявшимися чжоусцам племенами земли были уже освоены. Одно несомненно: в период правления Кан-вана в основном завершилось формирование раннечжоуской удельной системы. Далее пошел иной процесс, о котором выше уже немало было сказано: уделы консолидировались и внутренне постепенно изменялись, закладывая тем самым основу будущих автономных феодальных образований в рамках постепенно ослабевавшей централизованной структуры Западного (и тем более Восточного) Чжоу.

С именем Кан-вана древнекитайская историческая традиция связывает важное нововведение, касающееся принципов существования чжоуского Китая. В только что упоминавшейся цитате из «Цзо-чжуань» сказано, что, в то время как У-ван завоевал для чжоусцев шанские земли, а Чэн-ван (справедливо добавить: и Чжоу-гун) добился успокоения государства, Кан-ван дал народу отдых [255, т. 5, с. 717]. Так трактует события традиция, причем для этого имеются определенные основания: по сравнению с бурными годами правления У-вана и Чжоу-гуна — Чэн-вана период царствования Кан-вана вполне мог показаться историкам временем относительного спокойствия.

По меньшей мере отчасти так оно и было: люди привыкали к новым условиям жизни, к новым формам существования на новых местах, куда их забросила судьба; начинали консолидироваться созданные первыми чжоускими правителями уделы; осваивались жители новой столицы на востоке, в Лои. Однако, как на то обращают внимание специалисты, отмеченное древнекитайскими источниками сравнительное спокойствие в годы правления Кан-вана отнюдь не являло собой некоего царства мира и благодати. Скорей напротив.

Можно предположить, что фраза о спокойствии подчеркивает лишь контраст между бурными годами правления Чжоу-гуна и последующими четырьмя десятилетиями, на которые приходится царствование Кан-вана. Однако и применительно к ним о спокойствии, в общем, говорить не приходится. В раннечжоуском Китае в первой половине X в. до н.э. шла едва ли не постоянная внутренняя борьба — за власть, за владения, за уделы. Нам неизвестно, как именно она велась, какие формы

принимала. Вполне вероятно, что при Кан-ване столкновения между удельными властителями еще не обрели серьезных масштабов. Быть может, ван обладал еще властью, достаточно ощутимой для того, чтобы по своей воле перемещать, а то и ликвидировать некоторые уделы. Но не исключено, что более сильные, умелые и удачливые оказывали на вана большое влияние, причем в борьбе за него сталкивались между собой в то время основные удельные правители.

Косвенно именно это подтверждается в одной из бронзовых надписей, «Ши Цзян пань», на которую ссылаются Сюй Чжо-юнь и К.Линдуф в своей обстоятельной монографии о Западном Чжоу. В надписи, по их словам, обращено внимание на передел территорий как на нечто характерное для царствования Кан-вана [232, с. 129]. Итоги передела не вполне ясны. Но некоторые данные позволяют судить, что результатом было уменьшение числа уделов. Специальные подсчеты дают основание предполагать, что после Кан-вана сохранилось лишь 36 уделов, пожалованных представителям царствующего дома Цзи, тогда как первоначально, по «Сюнь-цзы», их было около 55. Это значит, что примерно 20 уделов князей из дома Цзи были ликвидированы или просто исчезли.

Продолжая эту тему, Сюй Чжо-юнь и К.Линдуф предполагают, что часть таких уделов, расположенных на юге, могла быть поглощена расширявшимся южным царством Чу [232, с. 129—130]. Правда, приводимые ими аргументы недостаточно убедительны, как и не очень ясно, насколько их рассуждения могут быть отнесены именно к царствованию Кан-вана. Из «Шицзи» явствует, что сам удел Чу был создан лишь при Чэн-ване, а получивший его Сюн И был тогда вполне лоялен дому Чжоу. Только примерно век спустя Чу, располагавшееся далеко к югу от Чжунгу, настолько усилилось и отдалилось от Чжоу, что его правители впервые, правда вначале ненадолго, попытались было бросить чжоускому И-вану (887—858) открытый вызов, начав именовать себя ванами [86, т. 5, с. 182—183]². Поэтому едва ли именно Чу можно обвинить в том, что оно аннексировало чжоуские уделы тогда, при Кан-ване, когда было еще слабым и послушным воле Чжоу.

Оставив вопрос о судьбе примерно 20 чжоуских уделов нерешенным, можно, однако, сделать вывод, что Кан-ван был правителем властным и суровым, принимавшим единоличные решения во всем, что касалось Чжоу, включая и многочисленные уже возникшие к тому времени уделы. Не исключено, что в междоусобной борьбе удельных князей за владение людьми и

² При Ли-ване (857—842), преемнике И-вана, чуские правители отказались от этого титула, не желая раздражать чжоуского правителя [86, т. 5, с. 183]. Однако столетие спустя, в середине VIII в. до н.э., чуский У-ван снова стал именовать себя ваном, а после него такое титулование стало в Чу уже нормой.

территориями и при решении вопроса о том, когда и куда переместить, какой удел и в каком виде сохранить и т.п., его слово было решающим. В частности, и в зоне влияния Чу.

В «Чжушу цзинянь» (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 148]) сообщается, что на 16-м году правления Кан-ван совершил инспекционную поездку на юг. А из надписи на сосуде, обнаруженном в 50-е годы XX в. близ Янцзы, явствует, что в этом месте существовал удел И, перемещенный туда по воле чжоуского вана. По мнению Сюй Чжо-юня и К. Линдуф, надпись, о которой идет речь, подтверждает истинность сообщения «Чжушу цзинянь» о южной экспедиции Кан-вана (см. [232, с. 130—131]).

Параллельно с активностью в южном направлении чжоуский Китай времен Кан-вана проводил достаточно энергичную внешнюю политику на севере. В частности, уже упоминавшаяся надпись на сосуде «Сяо Юй дин», в которой сообщается о пленении свыше 13 тыс. человек из племени *гуй-фан*, датируется 25-м годом правления Кан-вана и описывает события, имевшие место на северных границах Чжоу. Известны также надписи, свидетельствующие о военной активности чжоусцев во времена Кан-вана на востоке, в приморских районах современного северного Китая (пров. Шаньдун и соседние с ней земли).

В целом следует сказать, что царствование Кан-вана было не столь уж и спокойным, как то обрисовано в более поздней историографической традиции. Он, судя по материалам источников, умело и решительно продолжал деятельность первых чжоуских правителей по укреплению власти и распространению ее на все более обширной территории, как в первую очередь в бассейне Хуанхэ, так и к югу от него. Разумеется, о чем уже шла речь, по сравнению с бурными событиями предшествующих царствований годы его правления могли показаться чем-то вроде отдыха для страны. Но передышка была весьма относительной. Чжоусцы времен Кан-вана были по-прежнему боевым этносом, активно использовавшим плоды своего возвышения.

Про Чжао-вана, сына Кан-вана, Сыма Цянь лаконично писал, что при нем «в управлении государством [проявились] слабости и изъяны» [86, т. 1, с. 192]. Жесткость и четкость приведенной формулировки, однако, вызывают некоторые сомнения. Быть может, итоговый результат царствования — имеется в виду трагическая гибель вана во время южного похода к Янцзы — наложил свой отпечаток на оценку Сыма Цяня. Собственно, последующие политики и историографы древнего Китая о Чжао-ване ничего не знали, кроме этой неудачи. Она, как известно, послужила даже поводом для карательного похода против Чу в VII в. до н.э., когда гегемоном-*ба* в чжоуском Китае был циский Хуань-ван, а фактически управлял делами знаменитый реформатор Гуань Чжун, который и встал во главе экспе-

диции и, дойдя до цели, предъявил свои претензии чужскому вану. Правитель Чу, как известно, отверг их на том основании, что Чу в те годы не владело землями, где погиб Чжао-ван.

Внимательное знакомство с источниками, повествующими о периоде царствования Чжао-вана, позволяет заключить, что середина X в. до н.э. в целом была отмечена стремлением правителей поддержать могущество дома Чжоу, хотя давалось это с трудом. И только после Чжао-вана начался упадок. Так что эти «слабости и изъяны» — если принять оценку Сыма Цяня — следует, видимо, отнести уже к периоду правления его преемников.

Основания для такого рода переоценки дают надписи на бронзе. Их достаточно много, причем едва ли не все они свидетельствуют, что при Чжао-ване продолжалась целеустремленная и энергичная экспансия чжоуского Китая на юг, тогда как по отношению к северным соседям проводилась своего рода политика сдерживания. Так, в группе надписей, которую специалисты (правда, не все, между ними есть расхождения) датируют годами правления Чжао-вана, говорится о военной экспедиции против начавшего уже было проявлять своеавраие владения Чу. Результатом кампании было успешное возвращение с металлом (*цзинь* — золотом? медью? оловом?) в качестве добычи. Другая группа аналогичных надписей повествует об экспедиции в район р. Хуай против варваров *хуай* и *и* (бином «хуай-и», объединяющий обе этнические общности, достаточно часто встречается в древнекитайских источниках, причем почти всегда в связи с упоминанием о враждебных действиях против них либо с их стороны). Надписи сообщают также, что в одном из своих южных походов Чжао-ван сумел подчинить владение *Бао-и*, после чего 26 вождей хуайских *и* изъявили свою покорность чжоускому вану (см. [232, с. 134—135]).

Тексты надписей на бронзе, о которых идет речь, подтверждают записями «Чжушу цзинянь», из коих явствует, что на 16-м и 19-м годах своего правления Чжао-ван дважды совершал экспедиции на юг, причем результатом второго похода была гибель всех шести армий вана и самого правителя [255, т. 3, Prgolegomena, с. 149]. Сыма Цянь добавляет к этому, что о смерти вана и, видимо, о гибели его армий долго не сообщали народу [86, т. 1, с. 192].

Если попытаться охарактеризовать рассматриваемый период раннечжоуской истории в целом, то суть дела сведется к тому, что при Кан-ване и Чжао-ване сохранялась некоторая инерция, порожденная мощным толчком времен У-вана и Чжоу-гуна. Разумеется, по масштабу и результатам деятельности оба правителя, Кан-ван и Чжао-ван, заметно уступали своим великим предшественникам. Но они старались сохранить и даже по мере сил приумножить полученное ими наследство, причем сила

инерции была их союзником. Впрочем, ее заряд явно иссякал, и это неизбежно должно было сказаться на судьбах страны.

Поражение, которое потерпел в своем последнем походе Чжао-ван, было в некотором смысле символом начала конца могущества чжоуских правителей. Не вполне ясно, как и при каких обстоятельствах погиб Чжао-ван, потеряв все свои войска. Ведь на далеком юге, где это случилось, в ту далекую эпоху, насколько известно, не было крупных государств, чья мощь, прежде всего военная, была бы сопоставима с чжоуской. Правители Чу, как упоминалось, впоследствии отрицали свое участие в конфликте, приведшем к гибели Чжао-вана. Но даже если они лукавили, в любом случае есть весомые основания полагать, что именно нарождавшиеся на базе чжоуских же уделов автономные периферийные самостоятельные княжества и царства либо их коалиция, включавшая или не включавшая Чу, и сыграли решающую роль в этом разгроме.

Следовательно, период правления Чжао-вана был временем начала выхода по меньшей мере некоторых отдаленных уделов из повиновения чжоуским ванам. Впрочем, не исключено, что уделами, о которых в данном случае может идти речь, были преимущественно нечжоуские по происхождению, наподобие тех 26 племен из хуай-и, которые до того выказывали свою покорность тому же Чжао-вану. В любом случае, однако, важно оценить сам процесс.

Походы Кан-вана и Чжао-вана на юг преследовали естественную цель расширить владения дома Чжусу. Однако земли к югу от Хуанхэ, располагавшиеся вне Чжунго, были тем самым и как бы вне чжоуской, точнее, шанско-чжоуской цивилизации. Как известно, могущественный чуский правитель не без некоторого кокетства бравировал тем, что он — «южный варвар» (см. [86, т. 5, с. 183, 184]). И это были не пустые слова. Территории к югу от Хуанхэ и много позже, в период Чуньцю, оставались весьма чуждыми чжоуской культуре, хотя в конечном счете питались и возрастали преимущественно за ее счет.

Вывод из сказанного очевиден: экспансия чжоусцев на юг зиждилась только на их силе. Коль скоро сила стала иссякать, сопротивление юга, символизируемое прежде всего вызовом со стороны Чу, стало усиливаться, что и привело к печальному для Чжоу в конце царствования Чжао-вана финалу. Видимо, значительная часть приобретений на юге была после этого утрачена чжоусцами. Это в сочетании с усилением уже описывавшегося процесса феодализации и политической раздробленности в самом Чжунго оказало, видимо, решающее воздействие на судьбы государства Чжоу. Вторая половина X и IX в. до н.э. были временем прогрессирующего его упадка.

Преемником Чжао-вана был его сын Му-ван. Это легендарная личность: в историю Китая и его культуру он вошел как герой романтический, совершивший путешествие к горам Куэнь-лунь, где он встретился с богиней Запада Сиван-му. Эти приключения описаны в беллетризованной биографии Му-вана («Му тяньцзы чжуань») и хорошо известны в Китае. Правда, Сыма Цянь об указанном путешествии, повествуя о Му-ване, ничего не говорит. Зато в «Чжушу цзинянь» о нем упомянуто (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 150]). Если добавить к этому, что, по данным Сыма Цяня [86, т. 1, с. 192], Му-ван вступил на престол в возрасте 50 лет, а согласно «Чжушу цзинянь», процарствовал 59 лет, то мифологичность этой фигуры предстанет перед нами во всей ее полноте. В свете сказанного для исследователя существенно отделить мифологию от реалий и всерьез разобраться, кем был Му-ван и что он действительно сделал за те два десятка лет, которые — если руководствоваться признанной хронологией Чэнь Мэн-цзя — он провел на троне.

Сначала несколько слов о военных экспедициях. Подобно отцу и деду, Му-ван активно действовал как на севере, так и на юге. На юге он продолжал войны с хуай-и, в частности, в союзе с Чу воевал против мятежного владения Сюй, о чем сообщается в «Чжушу цзинянь». Стоит обратить внимание на то, что сам факт союза с Чу в борьбе с Сюй вскоре после гибели Чжао-вана косвенно свидетельствует в пользу утверждений чусцев об их невинности в гибели Чжао-вана, ибо в противном случае Му-ван скорее воевал бы с владением Чу, а не заключал с ним союз. Неизвестно, имели ли эти военные экспедиции на юге успех, но, видимо, эффект их был не слишком большим. Впрочем, в распоряжении исследователя нет данных, которые позволили бы судить об этом. Иное дело — войны и вообще деятельность Му-вана на севере и западе.

Представляется, что именно активность Му-вана на северо-западных рубежах и явилась той фактической основой, которая позже была старательно разукрашена в легендарных преданиях. Согласно им, Му-ван был равнодушен к хорошим лошадям и сам объезжал норовистых жеребцов. Из ряда надписей на бронзе его эпохи явствует, что ему подносили породистых коней в качестве подарков, а некоторые сосуды, на которых были начертаны такие надписи, даже являли собой искусно выделанные из бронзы фигуры коней. Как известно, коней древние китайцы получали в основном от своих северо-западных соседей, разводивших их — как то происходило и позже, да и характерно для наших дней, — в степях современной Монголии. Не исключено, что это сыграло свою роль в сосредоточении внимания Му-вана именно на северо-западе.

Беллетризованная история, представленная рассказами, включенными в «Го юй», начинается серию исторических новелл, оформленных в основном в виде поучений, именно с рассказа о Му-ване. Му-ван собрался в поход против *цюань-жунов*, а его ближайший советник Моу Фу стал его от этого отговаривать. Аргументация, насыщенная конфуцианскими этическими принципами и явно несущая на себе отпечаток более поздней эпохи, отстоявшей от времен Му-вана примерно на полтысячелетия, сводилась к тому, что негоже бряцать оружием. Воздействовать на других следует добродетельным примером, для чего самому следует быть образцом добропорядочности. И тогда люди вокруг, включая далеких варваров, станут тянуться к добродетельному правителю, как то бывало во времена великих мудрых правителей. Начинать же войну против *цюань-жунов* — значит уповать не на добродетели, а на силу, что не принесет ничего хорошего. В заключение следует краткая сентенция; Му-ван не прислушался к совету, начал поход, но не добился существенных результатов (см. [28, с. 23—25]).

Этот беллетризованный рассказ с явно выраженной дидактической идеей был впоследствии включен Сыма Цянем в его историописание дома Чжоу (см. [86, т. 1, с. 192—195]) практически почти без изменений. Мало того, в него была, по меньшей мере частично, вставлена схема геополитической структуры Поднебесной. Схема представляла собой описание поясов-зон, населенных различными группами подвластного правителю населения с характеристикой тех видов подношений, дани и налогов, которые из них должны были поступать чжоускому правителю. В более развернутом виде аналогичная схема, как известно, представлена в поздней главе «Шуцзина» «Юй гун». Схематическая картина из «Юй гун» весьма своеобразна и глубока по представленным в ней сведениям и идеям. Но как и почему материал из текста, составленного несколькими веками позже, попал, пусть частично, в повествование о Му-ване, непонятно. Тем не менее дело обстоит именно таким образом.

Об этом можно было бы и не упоминать в историческом очерке о событиях начала Чжоу, но необходимо считаться с无可置疑ной в Китае традицией. Читатель должен знать, что древние тексты связывают определенные идеи (из упомянутой схемы главы «Юй гун») именно с Му-ваном. Та же традиция, на сей раз литературная, мифологическая, приписывает Му-вану, как уже упоминалось, и поездку на далекий запад к легендарной Сиван-му, в саду которой, по преданию, растут персики бессмертия. Но и это еще не все.

Древнекитайские источники связывают с правлением Му-вана и еще одно весьма важное событие: разработку кодекса наказаний «Люй син». В «Чжушу цзинянь» вкратце отмечен лишь сам этот факт. Зато Сыма Цянь включил в биографию Му-вана

изложение соответствующей части главы «Люй син» «Шуцзина». Речь у Сыма Цяня идет о пяти тяжелых (клеимение, отрезание носа, отрубание ног, кастрация, смертная казнь) и пяти легких (не обозначены) видах наказания, применение каждого из которых определяется тяжестью проступка.

В принципе вполне можно предположить, что во времена Му-вана уже применялись описанные Сыма Цянем наказания. Наверное, действовал и принцип соответствия тяжести проступка тому или иному из наказаний. Казалось бы, нет особых оснований отрицать вероятность того, что именно Му-ван позаботился об оформлении кодекса судебных нормативов. Но сомнения все же остаются...

Дело в том, что, как явствует из капитального исследования Г.Крила, концепция пяти наказаний не зафиксирована ни в одном из западножюуских текстов. В то же время в ряде надписей на бронзе той эпохи приводятся описания судебных казусов. Об определенных писаных нормах права говорится и в раннежюуской главе «Шуцзина» «Кан гао». Словом, западножюуский Китай был знаком с восходящей к традиции судебной практикой, реализовывавшейся обычно правителями и их чиновниками, но не специальными профессионалами-судьями, о которых не упоминается нигде. Применялись и различного характера наказания (подробней см. [194, с. 161—193]). Но не было такой четкой и явно восходящей к искусственным пятиричным конструкциям схемы, которая зафиксирована в «Люй син» и воспроизведена затем в урезанном виде в «Шицзи». Похоже, что Сыма Цянь, восприняв из «Чжущу цзинянь» сведения о создании при Му-ване некоего кодекса наказаний — что само по себе не более достоверно, чем многие иные сообщения той же отнюдь не отличающейся полной достоверностью хроники, — просто расшифровал эту фразу по-своему, заимствовав материалы главы «Шуцзина», написанной не ранее IV—III вв. до н.э.

Учтя это, вновь обратимся к загадочной фигуре Му-вана. Почему он оказался столь необычным правителем? Или, вернее, почему именно ему приписано столь многое, что есть основания считать необычным, а то и вовсе невероятным? Ведь он явно не был философом, как не могли быть хорошо подготовленными философами и его советники, якобы рассуждавшие на тему о пятиричных схематических конструкциях, будь то геополитические построения, позже зафиксированные в главе «Юй гун», или правовые из главы «Люй син». Упоминания о геополитической схеме и кодексе наказаний — очевидные для специалиста интерполяции. Чем-то в этом роде следует считать и легенду о поездке вана к богине Сиван-му.

Приняв во внимание все сказанное, только что заданные вопросы можно чуть видоизменить: почему именно Му-вану при-

писаны события и деяния, явно недостоверные или не соответствующие его эпохе, если не выдуманные вообще? Ответа на подобный вопрос у меня нет. Можно лишь констатировать, что Му-ван как личность и как деятель резко выпадает из общего ряда его предшественников и последователей — разумеется, если верить тому, что о нем написано в значительно более поздних, а порой и во многих сомнительных источниках.

Если же отбросить все то, что приписано этому правителю и может быть сочтено сомнительным либо недостоверным вообще или в применении ко временам Му-вана, то прочие его деяния окажутся обычными. Воевал на севере и на юге, как и его предшественники. Постоянно имел дело с правителями уделов, сопровождавших его в этих войнах. Охотился. Любил лошадей и имел великолепный выезд. Строил новые дворцы и башни. Много ездил по стране. Получал подарки, подношения, дань от своих подданных. Словом, правитель как правитель (см. [255, т. 1, Prolegomena, с. 149—151]). Но одно несомненно: он был последним из раннечжоуских правителей, имевших авторитет, влияние, силу. После него те признаки ослабления, которые Сыма Цянь сформулировал применительно к царствованию его отца Чжао-вана, стали уже явственно ощущаться. Наступило время слабых, безликих западночжоуских ванов.

Гун-ван, И₁-ван, Сяо-ван, И₂-ван³
(927—858)

За три четверти века, приходящиеся на долю этих четырех правителей, в стране произошло мало заметных изменений. Опираясь на наследие своих предшественников, чжоуские ваны продолжали в меру сил усиливать свое давление на соседей, особенно в южном направлении.

На юге хуай-и были еще более крепко, нежели прежде, привязаны к Чжоу. Из некоторых надписей на бронзе того времени явствует, что в ряд хуайских владений были направлены специальные представители вана, осуществлявшие надзор за ними. Чжоусцы также регулярно посылали туда сборщиков дани. Вассальное владение чжоусцев Цай, расположенное на крайнем юге современной провинции Хэнань, было своего рода аванпостом, базой для контроля над хуай-и (см. [232, с. 142]). Значительную активность проявляли чжоусцы и в районах, расположенных к западу от мест обитания хуай-и. В долину р. Хань с севера через горные гряды были проложены дороги, позволявшие им про-

³ Фонстически имена двух ванов — И₁ и И₂ — звучат одинаково, графически же они передаются разными иероглифами.

никать в земли Сычуани. Вожди расположенных там владений тоже платили дань Чжоу.

Сообщения об этом — в сочетании с тем, что уже было сказано о южных экспедициях времен Чжао-вана и Му-вана, — наталкивают на предположение, что в конце X в. до н.э. в чжоуском Китае сложились уже достаточно устойчивые представления, опиравшиеся на практику взаимоотношений с данниками, включая сведения о том, кто, откуда, когда, сколько и что именно обязан присылать. Возможно, сам факт выработки такого рода четких градаций и лег в основу той геополитической схемы, которая позже была философски осмыслена в главе «Юй гун» «Шуцзина» и уже задним числом в готовом виде пятеричной схемы приписана тем правителям, во времена которых она начинала практически складываться. Отсюда и появление ее в биографии Му-вана, о чем выше говорилось.

Если освоение юга шло достаточно успешно, то на северо-западе картина была иной. Военственные кочевники продолжали давить на северо-западные границы Чжоу. Особенно это ощущалось в долине р. Вэй, на территории родовых земель чжоусцев, практически беззащитной перед набегами на нее с севера и с запада. Надписи на бронзе дают основание предположить, что после Му-вана позиции чжоусцев там оказались сравнительно слабыми. Чжоусцы не сумели создать в Цзунчжоу надежной буферной зоны и вынуждены были во многом полагаться на поддержку вассальных уделов. Уделы, особенно Кэ, об активности которого есть немало записей на бронзовых сосудах, делали свое дело и, сколько могли, помогали ванам. Но это логично вело к усилению политической роли удельных князей и к постепенному ослаблению позиций правителей западночжоуского государства (см. [232, с. 141]).

Именно в течение описываемых двух третей века, отмеченных годами правления слабых правителей, политическая ситуация заметно изменилась: вассалы стали сильнее и независимей, тогда как ваны становились все слабее и зависимей от своих вассалов. Этот процесс достаточно наглядно фиксируется источниками. Вот эпизод из книги «Го юй», относящийся к годам правления Гун-вана [28, с. 25—26]. Как-то он путешествовал в сопровождении правителя одного из уделов, Кан-гуна, которому подарили трех красавиц. Мать гуна посоветовала переадресовать подарок чжоускому вану, но он пожадничал. Кончилось дело тем, что через год Гун-ван уничтожил владение Кан-гуна.

Этот инцидент, описание которого есть и у Сыма Цяня [86, т. 1, с. 196—197], наглядно свидетельствует, что ван обладал еще достаточной силой, чтобы уничтожить вассальный удел даже по пустяковому, собственно, поводу. По прошествии же всего около полувека положение изменилось настолько, что, как сказано у Сыма Цяня, владетельные удельные князья вмеша-

лись в процесс наследования в доме вана и возвели на престол нового правителя, последнего из описываемой четверки. Годы его правления были бесславными. По выражению Сюй Чжо-юня и К.Линдиф, он опустился до того, что вышел из своего дворца для встречи вассальных князей [232, с. 140].

В «Чжушу цзинянь» упомянуты некоторые события, которые свидетельствуют об ослаблении Чжоу и упадке власти вана в период, о котором идет речь. Так, в годы правления И₁-вана кочевники не только совершали дерзкие нападения на долину р. Вэй, но и одно время вынудили правителя оставить Цзунчжоу и переместиться в более безопасное место. Насколько можно судить по той же хронике, в годы правления И₁, Сяо и И₂ войны с кочевниками вели по преимуществу удельные князья. Они же, судя по тем же данным, сводили с помощью вана счета друг с другом.

Известен, в частности, драматический эпизод, связанный с насильственной смертью циского Ай-гуна, сваренного живьем в присутствии собравшихся на казнь князей. Хотя детали и причины расправы остались неизвестными (в главе, посвященной дому Ци, Сыма Цянь только упоминает, что Ай-гун был оклеветан другим удельным правителем, Цзи-хоу [86, т. 5, с. 42]), сам этот факт наглядно свидетельствует о всемогуществе и своевласти удельных правителей, междоусобицы и интриги в среде которых были уже не только нормой, но и своего рода могучим политическим импульсом, в немалой мере определявшим ход событий.

Политическая ситуация, сложившаяся в Чжоу к середине IX в. до н.э., в общем и целом вполне очевидна. Власть правителей заметно слабела. Дело дошло до того, что после смерти И₁-вана, годы правления которого, по словам Сыма Цяня, были отмечены столь заметным упадком, что стихотворцы высмеивали незадачливого правителя [86, т. 1, с. 197], был нарушен свято соблюдавшийся в доме Чжоу — в отличие от шанцев — принцип престолонаследия (строго от отца к сыну) и на трон был возведен его дядя Сяо-ван. Только после него справедливость была восстановлена, и трон по решению князей-чжухоу занял И₂-ван, сын И₁-вана [86, т. 1, с. 197].

Слабость власти была и следствием и причиной усиления роли удельных князей, проводивших порой уже самостоятельную политику, включая и внешнюю, т.е. войны с соседними племенами. Это логично вело к возникновению в стране ряда соперничавших политических центров, к выходу на передний план политических интриг и практики сведения счетов между враждующими удельными правителями с помощью чжоуского вана. Такова или примерно такова была политическая ситуация, когда к власти пришел сын И₂-вана Ли-ван, один из наиболее заметных западночжоуских правителей.

В «Цзо-чжуань» Ли-ван характеризуется как правитель жесткий и склонный к тирании. Его за это невзлюбили, результатом чего и было открытое выступление, завершившееся высылкой правителя из столицы [255, т. 5, с. 717]. Более развернуто все события, связанные с правлением Ли-вана, его акциями и вызванными ими конфликтами, изложены в беллетризованной форме в «Го юе», откуда их заимствовал Сыма Цянь. Так складывалась историографическая традиция, согласно которой Ли-ван представляется вздорным правителем, пытавшимся было управлять своевластно и понесшим за то заслуженное наказание. Но стоит обратить внимание на то, как изложены в источниках факты, а затем попытаться проанализировать их в свете реально известных из истории и уже достаточно подробно охарактеризованных выше процессов, протекавших во второй половине Западного Чжоу.

Ли-вану посвящены два отрывка из гл. 1 «Го юя», посвященной событиям в доме вана. Первый начинается с того, что Ли-ван был жесток и не любим подданными, которые порицали его. Близкий советник Ли-вана Шао-гун (это, видимо, и имя и полутитул-полудолжность, которой, судя по имеющимся данным, наследственно владели потомки первого чжоуского Шао-гуна, управлявшего делами в Цзунчжоу еще при Чэн-ване) выступил с увещеваниями и порицаниями в адрес правителя. Ли-ван рассердился и обратился за помощью к колдунам-шаманам с просьбой следить за теми, кто выступает против него. Провинившихся Ли-ван казнил, следствием чего было прекращение открытой хулы. Обрадованному Ли-вану Шао-гун резонно заметил, что затыкать рот народу — то же самое, что пытаться преградить путь реке. Рано или поздно, но запруда будет прорвана. И вообще, рот людям дается вовсе не для того, чтобы его затыкать: то, что людей беспокоит, они и высказывают, а правитель должен внимать голосу народа. Текст завершается упоминанием, что ван не прислушался к совету, в результате чего через три года был изгнан народом из столицы.

Во втором отрывке рассказывается, что Ли-ван приблизил к себе И-гуна, варвара-жуна, который прославился тем, что умело прибирал к рукам богатства людей. Выступив с очередным увещеванием, жуйский Лян Фу из чжоуского рода Цзи заметил, что богатства принадлежат всем и не должны принадлежать одному. Нужно все распределять по справедливости, как то делали мудрые прежние правители; если же ван станет присваивать богатства, кто будет подчиняться ему? (см. [28, с. 26—27; 86, т. 1, с. 197—199]).

Оба эпизода, воспроизведенные — правда, в обратной последовательности — и в биографическом очерке о Ли-ване у Сыма

Цзяня, весьма информативны и заслуживают серьезного осмысления. Более существен второй, и не случайно Сыма Цянь поставил его на первое место. Сущность его в том, что следствием деградации предшественников Ли-вана была потеря власти, которая в структурах типа чжоуской всегда была основой всего. Именно власть порождала все остальные права, начиная с собственности (феномен власти-собственности), т.е. с права распоряжаться всем.

И если на первых порах в чжоуском Китае высшими и по сути единственными субъектами власти-собственности были правители-ваны, свободно распоряжавшиеся всем достоянием чжоусцев и передававшие его частями тому, кому считали нужным (откуда и традиционные представления об их щедрости, мудрости, справедливости и т.п.), то позже ситуация, как упоминалось, существенно изменилась. Власть и могущество постепенно, но неуклонно перетекали из рук вана, центральной администрации в руки правителей уделов, превращавшихся в политически независимые княжества и царства. Но теряя власть, ваны теряли и тесно связанную с нею собственность, причем не только право redistribution, но и элементарное право владеть достаточными для осуществления функций верховного правителя (включая представительские функции) средствами. Такова была вполне ощутимая тенденция, четко зафиксированная специалистами (см. [194, с. 423; 232, с. 143]).

Но в истории активно проявляют себя не только объективные тенденции. Немалую роль в ней играют и личности, особенно выдающиеся. Личность способна уловить тенденцию, следовать ей либо противостоять, направить ход ее в несколько иное русло, задержать соответствующий процесс и т.д. и т.п. Разумеется, и при этом тенденция, если она весома и объективна, рано или поздно, так или иначе, но реализуется. Однако для исторической конкретики многое значит личность, особенно когда в руках у нее сильные властные рычаги. Именно такого рода правителем и был, судя по всему, Ли-ван.

Нам неизвестно и, скорей всего, никогда не будет известно, как обстояло дело в чжоуском Китае в годы его правления на самом деле. Специалисты вынуждены опираться на данные белетризованных конфуцианизированных текстов, какими являются повествования «Го юя». Но при всей своей нарочитой дидактичности эти тексты все же достаточно информативны — разумеется, если читать их под определенным углом зрения. В частности, оставив в стороне назидательную сторону поучений и анахроничную форму сбывшихся мудрых предостережений, делавшихся Ли-вану его советниками, можно уловить суть проблемы. Смысл всех предостережений и стоявшие за ними мотивы очевидны: Ли-ван хотел вернуть себе всю полноту власти, которой обладали его далекие раннечжоуские предшественники. Он

приблизил к себе с этой целью явного аутсайдера из варварского племени жунов и дал ему в руки немалые полномочия, целью которых было «присвоить богатство». В тексте поясняется: под термином «богатство» имеется в виду «то, что порождается всем сущим; то, что создается Небом и Землей». Формула необычайно емкая, и использование ее должно означать, что ван хотел с помощью своего полномочного министра, жунского И-гуна, вернуть себе положение высшего субъекта власти-собственности и право централизованной редистрибуции, превратив могущественных правителей независимых уделов вновь в зависимых от центра и ограниченных в правах.

Следует ли считать такого рода стремление незаконным или несправедливым в принципе, имея в виду нормы общества, о котором идет речь? Отнюдь. Однако удельные князья, естественно, имели иное мнение (объективно базировавшееся на давно проявившей себя упомянутой выше тенденции). Удельным князьям стремление нового правителя к централизации власти и к самовластному распоряжению всем и вся понравиться не могло. И они устами советника Лян Фу предупредили Ли-вана, что подчиняться его власти не намерены и не хотят отдавать ему богатства, которые «принадлежат всем» и должны распределяться «по справедливости».

Сразу же существенно заметить, что речь не идет ни о социализме, ни даже о конфуцианских постулатах в духе Мэн-цзы (если народу хватит — как не хватит государю?). Подтекст здесь совершенно другой и весьма понятный. Делиться не хотят и напоминают о «справедливости» князья, владетельная знать, ибо правом редистрибуции, т.е. перераспределения богатств, в чжоуском Китае того времени пользовались только и исключительно правители — ван и князья-чжухоу.

Обратимся теперь к другому эпизоду, к серьезной и оказавшейся в конечном счете роковой для Ли-вана проблеме «критики снизу». Текст здесь более расплывчат. Из упоминания о колдунах-шаманах может сложиться впечатление, что Ли-ваном была пущена в дело целая армия соглядатаев, верно ему служившая и сумевшая жестокими репрессиями заставить замолчать широкие народные массы.

Между тем не исключено, что речь идет лишь об одном колдуне-шамане (сказывается упоминавшаяся уже особенность китайской грамматики, не передающей четко число, что особенно досадно в тех случаях, когда контекст не позволяет сделать нужное уточнение), и именно с таким пониманием текста мы встречаемся в переводах на русский язык и «Го юя», и «Ши-цзи». Но тогда картина существенно меняется. Скольких мог выследить один человек — столько репрессий и должно было последовать. Понятно, что речь в таком случае должна идти не о народных низах, а о немногих, т.е. о тех, кто высказывался

громче и определенной других, кто был более других заинтересован в исходе дела, кто стоял ближе к правителю, к дому вана, и потому мог быть услышан раньше и лучше остальных.

Сказанное дает основание предположить, что недовольными Ли-ваном были прежде всего удельные князья-чжухоу, их клевреты и сторонники, которых могло быть немало и при дворе вана. Не останавливаясь на сентенциях конфуцианского характера и явно более позднего происхождения, обратимся к итоговой фразе текстов: ван не прислушался к доброму совету и через три года был изгнан.

Итак, ван не внял голосу мудрости, и народ изгнал его. Действительно ли все было именно так? Слишком уж отдаст от этой версии искусственной дидактикой гораздо более позднего времени. Для того чтобы определить, что же произошло — или, во всяком случае, могло произойти — на самом деле, обратимся еще к одному источнику, к «Чжущу цзинянь».

В хронике лаконично повествуется: «На 8-м году своего правления ван начал следить за теми, кто ругал его. Жуйский Лян Фу предостерег [в связи с этим] всех чиновников при дворе. На 11-м году западные жуны вторглись в Цюаньцю. В 12-м году ван бежал в Чжи. Люди столицы (*го-жэнь*) окружили дворец» [255, т. 3, Prolegomena, с. 153—154].

Картина здесь выглядит несколько иначе: Лян Фу не вана увещевал, а к дворцовым чиновникам, т.е. к выходцам из удельной знати, апеллировал. И результат был достигнут: в 11-м году в земли вана с северо-запада вторглись жуны, а в 12-м году ван бежал из столицы. Хотя оба события отделены друг от друга годом (или, во всяком случае, месяцами), связь их в тексте очевидна.

Создается впечатление, что между Ли-ваном и его вассалами назревал конфликт. Его попытка взять события под контроль за счет грубого давления (слежка за критиканами и расправа с ними) к желанному результату не привела. При дворе создалась враждебная вану коалиция, опиравшаяся, вне сомнения, на удельную владетельную знать.

Когда произошло очередное нападение северо-западных кочевников, ван, видимо, оказался в затруднительном положении. Можно предположить, что его вассалы отказали ему в поддержке, что и привело в конце концов к его бегству. Конечно, главной причиной отстранения Ли-вана от власти было не нападение жунов. Но оно, судя по контексту хроникальных сообщений, могло сыграть свою роль в дальнейшем ослаблении позиций вана, что в сочетании с недовольством им и привело к бегству правителя из столицы.

Как бы то ни было, ситуация в целом достаточно ясна и очевидна. Ли-ван бросил вызов могущественной знати и проиграл. Не исключено, что он действовал слишком жестко и коварно,

чем настроил против себя и население столицы (го-жэнь), окружившее дворец после его бегства.

Некоторый дополнительный свет на события, связанные с судьбой Ли-вана, проливают надписи на бронзе. Их не так много, но они достаточно информативны и интересны. Одна из них повествует о походе группы армий против восставших варваров, причем ею предположительно (по мнению Го Мо-жо) руководил Э-хоу (см. [194, с. 236]). Еще две такие экспедиции возглавлял сам Ли-ван. Возвращаясь, чжоуский правитель нанес визит Э-хоу; произошел, как то обычно бывало, обмен подарками и подношениями, сопровождавшийся банкетом и спортивными состязаниями [194, с. 237].

В другой надписи, «Юй дин», едва ли не важнейшей среди прочих, говорится, что Э-хоу во главе хуай-и и восточных и выступил походом против Ли-вана. Надпись, о которой идет речь, обнаружена в 1942 г. и достаточно пространна. В ней подробно рассказывается не только о мятеже Э-хоу, но и о том, что Ли-ван выставил против своего вчерашнего вассала все свои 14 армий (шесть цзунчжоуских и восемь чэнчжоуских иньских), дав приказ уничтожить Э-хоу, не жалея никого из тех, кто был с ним. Однако армии вана не сумели выполнить его приказ. И только новая группа войск во главе с одним из лояльных вану удельных правителей У-гуном (удел, которым он владел, специалистами не идентифицирован) сумела добиться успеха (см. [194, с. 238—239, 430—431]).

Столкновение с мятежным вассалом, столь неудачное для вана, не могло, по мнению Г.Крила, не нанести ущерб престижу чжоуского правителя [194, с. 431]. Не исключено, что неудачная военная кампания против мятежного Э-хоу и последовавшее за ней унижение в связи с победой У-гуна сыграли свою роль в дальнейших событиях. Весьма вероятно, что неудача Ли-вана сильно сказалась и на его армиях. Конечно, далеко не все воины возвратились домой, и не исключено, что это послужило одной из причин недовольства жителей столицы, тех самых го-жэнь, которые взбунтовались, по свидетельству источника, против своего правителя.

Как бы то ни было, но в одном все источники сходятся: Ли-ван вызвал недовольство. Кем были недовольные в своем большинстве — вопрос другой. Скорей всего, тон задавали мятежные или оппозиционно настроенные удельные князья и их клевреты, в том числе и среди придворных вана. Но не исключено, что просчеты Ли-вана восстановили против него и иные слои населения.

Однако, даже если принять все это во внимание, несомненным будет итоговый вывод: перед нами политический конфликт, столкновение интересов, стремление слабеющей администрации центра повернуть вспять колесо истории.

Как следует полагать, тот самый «народ», на который ссылаются все тексты, был в основном представлен теми, кто так или иначе был втянут в конфликт с ваном на стороне знати либо был задет жесткими акциями Ли-вана. Иными словами, этот народ едва ли — как то подчас интерпретируют, особенно в современном Китае, — восстал против своего правителя в результате всеобщего возмущения недобродетельностью Ли-вана. Перед нами политический конфликт, вызванный столкновением интересов центра и могущественной удельной периферии, тогда как жители столицы играли роль статистов, быть может, даже оплаченных.

Бегство Ли-вана произошло в 842 году до н.э. Эта дата важна, ее стоит запомнить, так как со следующего, 841 г. хронология событий в чжоуском Китае обретает строгую основу: каждый последующий год представлен описанием событий в годовых хрониках, прежде всего в «Хронологических таблицах» «Шицзи» (см. [86, т. 3]). Бегство Ли-вана стало определенной вехой в истории западночжоуского Китая и еще по одной причине: с 842 г. (а по традиции — с 841-го) вместо бежавшего и, как то можно выразить в современных терминах, интернированного в Чжи Ли-вана страна оказалась под властью гун-хэ.

Проблема гун-хэ заслуживает специального внимания. На протяжении 13, если даже не 14 лет страной правили регент или регенты. Но кем они были? Это остается загадкой и по сей день. В «Чжушу цзинянь» утверждается, что страной управлял некий Хэ из владения Гун. Согласно же Сыма Цяню, администрация попала в руки двоих, Чжоу-гуна и Шао-гуна, подобно тому, как это было в годы становления чжоуского Китая, откуда и термин (гун-хэ — совместное правление гунов).

Загадка гун-хэ многократно дебатировалась в историографии, включая современную. Высказывались различные точки зрения — не хватало обычно аргументов. Наиболее весомо последняя из высказанных специалистами позиций. Сюй Чжо-юнь и К.Линдуф (см. [232, с. 144—145]), исследовав проблему, пришли к выводу, что обе существующие версии не очень приемлемы. Что касается некоего Хэ из Гун, то, хотя такая личность зафиксирована в источниках, он действовал на политической сцене чжоуского Китая много позже времени жизни Ли-вана. Слабость же второй версии в том, что о Шао-гуне много конкретных данных, тогда как о каком-либо Чжоу-гуне в годы жизни Ли-вана сведений нет — при всем том, что вообще такого рода приближенные ванов (чжоу-гуны) существовали в разное время, о чем уже упоминалось.

Стоит солидаризироваться с упомянутыми авторами в том, что касается некоего Хэ из удела Гун. Удел такой, если даже он существовал во времена Ли-вана, заметной роли не играл, в текстах он не упоминается, как и его правитель. Поэтому очень

сомнительно, чтобы ни с того ни с сего некто малоизвестный стал регентом. Такого в истории обычно не бывает. Что же касается двух гунов, то наблюдение о том, что Чжоу-гун в текстах, где речь идет о событиях времен Ли-вана, не фигурирует, достаточно весомо. Не исключено, что Сыма Цянь просто прибавил к имени Шао имя Чжоу, исходя из аналогии с упоминавшейся уже раннечжоуской ситуацией.

Но если так, что же такое или кто такие *гун-хэ*? На мой взгляд, возможно, что управляла страной группа регентов — а не двое, как о том говорится у Сыма Цяня [86, т. 1, с. 200]. Или двое, но отнюдь не обязательно Чжоу-гун и Шао-гун. Кроме Шао-гуна, в уста которого в «Го юе» вложено одно из поучений, регентом мог быть тот же Лян Фу, тоже выступавший с поучениями, если даже не с прямыми подстрекательствами, упомянутый в «Чжуншэ цзинянь» и бывший, судя по всему, влиятельной в то время личностью. Могли быть и другие владетельные князья, игравшие серьезную политическую роль в событиях, приведших к интернированию Ли-вана. Едва ли их было много, но совсем необязательно только двое, как, опираясь на Сыма Цяня, предполагает в качестве вероятного варианта современная китайская историографическая традиция.

Впрочем, не так уж и важно для истории, сколько было соправителей. Важнее то, что Ли-ван потерпел поражение в конфликте с владетельными удельными князьями. Впрочем, это поражение не было окончательным. Сын и наследник Ли-вана — тоже достаточно яркая личность — продолжил дело отца, причем достаточно успешно. Обратимся к событиям его весьма длительного царствования.

Реформы Сюань-вана (827–782)

Началу царствования Сюань-вана сопутствует легенда. Если верить сообщениям источников — «Го юе» и следующего ему Сыма Цяня, — то в тот роковой момент, когда столичные го-жэнь окружили дворец Ли-вана и были раздосадованы его бегством, встал вопрос о выдаче жаждавшим крови людям малолетнего сына правителя, будущего Сюань-вана. В строгом духе конфуцианского чувства долга и соответствующей готовности к самопожертвованию во имя великой идеи Шао-гун реагировал на ситуацию следующим образом: «В прошлом я неоднократно увещевал вана, но ван не прислушивался к моим словам, из-за чего и произошел мятеж. И если теперь будет убит сын вана, разве ван не подумает, что это из-за моей обиды на него?». А раз так, то не лучше ли выдать разгневанной толпе собственного сына, подменив им сына вана? Так Шао-гун и поступил [28, с. 27–28; 86, т. 1, с. 199–200].

Нельзя утверждать с полной уверенностью, что весь этот назидательный и демонстрирующий высшую добродетель эпизод выдуман. Возможно, что все примерно так и было, хотя сомнения остаются, не говоря уже о том, что заметное в стиле историзованных легенд более позднего времени приукрашивание событий здесь вполне очевидно. Как бы то ни было, но после смерти Ли-вана в ссылке регенты возвели на престол законного наследника, которому они, по словам Сыма Цяня, на первых порах продолжали помогать, дабы наставить его на путь истинный, научить мудрости первых чжоуских ванов. Однако Сюань-ван достаточно быстро освободился от опеки и начал проявлять характер — сильный и независимый, в чем-то сходный с тем, каким обладал его отец Ли-ван. Это проявилось практически сразу. Как только Сюань-ван вступил на престол, сообщает в «Го юе», он отказался принять личное участие в ритуальной вспашке поля *тянь-му* (цзе-тянь), о чем уже упоминалось.

С пространным поучением, из которого мы узнаем о предназначении поля *тянь-му*, характере работ на нем и о многих делах, связанных с его обработкой [28, с. 28—30], выступил один из советников вана. Но безрезультатно. Сообщение «Го юе», как и обычно, является собой беллетризованное повествование на историческую тему. Но «Чжун-цзинянь» подтверждает факт отказа вана участвовать в ритуале на поле *цзе*, хотя и относит его не к первым годам правления, но к 29-му его году.

Если не придирается к датам, то само это событие весьма интересно: оно является свидетельством и показателем существенных изменений, происходивших в чжоуском обществе. Отказ от участия в ритуальной вспашке поля *тянь-му* был своего рода символом, означавшим переход к иным, более развитым, более соответствующим новым условиям формам redistribution, т.е. переход к регулярной системе налогообложения.

Из источников — песен «Шицзин» (№ 262 [96, с. 401—402]) и надписей на бронзе (в частности, «Шао-бо Ху-гуй» [194, с. 158—159]) — явствует, что при Сюань-ване в чжоуском Китае были учреждены налогообложение *чэ*, о котором уже упоминалось ($1/10$ урожая), и военный налог *фу*. Оба вида налогов были нововведением, преследовавшим цель изменить характер земельных отношений. Видимо, смысл земельно-налоговой реформы Сюань-вана сводился к тому, чтобы окончательно отказаться от прежней практики отработок на «больших полях» *гун-тянь* (включая едва ли не в первую очередь, как символ, главное из этих полей — *тянь-му*, в обработке которого должен был лично принимать участие правитель), а все обрабатываемые крестьянами поля уравнивать, взимая в качестве налога десятину-чэ.

Реформа в сфере налогообложения имела достаточно радикальный характер и была, видимо, как-то связана еще с одним

нововведением Сюань-вана. Речь идет о попытке произвести перепись населения, причем в сообщении об этом достаточно много неясного и даже запутанного. Дело в том, что из текста «Го юя» [28, с. 31—32], вкратце воспроизведенного Сыма Цянем, следует, что после поражения в битве с *цзян-жунами* Сюань-ван решил произвести перепись населения в Тайюани. Почему именно там — неясно, но из контекста вытекает, что имелось в виду выявить численность какой-то части населения на юге, дабы за его счет восполнить потери войска.

Как водится, попытка нововведения вызвала возражения отстаивавших старые обычаи советников вана. В поучении, воспроизведенном в «Го юе», утверждалось, что считать людей не следует, и без того известно все, ибо каждый чиновник знает своих подопечных. Не без ехидства отмечалось, что для того и существуют поля типа *тянь-му*, чтобы было известно, сколько у правителя народа (в ходе работ они все на виду).

Показательно, что в тексте поучения ни слова о военном поражении, нехватке солдат и вызванной этим необходимости провести перепись населения. И неудивительно: сколько раз терпели поражение чжоуские ваны и сколько армий теряли (Чжаован, напомним, все 14 потерял) — но никто переписи не производил. Зачем? Набирали новое войско, комплектовали новые армии, пусть не сразу — но без проблем. Так почему вдруг теперь все стало иначе? Зачем перепись? Совершенно очевидно, что и «Го юй», и Сыма Цянь, и более поздние комментаторы, связывавшие между собой поражение в очередной войне с варварским племенем и перепись населения, не поняли сути нововведений Сюань-вана.

Нужда в переписи была вызвана, по-видимому, совершенно иными причинами, которые достаточно легко установить, если рассматривать проблему не отдельно саму по себе и тем более не в связи с военными неудачами, но в контексте основных преобразований, предпринятых Сюань-ваном. Ведь с течением времени правящим верхам чжоуского Китая становилось все более очевидным, что старые формы редистрибуции, будь то отработки на «больших полях» или взимание какой-либо дани с отдаленных вассалов, никак не способствуют укреплению централизованной власти, а, напротив, делают ее более слабой — особенно в сравнении с теми формами администрации и налогообложения, которые с раннечжоуского времени стали практиковаться в уделах.

О том, как именно выглядела система администрации и налогов в уделах до Сюань-вана, почти ничего не известно. Только ко времени Сюань-вана, создавшего для своего родственника удел Шэнь в южных землях и повелевшего его населению платить своему новому хозяину *десятину-ча* в качестве налога, относится четкое упоминание о практике взимания налогов в

уделах, о чем уже говорилось. Быть может, это было нововведением Сюань-вана. Но не исключено, что подобного рода система налогообложения складывалась понемногу во всех уделах, так что своим повелением чжоуский ван лишь как бы узаконил и санкционировал ее, возможно, используя при этом новое наименование — *чэ*.

Если принять такое предположение, то станут понятными и все реформы чжоуского вана на территории Чжунго, которая формально еще находилась под его юрисдикцией. Видимо, ван считал систему десятины-*чэ* наиболее подходящей в условиях того времени (рубеж IX—VIII вв. до н.э.), на которое пришелся период его царствования. И в таком случае демонстративный отказ принимать участие в обработке «священного поля» *цзе-тянь* (*тянь-му*), введение системы десятины-*чэ* (правда, упомянутое в источниках лишь применительно к уделу Шэнь) и призыв к переписи населения, т.е. подданных, обязанных платить налоги, были тесно связаны между собой.

Перепись была необходима — если принять высказанное предположение — для того, чтобы знать, какой объем налоговых поступлений можно извлечь из заметно увеличивавшегося со временем населения, подвластного непосредственно вану, т.е. жившего вне пожалованных им и его предшественниками уделов. Ведь проводить перепись — дело не столь уж легкое и простое, особенно на первых порах, без соответствующего опыта, да еще при явном сопротивлении консерваторов. Идти на это наперекор всем можно было лишь в случае крайней нужды, ради большего и важного начинания.

В «Чжушу цзинянь», данные которой привлекаются преимущественно для того, чтобы перепроверить материалы «Го юя» и «Шицзи», сказано, что на 39-м году своего долгого правления Сюань-ван выступил против *цзян-жунов* и потерпел поражение, а на 40-м году он провел перепись населения в Тайюани [255, т. 3, Prolegomena, с. 156]. Представляется, что это во многом, видимо, случайное соседство двух дат и упоминаний разных событий сыграло свою роковую роль в традиционной трактовке случившегося: поражение в войне оказалось в историографической традиции увязанным с переписью в Тайюани (местонахождение этого района добросовестно, хотя и без аргументации, указывается в комментариях).

Едва ли вану без всяких видимых причин понадобилось просто узнать, сколько людей проживает в одном из районов его громадного государства, к тому же ничем не примечательном, что называется средним. Да и та ярость, с которой было обрушено на Сюань-вана обвинение в том, что он идет против традиции, что переписывать людей — дело неслыханное и никому не нужное (приблизительно и без того можно знать об их числе), никак не увязывается со скромным местом и значением одного

небольшого района в стране. Либо Тайюань была своего рода пробой, моделью для более общих, далеко идущих выводов, либо все-таки перепись не ограничивалась одной Тайюанью. Нам не дано узнать, что было на самом деле.

Нововведения Сюань-вана, насколько можно судить по скудным и спорным данным, сыграли важную роль в развитии чжоуского общества. Практически именно с этого времени начался достаточно заметный процесс приватизации, чему не могли не способствовать новые формы аграрных отношений. Реформы, видимо, несколько усилили и власть правителя, дав в его распоряжение серьезные экономические рычаги. Во всяком случае, Сюань-ван чувствовал себя достаточно крепко на троне и был последним сильным и властным правителем в династии Чжоу. Он вмешивался в практику престолонаследия в некоторых княжествах, например в Лу, подчас создавал новые уделы, чего давно уже не делали его предшественники.

Продержавшись едва ли не полвека, он оставил своему сыну много более крепкие позиции по сравнению с тем, что было на протяжении столетия до того, включая и годы правления Ли-вана, не говоря уже о регентах.

Реформы Сюань-вана, однако, несмотря на все его усилия, уже не могли изменить хода исторического процесса, который вел к дальнейшей децентрализации и феодализации чжоуского Китая. Своими реформами, решительными, но, увы, безнадежно запоздалыми, Сюань-ван не мог вернуть прошлое величие Чжоу и тем способствовать консолидации Поднебесной, хотя бы только наиболее развитой части ее — Чжунго. Развитие событий шло, как говорилось, в прямо противоположном направлении.

Ю-ван (781—771) и конец Западного Чжоу

Конец Западного Чжоу был обозначен, впрочем, не только влиянием процесса децентрализации и феодализации чжоуского государства, но и резким обострением взаимоотношений между Чжоу и окружающими его варварскими племенами, с которыми шла постоянная борьба. Вообще-то войны такого рода были традиционным занятием древних китайцев еще во времена Шан-Инь. Активно вели их и первые чжоуские правители, позже также многие из ставших самостоятельными владельцев уделов, о чем, в частности, немало упоминаний в «Чжуншу цзинянь».

Заслуживает, однако, внимания то обстоятельство, что характер конфликтов и столкновений на протяжении веков не был одинаковым. Для шанцев варварами были все окружающие их племена, жившие за пределами зоны их обитания — весьма большой, локализуемой в основном в рамках северной части со-

временной пров. Хэнань (к северу от Хуанхэ). В чжоуском Китае при наличии двух столиц и множества полусамостоятельных уделов, разбросанных на обширной территории бассейна Хуанхэ, положение изменилось. Многие варварские племена оказались как бы вкрапленными между уделами, не говоря уже о том, что пустые, неосвоенные пространства на территории Чжунго время от времени легко заполнялись пришлыми кочевниками, не всегда сразу же оседавшими и цивилизовавшимися и потому нередко превращавшимися в реальную угрозу для мирного существования оседлых земледельцев. Если вспомнить также постоянную тенденцию к расширению чжоуских границ в южном направлении, где тоже существовало множество варварских племенных протогосударственных образований, с которыми то велись войны, то заключался мир, — ситуация станет еще наглядней.

В целом она сводится к тому, что по мере ослабления центральной власти чжоуских ванов и их администрации варварские племенные протогосударства чувствовали себя на территории Чжоу и тем более на окраинах все вольготнее. Более того, они начинали все активнее оказывать давление на земледельческое население чжоуских территорий. Это давление сильнее всего ощущалось в районе западной столицы Цзунчжоу в долине р. Вэй, окруженной нагорьями, где легко укрывались враждебные чжоусцам варварские племена.

Если восточная столица Чэнчжоу с течением времени становилась все более надежной опорой власти чжоусцев, использовавших ее, в частности, в качестве укрепленной базы для походов на юг, то Цзунчжоу, напротив, все определенной переставала быть надежной. Частично это было связано с тем, что в южном направлении чжоусцы вели, как правило, наступательные войны, вследствие чего безопасность Чэнчжоу усиливалась за счет территориальных приобретений, тогда как войны в северо-западном направлении были в основном оборонительными и чаще неудачными, вследствие чего безопасность родовых земель Чжоу (Цзунчжоу) становилась все более призрачной.

Нельзя сказать, чтобы чжоуские правители не видели и не осознавали происходящего. Напротив, и конкретная ситуация, и тем более складывавшаяся тенденция их очень тревожили. Известно, например, что чжоуские правители специально переселили группу восточных племен с приморского побережья в верховья р. Вэй, чтобы они во главе с неким Ином защищали западные рубежи Чжоу. Эти переселенцы, занявшиеся помимо всего прочего выращиванием лошадей для чжоуского правящего дома, со временем консолидировались в большой удел, получивший наименование Цинь. Его правители в последний период существования западночжоуского Китая, при Сюань-ване и Ю-ване, вели частые войны с *жунами*, что, впрочем, не мешало им

в случавшиеся время от времени мирные периоды устанавливать с жунскими вождями брачные связи (подробней см. [232, с. 265–266]). Впрочем, с правителями жунов и ди вступали в брачные связи и иные удельные правители, в том числе Шэнь, для которого Сюань-ван создал новый удел и дочь которого впоследствии стала главной женой Ю-вана, сына Сюань-вана.

Подобная практика заключения брачных связей с усилившимися соседями-варварами сама по себе была характерной нормой еще со времен Шан (вспомним мать Вэнь-вана). Смысл ее в политическом плане очевиден: с сильным соседом лучше иметь хорошие контакты. Однако преувеличивать значение брачных связей тоже не следует, ибо хорошо известно, что они ни в коем случае не были гарантией от военных конфликтов. Впрочем, как бы то ни было, а сам факт говорит о многом: северные жуны стали на северо-западных границах Чжоу серьезным политическим фактором, влияние которого в политических событиях все возрастало.

Этот фактор важно иметь в виду, когда заходит речь о годах правления последнего западножоуского правителя Ю-вана. Если верить источникам, они характеризовались обострением взаимоотношений между ваном и его вассалами вследствие вздорности и неумного поведения правителя. Обратимся к тому, что сообщают источники.

В «Чжуншэ цзинянь» лаконично повествуется, что на 2-м году правления Ю-вана (780 г. до н.э.) три реки близ Цзунчжоу высохли, а часть горы Цишань обрушилась [255, т. 3, Prolegomena, с. 157].

В «Го юе» и «Шицзи» об указанных катаклизмах говорится более подробно. Суть их сообщений сводится к тому, что обвал в горах (результат землетрясения) и связанное с ним обмеление рек — знак упадка и гибели государства, что нарушение космического порядка, взаимодействия сил Неба и Земли привело к выходу на передний план темного начала *инь*, следствием чего становится обычно гибель правящего дома (см. [28, с. 32; 86, т. 1, с. 200–201]).

Важно отметить, что интерпретация политических событий с точки зрения космических катаклизмов и тем более апелляция к силам *ян* и *инь* (мужское и женское, светлое и темное начала) — практика много более позднего времени, нежели начало VIII в. до н.э. Совершенно очевидно, что в развернутых описаниях более поздних источников мы имеем дело с переинтерпретацией определенных событий, реальных либо придуманных. Стоит напомнить, что в практике более поздней историографии, например ханьской, было принято в зависимости от обстоятельств и политической ситуации выпячивать или замалчивать реально происходившие природные явления типа масштабных засух, землетрясений, затмений и иных природных явлений, ко-

торые в то время уже привычно всеми воспринимались как знак недовольства Неба и суровое предупреждение правителю.

Впрочем, отношение к природным знамениям и катаклизмам как к грозному сигналу Неба сложилось раньше. Следы его видны в сообщениях «Го юе» и в упоминании о землетрясении в «Шицзине», в песне № 193, датируемой комментаторами как раз годами жизни Ю-вана [96, с. 252—254 и 571—572]. Естественно, что подобного подхода придерживался и Сыма Цянь. Главная цель нарочитого акцента на природные аномалии во всех упомянутых источниках — подчеркнуть недобродетельность правителя, имея в виду доктрину небесного мандата. Но в чем же был виноват, с точки зрения историографической традиции, Ю-ван? Почему он считался столь очевидно недобродетельным?

Во-первых, как сказано в «Чжущу цзинянь», в увеличении налогов сразу же после стихийных бедствий. С точки зрения потребностей государства такой шаг можно понять — нужны дополнительные средства для спасения положения в стране. Но с позиций этических норм доктрины небесного мандата это криминал. Именно такая трактовка звучит в «Шицзине», в песне № 192 [96, с. 248, 251], в которой повествуется о горестной доле народа и нежелании государя позаботиться о нем. И помещенное в «Го юе» предостережение, согласно которому природные знамения сулят крах дому Чжоу, вполне вписывается в традиционное осмысление сложившейся ситуации историографами, составителями этого источника.

Второе и едва ли не наиболее тяжкое преступление Ю-вана перед нормами этики — история с Бао Сы. В «Чжущу цзинянь» лаконично сказано, что на 3-м году правления, т.е. сразу же после природных катаклизмов и повышения налогов, Ю-ван приблизил ее к себе. В «Го юе» о ней не упомянуто. Зато Сыма Цянь щедро восполнил лауну. Из его рассказа явствует, что Бао Сы родила сына, которого Ю-ван захотел сделать наследником — в ущерб законному старшему сыну от первой жены из рода Шэнь. Это желание было встречено окружением вана с явным неодобрением. И на то были, судя по тексту, веские причины.

Придворный историограф, ссылаясь на будто бы имевшиеся в его распоряжении древние записи, повествует, что еще при Ся появились два дракона, от которых осталась слюна, заботливо собранная в сосуд. Он долго хранился при дворе и, минуя Шан, перешел к Чжоу. В годы правления Ли-вана сосуд случайно открыли, слюна разлилась, превратилась в черную черепашку, от которой забеременела юная дворцовая служанка. Служанка родила девочку, которую сперва спрятали, потом увезли, а затем подарили во дворец вана. Это и была Бао Сы. Она не любила смеяться. Чтобы развеселить ее, Ю-ван зажигал огни на сиг-

нальных вышках — и к нему по этому зову являлись вассалы, дабы помочь в борьбе с неприятелем. Но врага не было — и Бао Сы смеялась. Повторив так несколько раз, Ю-ван добился того, что чжухоу перестали обращать внимание на сигнальные огни, и когда *цюань-жуны* напали на Цзунчжоу, ван остался без помощи (см. [86, т. 1, с. 201—203]).

Конечно, мифотворчество, связанное с феноменом Ю-вана, — продукт много более позднего времени, когда традиция настойчиво требовала аргументированно осудить правителя, лишившегося власти и погубившего государство Западное Чжоу. Можно в этой связи напомнить, что сюжет мифа явно принадлежит к числу бродячих — он известен, например, и в Европе, где встречаются сказки на тему о том, как ложные крики о нападении волков столь всем надоели, что, когда волки действительно напали на стадо, никто не реагировал на крики пастуха и не пришел его спасать. Я уже не упоминаю о царице Несмеяне. Но миф остается мифом. А как же все-таки с реальностью, с Бао Сы и Ю-ваном?

В реальности, видимо, произошло только то, о чем вкратце говорится в «Чжушу цзинянь»: ван приблизил наложницу Бао Сы, а вскоре после этого его старший сын и наследник бежал в Шэнь. Вслед за тем тесть вана начал с ним войну, для чего обратился за помощью к своей дальней родне, к *жунам*. Войска Шэнь и *цюань-жуны* разгромили Цзунчжоу. Ю-ван и его сын от Бао Сы были убиты, а Бао Сы стала пленницей *жунов*. Одновременно законный сын Ю-вана и внук Шэнь-бо был посажен на чжоуский трон под именем Пин-вана (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 157—158]).

К сказанному можно добавить, что Ю-ван, согласно «Ши-цзи», восстановил против себя население страны еще и тем, что сделал своим советником непопулярного в народе — а скорей всего, видимо, среди чжухоу — Ши Фу из удела Го, человека, по аттестации Сыма Цяня, коварного, склонного к наживе и искусного в лести [86, т. 1, с. 203]. Не исключено, что это, в сочетании с увеличением налогов и ссорой с Шэнь-бо из-за Бао Сы, и сыграло решающую роль в судьбе Ю-вана, тогда как мифологические сюжеты были лишь красочным эмоциональным антуражем, созданным в более позднее время с дидактическими целями. В заключение важно, однако, еще раз подчеркнуть, что подлинной причиной трагического конца Ю-вана были все же не происки Бао Сы и даже не промахи самого правителя, но генеральная тенденция к децентрализации и феодализации, а также связанное с ней обострение взаимоотношений вана с чувствовавшими себя все более независимыми его вассалами и, как итог всего, ослабление власти вана на фоне резкого усиления активности окружавших Цзунчжоу варварских племен.

С Пин-вана начинается новый этап истории чжоуского Китая. Как сказано в «Чжуншэ цзинянь» и «Шицзи», он, вступив на престол, перенес столицу из разрушенного *цюань-жунами* Цзунчжоу на восток, в Лои. Сыма Цянь добавляет, что это было сделано «с целью укрыться от нападений *жунов*» [86, т. 1, с. 203]. В конечном счете так оно, видимо, и было. Переводчик «Шицзи» Р.В.Вяткин выразил, правда, в связи с этим и некоторое недоумение — почему Пин-ван, получивший трон вроде бы с помощью *жунов*, сразу же решил отдалиться от них [86, т. 1, с. 331—332, примеч. 177]. Но едва ли здесь есть место сомнениям и недоумениям.

По моему мнению, все шло именно к такому исходу. Вторжение *цюань-жунов*, разгромивших Цзунчжоу (до какой степени — неясно, но вполне возможно, что и серьезно), поставило лишь последнюю точку. Дольше слабый правитель оставаться под давлением *жунов* не мог. Возможно, что решение о переезде было принято даже не самим Пин-ваном, в тот момент явно юным, если не малолетним, а его советниками и родственниками, хотя бы тем же Шэнь-бо. Видимо, его одобрили и другие князья, что косвенно вытекает из заключительных строк рассказа «Чжуншэ цзинянь» о годах правления Ю-вана (были разногласия по поводу того, кого из сыновей Ю-вана возвести на трон, голоса князей разделились, но в конце концов сторонники Шэнь-бо взяли верх, заручившись, насколько можно судить, согласием большинства *чжуху*).

Как бы то ни было, но в «Чжуншэ цзинянь» прямо сказано, что *цзиньский* и *вэйский хоу*, *чжэнский* и *цинский бо* эскортировали юного вана во время его переезда в Чэнчжоу. Особого внимания заслуживает упоминание о *цинском бо*, который отныне становился преемником чжоуских ванов на территории Цзунчжоу и всей тяготевшей к ней периферии, прежде занятой самими чжоусцами. В следующей строчке хроники сказано, что на 2-м году правления Пин-вана в официально созданном новом уделе Цинь был возведен алтарь [255, т. 3, Prolegomena, с. 158]. Этот ритуал был символом утверждения *цинского* дома в его владениях на территории бывшей чжоуской прародины — Цзунчжоу.

Событие, о котором идет речь, заслуживает особого внимания хотя бы потому, что впоследствии именно Цинь суждено было прийти на смену Чжоу. Поэтому остановимся на истории Цинь. В гл. 5 «Шицзи» приводится подробная и достаточно легендарная генеалогия *цинских* правителей. Упоминается, в частности, что их предки служили Му-вану в качестве колесничих, а Сяо-вану как чиновники, ведавшие разведением лошадей

на северо-западных рубежах Цзунчжоу, рядом с землями жунов. Сюань-ван назначил одного из представителей дома Цинь савновником-дафу, а вскоре после этого циньские вожди начали именовать себя гунами (см. [86, т. 2, с. 16—18]), имея в качестве небольшого удела земли в Цюаньцю.

Когда правление Ю-вана подошло к трагическому концу и цюань-жуны уже чувствовали себя хозяевами в Цзунчжоу, циньский Сян-гун, по свидетельству Сыма Цяня, «пришел на помощь дому Чжоу». Его отряд «сражался с упорством и добился успеха». Здесь не все ясно. Едва ли, судя по контексту последующих сообщений, циньский Сян-гун защищал Ю-вана, хотя это и не исключено. Но совершенно естественно, что после гибели последнего западночжоуского правителя циньские воины во главе со своим вождем стали на сторону законного его преемника Пин-вана. Они сопровождали его в новую столицу на востоке, и именно за все эти заслуги Сян-гун был возведен, как сказано в «Шицзи», «в ранг чжухоу». Одновременно ван «даровал ему земли к западу от гор Цишань», заметив, что «Цинь сумело прогнать жунов и поэтому получает эти земли» [86, т. 2, с. 19].

Неясно также, почему ван только после перемещения в Лои возвел Сян-гуна в ранг чжухоу, коль скоро тот уже был гуном. Остается предположить, что до официального возведения в ранг (к слову, не гуна, а бо, на две ступени более низкого, если строго следовать принятой в Чжоу иерархии титулов) циньские правители именovali себя гунами самозванно, подобно тому, как это делали их соседи, жунские вожди. Соответственно создается впечатление, что циньские вожди были в момент их сближения с Пин-ваном и официального признания в качестве чжухоу в немалой мере варваризованными, хотя они публично и не гордились этим, как то было в случае с правителями южного Чу.

Циньский Сян-гун, обретя вместо прежнего небольшого удела в Цюаньцю огромные территории и получив признание в качестве чжухоу с рангом бо, принес клятву верности вану. Правда, он не стал от этого более причастным к цивилизации Чжунго, оставаясь со своими подданными — во всяком случае в культурном отношении — более близким к жунам, нежели к Чжоу. Но зато с точки зрения политики, что было гораздо важнее для сохранения власти правителей Чжоу, выбор Пин-вана оказался верным. Перебравшись на восток, чжоуские ваны оставили за своей спиной надежно защищавший их от варварских вторжений жунов барьер. Для них это было успешным решением сильно беспокоившей их проблемы.

Что же касается Цинь, то правители нового удела быстро укрепились на пожалованных им землях и начали энергично расширять свои владения. Они шаг за шагом теснили жунов, по-

ка не нанесли им на 18-м году правления Пин-вана (753 г. до н.э.), как сообщается в «Чжуншэ цзинянь», решающее поражение. В результате были очищены земли к западу от горы Цишань — те самые, что были пожалованы правителям Цинь в качестве территории их нового удела. Эти земли и остававшееся на них население, включая часть не успевших переселиться чжоусцев, были присоединены к владению Цинь, что способствовало превращению его в одно из крупнейших царств за пределами Чжунго.

Земли к востоку от Цишань находились под формальной юрисдикцией вана. Однако сам Пин-ван едва ли реально мог осуществлять свою власть вне пределов небольшого домена с центром в Лои, куда его перевезли в 771 г. до н.э. Дело в том, что с этого года (а точнее, если учитывать особенности китайского счета периодов правлений, о чем уже упоминалось, с 770-го) начался новый этап истории Чжоу, восточночжоуский.

Строго говоря, разговор о восточночжоуской истории следовало бы вести отдельно, в следующем томе, посвященном истории восточночжоуского Китая. Но есть одно обстоятельство, которое побуждает включить первые полвека восточночжоуской истории — царствование Пин-вана — в корпус первого тома. Дело в том, что второй том в основном касается проблем истории периода Чуньцю, который являет собой часть восточночжоуской истории и хронологически начинается с 722 г. до н.э., с которого ведется систематическое изложение событий в хронике «Чуньцю». А так как события могут быть изложены практически почти исключительно по материалам этой хроники и комментарий к ней — «Цзо чжуань», то вполне понятно и оправданно стремление выделить период Чуньцю (с 722 по 479 г., год смерти Конфуция) в особый том.

Это оправдано и единством основного источника, и характером материала, и особенностями исторического процесса. Поэтому начало восточночжоуской истории, т.е. годы жизни и правления Пин-вана, достаточно скудные событиями и практически не представленные источниками, целесообразно включить в изложение материалов, посвященных Западному Чжоу. Итак, что представлял собой дом Чжоу в первые полвека его существования на новом месте, с центром в Чэнчжоу-Лои?

Прежде всего, — и это самое главное — он перестал быть признанным политическим центром Поднебесной, даже главной ее части, Чжунго. Переместившись на восток, чжоуские ваны утратили свои позиции пусть и ограниченных во власти, но все же всекитайских правителей, воевавших с помощью своих васалов и на севере и на далеком юге. Ваны стали правителями домена типа большого удела, не более того. Делами же Поднебесной начали распоряжаться, причем достаточно свободно, практически не апеллируя к вану, чжухоу, особенно наиболее

сильные из них. Они на свой страх и риск вели теперь и войны с варварами, о чем мельком уже было сказано в связи с историей дома Цинь. Общая картина была четко обрисована Сыма Цянем: «Во время правления Пин-вана чжоуский дом ослаб, сильные князья присоединяли к себе земли слабых, началось усиление княжеств Ци, Чу, Цинь и Цзинь, и управление все больше зависело от местных правителей» [86, т. 1, с. 203].

Однако, несмотря на потерю реальной власти и превращение домена вана в один из чжоуских уделов, затем царств, роль вана в чжоуском Китае продолжала признаваться. Он оставался законным главой Поднебесной, сакральным вождем чжоусцев. Эта его функция была весьма четко отражена в идее *ван-дао* («правление вана», «путь вана», «легитимное правление» — подробнее см. [300]), противопоставленной идее *ба-дао* («правление силы», «путь гегемона», «нелегитимная власть»). Чжоуские правители, начиная с Пин-вана, продолжали быть символом *ван-дао* на протяжении полутысячелетия, хотя реальной властью в Поднебесной практически более не обладали. Феномен исключительный в мировой истории и объяснимый лишь с позиций той всемогущей и игравшей роль политической религии древнего Китая концепции небесного мандата с лежавшим в ее основе принципом этического детерминанта, о которой уже обстоятельно шла речь выше.

Пин-ван процарствовал свыше полувека — более всех своих предшественников, да и едва ли не всех остальных чжоуских правителей. Нельзя сказать, что годы его правления были просто бесцветными. Но тот факт, что о них сказано очень мало и что в параграфе «Чжушу цзинянь», повествующем о событиях того времени, речь идет практически не о нем и не о его делах, но о его вассалах и их войнах или связанных с ними событиях (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 158—160]), говорит сам за себя: чжоуский ван перестал быть политическим центром страны.

Как известно, после Пин-вана вся хронология важнейших событий в чжоуском Китае на протяжении двух с половиной веков стала вестись не по годам правления чжоуского вана (по ним счет велся лишь в «Чжушу цзинянь», данные которой второстепенны по сравнению с «Чуньцю» и особенно комментарием к ней, «Цзо-чжуань»), но по годам правления луского гуна. Лу не было ни самым крупным, ни самым влиятельным царством в Чжунго, зато оно выделялось среди прочих тем, что было некогда уделом, пожалованным Чжоу-гуну, и потому имело некоторые официальные привилегии.

Тот факт, что о времени Чуньцю нам известно в основном по материалам одноименной хроники и комментария к ней, может считаться случайностью — были ведь и иные хроники в иных царствах. Однако ни одна из них не только не сохранилась, но не была известна уже Сыма Цяню, что никак нельзя

считать случайностью. Стало быть, культ слова, культ документа в Лу был на высоте. Но им не пренебрегали и в Чжоу, где при дворе вана, скорей всего, писали главы второго слоя «Шуцзина». Почему же чжэнчжоуские историографы не позаботились о том, чтобы тщательно вести хронику событий и официально сохранять счет лет по годам царствования ванов?

На этот вопрос трудно дать ответ. Можно лишь предположить, что либо хроника все же велась, но по каким-то непонятным причинам исчезла бесследно (это маловероятно хотя бы потому, что главы второго слоя «Шуцзина», составлявшиеся, видимо, при дворе вана, не исчезли — почему хроникальные документы должны были пропасть?), либо ведению погодовой хроники не придавалось большого значения. Ведь и луская хроника «Чуньцю» обрела свое историческое и даже каноническое место в истории китайской культуры только потому, что ее свел воедино и отредактировал, по преданию, сам Конфуций. Это, видимо, сыграло решающую роль и в том, что к «Чуньцю» позже был сделан столь великолепный и насыщенный материалами комментарий. Как бы то ни было, но факт остается фактом: счет в период Чуньцю не велся по годам правления чжоуских ванов. И это было своего рода символом их политического бессилия.

Уделы (царства) чжоуского Китая до Чуньцю

Несколько слов об уделах чжоуского Китая, точнее, о той истории, которую они прошли за первые века своего существования, и о том, как соответствующие события отражены в источниках. В общих чертах об этом уже шла речь. Теперь обратимся к конкретике.

С самого начала важно напомнить, что генеральной тенденцией было постоянное сокращение числа первоначально созданных чжоуских уделов за счет междоусобиц, поглощения слабых сильными. В надписях на бронзе можно часто встретить названия уделов, которые позже уже не упоминались. В других источниках немало прямо сказано об аннексии ряда уделов. Из специальных таблиц (см., например, [55, с. 166—167]) явствует, что о некоторых раннечжоуских уделах вообще не сохранилось никаких сведений — стало быть, они достаточно быстро исчезли. Правда, вместо них, видимо, появлялись время от времени другие. Но общей тенденцией было тем не менее укрупнение уделов, причем эта тенденция, весьма ощутимая уже в раннечжоуском Китае, стала еще более заметной в период Чуньцю (см. таблицу взаимопоглощений [55, с. 173]).

Удельная система была, таким образом, весьма динамичной. Постоянно менялось соотношение сил между уделами, даже те-

ми, что длительное время сохраняли свою целостность и автономное существование. Из надписей на бронзе явствует, например, что удел Кэ был достаточно силен и влиятелен в конце Западного Чжоу (сохранилось несколько надписей), но затем его роль уменьшилась и вскоре он перестал существовать. Удел Чжэн в годы правления Сюань-вана был создан на территориальной основе двух других — Го и Куай (см. [232, с. 279]), после чего его правители из поколения в поколение служили министрами при доме Чжоу (один из них был убит *цюань-жунами* вместе с Ю-ваном).

Едва ли стоит в деталях рассказывать о каждом из ранне-чжоуских уделов, даже сравнительно больших и долго существовавших. Внимания в первую очередь заслуживают те из них, что сыграли существенную роль в истории чжоуского Китая. Именно о них и как раз по этой причине есть сведения в источниках, прежде всего у Сыма Цяня. Речь пойдет в основном об уделах бассейна Хуанхэ, т.е. о тех будущих царствах периода Чуньцю, которые принято именовать термином Чжунго. Большинство более южных уделов были поглощены царствами Чу, У и Юэ, которые к числу государств Чжунго не относят, хотя они сыграли заметную роль в истории Китая, особенно в периоды Чуньцю и Чжаньго. Рассказ о каждом из уделов, ставших затем царствами, будет в силу необходимости краток. Это своего рода предварительное знакомство с теми, кому еще только предстоит выйти на авансцену политической жизни чжоуского Китая.

Удел Цзинь, как повествует Сыма Цянь, был создан чуть ли не шутя: как-то малолетний Чэн-ван, играя с младшим братом Шу Юем, вырезал из тунгового дерева жезл правителя и дал его брату со словами: «Возьми это как знак земельного пожалования». Официальный историограф, обязанный записывать все указания вана, воспринял пожалование всерьез и, невзирая на возражения малолетнего правителя («Я же только играл с ним!»), настоял на его реализации, ибо слова вана — не пустой звук. «Сын Неба не играет словами». В итоге получившему жезл братцу был выделен удел в Тан — к востоку и северу от Хуанхэ в районе ее излучины, чуть к северо-западу от второй чжоуской столицы Лон-Чэнчжоу. Вначале небольшой (квадрат со сторонами в сто *ли*, т.е. примерно 50—60 км), этот удел вскоре стал разрастаться и энергично осваиваться владельцем удела и его наследниками.

Во времена Кан-вана столицей стал город Цзинь, где был построен богатый дворец, который посетил и одобрил сам ван (см. [255, т. 3, Prolegomena, с. 148]). О первых полутора веках существования дома Цзинь сохранилось мало данных, как о том свидетельствует посвященная его истории гл. 39 труда Сыма Цяня (см. [86, т. 5, с. 139—140]). Однако со второй половины IX в. ситуация стала постепенно меняться. В «Чжушу цзинянь»

со времен Сюань-вана встречаются упоминания о Цзинь, где в начале VIII в. до н.э. после смерти правителя Му-хоу разгорелась борьба за власть между его наследниками. Убив узурпировавшего престол младшего брата, на трон взошел старший, Чоу, принявший имя Вэнь-хоу. После смерти Вэнь-хоу его сын Чжао-хоу пожаловал в 745 г. своему дяде (который не принимал участия в междоусобной борьбе за власть) земли в Цюйво [86, т. 5, с. 140].

Судя по имеющимся в распоряжении исследователей древнекитайским источникам, это был первый в истории Китая случай, когда большой удел был дан во владение не от имени вана. Разумеется, и до того встречались, особенно в надписях на бронзе, упоминания о пожалованиях со стороны чжухоу их слугам и приближенным. Но то были обычно мелкие пожалования, в лучшем случае кормления, имевшие иной статус и ничем не напоминавшие наследственные уделы. Первый удел в уделе, субудел, причем достаточно большой, был создан именно в Цзинь в 745 г. до н.э., чем был практически ознаменован факт потери Пин-ваном едва ли не основной из политических властных прерогатив вана — исключительного права создания в Поднебесной новых уделов.

Конечно, уже задолго до этого без воли и подчас без ведома вана одни владельцы уделов нападали на других, укрупняя тем самым свои владения за счет слабых соседей. Такие действия считались нормой и вели к укрупнению уже существовавших владений. Создавать же по своей воле новые владения типа уделов (субуделы) внутри укрупненных и укрепившихся за счет аннексий княжеств до 745 г. не было принято. Сделать такое имел право только ван. И вот его прерогатива была нарушена, причем достаточно резко, заметно для всех. Ведь по словам Сыма Цяня, город Цюйво, столица нового субудела, был больше столицы правителя Цзинь [86, т. 5, с. 140].

Сыма Цянь далее подробно описывает начавшееся вследствие этого опрометчивого шага цзиньского Чжао-хоу открытое противостояние двух центров, завершившееся в конечном счете уже в начале VII в. тем, что цюйвоский У-гун стал цзиньским У-гуном. Иными словами, правитель удела в уделе одолел своего сюзерена и захватил власть в царстве Цзинь [86, т. 5, с. 141—142]. Политическая борьба в царстве Цзинь на этом, впрочем, отнюдь не завершилась. Но пока стоит обратить внимание на главное: вновь ставшее единым царство Цзинь, сложившееся на базе древнего удела Тан, было одним из наиболее сильных, независимых и в некотором смысле передовых, т.е. опережавших другие политические образования в чжоуском Китае.

Удел Ци был пожалован, как упоминалось, Тай-гуну, одному из близких родственников У-вана, полководцу и советнику

чжоуского правителя, сыгравшему едва ли не решающую роль в сокрушении Шан. Владение Тай-гуна было на далеком востоке, в приморских районах современной пров. Шаньдун. Видимо, дружина Тай-гуна была достаточно многочисленная, чтобы овладеть ситуацией на новых землях. Источники сообщают, что в борьбе с соседями, лайскими и, Тай-гун вышел победителем и сумел после этого установить в своем новом владении порядок, наладить — с учетом местных обычаев — деятельность административного аппарата. Он и его преемники способствовали развитию добычи рыбы и соли, наладили торговлю этими товарами (см. [86, т. 5, с. 41]). В результате владение Ци стало быстрыми темпами укрепляться и процветать. А когда разразился поднятый шанцами мятеж, Тай-гун получил от вана широкие полномочия по наведению порядка в стране, чем старый полководец, видимо, не преминул воспользоваться.

Быстрый расцвет расположенного далеко от столицы вана удела Ци не мог не вызывать озабоченность в Чжунго и, в частности, зависти со стороны других владетельных князей. Об этом косвенно, но весьма красноречиво свидетельствует эпизод, связанный с казнью циского Ай-гуна, сваренного, как уже упоминалось, живьем в присутствии многих чжухоу и как бы по их совместному приговору во времена откровенно слабого и подчинявшегося воле своих вассалов И₂-вана. Донес на Ай-гуна, согласно данным гл. 32 «Шицзи», его сосед Цзи-хоу, правитель небольшого владения в Шаньдуне. Но суть происшедшего значительно глубже: доносу не только сразу же поверили, но и использовали его (неясно, в чем заключалась суть обвинения) с охотой, да к тому же применили по отношению к виновному (или псевдовинovному) — явно заманив его в ловушку — зверскую, не принятую в цивилизованном уже чжоуском обществе и не перечислявшуюся ни в одном из известных кодексов китайских наказаний форму казни.

Из всего этого можно заключить, что Ци уже в середине IX в. было сильным, независимым и внушавшим поэтому соседям и дому Чжоу определенные опасения владением, практически уже царством. Поставленный вместо казенного Ай-гуна правитель был вскоре, однако, свергнут единоутробным братом казенного (ставленник был, судя по контексту, сыном другой жены общего отца всех претендентов на власть в уделе), после чего в Ци началась междоусобица, несколько его ослабившая. При Чжуан-гуне (794—731) ситуация стабилизировалась, а затем это царство вновь превратилось в одно из наиболее сильных и быстро развивающихся в Чжунго. Далеко не случайно именно циский правитель стал в VII в. первым гегемоном-ба в Чжунго (а цзиньский, к слову, — вторым).

Удел Лу — вотчина Чжоу-гуна, о чем уже шла речь. Осваивал это владение сын Чжоу-гуна Бо Цинь, а значительную

часть населения удела составили переселенные туда шанцы. В гл. 33 своего труда Сыма Цянь много и красочно рассказывает о Чжоу-гуне, явно смешивая реальные события с легендарными преданиями. Из этих сведений следует выделить важное обстоятельство: после смерти Чжоу-гуна Чэн-ван официальным указом разрешил его наследникам, правителям Лу, приносить жертвы Вэнь-вану, исполняя ритуалы и музыку в форме и объеме, равных тем, что были прерогативой только вана (см. [86, т. 5, с. 68—69]).

Бо Цинь достаточно быстро наладил деятельность административного аппарата в своем уделе и навел в нем порядок — хотя, если верить Сыма Цяню, несколько запаздывал в своей деятельности по сравнению с Тай-гуном в соседнем Ци. Чжоугун будто бы заметил поэтому, что, как он опасается, подобное запаздывание станет нормой и Лу всегда будет, «стоя лицом к северу, служить правителям Ци».

Ранняя история удела Лу известна мало. В хрониках и у Сыма Цяня сохранился лишь упоминавшийся уже мельком эпизод: Сюань-ван вмешался как-то в практику престолонаследия в Лу, сделав младшего сына правителя наследником — несмотря на соответствующее поучение, текст которого приведен в «Го юе» [28, с. 30]. Результатом стали междоусобицы при дворе правителей Лу.

Но несмотря на них, удел успешно развивался и тщательно хранил и накапливал тот интеллектуальный потенциал, который заметно отличал его как дом великого Чжоу-гуна от всех остальных. Совершенствовалась практика историописания, о чем уже упоминалось. Именно в Лу, начиная с Инь-гуна (721 г.), стали вестись годовые записи событий во всей стране, включая все заметные княжества и дом Чжоу. Эти записи и легли впоследствии в основу хроники «Чуньцю» и комментария к ней «Цзо-чжуань». В результате Лу со временем, в годы жизни Конфуция, превратилось в интеллектуальный центр Чжунго.

Удел Вэй был создан после разгрома мятежа шанцев близ развалин древней шанской столицы в современной пров. Хэнань, к северу от Хуанхэ. Основателем удела был один из младших сыновей У-вана Кан Шу, тот самый, что получил должность сы-коу, которая не имела всекитайского значения и была связана с необходимостью справедливо разобраться, кто из вчера еще мятежных шанцев насколько виноват перед чжоуским ваном и как каждого из виноватых следует наказать или призвать к порядку. Иными словами, в данном случае должность сы-коу, вероятно, была лишь обозначением конкретной, разовой функции. Как Кан Шу справился с возложенными на него обязанностями, неизвестно. Но, видимо, без особого успеха.

Удел Вэй никогда не был особенно заметным среди других, хотя его население традициями и культурой, пусть даже подо-

рванными несчастьями, связанными с завоеванием и подавлением мятежа, вроде бы выгодно отличалось по уровню развития от жителей других уделов. Наиболее заметным из правителей Вэй был У-гун, правивший во времена Сюань- и Ю-ванов. Пролцарствовав около 55 лет, У-гун укрепил свое владение и был одним из тех чжухоу, кто сопровождал молодого Пин-вана при его переселении на восток. Начиная с сына У-гуна, Чжуан-гуна (середина VIII в. до н.э.), удел Вэй, как и многие другие в ту пору, превратился в арену междоусобной борьбы за власть. Сын Чжуан-гуна, Хуань-гун, был убит в 719 г. своим единокровным братом, сыном Чжуан-гуна от наложницы, Чжоу Юем, который, однако, сам вскоре плохо кончил (см. [86, т. 5, с. 112—113]). Позже влияние и значение удела резко пошло на убыль.

Удел Сун был оставлен шанцам. Часть их была переселена к югу от Хуанхэ и там, на полпути от Чэнчжоу в Лу (к юго-западу от Лу и к юго-востоку от Чэнчжоу), был создан новый удел, править которым было поручено сводному брату последнего шанского правителя Чжоу Синя — Вэй Цзы. Он был одним из тех, кто в свое время укорял Чжоу Синя — если верить традиции — за недобродетельное поведение. После подавления мятежа Чжоу-гун оценил это и поручил Вэй Цзы возглавить переселенных в Сун шанцев и создать там новый, преимущественно шанский по этническому составу населения удел, дабы дом Сун продолжал приносить жертвы умершим предкам дома Шан. Подробно о переселении в Сун при Вэй Цзы рассказывается в главе «Вэй Цзы» в «Шуцзине», где сурово порицаются потерявшие стыд шанцы (законы утрачены, крадут жертвенных животных и поедают их и т.п.).

Как и Вэй, удел Сун не стал процветающим царством, хотя и подчас выдвигался на авансцену политической борьбы в Чжунго. На протяжении веков он сохранял свое значение как ритуальный центр бывших шанцев. В уделе Сун еще и в VIII в. сохранялись некоторые традиции времен древности, в частности в практике престолонаследия. Известно, например, что сунский Сюань-гун, имея сыновей, вдруг решил, ссылаясь на древние традиции, уступить престол брату, который, правда, вскоре — опять-таки в духе шанской традиции — вернул престол племяннику.

В конце VII в., после смерти второго гегемона-ба, цзиньского Вэнь-гуна, царство Сун попыталось было претендовать на освободившееся место. Но его претензии оказались неосновательными: Сун было слишком слабым, чтобы его правитель мог стать гегемоном-ба. Зато политические интриги в нем шли, как и в других царствах, полным ходом. В результате одной из них царство были вынуждены покинуть некоторые высокопоставленные должностные лица из клана Кун. Они были вынуждены бежать в Лу, где впоследствии родился принадлежавший к этому

клану Кун-цзы, Конфуций (подробней см. [86, т. 5, с. 111—138]).

Об уделе Цинь выше уже шла речь, как и об уделе Чжэн, о котором, правда, упоминалось лишь вкратце. Что касается Цинь, то этот удел впоследствии быстрыми темпами усиливался и стал в конечном счете той базой, на основе которой возникла в III в. до н.э. общекитайская империя.

Удел Чжэн, территориально расположенный к югу от домена Чжоу в Чэнчжоу, был создан лишь во времена Сюань-вана и играл в истории чжоуского Китая довольно специфическую роль: не будучи слишком сильным и самостоятельным, он из поколения в поколение направлял своих правителей в дом Чжоу, где они обычно играли роль руководителей администрации.

Особо стоит сказать об уделах Янь на севере и У на далеком юге. Они хотя и были созданы наряду с другими в раннечжоуское время (см. [86, т. 5]), длительное время имели статус, отличный от того, каким обладали уделы Чжунго. Для них, особенно для южного У, было характерным преобладание местных традиций, вначале заметно потеснивших шанско-чжоуские. Это были, по сути, полуварварские царства, как и Цинь и особенно сильнейшее из них — Чу.

Чу формально тоже было одним из раннечжоуских уделов. Но очень рано его правители стали ощущать себя независимыми, о чем уже упоминалось. О войнах с Чу немало сообщается в чжоуских хрониках. Культурные традиции Чу, хотя они и несли в себе немалый заряд шанско-чжоуской традиции, были уникальными в своем роде и ощущали на себе непосредственное влияние западных соседей чжоуского Китая. Есть основания считать, что многие из культурных, институциональных и идейных нововведений проникали в Китай именно через Чу, будь то практика изготовления железа или метафизические конструкции в системе мышления древних китайцев.

Среди уделов, игравших заметную роль, следует упомянуть удел Чэнь, пожалованный У-ваном потомкам Шуня, а также более мелкие (Тэн, Цзи, Цай, Го и некоторые другие). За пределами Чжунго тоже было несколько заметных уделов, хотя число их быстро сокращалось вследствие экспансии Чу. Важно отметить, что в VIII в. до н.э. и особенно в его конце, когда начался период Чуньцю, все перечисленные и многие другие, особенно нечжоуские уделы и владения, возникшие под воздействием неумолимого процесса трибализации, были уже независимыми и вели самостоятельную политику, как внутреннюю, так и внешнюю. И если первым знаком такой самостоятельности был удел в Цюйво, выделенный правителем Цзинь своему дядюшке без ведома и участия чжоуского вана, то позже такого рода суб-уделы, затем уделы в царствах и княжествах, стали создаваться практически повсюду. Правда, это было уже в основном в пери-

од Чунью, когда чжоуский феодализм вступил в полосу своего расцвета, а центральная власть в пределах Чжунго фактически перестала существовать.

Феодализация и децентрализация политической структуры чжоуского Китая, к которым вели многие причины, о чем уже немало было сказано, вместе с тем имели и свою специфику, существенно отличавшую чжоуский феодализм, к примеру, от средневекового европейского, до сих пор многими воспринимаемого как эталон. Дело в том, что — в отличие, скажем, от доабсолютистской Франции — верховный правитель-ван в чжоуском Китае сохранял свой сакральный авторитет, которого у французских королей не было. В какой-то мере в фигуре чжоуского вана слились функции — если мерить европейскими мерками — и короля, и папы Римского. И это, безусловно, значительно меняло ситуацию в Чжунго. Ван, даже лишившись реальной власти, осуществлял правление *ван-дао* («путь легитимного правителя»), с чем все обязаны были считаться и действительно всегда считались.

Забегая вперед, можно было бы заметить, что сам по себе подобного рода феномен несколько загадочен и необъясним, во всяком случае на первый взгляд. Ведь по нормам господствовавшей политической культуры Чжоу с ее генеральным принципом небесного мандата легко было постулировать, что чжоуские ваны, особенно после явно недобродетельного Ю-вана, попросту утратили свое *дэ* и потому должны лишиться и права на руководство Поднебесной. И при этом все было бы легитимно и потому не вызвало бы, не должно было вызывать серьезных возражений.

Однако ничего подобного в чжоуском Китае не происходило, хотя ваны без реальной власти существовали около полутысячелетия, почти до конца III в. до н.э. Почему же дело обстояло именно так, что мешало претендентам на высшую власть — а их было за эти полтысячелетия не так уж и мало — реализовать политическую норму в свою пользу?

Подробнее об этом пойдет речь во втором томе. Но отвечая на уже поставленный вопрос, следует заметить, что мешало реализации упомянутой нормы то обстоятельство, что подавляющее большинство правителей царств и княжеств чжоуского Китая не желало лишения власти слабого вана и появления вместо него нового сильного правителя. Князья-чжухоу были заинтересованы в сохранении сложившегося уже статус-кво, в поддержании опиравшегося на этот порядок баланса политических сил.

Консервативная традиция, всегда задававшая тон в истории Китая, не поощряла решительных акций и резких перемен. Если таковые и случались, то вопреки ей, в силу сложившихся обстоятельств. Но субъективно носители власти традицию чтили и с ней считались, особенно если это отвечало их интересам. И

хотя феодализм как структура в принципе деструктивен, а традиция, о чем подробно еще будет идти речь, диктовала стремление к политической централизации, к объединению Поднебесной по завету и примеру мудрых древних правителей, содействовать амбициозным устремлениям время от времени усиливавшихся гегемонов-ба, носителей идеи нелегитимной власти (ба-дао), чжухоу по многим причинам не желали.

Отсюда и результат: преодоление деструктивного феодализма шло весьма замедленными темпами, как бы повинаясь медленным объективным импульсам, пробивавшим себе дорогу сквозь толщу субъективных противодействий. В процессе этой борьбы сыграли свою решающую роль те уделы, ставшие крупными царствами или влиятельными княжествами, о которых только что шла речь. Пожалуй, наименьшую политическую роль в этом серьезном процессе сыграл домен вана, хотя идеологически роль его была, что вполне очевидно, более чем заметной.

ОБРАЗ ЖИЗНИ В ШАНСКО-РАННЕЧЖОУСКОМ КИТАЕ

К чему сводился, в самых общих чертах, образ жизни древних китайцев? Что окружало их в быту, начиная с жилища и кончая ритуальными обрядами и произведениями искусства? В чем была разница между верхами и простолюдинами? Этим и многим другим связанным с ними вопросам посвящена данная глава, в которой отчасти будет суммировано то, что было уже сказано выше, отчасти затронуты детали, еще не упомянутые, но без которых общая картина древнего Китая была бы неполной.

Что касается предысторических времен, то о них мы можем судить лишь по данным археологии. Эти данные хорошо уже известны и детально изучены специалистами-археологами. На всех основных языках мира, включая и русский, есть обстоятельные публикации, в которых подробно рассказано о характере жилищ и формах поселений палео- и неолитических людей в Китае, об использовавшихся ими орудиях производства, утвари (в первую очередь керамической), пище и одежде, а также о некоторых элементах их духовной культуры, будь то погребальный обряд, ритуально-церемониальный центр (святилище, храм) или рисунок, орнамент. К сожалению, большего археология дать не в состоянии, во всяком случае для дописьменной эпохи. С появлением письменности все изменяется, так что далеко не случайно письмо как таковое является едва ли не первым показателем, основным признаком, свидетельствующим о переходе того либо иного социума в его новое качество, о появлении очага цивилизации, урбанизованной протогосударственности.

Шан и начало Чжоу (XIII—VIII вв. до н.э.) — первый период существования урбанизованного цивилизованного государства в Китае, время становления основных его параметров, о чем уже достаточно полно было рассказано в предшествующих главах. Древнекитайский социум существовал и трансформировался в рамках государства, обретая свои основные формы и признаки под прямым влиянием и воздействием со стороны государственной, административно-политической структуры. Но в отличие от

государства социум — своего рода живой организм, причем не только вследствие того, что растет и изменяется (это можно было бы сказать и о государстве), но прежде всего и главным образом потому, что являет собой совокупность живых людей, чей образ жизни наряду с некоторыми общими для определенного уровня эволюции признаками (деление на социальные страты, земледелие и ремесло как основные формы хозяйства и т.п.) имеет много уникальных черт, свойственных именно ему.

Речь не о том, что ничего похожего не было у иных социумов, как соседних с китайским, так и очень далеких от него. Имеется в виду совсем другое: древнекитайский шанско-раннечжоуский социум интересен тем, что он собой реально представлял. Уникальность его — в свойственной именно ему совокупности черт и признаков. Именно она как таковая отличает его от всех других, и благодаря обилию письменных источников мы имеем много материалов, позволяющих вскрыть и продемонстрировать эту совокупность и ее уникальность.

Одно предварительное замечание. За полутысячелетие от начала аняннского этапа с его развитой цивилизацией и урбанизацией и до перемещения чжоуского вана на восток, даже до начала периода Чуньцю, древнекитайский социум, разумеется, эволюционировал, о чем в необходимых случаях будут делаться специальные оговорки. Однако важно подчеркнуть главное: полутысячелетие, о котором идет речь, представляло собой период становления основных параметров и государства, и социума. Это значит, что перед нами единый процесс на его определенном — в данном случае начальном — этапе. И мы вправе рассматривать его как нечто цельное, подверженное общим характеристикам и, если реалии не требуют оговорок, единой оценке. Итак, что же представлял собой шанско-раннечжоуский социум, как жили составлявшие его люди?

Род, клан, семья, община

С самого начала следует напомнить некоторые исходные постулаты. Дело в том, что институты, о которых теперь пойдет речь, хотя и в некотором смысле свойственны всему населению, присущи различным слоям его в неравной степени, во всяком случае на разных ступенях эволюции. Если в первобытном обществе, для которого страты вообще не существовало или они только начинали формироваться (генезис стратифицированной структуры на этапе, предшествующем формированию надобщинных политических, т.е. протогосударственных образований), каждый занимал свое строго определенное место в рамках рода, семьи и общины, то позже, когда появились кланы — а это, как упоминалось, прежде всего институты верхних страт, по меньшей мере вначале, — ситуация изменилась.

Другими словами, в стратифицированном социуме на этапе формирования протогосударственных образований складывались социальные корпорации высших страт. Более того, по мере их генезиса изменяли свое существо, свои привычные формы и прежние структуры, начиная с рода. Отсюда следует, что для развитого стратифицированного общества, каким был шанско-раннежюушский социум, необходимо всегда иметь в виду разницу между верхами и низами. Стоит напомнить, что некоторые видные синологи, как М.Гране и А.Масперо, подчеркивали это различие в своих капитальных трудах и исходили в своем анализе именно из него еще свыше полувека назад (см. [220; 265]).

Целесообразно начать с того, что такое род. Эта проблема была в свое время весьма основательно запутана в отечественной историографии из-за того, что марксистские теоретики, начиная с Ф.Энгельса, выдвинули много необоснованных и жестких постулатов. Воспринимая вслед за Энгельсом предположение Л.Г.Моргана о том, что патриархальному роду чуть ли не везде обязательно должен был предшествовать матриархат, отечественные историки, воспитанные на принципе безусловного принятия марксистских постулатов, закрепленных, к слову, в обязательных для всех позициях истмата, буквально вынуждены были поддерживать идею существования матриархата. Ситуация кардинально изменилась лишь два-три десятилетия назад, когда постулаты истмата стали подвергаться сомнению уже вслух, на страницах научных изданий.

Ныне идея матриархата, как и представления о рабстве и рабовладельческой формации в древнем мире вообще и на Востоке в частности, ушла в прошлое. Но что же такое тогда род и как быть в тех случаях, когда сама идея рода первоначально и вполне очевидно связана с женским началом? Если это не свидетельство существования матриархата, то что же это?

М.В.Крюков в свое время убедительно показал, что хорошо известный синологам знак «син» (род), идеограмма которого состоит из элементов «женщина» и «рождать», к матриархату не имеет никакого отношения, а в раннем своем варианте даже не имел знака «женщина» — его заменял иероглиф «человек» (см. [54, с.112-113]). Можно добавить к этому, что сама по себе идея рождения всегда и безусловно имела отношение прежде всего к женщине, но это не имеет никакого отношения к постулированному марксизмом матриархату. Приоритет женского начала в форме матрилинейности существовал, как известно, лишь в виде исключения в небольшом числе этносов, причем и там во главе социальных групп стояли обычно не женщины, но мужчины, пусть не отцы, а братья матерей. Представления же об амазонках — лишь навеянные некоторыми особенностями подобного рода этносов мифические конструкции, не более того.

Шанско-чжоуские роды были строго патриархальными, восходившими, скорее всего, к тотемным обозначениям глубокой древности. Тотемные самоназвания этнической общности или, по мере ее разрастания, некоторой ее части со временем обычно превращались в этнонимы и, переходя на обозначение местности, где данная этническая группа обитала, — в топонимы. Впрочем, связь между этнонимом и топонимом подчас бывала и обратной. Шанцы, например, скорее всего, стали называться по наименованию местности (Шан-и, поселение Шан), так как их родовым знаком, этнонимом, было Цзы — если иметь в виду родовой знак правящего дома.

Впрочем, этнонимов и топонимов, которые могли быть родовыми обозначениями, восходящими к тотему, а могли уже быть и клановыми, восходящими к эпониmu — т.е. к имени того реального близкого предка, которому было пожаловано владение и потомки которого стали именоваться по этому топониму или по имени упомянутого предка (по его личному, но не родовому имени), — было во времена Шан и в пределах юрисдикции шанского вана немало. Дин Шань, исследование которого уже в этой связи упоминалось, определил в гадательных надписях около 200 такого рода этнонимов, т.е. родовых и клановых имен шанцев и нешанцев, включая этнотопонимы, которые были наименованиями отпочковавшихся от правящей родовой группы вана (род Цзы) подразделений, правители которых в качестве эпониmов дали новое название основанным ими группам, т.е. кланам.

Во времена Чжоу наряду с двумя тотемическими родами, Цзи и Цзян, поддерживавшими между собой брачные связи, было уже достаточно много подобного рода этнотопонимических кланов, отпочковавшихся либо от Цзи, либо от Цзян, не говоря уже о многочисленных родовых и клановых группах племен, не принадлежавших по происхождению ни к шанцам, ни к чжоусцам. Когда первые чжоуские ваны раздавали уделы, родовых имен их владельцев оказалось, включая шанцев и чжоусцев, около полутора десятков [55, с.167, табл.22]. Видимо, примерно таким было изначальное число тотемических родов.

Следует заметить, что родовая генеалогия сохраняла важность в то время преимущественно, если даже не только, для родовой знати и имела значение при заключении браков. Существовал строгий принцип родовой экзогамии, нарушить который было, по крайней мере для чжоуской знати, недопустимым. Если аристократ брал в дом наложницу, чье родовое имя было не известно ни ему, ни ей самой, он должен был совершить специальный обряд гадания, разрешавший либо запрещающий брак.

Место рода в шанско-раннечжоуском Китае достаточно быстро занял клан. Речь идет не только о коническом клане правителя и даже не о кланах-корпорациях шанского времени типа

Сань-цзу, а прежде всего о региональных удельных кланах Шан, функционально и политически сопоставимых с удельными кланами Чжоу. В Чжоу они обычно именовались термином *ши*, хотя использовались и иные, в том числе идущие со времен Шан (*цзун*, *цзун-цзу*). Клановые образования типа *ши* и *цзун-цзу* в принципе те же конические кланы, что первоначально сложились в домах правителей-ванов Шан и Чжоу, а затем были заимствованы в шанских региональных подразделениях Шан, а также в чжоуских уделах. Возникновение их было связано с необходимостью точно определить главную и боковые линии родства и тем самым степень знатности и соответствующие права на власть, начиная с прав наследования высшей власти.

Аристократические кланы *ши* и *цзун-цзу* включали в себя прежде всего группу кровных родственников, связанную между собой первыми четырьмя степенями родства. Начиная с пятой степени счет родства в боковых линиях прекращался, и потомки этих линий в последующих поколениях уже не считались знатью. Если они при этом сохраняли хоть сколько-нибудь заметный статус, выделявший их над уровнем простолюдина и были, в частности, грамотны или профессионально подготовлены к военной либо административной службе, они автоматически входили в сословие *ши* (иероглиф, отличающийся от иероглифа *ши* — клан), т.е. сословие служивых. Они могли служить тому или иному аристократу и тогда подчас включались в его *цзун-цзу* или клан-*ши*, даже если были выходцами из иного клана.

В клан *цзун-цзу* или *ши* могли входить и простолюдины — но лишь опять-таки только потому, что жили в соответствующем уделе, принадлежащем главе клана, и служили своему господину, считались «его людьми». Как и служивые *ши*, простолюдины с легкостью могли менять клан, особенно в результате войн и перемены хозяев. Сказанное означает, что такие социальные корпорации, как тотемический род, игравший столь существенную роль в первобытном обществе, в стратифицированной урбанистической структуре теряли свое значение для большинства — кроме родовой знати с ее нормами экзогамии. Что касается конического клана с его линиями, то он был жизненно важен опять-таки для аристократов, но фактически не имел значения для простолюдина и даже для отдаленных потомков родовой знати в боковых ветвях.

Для простолюдинов главными формами необходимых для их существования социальных корпораций были семья и община. Семья — универсальная ячейка общества с весьма ранних ступеней его существования, с первобытных времен. Сильная патриархальная семья появляется с неолитической революции (редко она была матрилинейной — но даже в таких случаях оставалась патриархальной) и сохраняется достаточно долго. Речь идет о большой семье, семейной общине во главе с отцом-патриар-

хом, включающей в свой состав сыновей с их женами и детьми, нередко и младших братьев отца-патриарха с их семьями, а также слуг, порой домашних рабов и рабынь и прочих аутсайдеров. Некоторые песни «Шицзина» (№ 290) позволяют предположить, что именно такого рода семьи существовали вначале у чжоусцев [96, с.437–438]. О составе шанской семьи трудно что-либо сказать, данных просто нет. Но можно предположить, что и она была такой же.

Особенно многочисленной и, конечно, патриархальной была семья аристократическая. Далеко не случайно в текстах она — как и клан — часто именуется «домом» (цзя), причем такого рода знатный дом нередко ассоциируется с уделом, т.е. с государством, что вполне справедливо, так как имеется в виду знатный дом главы клана и удела.

Если же говорить о тех аристократах, кто не принадлежал к числу владетельной знати, то и они до определенной степени родства, как говорилось, сохраняли право на данные им в кормление от владетельного аристократа на определенных условиях владения и могли поддерживать приличествующий их положению и месту в системе аристократического родства уровень существования. Точных данных об этом крайне мало, а те, что имеются, нередко неясны, а то и спорны (прежде всего надписи на бронзе). Но в общем и целом ситуация была именно такой: владетельный аристократический дом-клан заботился о статусе всех своих знатных родственников, предоставляя им обычно должности в администрации удела и способствуя тем самым процветанию их семей. Обособление знатных семей и кланов формально выражалось в праве на фамилию.

Фамилия в раннечжоуском Китае (о шанском трудно сказать в рассматриваемом плане что-либо определенное, хотя и в Шан были уже знаки типа фамильных для обозначения должностных лиц, нередко наследственно отправлявших те или иные должности типа, например, гадателей; впрочем, не исключено, что это были названия кланов) появилась на основе клановых наименований, и прежде всего, естественно, среди владетельной аристократии. Позже свои фамилии обретали и представители низших звеньев аристократии, вплоть до служивых-ши. Фамилией могло стать клановое имя, как это было у Конфуция, который принадлежал к слою служивых-ши из клана Кун. Могли использовать в качестве фамилий и обозначения территорий, и просто случайные имена и названия.

Простолюдины собственных фамилий, видимо, еще не имели. Скорее всего, они именовались, как то было и на Руси еще сравнительно недавно, либо по фамилии владельцев территории, на которой они жили (преимущественно те же клановые наименования), либо по названию своих поселений. Впрочем, уже в период Чуньцю, насколько можно судить по имеющимся дан-

ным, все семьи, включая и крестьянские, начали обретать свои фамилии.

Существенно при этом заметить, что понятие «фамилия» обозначалось тем же термином, что и древний тотемический род (*син*), и что вместе со знаком рода носитель фамилии воспринимал правило родовой экзогамии: однофамильцам нельзя было вступать в брак. Правило это всегда было достаточно строгим и соблюдалось до недавнего времени. А так как число фамилий в Китае было ограниченным (ныне всего лишь немногие сотни на сотни миллионов людей), то нетрудно понять, что запреты, о которых идет речь, имели достаточно суровый характер. К сказанному необходимо добавить, что термин *бай-син* (*лаобайсин*), т.е. «сто фамилий», используемый для обозначения народа в целом, следует рассматривать исторически. Применительно к шанско-раннечжоускому времени он в основном служил для обозначения знати, тогда как позже стал соответствовать понятию «народ».

Но независимо от того, с какого времени простолюдины обрели собственные фамилии, семья как ячейка была среди них нормой, как нормой было существование группы таких семей — родственных друг другу и иных, пришлых, — в рамках одного и того же поселения, сельской общины. Община в шанско-чжоуском Китае была генеральной социальной корпорацией, функционально сопоставимой с выделившимися еще в шанское время кланами-корпорациями воинов и ремесленников. Вне корпораций такого типа (крестьян, ремесленников, воинов) могли существовать лишь аристократы и обслуживавший их персонал, но и они все тем не менее всегда были теснейшим образом связаны с общинными структурами, ибо жили за счет продукта, поставляемого общинами.

Если оставить в стороне воинские общины-корпорации и корпорации ремесленников, о которых в источниках очень мало данных и о формах организации которых мы можем судить лишь на основании немногих сведений (военные поселения были структурами, где воинская служба обычно совмещалась с крестьянским трудом, что, видимо, не исключало немалых расходов со стороны казны для их содержания; специализированные ремесленные корпорации также жили преимущественно за счет выдач из казны, куда они сдавали практически все, ими созданное; как и воины, ремесленники, видимо, имели земли, где занимались крестьянским трудом), то все остальные общины были земельными, крестьянскими. Для их обозначения в текстах использовалось немало разных терминов (*ли*, *и*, *тянь*, *шушэ*). Деревни могли и просто именоваться по названию, особенно в песнях «Шицзина». Но в любом случае это были именно сельские общины со своими устоявшимися, хотя и эволюционировавшими нормами существования. Отсылая интересующихся по-

дробностями к специальным монографиям [14; 72], в самом общем виде о шанско-раннечжоуской общине необходимо сказать следующее.

Шанская община, насколько можно судить, являла собой поселение, в котором большую роль играли кровнородственные связи между живущими рядом семьями. Как о том уже шла речь, формой отработок общинников в центральной зоне была работа их представителей на «больших полях», совместно обрабатывавшихся. В пределах периферийной зоны, как и в ряде владений внешней зоны, в том числе у чжоусцев до завоевания ими Шан, существовали, видимо, иные формы отработок. Скорее всего, они были такими, какие описаны в упоминавшейся уже песне «Ци юэ» (№ 154), где подробно рассказывается, как крестьяне работают и как они обслуживают при этом своего господина-гуна (см. [96, с. 183—186]). В этой песне обращают на себя внимание формы коллективных отработок в пределах собственной общины, что свидетельствует о сильных родственных связях. Те же отработки на «больших полях» и коллективный труд в общинных поселениях сохранялись на населенных чжоусцами землях и позже. Из материалов более поздних источников (комментарий «Гунъян чжуань» к хронике «Чуньцю», эпоха Хань) явствует, что в древности в общине функционировали *ли-чжэн* и *фу-лао*, т.е. «старшие» и «старейшины», которые обязаны были следить за своевременным выходом крестьян на работу и за выплатой повинностей (см. [14, с. 211]). Едва ли их можно отнести к разряду чиновников, скорее они были кем-то вроде старшин, на чьи плечи в рамках крестьянской семьи и деревенской общины ложилась обязанность следить за соблюдением привычной нормы.

Судя по имеющимся данным, с IX—VIII вв. до н.э. раннечжоуская община достаточно быстро эволюционировала. Отмирала практика совместных работ на «больших полях» (та самая, что позже нашла отражение в концепции *цзин-тянь* в «Мэнцзы» и «Чжоули» [15]), и на смену ей приходило деление деревенской общины на домохозяйства-дворы. С VII—VI вв. до н.э. начался учет по дворам, что свидетельствует об изменении характера общинного труда и системы редиистрибуции. Земли перераспределялись по дворам в зависимости от размеров и состава семьи, и с каждого двора брался поземельный налог в виде десятин-чэ или другие формы налога. Отвечали за выплату налога, видимо, по-прежнему старшие, *фу-лао* и *линь-чжэны*; они же, надо полагать, ведали и перераспределением земель. Некоторые данные свидетельствуют о том, что за свой дополнительный труд общинные старейшины получали двойной надел и даже повозку с лошадьми (см. [14, с. 211—212]).

Община и семья, как уже говорилось, являлись главными социальными корпорациями для низших страт, простолюдинов.

Это немаловажное обстоятельство сыграло в раннечжоуском Китае решающую роль в сложном процессе ассимиляции различных этнических групп, перемещавшихся с места на место при создании новых уделов и перемешивавшихся там в различных пропорциях.

Система этнической суперстратификации, связанная с первоначальным привилегированным положением чжоусцев, достаточно быстро исчезала именно потому, что нечжоуские этнические компоненты как бы поглощались немногочисленными чжоускими — ситуация, в чем-то напоминающая более поздний процесс арабизации завоеванных мусульманами-арабами обширных территорий Ближнего Востока и Северной Африки.

Процесс поглощения, правда, в рассматриваемом случае не был резко усилен общей для всех мощной религией, какой был для арабов и поглощавшихся ими народов ислам. Но он, как и в случае с арабами, был существенно активизирован за счет того, что старая родовая элита нечжоуских народов либо уничтожалась, либо принимала заданные чжоусцами параметры существования и тем самым инкорпорировалась ими, становилась по духу, пусть не по крови, чжоуской.

Простолюдины же первоначально различных этнических групп, ориентируясь на родовые и клановые нормы существования чжоуской и сближавшейся с ней нечжоуской элит, тоже быстрыми темпами, причем относительно легко и безболезненно, обретали свойственный чжоусцам и задававшийся ими образ жизни. Результатом всего этого стал процесс трансформации этнически гетерогенных социально-политических структур, особенно в уделах, в нечто иное. Иными словами, формировался этнически гомогенный чжоуский Китай — вначале преимущественно в Чжунго, даже в рамках основных уделов-царств, на которые все очевидней распадался к VIII в. до н.э. чжоуский Китай.

Следует заметить, что, хотя между уделами-царствами возникали некоторые различия — и эта разница наглядно отражена в песнях «Шицзина», рубрики первого раздела которого как раз и скомпонованы по основным царствам, — складывалось определенное этнокультурное единство в Чжунго и даже в Поднебесной в целом. Население чжоуского Китая осознавало себя членами своей семьи, членами своей общины, подданными своего князя в рамках удела-царства и пусть в последнюю очередь, но все же подданными чжоуского вана, правителя Поднебесной, и никто из простолюдинов в VIII в. до н.э. уже не ощущал себя этнически чуждым своим соседям по общине или по уделу-царству. Прерогатива и привилегия помнить о древних генеалогических связях и этническом родстве сохранялась только в среде знати, где клановые и родовые связи имели еще, как упоминалось, определенное значение.

Таким образом, на смену этнической гетерогенности рубежа Шан — Чжоу пришла устойчивая социальная неравноценность между удельно-феодальной знатью, с одной стороны, и простолюдинами — с другой. Именно социальные и социально-политические, а как следствие и социально-экономические различия между верхами и низами уже в западножоуском Китае стали основными, первостепенными. Они определяли многие стороны жизни людей, от самых обыденных форм повседневного существования до строго санкционированных сложным и тщательно разработанным ритуальным церемониалом обязательств. Речь идет, иными словами, об образе жизни верхов и низов.

Реалии повседневной жизни

С этой точки зрения рассматриваемый исторический период весьма важен. В какой-то мере его можно считать креативным, ибо за полутысячелетие (XIII–VIII вв. до н.э.) произошли огромные изменения в характере общества и взаимоотношений между составляющими его социальными слоями.

Для шанского времени и первых царствований чжоуской династии были еще характерны патриархальные связи между правящими верхами и производящими низами: в Шан представители крестьян во главе с самим ваном обрабатывали «большие поля»; аналогичный порядок сохранялся и в раннечжоуском Китае. Ремесленники работали под началом своих старших, которые, будучи чиновниками, ответственными перед властями, следили за тем, чтобы продукт ремесленников шел на казенные склады. Таким же образом строились и отношения земледельцев с их хозяевами в региональных подразделениях Шан (о чем практически нет сведений), а также в раннечжоуских уделах, о чем можно судить хотя бы по материалам типа песни «Ци юэ».

Отраженные в «Ци юэ» реалии были, вероятно, примерной нормой вплоть до перемен, связанных с превращением крестьянской общины в сумму самостоятельных дворов, каждый из которых платил в казну десятину-чэ. В песне, как уже говорилось, повествуется о дружной и организованной работе крестьян, которые под присмотром надсмотрщика пашут, сеют, убирают урожай, заготавливают камыш и ремонтируют свои жилища, ходят на охоту и отправляются на службу в дом гуна. В песне напоминает, что все лучшее — и шелковые ткани, и загнанная на охоте лиса либо добытый там же кабан, и деревенская красавица — предназначается для гуна и его сына. В то же время показательное, что заканчивается «Ци юэ» мажорными тонами: на празднике урожая крестьяне дружно поднимают кубки за здоровье их гуна!

Патриархальные нормы, характерные для шанско-ранне-чжоуского Китая, уже к VIII в. до н.э. уходят в прошлое. Между верхами и низами возникает ощутимая (в гораздо большей степени, чем прежде) грань. Разница между правителями и подданными, естественно, была и прежде. Археологические раскопки дворцовых комплексов и тем более царских могил еще шанского времени нагляднейшим образом ее демонстрируют. Речь идет о другом: патриархальные узы, которыми регионально-удельная знать во времена Шан и раннего Чжоу была, как следует из множества материалов, достаточно тесно связана с крестьянской общиной, постепенно исчезали. Крестьяне уходили из-под непосредственной опеки своих хозяев прежде всего потому, что сами уделы изменялись: из мелких образований они становились царствами или крупными княжествами, каждое из которых являло собой самостоятельное государство с собственной административной системой и централизованной редистрибуцией.

Конкретно изменение положения крестьян проявлялось в том, что излишки их продукции — в первую очередь десятина — шли теперь в казенные амбары и на соответствующие склады, как то происходило и с продукцией ремесленников и иных слоев городского населения, работавших по-прежнему в основном на заказ. Из складов и амбаров эта продукция подлежала распределению, забота о котором, как и об управлении всем усложнявшимся хозяйством, всей структурой удела-царства, ложилась на плечи все разраставшегося слоя управителей из числа знати и служивых-ши. Но сказанным сдвиги не ограничивались.

Параллельно с укрупнением уделов и усложнением их внутренней структуры в каждом из них — и в домене вана — шел процесс приватизации, сопутствовавший специализации форм хозяйства. Практически это проявлялось в том, что ремесленные изделия, произведенные сверх казенного заказа, военная добыча воинов, часть продукции крестьянских хозяйств, не говоря уже об изысканных изделиях из далеких стран, начинали поступать в сферу обмена. Это еще нельзя назвать рынком. Только-только появлялись первые монеты из бронзы (хотя с использованием бронзовых слитков в качестве мерила ценностей Западное Чжоу уже было знакомо, о чем свидетельствуют надписи). Это был именно обмен, причем в первую очередь централизованно-административный, использовавшийся в качестве своего рода добавления к привычной натуральной редистрибуции. О существовании такого рода обмена в VII в. до н.э. есть упоминания в источниках. В частности, о знаменитом реформаторе Гуань Чжуне говорится, что он в молодости был торговцем и именно потому был близко знаком с аристократами из удела-царства Ци, претендовавшими там на трон (см. [85, с.51—53]).

Субъектами обмена и централизованной редистрибуции были представители правящих верхов, аристократы и чиновники, частично воины. За счет централизованной редистрибуции в определенной степени существовала часть городского населения, прежде всего ремесленники. Вся система в целом складывалась постепенно и тщательно отшлифовывалась временем. Результатом было возникновение жестко фиксированной иерархии потребления, приведшей к окончательному закреплению веками формировавшейся и институционализировавшейся разницы между верхами и низами, которую догматики от марксизма обычно именовали классовой. Но эта разница, даже если ее интерпретировать в привычных терминах марксизма, таковой не была, поскольку не основывалась на частной собственности, в рассматриваемый период в Китае еще не существовавшей. Эквивалентом была власть-собственность, которая и лежала в основе деления общества на управляющие верхи (субъект власти и соответственно собственности) и производящие низы (объект того и другого).

Как проявляло себя это обычное для неевропейских обществ противостоение управителей и производителей, как сказывалось оно на образе жизни людей?

Сначала несколько слов об одежде. В ней, при всем общем сходстве между всеми древними китайцами в принципе ее изготовления, можно, как то обычно случается, легко обнаружить множество черт и признаков, которые резко отличали один социальный слой от другого. Общие принципы конструирования одежды в общем и целом были просты. Штанов вплоть до IV в. до н.э., когда этот очень важный в быту всех людей мира вид одежды был заимствован у северных кочевников, китайцы не знали. Вместо них использовалось нечто вроде юбок, в несколько слоев надевавшихся на нижнюю часть тела. Разумеется, материал и качество ткани при этом резко варьировали в зависимости не столько от возраста и пола, сколько от социального статуса. Поверх нижней одежды надевалась верхняя — типа жакета либо халата, обязательно запахивавшаяся слева направо (левая пола сверху, что было этническим признаком цивилизованных китайцев, которым они гордились, противопоставляя себя запахивавшим халат справа налево нецивилизованным «варварам»).

Те, кто принадлежал к социальным верхам, обычно имели по несколько комплектов верхней одежды (халатов), а также меховых шуб, надевавшихся сверху на халат. Дорогие верхние одежды нередко бывали объектом пожалований, упоминавшихся в надписях на бронзе. Они различались цветом, вышивкой и иными украшениями. Обычные люди носили простые халаты, зимой подбивавшиеся шелковой ватой. Видимо, по крайней мере некоторые из них зимой пользовались овчинными полушубками.

На халаты спереди надевали кожаный передник, бывший чем-то вроде защиты для ткани и использовавшийся скорее всего в качестве рабочей одежды. На ноги обували туфли, материал, качество и внешний облик (как и количество) которых опять-таки зависели от достатка.

Особо следует сказать о головных уборах. Их было множество типов, весьма отличных друг от друга. Обычно летом крестьяне использовали нечто вроде плетеной шляпы, хорошо знакомой и сегодня тем, кто работает под солнцем, а зимой — меховую шапку либо ее заменитель из ткани. У представителей правящих верхов был целый комплект различного вида, типа и даже формы головных уборов. Выделка, цвет, фасон, количество и облик украшений и свешивавшихся с полей шляпы бахромы или колокольчиков — все имело большое значение, свидетельствуя о ранге и социальном положении, ибо торжественное надевание той или иной шляпы и правила ее ношения были показателем статуса человека в древнем Китае. Ниже в связи с обрядами и ритуалами об этом будет сказано подробней.

Обратимся теперь к пище. Простолюдины в основном питались растительной пищей, состоявшей из зерна, овощей, фруктов. Молочных продуктов в Китае не знали, их не принято было готовить и потреблять. Шли в пищу яйца домашней птицы, хотя ее было в те времена, похоже, не слишком много, мясо домашних животных, прежде всего, как и позже, вплоть до наших дней, свиньи, а также рыба, моллюски и т.п. Аристократы ели то же самое, может быть, с добавлением деликатесов, дичи, но мясная пища была у них практически нормой, тогда как крестьяне потребляли ее лишь по торжественным дням. Готовили пищу (растительную) чаще всего на пару, как и лепешки. Шанцы часто употребляли во время еды вино, за что их осуждают в одной из глав «Шуцзина». Чжоусцы пили вино редко, в основном по праздникам, которых у правящих верхов было много больше, нежели у простолюдинов, — достаточно вспомнить о ярко описанных в «Или» пирах по случаю взаимных визитов, состязаний и т.п.

Больше всего разница в образе жизни проявлялась в характере жилища и домашней утвари, украшений и т.п., вплоть до транспорта. Верхние жили во дворцах или добротных домах, обычно построенных на стилобате. Реконструированные дворцовые помещения шанского и западножюуского времени (см. [177, с.93; 232, с.298–301]) свидетельствуют, что богатые постройки создавались по уже выработанным строгим архитектурным принципам: мощный фундамент; серия несущих опорных колонн по периметру и внутри строения, четкая планировка жилых и иных помещений, включая внутренние дворики в дворцовых комплексах; система балочных потолочных перекрытий и крытая камышом либо тростником крыша; глиняные стены между

несущими колоннами. В то же время основным крестьянским жилищем была полуземлянка, сходная с той, что знакома археологам еще по раскопкам неолита Яншао.

Обогревались дома за счет внутренних очагов разного типа. Мебель в крестьянских домах была примитивной, если вообще использовалась; в богатых домах были, возможно, низенькие столики и кровати, но преимущественно, как и в бедных, — циновки. Соответственной была и манера вести себя в доме, в частности сидеть. Наиболее принятой и приличной в обществе позой считалось сидеть на пятках с вытянутыми вперед и лежащими на полу соединенными вместе коленями. Это была поза для еды, для беседы. В редких случаях, будучи наедине с самим собой, человек мог позволить себе не соблюдать ее, вытянув, например, ноги.

Утварь в крестьянском доме, да и в доме обычного горожанина, была простой и примитивной. Кроме привычных орудий труда и предметов ежедневного обихода — гребень, керамическая посуда, большие сосуды для воды, вина, для хранения и приготовления пищи, ткацкий либо прядильный деревянный (бамбуковый?) станок, мелкие украшения и игрушки и т.п. — в доме были, видимо, только одежда, обувь и одеяла. В богатых домах и дворцах и одежда была многочисленнее и роскошнее, и утварь многообразнее и лучше выделанной, и украшения красивей и богаче, и оборудование спален лучше, включая постельные принадлежности. В богатых домах всегда были драгоценные кубки и прочие сосуды из бронзы с роскошным, художественно выделанным орнаментом, предназначенные для возлияний, приготовления и подачи разнообразной пищи, для жертвоприношений почитаемым предкам (на что шло все наилучшее). Эти сосуды, утварь и украшения размещались обычно на специальных стендах и использовались прежде всего для приемов, торжеств, кае и самые богатые парадные одежды.

В обиходе управляющих верхов, особенно высокопоставленных аристократов, были колесницы с превосходными лошадьми — как боевые, так и для обычного выезда. Использовались многочисленные слуги, обслуживавшие конюшню и кухню, занимавшиеся заготовкой запасов пищи и уходом по дому, за детьми, обслуживанием и т.п. На крестьянском дворе возводились пристройки — небольшие кладовые-амбары, хлевые и иные подсобные помещения, при дворцовых комплексах — того же типа службы, но гораздо более внушительные и емкие.

Особо следует сказать о мастерских ремесленников — они обычно располагались в стороне от поселений и, как правило, бывали специализированными (керамическими, бронзолитейными, камнерезными и т.п.). При богатых дворцовых комплексах часто тоже располагались обслуживавшие их мастерские, помещения для колесниц и т.п. Что касается гужевого транспорта, то

имущие, в том числе служившие в администрации торговцы, имели повозки, запряженные быками либо волами.

В общинной деревне тоже, видимо, бывали различного рода повозки, использовавшиеся, возможно, на кооперативных началах. Однако точных данных нет. Не исключено, что в деревнях ни волов, ни быков, как правило, не было вовсе, а тяжести крестьяне возили на себе, как они успешно делали и делают это вплоть до наших дней, с применением небольших ручных тележек, в которые впрягаются сами. Не использовалась тяговая сила животных и на полевых работах, о чем свидетельствуют песни «Шицзина», в которых постоянно упоминаются пары-оу (пахали вдвоем; скорее всего, один шел впереди и тащил соху сы либо лэй, а другой сзади нажимал на нее).

Жизнь горожанина, ремесленника или воина в принципе, видимо, мало чем отличалась от жизни обычного крестьянина. Каждый из горожан помимо городского двора и мастерской при нем, труд в которой был основным делом его жизни, владел, видимо, еще и загородным участком земли, где он выращивал для себя по меньшей мере часть необходимой его семье пищи. Но земледельческим работам, естественно, при этом уделялся лишь минимум необходимого для них времени; остальное же использовалось для прямых занятий. Воины, жившие в специальных военных поселениях, существовали примерно по такой же схеме: в горячее время сельскохозяйственных работ занимались именно ими, тогда как в другие сезоны года — своими прямыми обязанностями.

В текстах, описывающих реформы Гуань Чжуна в Ци в начале VII в. до н.э., сказано, что крестьяне, ремесленники, торговцы (имеются в виду государственные агенты, занимавшиеся обменом в интересах структуры в целом, а не вольные купцы) и служивые-ши должны жить компактно, четырьмя группами. В «Го юе» [28, с.111–112] сказано, что представители каждой из этих групп должны передавать из поколения в поколение навыки мастерства, заботясь о достижении хороших результатов и сохранении из поколения в поколение своего статуса. Если не принимать сказанное буквально (торговцы и служивые-ши не могли жить компактно, так как именно они по роду своей деятельности вынуждены были жить и служить в разных местах, в отличие от стабильно обитавших в своих городах ремесленников и в деревнях крестьян), то в общем и целом рекомендации Гуань Чжуна и описываемые им картины, в частности описание тяжелого труда земледельца («они работают, сняв с себя одежды, надев на головы шапки из тростника, набросив на плечи соломенные плащи. Работают в поле, обливаясь потом, с грязными ногами, их волосы и кожу опалает солнце» [28, с.112]), очень впечатляют и, видимо, достаточно четко отражают реальность повседневной жизни.

Суровой реальности повседневного тяжелого труда и быта всегда противостояли, скрашивая ее, праздники. Выделяясь ярким пятном на фоне буден, они были призваны как бы снять накопившуюся усталость, поднять настроение, поддержать дух и, едва ли не главное, продемонстрировать единство верхов и низов, т.е. народа, человеческой общности, носителей культуры перед лицом Великой Природы и Космического Порядка.

Праздников в Китае всегда было много. Традиционный китайский календарь, столь наполненный ими в недавнее время (см. [297]), ненамного в этом плане отличается от того, что было в шанско-чжоуские времена. Праздники были разные, большие и малые, всеобщие и семейные. В первую очередь заслуживают упоминания главные из них — те, что призваны были объединять всех жителей Поднебесной, давать им почувствовать их общность и взаимную связь перед лицом внешних сил, управлявших Вселенной. Наиболее яркие среди них те, что были связаны с началом земледельческих работ и с праздником урожая.

Первый — своеобразный праздник весны, пробуждения природы. В упоминавшемся уже отрывке из «Го юя», где он обстоятельно описан в связи с ритуалом на поле *тянь-му* (*цзе-тянь*), подчеркивалось, что к празднику ритуальной первовспашки готовились загодя. Астрономы и астрологи наблюдали за солнцем и планетами и фиксировали время наступления весны, пробуждения природы. Затем сообщали об этом правителю и с его благословения давали приказ чиновникам различных рангов подготовиться к пахоте. Готовились пахотные орудия, приносились жертвы, совершались посты и обряды очищения, приготавлилось жертвенное вино, приглашались музыканты. И когда наступал заранее назначенный торжественный день, сам ван проводил, как упоминалось, первую борозду. За ним различное число борозд проводили сановники и чиновники — соответственно своим рангам, а заканчивали пахоту представители общинных поселений, после чего начинался праздник со щедрым угощением всех участников ритуала. Насколько можно понять, аналогичные торжества в уделах совершались на жертвенных полях *цзе* меньшего размера. Но главным был не размер поля — главным было священнодействие, праздник открытия земельных работ, в котором непременно принимали участие все.

Похожим был и праздник урожая. Как сообщается во многих песнях «Шицзина», он, естественно, приходился на время сбора плодов земли, когда вокруг высились горы намолоченного зерна. В дни этого праздника совершались жертвы в честь предков, а также духа земли *шэ*, чьи алтари были в каждом уделе, в каждой деревне. Вскладу шли в день урожая торжества и пиршества. Как сказано в песне «Ци юэ», крестьяне поднимали чарки вина

и пили за здоровье своих правителей. Разумеется, пили и за другое. Но важен и отмеченный в песне факт: правитель-гун (то же, естественно, относилось и ко всеобщему правителю-вану) был олицетворением коллектива перед могучими внешними силами, дарившими урожай, поэтому и пили за него, а порой и при его участии.

В дни праздника урожая руководители ритуалов и жертвоприношений, начиная с правителей и их высших чиновников, не обходили вниманием не только древних покровителей урожая и земледелия типа Шэнь-нуна или Хоу-цзи, но и всех прочих духов — как добрых духов воды, животных, растений, деревьев и т.п., так и духов вредоносных, будь то насекомые или мыши. Их тоже следовало задобрить. И вообще в древнем Китае было принято действовать в этом смысле комплексно: с одной стороны, следовало умиловить духов зла, чтобы не причиняли много вреда, а с другой — позаботиться об усилении их врагов. Так, с особым тщанием приносили жертвы духам тигров и котов, которые уничтожали вредивших посевам кабанов и мышей.

Среди праздников, хотя бы отчасти символизировавших единство и солидарность низов и верхов, были большие охоты, особенно зимние. Охота со времен Шан была больше забавой аристократов, чем делом простолюдинов. Это была тренировка для воинов, способ воспитания молодых представителей знати; но в то же время она сохраняла и свое изначальное предназначение. В «Ци юэ» говорилось: лучшую долю добычи отдадим князю, остальное возьмем себе. Можно предположить, что по меньшей мере в уделах, где близость князя и простолюдинов на первых порах была очевидной, охотились все вместе. Это было и ритуальное действо, и приятное времяпрепровождение мужчин с проявлением взаимоподдержки, и проверка силы и мужества, и, наконец, пополнение запасов мясной пищи.

Большие охотничьи праздники проводились и при дворе вана, где уже практически не было места простолюдинам и где на большую охоту приглашалась сама удельная знать, а обслуживали охотников специально подготовленные люди и выхоженные псарями собаки. Надо полагать, что по мере укрепления и укрупнения уделов, превращения их в царства там тоже охота все чаще становилась забавой знати и все меньше места и времени оставалось в этой сфере для простолюдинов.

С течением времени и по мере институционализации аристократии увеличивалось число праздников для верхов. Поводы были разными — визиты, встречи, состязания, военные успехи, в честь которых устраивались пиршества, детально описанные в книге ритуального церемониала «Или». Монотонные, обильно оснащенные второ- и третьестепенными деталями, материалы «Или» интересны тем, что дают живое представление об аристократических праздниках и особенно о сопровождавших их стро-

гих нормах ритуального церемониала. Вот некоторые из упомянутых описаний, имеющих отношение к образу жизни чжоуской знати.

Речь прежде всего пойдет о торжественном церемониале надевания шапки. Собственно, с описания этого церемониала и начинается текст «Или», причем обстоятельно описываются все возможные его варианты, зависящие от того, о ком именно идет речь. Суть церемониала в том, что каждый представитель знати, в строгом соответствии с занимаемым им положением (степень аристократического родства, статус в системе администрации и т.п.), по достижении определенного возраста проходил через обряд надевания на его голову специально выделанных для такого случая нескольких разных уборов. Это был не просто даже характерный для многих племен обряд инициации, т.е. знак перемещения юноши в категорию взрослых, а скорее нечто, напоминавшее обряд второго рождения в высших кастах древней Индии.

Обряд был не столько сложным или сопровождавшимся болевыми испытаниями, что было характерным для инициаций, сколько торжественным и детально разработанным, преисполненным глубокого внутреннего смысла, сводившегося не столько к акту перемещения из одной возрастной категории в другую, сколько прежде всего как бы к новому рождению — рождению аристократа. Обряд надевания шапки был своего рода сертификатом на звание, должность, титул, принадлежность к верхам. Потому он и обставлялся столь торжественно, являл собой праздник с участием специально приглашенных на торжество важных гостей. Примечательно, что вслед за трехкратным надеванием в ходе церемониала на юношу одну за другой трех шапок ему давалось новое, теперь уже взрослое имя. И только после этого он мог жениться.

Аналогичным был обряд для девушек из знатных домов, только вместо надевания шляпы им в волосы втыкалась специально выделанная для этой церемонии и весьма заметная шпилька. Ее появление в прическе у девушки — знак того, что она стала невестой, точнее, входила в возраст, когда следует готовиться выйти замуж.

Одним из наиболее важных обрядов в жизни людей с древности является заключение брака. В песнях «Шицзина» много говорится об этом, немало и в других источниках, включая только что упоминавшийся трактат «Или». О некоторых существенных моментах, связанных с брачными контактами, уже упоминалось — имеются в виду экзогамные запреты. Что же касается собственно брачных церемоний, когда запреты не были нарушены, то подготовка к свадьбе была в принципе однотипной. Впрочем, между верхами и низами были и заметные различия, связанные прежде всего именно с их статусом.

Так, брак в знатных семьях никогда не был результатом свободного любовного выбора, он был, во-первых, делом старших и заключался в интересах семьи, после тщательного рассмотрения возможных вариантов и серьезного их обсуждения, а во-вторых, элементом политики, особенно в высших сферах. Неудивительно, что брачные дела были сложным процессом, с участием многих людей, начиная с засылки сватов, которые зондировали почву, и кончая строго разработанным ритуалом обмена предварительными подарками, гаданий, сговора и заключительного церемониала свадебных празднеств.

В среде высшей знати часто практиковался сорорат, когда вместе с невестой в дом мужа ехала ее младшая сестра или племянница в качестве своего рода заместительницы жены, наложницы. Кроме того, достаточно типичными были гаремы из ряда жен и наложниц. Разумеется, при этом в женской половине дома всегда поддерживался достаточно строгий порядок и всем обычно заправляла старшая, т.е. главная жена, чей сын, к слову, обычно считался наследником. В тех нередких случаях, когда интриги в гареме приводили к тому, что правитель своевольно менял иерархический порядок в женской половине дома, как то было, в частности, во времена Ю-вана, нарушение нормы могло вести к плачевным результатам.

Вообще же положение женщины в гареме владетельного аристократа не было столь приниженным, как, скажем, в гареме турецкого султана. Женщины из правящего дома имели немалое политическое влияние и порой активно вмешивались в дела государства или удела, не говоря уже об упоминавшихся интригах, которые чаще всего тоже имели политический характер. Важно заметить, что, выходя замуж, женщина представлялась перед алтарем предков предкам мужа, после чего считалась как бы составной частью дома и рода мужа и соответственно себя ощущала и вела.

Что касается простого народа, то там брачные обряды были проще. Из песен «Шицзина» явствует, что весной и летом молодые свободно знакомились и проводили время, летом и осенью часто встречались, подбирая себе пару по вкусу. Все заканчивалось свадьбой, причем невеста сохраняла до последнего момента право изменить свое решение. Иными словами, хотя и тут мнение семьи было существенным, как при необходимости играло свою роль и посредничество сватов, свобода личного выбора была большей, чем в верхах. Показательно, что в песнях нет сетований на горькую долю насильно выданной замуж женщины, упоминаний о неравных браках и т.п.

Зато некоторые из девушек-простолюдинок, приглянувшихся аристократу, достаточно легко оказывались в господском доме, где они выполняли работу служанок и горничных, а то и вообще считались проданными туда. Естественно, что судьбой их всеце-

ло распоряжался хозяин. Он мог выдать их замуж за своих слуг, мог взять в качестве наложниц себе или отдать своим сыновьям. Впрочем, не только мог, но и обязан был. Неписаная норма требовала от него, чтобы каждая женщина имела своего мужчину или, во всяком случае, право на внимание со стороны мужчины. К слову, подобный принцип был неременной частью и норм гаремного быта: существовало нечто вроде расписания, достаточного строгого и справедливого, — вниманием хозяина должны пользоваться все женщины гарема, пусть даже не в равной мере. И этим, к слову, никогда и никто из владетельных аристократов обычно не пренебрегал.

Как и во всем мире, строгие нормы гаремной жизни и вообще брака не исключали внебрачных связей и адюльтера. О некоторых случаях такого рода в правящих домах есть упоминания в текстах, есть соответствующие намеки и в песнях «Шицзина». Но ни о каких жестоких наказаниях за это — вроде побивания виновной камнями — упоминаний нет. Складывается впечатление, что ревность не была санкционирована обычной нормой, а семейно-домашние коллизии считались делом хозяйина. Что же касается поведения вдовы — то можно было осудить его, если оно того заслуживало, но не более... Во всяком случае, стоит подчеркнуть, что более поздний и наиболее отчетливо сформулированный конфуцианцами тезис, согласно которому государство — большая семья, а семью можно и должно уподоблять государству, распространялся и на интимную сферу взаимоотношений: все в конечном счете суверенное дело самой семьи, включая, разумеется, в это понятие большую родню.

К числу важнейших обрядов, имевших огромное значение в Китае с первых этапов существования там цивилизации, следует отнести церемониал, связанный с рождением ребенка, особенно сына. Это событие обставлялось радостно и торжественно, тем более в правящих верхах, где появление на свет сына было знаком продления рода, продолжения существования знатного и тем более правящего клана. Мальчика заботливо воспитывали, обучали шести основным дисциплинам — письму и арифметике, стрельбе из лука и управлению колесницей, танцам и музыке. Конечно, в сферу обучения входили и усвоение этической нормы, и знакомство с ритуалами и многое-многое другое, что впитывалось каждым, что называется, с молоком матери.

Другой группой важнейших обрядов жизненного цикла были связанные со смертью и трауром. Погребальный обряд всецело зависел от социального положения усопшего, как о том убедительно свидетельствуют археологические раскопки древних могильников. Важно, однако, напомнить, что жестокая практика сопогребения живых вместе с покойником знатного происхождения, с правителем, отмерла после краха Шан, хотя в качестве

рецидивов подчас напоминала о себе в некоторых полуварварских чжоуских царствах, прежде всего в Цинь.

В том же, что касается траура, Китай всегда был уникален. Равного китайскому трауру по всеобъемлемости, разработанности и значению этого института нет в мире. Но прежде чем говорить о нем, необходимо остановиться на еще одном важном вопросе, имеющем самое прямое отношение как к трауру, так и к образу жизни древних китайцев в целом. Речь пойдет о культе предков.

Культе предков в Шан и Западном Чжоу

Обычно все то, что имеет отношение к классическому китайскому культу предков, справедливо связывается с конфуцианством и излагается в связи именно с ним (подробнее см. [16, гл. 2]). Дело в том, что на высоту подлинной религии этот известный в общем-то всем народам в умеренной форме культ умерших родителей — впрочем, и послушания по отношению к живым тоже — возвел Конфуций, активно поддержанный затем всеми его последователями. Но Конфуций, о чем он не раз сам напоминал, ничего из ничего не выдумывал. Он брал уже имевшееся и лишь придавал ему определенный смысл и значение.

Так было и с культом предков, игравшим огромную роль уже в шанском Китае, о чем, в частности, наиболее наглядно свидетельствуют сотни тысяч записей на гадательных костях. Больше того, в шанское время этот культ был эквивалентом религии, даже религией в определенном смысле этого слова. Но религией знати, родовой аристократии из правящего дома Шан, веривших, что их непосредственные предки-предшественники *шан-ди* из потустороннего мира оказывают им всегда активное содействие.

Что же касается простолюдинов, то о культе предков среди них ничего не известно, и вполне вероятно, что такового не было. В лучшем случае некоторые из них могли принимать участие в торжественных жертвоприношениях в честь предков-*ди*, которые в общем-то считались и их отдаленными родственниками, если иметь в виду кровное родство в рамках этнически однородного коллектива шанцев. Впрочем, в реальности он едва ли был абсолютно однородным, ибо формировался из различных этнических компонентов, о чем свидетельствует гетерогенность истоков материальной и духовной культуры анянских шанцев.

Сокрушив шанцев, чжоусцы переняли у них среди прочего и культ предков. Их собственное почтение к предкам, в частности к легендарным правителям из дома Чжоу, начиная с Хоу-цзи, не выражалось, насколько можно судить, в яркой и заметной

форме религиозного культа. Но переняв практику культа от шанцев, чжоусцы, как упоминалось, трансформировали его. Они стали поклоняться Высшему Шанди, превратившемуся в эквивалент Великого Неба. Вместе с тем они заметно усилили ритуально-религиозное звучание культа непосредственных, близких предков, в первую очередь предков правящего дома. Речь идет о конкретных эпонимических предках клана, будь то клан правителя-вана или иные аристократические кланы чжоуской знати.

Это постепенное и плавное перетекание культа шанских родовых предков в культ чжоуских клановых предков хорошо представлено так называемой системой *чжао-му*, аналог которой, возможно, существовал и в Шан (подробнее см. [20, с. 112–117; 177, с. 165–175]). Чжоуская система *чжао-му* сводилась к строгому фиксации чередующихся в правящем клане брачных классов: отец считался принадлежащим к классу *чжао*, сын — к классу *му*. Система требовала строгого отсчета и применительно к предшественникам, хотя и не ко всем.

По данным «Лицзи», правитель-ван имел семь храмов предков: один воздвигался в честь основателя клана, остальные шесть посвящались трем ближайшим предкам-предшественникам из нечетного (*чжао*) и трем из четного (*му*) поколения. С каждым следующим поколением менялся, если так можно выразиться, личный состав шести предыдущих поколений предков-предшественников, но их всегда должно было быть шесть: трое *чжао* и трое *му*. У князей-*чжухоу*, правителей царств, такого рода храмов либо алтарей предков должно было быть пять — в честь двух предков-*му*, двух *чжао* и первооснователя клана; у *дафу* — три, причем опять-таки один храм в честь основателя клана, один — предка-*му* и один — предка-*чжао*. Выходцы из числа знати — служивые-*ши* имели только один храм, чаще скромный алтарь предков. Что же касается простолюдинов, то им храмов в честь предков не полагалось вовсе [120а, т. XX, с. 569].

Многое в этой схеме остается не вполне ясным. Но одно бесспорно: храмы и алтари предков в чжоуское время полагались не всем, это была привилегия знати. Соответственно и культ предков не должен был быть одинаковым для всех — во всяком случае, в то отдаленное время, когда его нормы только создавались. Сам термин *чжао-му*, скорее всего, восходит ко временам Чжао-вана и его сына Му-вана, и, следовательно, сама система *чжао-му* формализовалась и стала использоваться в качестве нормативной в сфере культа предков лишь после Му-вана. Ритуальный смысл культа предков, таким образом, достаточно строго коррелировал со всей сложной системой родового и кланового родства, которая поддерживалась только и именно среди знати. Это нашло свое едва ли не наиболее яркое и впечатляющее отражение в практике траура по умершим.

О нормах траура немало сказано во многих древнекитайских источниках, начиная с «Шуцзина». Но наиболее полно вся система траура освещена в «Лицзи»¹. В самом кратком изложении суть ее сводится к тому, что знатные лица, тщательно соблюдающие счет родства, обязаны были носить траур не только по близким родственникам, но и по всей родне, включая весьма, по европейским понятиям, отдаленную. Разумеется, срок траура при этом сильно варьировался, от трех лет по отцу и матери до немногих месяцев по отдаленным родственникам. Видимо, можно было менять и характер траура, его строгость. Но главное — принцип.

Траур по родителям предусматривал уход с должности на весь срок траура. Справедливости ради следует сказать, что в источниках светского характера (т.е. в таких, где нет специального внимания к ритуальным проблемам вроде траура) о траурных обрядах мало материала. Мне лично в чжоуских текстах (как доконфуцианских, так и более поздних) не встречалось ни одного случая, когда бы упоминалось о том, что правитель, сановник или чиновник ушел с должности из-за того, что его отец умер. Напротив, он, как правило, с радостью и готовностью занимал опустевший трон или освободившуюся, но по наследству переходившую именно к нему должность. Так что одно дело — норма траура и совсем другое — реалии жизни. Позже, в конфуцианской империи, эти нормы соблюдались несколько жестче. Но не намного. В чжоуском же Китае они были, видимо, фактуальны, может быть, вообще лишь декларировались, но в реальности соблюдались мягче, чем то было в теории. И разумеется, все это необходимо учитывать, когда идет речь о реалиях траура как нормы ритуального поведения в древнем Китае.

Тем не менее сам факт детальной разработки ритуального церемониала, связанного с трауром по всей родне, убедительно свидетельствует о формализации культа предков. Причем важно подчеркнуть, культа предков среди привилегированных верхов, но не в среде простолюдинов, где все всегда обстояло намного проще, где храмов и алтарей в честь умерших предков в раннечжоуское время вообще еще не было, как не существовало и норм обязательного, фиксированного траура. Зато в крестьянских низах больше внимания уделялось религиозным верованиям, обрядам и культам, которые были слабо заметны на уровне официального церемониала верхов, преимущественно отраженного в текстах.

¹ Важно иметь в виду, что «Лицзи» — источник ханьского времени, содержащий квинтэссенцию конфуцианства. Использовать его для выяснения проблем доконфуцианского Китая не вполне корректно, хотя многое в конфуцианстве имело древние традиции. В данном случае материалы «Лицзи» используются лишь для того, чтобы дать представление о самой норме траура в чжоуском Китае.

В источниках мало материалов о крестьянских верованиях и обрядах. Даже в книге народных песен, тщательно отредактированной конфуцианцами, их весьма немного. Но насколько можно судить по всей совокупности данных, включая более поздние, ханьские, когда в рамках религиозного даосизма возродились многие из древних народных религиозных представлений, мифов, магических и знахарских приемов и т.п., народные низы имели свой примитивный и восходящий к отдаленным временам первобытности комплекс религиозных верований, представлений и обрядов.

В этом комплексе легко обнаружить следы тотемизма, представленные как в легендах о чудесных рождениях далеких предков, так и в сохранившихся позже и собранных ханьских мифах. Большую роль играли также анимистические верования: и в шанских надписях, и в чжоуских текстах можно найти упоминания о поклонении духам явлений природы, будь то река или гора, дождь или ветер, не говоря уже о Земле (алтарь *шэ*). Объектом анимистического поклонения были животные, некоторые растения. Был развит и культ мертвых с представлением о том, что каждый человек имеет две души, *по* и *хунь*. Душа *по* после смерти уходит с человеком под землю и превращается в дух *гуй*, который — если не приносить ему жертвы — может стать злым и опасным для живых. Душа *хунь*, напротив, после смерти улетает на небо и превращается в дух *шэнь*. Но не у всех был дух *шэнь*. Им обладала только знать — те, кто имел право на храм предков в системе *чжао-му*. К тому же жизнь на небесах не была вечной, она продолжалась, видимо, столько, сколько это было оговорено нормами *чжао-му*. Право на вечное пребывание на небе в форме *шэнь* имели немногие, вроде шанских *шан-ди* или первопредков вана и знати в системе *чжао-му*.

Среди народных верований немалое место занимал традиционный земледельческий культ плодородия и размножения, отголоском которого были как обряды на поле *цзе*, так и широко представленные в песнях весенние и иные праздники плодородия, совпадавшие по времени с любовными встречами молодых. Сохранились также упоминания о древних магических приемах, практиковавшихся на чжоуских полях в дни суровых засух, когда жрицы нагими выставляли себя солнцу. Иногда совершался и магический обряд оплодотворения на погибающем от засухи поле — дабы стимулировать желанный дождь.

Вообще обряды и культы, связанные с земледелием и обеспечением плодородия земли, играли весьма важную роль и были распространены в народе. Любая деревушка имела свой алтарь *шэ*, вследствие чего данный термин наряду с другими использо-

вался для обозначения общинной деревни. На нем совершались жертвы и обряды в честь земли и плодородия, а также в иных торжественных случаях. Аналогичные алтари *шэ* были в городах и уделах, у правителя-вана и князей-чжухоу. Возле них весной и осенью совершались обряды жертвоприношений, сопровождавшиеся всеобщим праздником. Разрушить алтарь *шэ* означало нанести роковой удар, а то и погубить общность, которой он принадлежал.

Все изложенное позволяет заключить, что наиболее древние верования, ритуалы и культы были в определенной мере общими для всех, будь то правящие верхи или трудящиеся низы. Однако в то же время некоторые из них после перехода к урбанистической цивилизации стали достоянием соответственно верхов или низов. Так, например, весенние пляски на полях и магические обряды плодородия были в шанско-чжоуское время ближе к простонародным обычаям, тогда как апелляция к предкам и вообще культ предков практиковались преимущественно среди правящих верхов. И все последующее развитие системы верований и культов шло в направлении обособления, если даже не противопоставления религиозных верований и обрядов в разных социальных слоях чжоуского Китая.

Это обособление находило свое отражение среди прочего в усложнении ритуального орнамента на сосудах, в первую очередь бронзовых, в появлении изысканных произведений искусства — жезлов и иных предметов, символизирующих прерогативы власть имущих, в становлении института жрецов-чиновников, т.е. чиновников, исполнявших жреческие функции, поскольку обособленной от политической власти религиозно-церковной организации не было, и все важнейшие ритуально-религиозные обряды совершали представители власти.

Словом, в сфере религии, ритуального церемониала, верований и обрядов шел процесс, аналогичный тому, что происходил в социально-политической сфере: верхи отделялись от низов, формируя свои нормы существования, свой комплекс усложненного церемониала, создававшегося именно для того, чтобы подчеркнуть отличие изысканных верхов от простого народа. В условиях шанско-чжоуского Китая, где не существовало сколько-нибудь развитой религиозной системы, а религия как таковая находилась на уровне примитивных представлений первобытного общества, создание такого усложненного ритуально-церемониального и обрядового комплекса было жизненно важным делом, необходимым для институционализации идейного фундамента развитой урбанистической цивилизации и государственности. Создавая тщательно разработанные нормы поведения аристократа, описанные в «Или», либо нормы траура, позже зафиксированные в «Лицзи», чжоуская знать не столько даже отделяла себя от простого народа, сколько закладывала основы нормальной

политической структуры, где всегда есть низы и правящая элита, которая по образу жизни существенно отличается от основной массы населения.

Но насколько значимыми и, главное, непреодолимыми были различия, о которых идет речь? Или, иными словами, как далеко зашел в раннечжоуском Китае логичный и обусловленный реалиями жизни большого государства процесс противопоставления верхов и низов? Какие формы принял он в конечном счете?

Вспомним, что реальный статус носителя высшей сакрализованной власти, вана, на протяжении всего периода Западного Чжоу неуклонно снижался. Ван, конечно, оставался сыном Неба. Но он терял власть, перетекавшую из центра на периферию, к князьям-чжоу, правителям уделов-царств, которые, однако, обретая реальную власть, не получали вместе с ней сакрального авторитета, как о том уже было сказано в связи с рассмотрением проблемы *ван-дао* и *ба-дао*. Быть может, это немаловажное обстоятельство сыграло какую-то роль в том, что в чжоуском Китае не сложилась религиозная система с обожествленным правителем в ее центре, как то имело место, в частности, в Египте. Конечно, ван тоже был обожествлен и тоже был сыном высшего божества. Но все же его сакральный авторитет несопоставим с аналогичной позицией фараона, как несопоставимы религиозные системы древнего Китая и древнего Египта, хотя обе они были достаточно примитивными.

Как бы то ни было, но место религии в чжоуском Китае еще до Конфуция занял, особенно на официальном уровне правящих верхов, не раз упоминавшийся ритуальный церемониал во всем его сложном комплексе, включавшем в себя различные культы и обряды. Господство ритуального церемониала призвано было, как уже отмечалось, подчеркнуть, четко обозначить разницу между социальными верхами и низами. Это в основном было достигнуто, что способствовало необходимой стабильности структуры в целом. И если процесс не зашел слишком далеко, то не потому, что того не желали верхи, но вследствие того, что ему противостояли некоторые другие процессы, протекавшие одновременно и в свою очередь бывшие закономерным результатом специфики развития китайского социума в Шан и в Западном Чжоу.

Речь прежде всего о том, что, несмотря на феодализацию чжоуского Китая и описанный выше процесс сложения аристократии, правящего слоя феодальной знати со всей свойственной феодальным институтам иерархией, резкой сословной грани между правящими верхами и производящими низами так и не возникло. Или, точнее, она была лабильной.

Вспомним, что с каждым поколением степень родственной близости, определявшая структуру кланового родства и место на

иерархических ступенях власти, снижалась, по меньшей мере для представителей боковых ветвей. А так как боковые ветви численно всегда преобладали, то такое снижение статуса было достаточно массовым и потому очень заметным. Дети и внуки знатного аристократа в подавляющем своем большинстве не были ни владетельными, ни даже чересчур знатными. Следующие одно-два поколения низводили их линии на еще более низкий уровень.

Хорошо, если удавалось зацепиться за статус служивого-*ши*, обрести должность и тем самым задержаться на низшей ступени чиновно-административной лестницы, в Западном Чжоу еще не очень разветвленной, но со временем быстро разраставшейся. Однако такое удавалось далеко не всем из потомков владетельной знати в третьем-четвертом поколениях. Остальные, по жесткой норме системы кланового родства, должны были становиться простолюдинами. И видимо, так и происходило, хотя механизм самого процесса недостаточно ясен, поскольку в источниках на этот счет данных практически нет.

Но как бы то ни было, боковые ветви многочисленных генеалогических деревьев аристократов уходили вниз и закреплялись там. В результате этого сохранялись и с каждым поколением обновлялись традиционные связи по линии родственных контактов, пусть даже утративших значимость при принятом счете родства. Отсюда и появление больших семейно-клановых организаций типа *цзун-цзу*, которые порой исчислялись сотнями, если не тысячами членов, как о том упоминается в источниках, пусть не западночжоуских, а более поздних. Если в рамках *цзун-цзу* есть и знатные, и простолюдины, то тезис о нежесткой грани между верхами и низами уже будет заслуживать внимания. Но это еще далеко не все.

Из древних текстов хорошо известно, что нормой администрации было спорадическое выдвижение умных и способных из числа простолюдинов в число управителей. Трудно сказать, насколько регулярно и охотно подобная практика реализовывалась, но норма существовала. Из материалов более позднего времени известно, что выходцы из низов действительно порой выдвигались в результате рекомендаций. Но и задолго до появления такой практики, еще в шанской администрации, бывали выходцы из низов, случайные аутсайдеры (вспомним историю легендарного И Иня).

Такого же рода выдвиженцы, в том числе выходцы из варварских соседних земель, встречались в окружении правителей и в Западном Чжоу. Правда, все они, как правило, обрастали должностями, званиями, а то и титулами и уделами, результатом чего было появление новой фамилии в среде клановой знати, феодальной аристократии. Но тем не менее существует факт: жесткой грани между феодальной знатью и простолюдинами не

было ни в теории, ни на практике. В Китае времен Чжоу — в отличие от феодальной Европы — не было ярко выраженных словесных различий, т.е. обычая гордиться именем, родом, родословной, хотя все это имело свою цену. Главным всегда были личные способности, которые могли помочь любому подняться наверх и отсутствие которых с неизбежностью гарантировало большинству постепенное опускание вниз по социальной лестнице.

Есть еще один важный момент, уже в Западном Чжоу и тем более в последующие века игравший существенную роль в формировании социальной структуры древнего Китая. Речь об известных везде, но с особенной силой проявивших себя именно в Китае принципах мимезиса, т.е. подражания в низах образу жизни верхов. Здесь, видимо, сыграли свою роль присущие только и именно древнему Китаю обстоятельства, в частности специфика его религиозной системы. Результатом процесса мимезиса было постепенное оттеснение свойственных простолюдинам норм и верований как бы на обочины жизни — стоит напомнить, что Конфуций в свое время терпел суеверия, но не уважал их и не считал нужным склоняться перед ними. Факт очень существенный, редко еще где-нибудь можно найти что-либо подобное, имея в виду аналогичные обстоятельства.

А так как именно то, что только что было названо суевериями, и было — из-за отсутствия чего-либо иного — главным содержанием системы примитивных религиозных верований, представлений и обрядов простого народа в шанско-чжоуском Китае, то образовавшийся в процессе оттеснения суеверий на обочину некий социально-идеологический вакуум заполнялся главным образом за счет заимствования низами ритуального церемониала и прочих норм и обрядов у верхов.

Процесс мимезиса привел уже во времена Конфуция к тому, что нормы культа предков, до того свойственные преимущественно, если не исключительно аристократам, стали в той или иной степени присущи практически всем; начали широко распространяться и другие связанные с ними нормы, включая практику траура. Стоит напомнить, что Мо-цзы в середине I тысячелетия до н.э. активно протестовал именно против засилия траурных обрядов, которые обходятся дорого и отнимают массу сил у людей. Речь сейчас не о том, как расценивать такого рода эскапады Мо-цзы (в них немало от бесцеремонного практицизма сторонника безликой эгалитарной системы). Гораздо существенней обратить внимание на то, что траурные нормы ко временам Мо-цзы, насколько можно понять, уже широко распространились, в том числе и среди простого народа, что и было результатом процесса мимезиса.

Важным для истории и культуры Китая результатом этого была выработка общих для всего социума, снизу доверху, систем

социальных, духовных и иных ценностей. В условиях, когда отсутствовала сколько-нибудь развитая религиозная система, а ее роль играла разработанная чжоусцами этическая идея, наиболее наглядно проявившая себя во всем том, что касалось теории управления Поднебесной, т.е. в том, что имело значение прежде всего и главным образом для правящих верхов, проблема выработки общих для социума ценностей во многом зависела опять-таки от процесса мимезиса. Неудивительно, что созданные историографами во имя идеи небесного порядка рассказы о Великих Мудрецах типа Яо, Шуня и Юя достаточно быстро стали любимыми всем народом легендарными преданиями. Неудивительно и то, что все те качества, которые были персонифицированы в Великих Мудрецах (опять-таки искусственно, в результате осознанно приложенных для этого усилий правящих верхов, в данном случае историографов, выполнявших социальный заказ правителей), стали в течение достаточно недолгого времени фундаментом признанной всеми в Китае системы ценностей.

Речь не о том, что все это стало фактом уже в Западном Чжоу. В Западном Чжоу описываемый сложный процесс только начинался, он занял еще несколько веков, причем немалую роль в обеспечении его результативности сыграл Конфуций. Но следует подчеркнуть, что описываемый процесс в рассматриваемое время был уже заметен и являлся одним из существенных элементов более общей тенденции своего рода духовного, отчасти и институционального сближения верхов и низов. Если сопоставить то, о чем здесь говорится, с соответствующим положением, скажем, в древней Индии с ее резко разделявшими на верхи и низы кастами, то многое станет еще более ясным: касты, опиравшиеся на господствующую и развитую религиозную систему, разделяли верхи и низы и консервировали этот раздел, тогда как в древнем Китае слабость и примитивность религиозной системы создавали условия для уменьшения социальной грани между верхами и низами.

Речь опять-таки не о том, что разницы между правящими верхами и производящими низами не было или что она со временем становилась все меньшей. Смысл того, о чем идет речь, совсем в другом: уменьшались со временем преграды, которые препятствовали любому удачливому выходцу из низов войти в ряды верхов. Создавались условия для социальной мобильности, той самой, которая со временем, уже в императорском Китае, стала чуть ли не основой основ жизнеспособности столь, казалось бы, мало жизнеспособной консервативной структуры, какую являла собой на протяжении свыше двух тысячелетий китайская империя.

В императорском Китае всегда существовали верхи и низы, всегда была привилегированная правящая элита. Но спецификой

было даже не столько то, что упомянутая элита легко меняла свой состав (этим отличались и исламские структуры, которые при всем том, однако, не были достаточно стабильными и довольно быстро порой исчезали, замещаясь, правда, новыми, аналогичными), сколько постоянное пополнение элиты за счет лучших и тщательно отбиравшихся с помощью системы объективных критериев выходцев из социальных низов. И все способные и амбициозные китайцы всегда были ориентированы на такого рода возможность, а потому с большим рвением и охотой стремились воспринять все то, что было выработано элитой, начиная с канонов ее культуры. В этом, если угодно, и был внутренний импульс, постоянно поддерживавший механизм мимезиса.

Конечно, все упомянутые процессы формировались и совершенствовались на протяжении долгих веков, если даже не тысячелетий. Но их возникновению и развитию способствовали те условия и обстоятельства образа жизни верхов и низов, о которых только что шла речь.

* * *

Завершая краткий очерк проблемы взаимоотношения верхов и низов, равно как и вообще рассказ об образе жизни разных социальных слоев в шанско-раннечжоуском Китае, следует обратить внимание на то, что XIII—VIII вв. до н.э. были временем, когда шел процесс активного формирования основ китайской культуры, политической и социальной структуры, генеральных принципов бытия и менталитета древних китайцев. Начальный его этап сводился прежде всего к выработке основных параметров будущей структуры и к постепенному вовлечению в эту структуру всех тех этнических групп, которые волею судеб оказались в составе Чжунго. Фундаментом, на котором протекал упомянутый процесс, были шанская, а затем чжоуская цивилизация, в общем близкие друг к другу. Однако свой вклад, пусть небольшой, так или иначе внесли и иные включенные во времена Чжоу в состав Чжунго этнические общности, не говоря уже о постоянно ощущавшемся в процессе генезиса древнекитайской цивилизации внешнем воздействии.

Все это, вместе взятое, в конечном счете и определило конкретные формы культуры и структуры древнего Китая. Но существенно еще раз подчеркнуть, что вплоть до VIII в. до н.э. мы имеем право вести речь лишь о начальном этапе формативного процесса древнекитайской цивилизации. Основные его достижения пришлось на следующий исторический период, на VII—VI вв. до н.э., который исторически и логически завершился временем жизни Конфуция и появлением в четко изложенном виде доктрины конфуцианства.

Победа этой доктрины в нелегкой борьбе с ее соперниками окончательно определила в последующее время, во второй половине I тысячелетия до н.э., характер и облик сформировавшегося и в некотором смысле совершенного, законченного в основных параметрах императорского Китая. Об этих этапах древне-китайской истории будет идти речь в последующих томах работы.

БИБЛИОГРАФИЯ
(литература к теме)

1. *Алексеев В.М.* Китайская литература. Избранные труды. М., 1978.
2. *Алексеев В.П.* О первичной дифференциации человечества на расы. — Советская этнография. 1969, № 1, 6.
3. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Пер. с кит., вступит. ст. и коммент. Л.Д.Позднеевой. М., 1967.
4. Беседы и суждения Конфуция, пер. с древнекит. Л.Головачевой. — Рубеж. Тихоокеанский альманах. 1992, № 1.
5. *Бичурин Н.Я.* Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1—3. М.—Л., 1950—1953.
6. *Быков Ф.С.* Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
7. *Вавилов Н.И.* Проблема происхождения мирового земледелия в свете современных исследований. М.—Л., 1932.
8. *Варенов А.В.* Древнекитайский комплекс вооружения эпохи развитой бронзы. Новосибирск, 1989.
9. *Васильев В.П.* Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873.
10. *Васильев В.П.* Примечания на третий выпуск китайской хрестоматии, перевод и толкование Ши цзина. СПб., 1882.
12. *Васильев К.В.* «Планы сражающихся царств». М., 1968.
13. *Васильев К.В.* Центральная власть и органы местного управления в годы расцвета Западного Чжоу. — История и культура Китая. М., 1974.
14. *Васильев Л.С.* Аграрные отношения и община в древнем Китае. М., 1961.
15. *Васильев Л.С.* Проблема цзин-тянь. — Китай. Япония. История и филология. М., 1961.
16. *Васильев Л.С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
17. *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.
18. *Васильев Л.С.* Политическая интрига в царстве Цзинь. — Общество и государство в Китае. М., 1981.
19. *Васильев Л.С.* Дао и Брахман: феномен изначальной верховной всеобщности. — Дао и даосизм. М., 1982.
20. *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.
21. *Васильев Л.С.* Проблемы генезиса китайской мысли. М., 1989.
- 21а. *Генинг В.Ф., Эданович Г.Б., Генинг В.В.* Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Ч. 1. Челябинск, 1992.
22. *Георгиевский С.* Первый период китайской истории. СПб., 1885.
23. *Георгиевский С.* Принципы жизни Китая. СПб., 1888.
24. *Георгиевский С.* Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.
25. *Го Мо-жо.* Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956.
26. *Го Мо-жо.* Бронзовый век. М., 1959.
27. *Го Мо-жо.* Философы древнего Китая. М., 1961.

28. Го юй. Пер. с кит., вступ. и примеч. В.С.Таскина. М., 1987.
29. Грубе В. Духовная культура Китая. СПб., 1912.
30. Дорофеева В.В. «Ши цзин» как исторический источник для реконструкции пространственных представлений в древнем Китае (канд. дис.). М., 1992.
31. Древнекитайская философия. Т. 1—2. М., 1972—1973.
32. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
33. Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
34. Думан Л.И. Очерки по древней истории Китая. Л., 1937.
35. Думан Л.И. Очерк истории Китая. — Китай. М.—Л., 1940.
36. Еасюков В.В. Мифология китайского неолита. Новосибирск, 1988.
37. Иванов А.И. Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы. СПб., 1912.
38. Иолк Е. К вопросу об основах общественного строя древнего Китая. — Проблемы Китая. 1929, № 2.
39. История китайской философии (пер. с кит.). М., 1989.
40. Итс Р.Ф. Этническая история юга Восточной Азии. Л., 1972.
41. Каралетянц А.М. «Чунь цзо» и древнекитайский «историографический» ритуал. — Этика и ритуал в древнем Китае. М., 1988.
42. Каталог гор и морей. Шань хай цзин. Предисл., пер. и коммент. Э.М.Яншиной. М., 1977.
- 42а. Кашина Т.И. Керамика культуры Яншао. Новосибирск, 1977.
43. Китайские социальные утопии. М., 1987.
44. Книга правителя области Шан: Пер. с кит., вступит. ст. и примеч. Л.С.Переломова. М., 1968.
45. Кобзев А.И. Методология традиционной китайской философии. — Народы Азии и Африки. 1984, № 4.
46. Кобзев А.И. Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.
47. Кокин М., Папаян Г. «Цзин-тянь». Аграрный строй древнего Китая. М., 1930.
48. Комиссаров С.А. Комплекс вооружения древнего Китая. Эпоха поздней бронзы. Новосибирск, 1988.
49. Конрад Н.И. Избранные труды. Синология. М., 1977.
50. Коростовец И. Китайцы и их цивилизация. СПб., 1898.
51. Кроль Ю.Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
52. Крюков В.М. Дары земные и небесные (к символике архаического ритуала в раннечжоуском Китае). — Этика и ритуал в древнем Китае. М., 1988.
53. Крюков М.В. Род и государство в иньском Китае. — Вестник древней истории. 1961, № 2.
54. Крюков М.В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
55. Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы: проблема этногенеза. М., 1978.
56. Крюков М.В., Переломов Л.С., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.
57. Кучера С. Китайская археология. М., 1977.
58. Кучера С. Ранний металл в Китае. — 24-я Научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1993, ч. 1.
59. Конер Н.В. Лекции по истории развития главнейших основ китайской материальной и духовной культуры. Владивосток, 1921.
60. Конер Н.В. Китайские сведения о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.
61. Ларичев В.Е. Палеолит Северной, Центральной и Восточной Азии. Новосибирск. Ч. 1—2, 1969, 1972.
62. Лисевич И.С. Литературная мысль Китая. М., 1979.
63. Малявин В.В. Гибель древней империи. М., 1983.

64. *Малявин В.В.* Чжуан-цзы. М., 1985.
65. [Марко Поло]. Книга Марко Поло. Пер. И.П.Минаева. М., 1956.
66. *Массон В.М.* Средняя Азия и Древний Восток. М., 1964.
67. *Мечников Л.И.* Цивилизация и великие исторические реки. М., 1924.
68. *Монастырев Н.* Конфуциева летопись Чунь-цю. СПб., 1876.
69. *Монастырев Н.* Заметки о конфуциевой летописи Чунь-цю. СПб., 1876.
70. Народы Восточной Азии. Этнографические очерки. М.—Л., 1965.
71. Очерки истории Китая. Под ред. Шан Юэ. М., 1959.
72. *Переломов Л.С.* Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае. М., 1962.
73. *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
74. *Петров А.А.* Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая. — Советское востоковедение. 1940, № 1.
75. *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе, обществе и искусстве. М., 1979.
76. *Попов П.С.* Китайский философ Мэн-цзы. СПб., 1904.
77. *Попов П.С.* Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
78. *Рифтин Б.Л.* От мифа к роману. М., 1979.
79. *Рубин В.А.* Идеология и культура древнего Китая. М., 1970.
80. *Семенов И.И.* Афоризмы Конфуция. М., 1987.
81. *Синицын Е.П.* Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975.
82. *Смолин Г.Я.* Источниковедение древней истории Китая. Л., 1987.
83. *Спицин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
84. Страна Хань. Очерки о культуре древнего Китая. Л., 1959.
85. *Сыма Цянь.* Избранное. Пер. с кит. В.Панасюка. М., 1956.
86. *Сыма Цянь.* Исторические записки. Пер. с кит., предисл. и коммент. Р.В.Вяткина. Т. 1—6. М., 1972—1992.
87. *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал: миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990.
88. *Ушков А.М.* Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
89. *Фань Вэнь-лань.* Древняя история Китая (пер. с кит.). М., 1958.
90. *Феоктистов В.Ф.* Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
91. *Фишман О.Л.* Китайский сатирический роман. М., 1966.
92. *Флуг К.К.* Материалы по истории Китая. Период Шан-Инь. — Библиография Востока. Вып. 7. М., 1935.
93. *Чжан Яцин.* Керамика неолитических культур Восточного Китая. Новосибирск, 1984.
94. *Штейн В.М.* Гуань-цзы. М., 1959.
95. *Штейн В.М.* Экономические и культурные связи между Индией и Китаем в древности. М., 1960.
96. *Штукин А.А.* Шицзин. М., 1957.
97. *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
98. Этика и ритуал в древнем Китае. М., 1988.
99. *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая (пер. с кит.). М., 1965.
100. *Ян Хин-шун.* Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.—Л., 1950.
101. *Ян Юн-го.* История древнекитайской идеологии (пер. с кит.). М., 1957.
102. *Яншина Э.М.* Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.
103. *Ван Го-эй.* Гуань Тан цзилинь (Собрание сочинений Гуань Тана). Т. 1—4. Пекин, 1959.

104. *Го Мо-жо*. Чжунго гудай шэхуэй яньцзю (Исследование древнекитайского общества). Шанхай, 1930.
105. *Го Мо-жо*. Лян Чжоу цзинь вэньцы даси тулу каоши (Толкование надписей на бронзе обеих эпох Чжоу). Т. 1—8. Пекин, 1957.
- 105а. *Го юй*. Шанхай, 1958.
106. *Гу ши бянь* (Критическое изучение древней истории, изд. Гу Цзе-гана). Т. 1—7. Пекин—Шанхай, 1926—1940.
107. Гуань-цзы. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 5, ч. 1. Пекин, 1956.
- 107а. Дао-дэ цзин. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 3, ч. 1. Пекин, 1956.
108. *Дин Шань* Цзягу вэнь соцзянь шицзу цзи ци чжиду (Род и его строй по надписям на костях и панцирях черепах). Шанхай, 1956.
109. *Ду Ю*. Тун дян. Ханчжоу, [б.г.].
110. *Дун Чжун-шу*. Чуньцю фаньлу. Сер. «Сыбу цункань». Т. 50—51. Шанхай, [б.г.].
111. *Жун Гэн*, *Цюй Жунь-минь*. Инь ци бу цы (Надписи на иньских костях). Т. 1—3. Пекин, 1933.
112. *Жун Гэн*, *Чжан Вэй-ци*. Инь Чжоу цинтун ци тунлунь (Введение в изучение иньской и чжоуской бронзы). Пекин, 1984.
113. Или. — Сер. «Шисань цзин». Т. 15—18. Пекин, 1957.
114. Ицзин. — Сер. «Шисань цзин». Т. 1—2. Пекин, 1957.
115. *Кан Ю-вэй*. Датун шу (Великое единение). Пекин, 1956.
116. *Кан Ю-вэй*. Синьское вэйцзин као (Изучение фальсификации канонов). Шанхай, 1956.
117. Ле-цзы. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 3, ч. 3. Пекин, 1956.
118. *Ли Сюэ-цин*. Иньдай дили цзяньлунь (География Китая эпохи Инь). Пекин, 1959.
119. *Ли Сюэ-цин*. Гувэнь цзыское чунце (Основы изучения древнекитайской письменности). Пекин, 1985.
120. *Ли Я-нун*. Иньдай шэхуэй шэнхо (Жизнь общества эпохи Инь). Шанхай, 1955.
- 120а. Лицзи. — Сер. «Шисань цзин». Т. 19—26. Пекин, 1957.
121. Луньй. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 1, ч. 1. Пекин, 1956.
122. *Лю Чжи-цзи*. Ши-тун. Пекин, 1961.
123. *Лян Сы-юн*. Каогу луньвэнь цзи (Сборник статей по археологии). Пекин, 1959.
124. *Лян Ци-чао*. Инь бинши вэньцзи (Собрание сочинений). Т. 1—16. Тайбэй, 1960.
125. *Ма Дуань-линь*. Вэньсянь тункао. Т. 1—120. [Б.м.], 1859.
126. Мо-цзы. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 4, ч. 1. Пекин, 1956.
127. Мэн-цзы. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 1, ч. 2. Пекин, 1956.
128. *Нишда Нобору*. Тю:гоку хо:сэй си кэн'кю (Изучение истории законодательства в Китае). Т. 1—4. Токио, 1959—1964.
129. *Лэй Вэнь-чжун*. Цяньши каогуское луньвэнь цзи (Сборник статей по археологии Китая). Пекин, 1987.
130. Сунь-цзы. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 6, ч. 1. Пекин, 1956.
131. *Сыма Гуан*. Цзы чжи тун цзянь. Т. 1—20. Шанхай, 1958.
132. *Сыма Цянь*. Шицзи. — Сер. «Эрши сыши бонабэнь». Т. 1. Пекин, 1956.
133. *Сюй Лянь-чэн*. Цзягу вэньчжун соцзянь Иньдай ды ди (Территориальная организация Инь по надписям на костях). — Шаньдун дасюэ сюэбао. 1957, № 2.
134. *Сюй Чжун-шу*. Лунь Си Чжоу ши фэнцзянь чжиду хуэй (Западное Чжоу — феодальное общество). — Лиши яньцзю. 1957, № 5.
135. Сюнь-цзы. — Сер. «Чжуцзы цзичэн». Т. 2. Пекин, 1956.
136. Тай лин юй лань. Т. 1—4. Пекин, 1963.

137. *Такигава Камэтаро*. Шици хуэйчжу каочжэн («Шици» с комментариями и исследованием). Т. 1—10. Пекин, 1956.
138. У-цы. — Сер. «Чжуцы цзичэн». Т. 6, ч. 2. Пекин, 1956.
139. Хань Фэй-цы. — Сер. «Чжуцы цзичэн». Т. 5, ч. 4. Пекин, 1956.
140. *Ху Ши*. Вэнь цунь (Собрание сочинений). Т. 1—4. Шанхай, 1925.
141. Хуай Нань-цы. — Сер. «Чжуцы цзичэн». Т. 7, ч. 2. Пекин, 1956.
- 141а. Цзо-чжуань. — Сер. «Шисань цзин». Т. 27—32. Пекин, 1957.
142. *Цзя Лань-по*. Хэтао жэнь (Ордосский человек). Шанхай, 1955.
143. *Цзя Лань-по*. Цзю шици шидай вэньхуа (Культура каменного века). Пекин, 1957.
144. *Цзянь Бо-цань*. Сянь Цинь ши (История Китая до [эпохи] Цинь). Пекин, 1990.
145. *Ци Сы-хэ*. Чжаньго чжиду као (Исследование структуры чжаньго). Сянган, 1970.
- 145а. Чжаньго-цз. Шанхай, 1958.
146. *Чжоу Гу-чэн*. Чжунго шэхуэй шилунь (История китайского общества). Т. 1. Цзинань, 1988.
147. *Чжоу Гу-чэн*. Шисюэ луньвэнь сюаньцзи (Сборник статей по истории Китая). Пекин, 1983.
148. Чжоули. — Сер. «Шисань цзин». Т. 11—14. Пекин, 1957.
- 148а. Чжуан-цы. — Сер. «Чжуцы цзичэн». Т. 3, ч. 2. Пекин, 1956.
149. *Чжэн Цяо*. Тун чжи. [Б.м.], 1896.
150. Чунью. — Сер. «Шисань цзин». Т. 27—32. Пекин, 1957.
151. *Чэнь Мэн-цзя*. Иньской буцы цзуншу (Свод сведений о надписях на иньских гадательных костях). Пекин, 1956.
152. *Чэнь Мэн-цзя*. Шаншу тунлунь (Толкование «Шуцзина»). Шанхай, 1957.
153. Шан-цзюнь шу. — Сер. «Чжуцы цзичэн». Т. 5, ч. 2. Пекин, 1956.
154. Шицзин. — Сер. «Шисань цзин». Т. 5—10. Пекин, 1957.
155. Шуцзин. — Сер. «Шисань цзин». Т. 3—4. Пекин, 1957.
156. *Ян Бо-цзюнь*. Луньюй ичжу (Толкование «Луньюя»). Пекин, 1962.
157. *Ян Куань*. Гуши синьтань (Сборник статей по древнекитайской истории). Пекин, 1965.
158. *Ян Куань*. Чжаньго ши (История Чжаньго). Шанхай, 1956.
159. *Ян Хун*. Чжунго гу бинци луньцунь (Статьи по истории китайского оружия). Пекин, 1980.
160. *Abel-Rémusat J.P.* Nouveaux mélanges asiatiques. P., 1829.
161. *Abel-Rémusat J.P.* Éléments de la grammaire chinoise. P., 1857.
162. *Ackerman P.* Ritual Bronzes of Ancient China. N.Y., 1945.
163. *Allen H.* Early Chinese History. L., 1906.
164. *Andersson J.G.* Children of the Yellow Earth. L., 1934.
165. *Balas E.* Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven, 1964.
166. *Balas E.* Political Theory and Administrative Reality in Traditional China. L., 1965.
167. *Ball C.J.* Chinese and Sumerian. L., 1913.
168. *Barnard N.* Bronze Castings and Bronze Alloys in Ancient China. Canberra, 1961.
169. [Baynes C.F.] I-Ching, or Book of Changes. The R.Wilhelm's translation. Rendered into English by C.F.Baynes. New-Jersey, 1974.
170. *Bielenstein H.* The Bureaucracy of Han Times. Cambridge, 1980.
171. *Biot E.* Le Tcheou-li ou rites de Tchelou. Vol. 1—2. P., 1851.
172. *Bodde D.* China's First Unifier. Leiden, 1938.
173. *Broman S.* Studies on the Chou Li. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1961, № 35.
- 173а. *Bulling A.* The Meaning of China's Most Ancient Art. Leiden, 1952.

174. *Carneiro R.L.* A Theory of the Origin of the State. — Science. 1970, № 169 (3947).
175. *Chalmers J.* The Origin of the Chinese. Hongkong, 1866.
176. *Chang Kwang-chih.* The Archaeology of Ancient China. New Haven, 1977.
177. *Chang Kwang-chih.* Shang Civilization. New Haven, 1980.
178. *Chang Kwang-chih* (ed.). Studies of Shang Archaeology. New Haven, 1986.
179. *Chavannes Ed.* Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien. Vol. 1—6. P., 1895—1905, 1969.
180. *Chêng Tê-k'un.* Archaeology in China. Vol. 1. Prehistoric China. Vol. 2. Shang China. Vol. 3. Chou China. Cambridge, 1959, 1960, 1963.
181. *Chêng Tê-k'un.* Animal Styles in Prehistoric and Shang China. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1963, № 35.
182. *Claessen H.J.* The Early State: A Structural Approach. — The Early State, ed. by H.J.Claessen and P.Scalnik. The Hague, 1978.
183. *Consten E.* Das Alte China. Stuttgart, 1958.
184. *Coon C.S.* The Origin of Races. N.Y., 1962.
185. *Cordier H.* Histoire générale de la Chine. Vol. 1—4. P., 1920—1921.
186. *Couvreur S.* Chou King. Sien-Hsien, 1927.
187. *Couvreur S.* I Li. Cérémonial. Sien-Hsien, 1928.
188. *Couvreur S.* Ssu shu. Le quatre livres, avec un commentaire abrégé en chinois... Sien-Hsien, 1930.
189. *Couvreur S.* J. Cheu King. Sien-Hsien, 1934.
190. *Couvreur S.* Li Ki. Mémoires sur les bienséances et les cérémonies. Vol. 1—2. Ho Kien Fu, 1913; P., 1950.
191. *Couvreur S.* Tsch'ouen Ts'iou et Tso Tchouan. La chronique de la principauté de Lou. Vol. 1—3. P., 1951.
192. *Couvreur S.* Dictionnaire classique de la langue Chinoise. Ho Kien Fu, 1891.
193. *Creel H.G.* Confucius: the Man and the Myth. L., 1961.
194. *Creel H.G.* The Origin of Statecraft in China. Vol. 1. The Western Chou Empire. Chicago—London, 1970.
195. *Creel H.G.* What is Taoism? Chicago—London, 1970.
196. *Creel H.* Shen Pu-hai. A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C. Chicago—London, 1974.
197. *Crump J.* Intrigues of the Warring States. — Studies of the Chan-Kuo Ts'e. Ann-Arbor, 1964.
198. *Deguignes.* Mémoires dans lequel on prouve que les Chinois sont une colonie égyptienne. P., 1758.
199. *Dobson W.A.C.H.* Mencius. L., 1963.
200. *Dubs H.H.* The Works of Hsüntze. Transl. from the Chinese, with Notes by Homer H.Dubs. L., 1928.
201. *Dubs H.* The History of Former Han Dynasty of Pan Ku. Transl. by H.Dubs. Vol. 1—5. Baltimore, 1938—1955.
202. *Duyvendak J.J.* The Book of Lord Shang. L., 1928.
203. *Eberhard W.* Lokalkulturen im alten China: Bd. 1. Die Lokalkulturen des Nordens und Westens; Bd. 2. Die Lokalkulturen des Südens und Ostens. Leiden—Peking, 1942.
204. *Eberhard W.* A History of China. Berkeley, 1950.
- 204a. *Eberhard W.* Conquerors and Rulers. Leiden, 1952.
205. *Edkins J.* China's Place in Philology: An Attempt to Show that the Languages of Europe and Asia have a Common Origin. L., 1871.
206. *Fingarette H.* Confucius — the Secular as Sacred. N.Y., 1972.
207. *Fitzgerald C.P.* China. A Short Cultural History. L., 1935.
208. *Forke A.* Mě Ti. B., 1922.
209. *Forke A.* The World-conception of the Chinese. L., 1925.
210. *Forke A.* Geschichte des alten chinesischen Philosophie. Hamburg, 1927.

211. *Franke O.* Geschichte des Chinesischen Reiches. Bd. 1. B., 1930.
- 211a. *Fried M.* The Evolution of Political Society. N.Y., 1967.
212. *Fried M.* The Notion of Tribe. Menlo Park, 1975.
- 212a. *Fung Yu-lan.* A History of Chinese Philosophy. Vol. 1—2. Princeton, 1952—1953.
213. *Giles H.A.* Chinese-English Dictionary. L., 1892.
214. *Giles H.A.* Religions of Ancient China. L., 1905.
215. *Giles H.A.* Chuang Tzū. Taoist Philosopher and Chinese Mystic. L., 1961.
216. *Giles L.* Taoist Teachings from the Book of Lieh Tzū. L., 1947.
217. *Graham A.C.* The Book of the Lieh-tzū. L., 1960.
218. *Graham A.C.* Chuang Tzū: The Inner Chapters. L., 1982.
- 218a. *Graham A.C.* Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore, 1989.
219. *Granet M.* La religion des Chinois. P., 1922.
220. *Granet M.* La civilisation chinoise. P., 1929.
221. *Granet M.* La pensée chinoise. P., 1934.
222. *Groot J.M. de.* Religion in China. N.Y., 1912.
223. *Grube W.* Die Religion der alten Chinesen. Tübingen, 1911.
224. *Halde J.B. de.* Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise. Vol. 1—4. P., 1735.
225. *Harlez C. de.* Koue-yü. — Journal Asiatique. 1893, vol. 2; 1894, vol. 3.
226. *Harlez C. de.* Koue-yü. Discours de royaumes. Annales oratoires des états chinois du X-e au V-e siècle, av. J.-C. Louvain, 1895.
227. *Harris M.* Cultural materialism: the Struggle for a Science of Culture. N.Y., 1979.
228. *Hawkes J.* Prehistory. — History of Mankind. Vol. 1. L., 1963.
229. *Heine-Geldern R.* Der Ursprung der alten Hochkulturen und die theorien Toynbees. — Diogenes. 1956, № 13.
230. *Ho Ping-ti.* The Cradle of the East. Hong-kong—London, 1975.
231. *Hsu Cho-yun.* Ancient China in Transition. Stanford, 1965.
232. *Hsu Cho-yun, Linduff K.M.* Western Chou Civilization. New Haven—London, 1988.
233. *Hu Shih.* The Development of the Logical Method in Ancient China. N.Y., 1963.
234. *Imber A.* Kuo-Yü: An Early Chinese Text and its Relationship with the Tao Chuan. Stockholm, 1975.
235. *James E.O.* Prehistoric Religion. L., 1957.
236. *Julien S.* Syntaxe nouvelle de la langue chinoise. Vol. 1—2. P., 1869—1870.
237. *Karlgren B.* Philology and Ancient China. Oslo, 1926.
238. *Karlgren B.* Grammata Serica. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1940, № 12.
239. *Karlgren B.* Glosses on the Book of Documents. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1948, № 20; 1949, № 21.
240. *Karlgren B.* The Book of Documents. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1950, № 22.
241. *Karlgren B.* Grammata Serica Recensa. — Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1957, № 29.
242. *Keightley D.N.* The Religious Commitment. Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. — History of Religions. Vol. 17, 1978, № 3—4.
243. *Keightley D.N.* The Shang State as Seen in the Oracle-bone Inscriptions. — Early China. Vol. 5. Berkeley, 1979—1980.
244. *Keightley D.N. (ed.).* The Origins of Chinese Civilization. Berkeley, 1983.
245. *Keightley D.N.* Sources of Shang History. Berkeley, 1985.
246. *Kircher A.* China monumenta illustrata. [B.M.], 1667.

247. *Kirchhoff P.* The Principle of Clanship in Human Society. — Davidson Journal of Anthropology. 1955, vol. 1.
248. *Klaproth J.* Mémoires relatifs à l'Asie. Vol. 1—2. P., 1926.
249. *Lacouperie T. de.* Early History of the Chinese Civilization. L., 1880.
250. *Lacouperie T. de.* The Languages of China before the Chinese. L., 1887.
251. *Lacouperie T. de.* The Western Origin of the Early Chinese Civilization from 2300 B.C. to 200 A.D. L., 1894.
252. *Landtman G.* The Origin of the Inequality of the Social Class. Chicago, 1938.
253. *Lau D.C.* Mencius. Transl. with an Introduction by D.C.Lau. Harmondsworth, 1970.
254. *Lau D.C.* Confucius. The Analects (Lun yü). Transl. with an Introduction by D.C.Lau. Harmondsworth, 1979.
255. *Legge J.* The Chinese Classics. Vol. 1—5. Taipei, 1985 (reprinted).
- 255a. *Legge J.* The Yi King. Sacred Books of China. The Text of Confucianism transl. by J.Legge. Oxford, 1882.
256. *Legge J.* The Li Ki. Sacred Books of China. The Text of Confucianism transl. by J.Legge. Vol. 1—2. Oxford, 1885.
257. *Lévi J.* Le livre du Prince Shang. Trad. du chinois par J.Lévi. P., 1981.
258. *Levy-Strauss C.* The Elementary Structures of Kinship. L., 1970.
259. *Li Chi.* The Beginnings of the Chinese Civilization. Seattle, 1957.
260. *Liang Chi-ch'ao.* History of Chinese Political Thought. L., 1930.
261. *Liao W.K.* The Complete Works of Han Fei tzu. A Classic of Chinese Political Science. Vol. 1—2. L., 1939, 1959.
262. *Loehr M.* Chinese Bronze Age Weapons. Ann-Arbor, 1956.
263. *Lou Kan-jou.* Histoire sociale de l'époque Tcheou. P., 1935.
264. *Mailla J.A.M. de.* Histoire générale de la Chine, ou annales de cet empire. P., 1777—1785.
265. *Maspero H.* La Chine antique. P., 1927.
266. *Maspero H., Escarra J.* Les institutions de la Chine. P., 1952.
267. *Mauss M.* The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. L., 1970.
268. *Maverick L.A.* China: a Model for Europe. San Antonio, 1946.
269. *Mei Yi-pao.* The Ethical and Political Works of Motse. L., 1929.
- 269a. Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages etc. des Chinois. P., 1776—1814.
270. *Mendoza.* The History of the Great and Mightie Kingdome of China. L., 1588.
271. *Morrison R.* A Dictionary of the Chinese Language. Vol. 1—3. Macao, 1815—1823.
272. *Movius H.L.* Early Man and Pleistocene. Stratigraphy in Southern and Eastern Asia. — Papers Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Vol. 19, 1944, № 3.
273. *Movius H.L.* The Lower Palaeolithic Cultures of Southern and Eastern Asia. — Transactions of the American Philosophical Society, New Ser., Vol. 38, pt. 4. Philadelphia, 1949.
- 273a. *Munro D.J.* The Concept of Man in Early China. Stanford, 1969.
274. *Nakamura H.* Ways of Thinking of Eastern Peoples: India — China — Tibet — Japan. Honolulu, 1964.
275. *Navarette F.* Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la Monarchia de China. Madrid, 1675.
276. *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 1—2. Cambridge, 1954, 1956.
277. *Oppenheimer F.* Der Staat. Frankfurt a/M., 1907.
278. *Parker F.* Ancient China Simplified. L., 1908.
279. *Pinot V.* La Chine et la Formation de l'Esprit philosophique en France. P., 1932.

280. *Polanyi K.* Primitive, Archaic and Modern Economics. — Essays of K. Polanyi. N.Y., 1968.
- 280a. *Polanyi K., Arensberg C.M., Pearson H.W. (eds).* Trade and Market in the Early Empires. Glencoe, 1957.
281. *Pulleyblank E.Y.* Chinese and Indo-Europeans. — Journal of the Royal Asiatic Society. 1966, pt. 1—2.
282. Records of the Grand Historian of China. Transl. from Shih-chi of Ssu-ma Ch'ien by B. Watson. Vol. 1—2. N.Y., 1961.
283. *Richthofen F.* China. B., 1877.
284. *Rickett W.A.* Kuan-tzu. Hongkong, 1965.
285. *Sahlins M.D.* The Segmentary Lineage: on Organization of Predatory Expansion. — Comparative Political Systems. Austin—London, 1967.
286. *Schindler B.* Das Priestertum in alten China. Leipzig, 1919.
287. *Schlegel Y.* Sinico-Aryaca ou Recherches sur les racines primitives dans les langues Chinoises et Aryennes. Batavia, 1872.
288. *Semedo F.A.* Imperio de la China. Madrid, 1642.
289. *Service E.R.* Primitive Social Organization. N.Y., 1962.
290. *Service E.R.* Origins of the State and Civilization. The Process of Cultural Evolution. N.Y., 1975.
291. *Singer C.L. (ed.).* A History of Technology. Vol. 1—2. Oxf., 1954.
292. *Steele J.* The J-li, or Book of Etiquette and Ceremonial. L., 1917.
- 292a. *Stein A.* Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kan-su and Eastern Iran. Vol. 1—2. Oxf., 1928.
293. *Teilhard de Chardin.* Early Man in China. Peking, 1941.
294. *Thompson P.M.* The Shen Tzu Fragments. Oxf., 1979.
295. *Trigault.* De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu, ex P. Matteo Ricci ejusdem Societatis commentarijs. Vienna, 1615.
296. *Tse Tsan Tai.* The Creation. The Real Situation of Eden and the Origin of the Chinese. Hongkong, 1914.
297. *Tun Li-ch'en, Bodde D.* Annual Customs and Festivals in Peking. Hongkong, 1965.
298. *Tung Tso-pin.* Fifty Years of Studies in Oracle Inscriptions. Mokyo, 1964.
299. *Vandermeersch L.* La formation du légisme. P., 1965.
300. *Vandermeersch L.* Wangdao ou la voie royale: recherche sur l'esprit des institutions de la Chine archaïque. T. 1. Structures culturelles et structures familiales. P., 1977.
301. *Waley A.* The Way and its Power. A Study of the Tao Tē Ching and its Place in Chinese Thought. L., 1934.
302. *Waley A.* The Book of Songs. L.—N.Y., 1937.
303. *Waley A.* The Analects of Confucius. N.Y., 1938.
304. [*Ware J.R.*] The Sayings of Confucius. A New Translation by James R. Ware. N.Y., 1955.
- 304a. [*Watson B.*] Records of the Grand Historian of China transl. from the Shih Chi of Ssu-ma Ch'en by Burton Watson. Vol. 1—2. N.Y.—L., 1961.
305. [*Watson B.*] Mo Tzu. Basic Writings. Transl. by B. Watson. N.Y., 1963.
306. [*Watson B.*] Hsün Tzu. Basic Writings. Transl. by B. Watson. N.Y., 1963.
307. *Watson W.* Archaeology in China. L., 1960.
308. *Watson W.* China Before the Han Dynasty. L., 1961.
309. *Weber M.* The Religion of China. Confucianism and Taoism. N.Y.—L., 1964.
310. *Weidenreich F.* On the Earliest Representatives of Modern Mankind Recovered on the Soil of East Asia. — Bulletin of the Natural History Society of Peking. T. 13. Peking, 1939.
311. *Weidenreich F.* The Skull of Sinanthropus Pekinensis: A Comparative Study on a Primitive Hominid Skull. — Palaeontologia Sinica. Ser.D., № 10. Chungking, 1943.

- 312. *Wheatley P.* The Pivot of Four Quarters. Chicago, 1971.
- 313. *Wieger L.* Taoïsme. Les pères du système taoïste. Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu. Hsien-hsien, 1927; P., 1913.
- 314. *Wilbur C.M.* Slavery in China During the Former Han Dynasty. Chicago, 1943.
- 315. *Wilhelm R.* Liā Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Jena, 1911.
- 316. *Wilhelm R.* Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Jena, 1920.
- 317. *Wilhelm R.* I Ging. Das Buch der Wandlungen. Bd. 1—2. Jena, 1924.
- 318. *Wilhelm R.* Lao-tse und der Taoismus. Stuttgart, 1925.
- 319. *Wilhelm R.* Kung-tse. Leben und Werk. Stuttgart, 1925.
- 320. *Wilhelm R.* Frühling und Herbst des Lü Bu We. Jena, 1928.
- 321. *Wilhelm R.* A Short History of Chinese Civilization. N.Y., 1929.
- 322. *Wittfogel K.A.* Oriental Despotism. N.Y., 1957.

УКАЗАТЕЛЬ

- А Хэн (см. И Инь) 191
 Абель-Ремюза Ж. 69
 Абсолют (см. дао) 46
 Авраам 115
 Австралия 86, 111
 «азиатский» способ производства 85, 90, 96
 Азия 81
 Ай-гун циский 293, 316
 Алексеев В.М. 88, 91
 Алексеев В.П. 109
 амазонки 324
 Америка 81, 129
 амнезия историческая 166, 167
 Анатолия 113
 Англия, англичане 73
 Андерсон Ю. 75, 78
 анимизм 198, 345
 антропогенез 104, 106, 107, 109, 111
 антропология, антропологи 108, 109, 141, 156, 159, 161, 176, 178, 242
 Ань Цзинь-хуай 99
 Ань Чжи-минь 99
 Аньян (ст., фаза) 77, 137, 145—153, 166—171, 177, 178, 188, 192—196, 199, 204—209, 214, 223, 242, 323
 Ао (топ.) 146
 Арабский халифат 65
 арабы 65, 66, 330
 Аристотель 42, 65
 Арле III. 72
 архантропы 77, 103—107, 110, 114
 Африка 104, 111
 ацтеки 194

 ба (гегемон) 285, 316, 318, 321
 Багдад 66
 ба-дао 141, 312, 321, 347
 байсин 140, 328
 Байши шичжижэнь 168
 Балаш Э. 82

 бан-бо 168
 «Бань гуй» (надпись) 270
 Баньпо (ст.) 119, 121, 123, 125, 151, 192
 Баньшань (ст.) 124
 Бао Сы 307, 308
 Бао-и (владение) 286
 Барнард Н. 86, 136
 барон 267
 батат 113
 бедуины 65
 «Би мин» (гл. «Шуцзина») 251
 Библия 50
 Би-гун 250—252
 Биленштайн Г. 84
 Бинь (топ.) 212—214
 Био Э. 42, 70
 Бичурин Н.Я. (Иакинф) 63, 86, 87
 Ближний Восток 5, 6, 65, 106, 108
 Бо (топ.) 146, 203—205
 бо (титул) 170, 201, 215, 260, 267, 309, 310
 Бо И 216
 Бо Цинь 316, 317
 Бодде Д. 84
 Болл Ч. 77
 «большие поля» 170, 172, 173, 184—188, 276—281, 301, 302, 329, 331
 брачные классы 178, 179, 343
 Броман С. 86
 бронзовый век 135—139, 142, 146, 155, 164—167, 193, 204, 218
 бу, до-бу 190
 Бу Ку 211—213
 буддизм, буддисты 11, 53, 61, 94
 буддология 87
 Быков Ф.С. 91
 Бэйиньянинь (ст.) 125
 Бэйлинь 55
 Бэйсинь (ст.) 119
 Бэйшоулин (ст.) 119, 123, 125

- вай-фу 171, 188, 200, 246
 Ван Го-вэй 75
 Ван Ман 60, 61
 Ван Сюань-це 65
 Ван Цзи (см. Цзи Ли) 216, 224
 ван-дао 141, 312, 320, 347
 Вандермерш Л. 82
 ван-цзю 181, 182, 189, 191, 200, 270
 Ван-чэнь 190
 Васильев В.П. 87
 Васильев К.В. 91
 вассалы 263—268, 292, 293, 297, 298, 302, 306, 308, 311, 312, 316
 Вебер М. 85, 90, 235
 Вейденрейх Ф. 75, 105, 109
 Великий шелковый путь 64
 Великой матери культ 115
 Верхние предки 165—169, 172, 184—186, 194—201, 205, 218, 221—223, 228, 234
 Ветхий Завет 236
 Вижэ Л. 72
 виконт 267
 Вильгельм Р. 23, 30, 80, 82
 вино 208, 334, 337
 Витфогель К.А. 85
 власть-собственность 184, 295, 296, 333
 Во Дин 204
 военные поселения 189
 вождь, вожди 161, 162, 201, 207, 243, 253, 258, 286, 292, 310, 312
 возрастные классы 158, 176
 Во-и-жэнь (см. Юй-и-жэнь) 177
 Вольтер 68
 восемь иньских армий 189, 247, 262, 264, 280, 298
 Восток 91, 324
 Восточное Чжоу 283
 вотчина 273, 274
 во-тянь 185
 Вэй (р.) 120, 124, 212, 260, 292, 293, 305
 Вэй (удел) 227, 260, 273, 317, 318
 Вэй Цзы 318
 «Вэй Цзы» (гл. «Шуцзина») 318
 Вэй-хоу (см. Кан-шу) 250
 Вэнь 174
 Вэнь Дин (см. Тай Дин) 207, 215
 «Вэнь сянь тун као» 63
 Вэнь У Дин 179
 Вэнь-ван (см. Чан) 22, 174, 207, 208, 210, 212, 215, 217—219, 224, 232, 235, 238, 247, 248, 268, 269, 282, 306, 317
 Вэнь-гун цзиньский 318
 Вэнь-ди 37
 «Вэнь-у» 99
 Вэнь-хоу цзиньский (см. Чоу) 315
 Вяткин Р.В. 57, 92, 176, 309
 Габеленц Г. 70
 гадательные кости 137, 138, 142, 145, 151, 197, 217, 221
 Гальд дю 67
 Ганьсу 119, 123, 124, 131, 133, 135, 213
 гаремы 249, 340, 341
 гарнизоны 260, 261, 264—266
 Гегель 42
 гейдельбергский человек 104
 Гейне-Гельдерн Р. 118
 гексаграммы 22, 23, 216—218
 генофонд 108, 114
 Георгиевский С. 87
 Германия 68, 69
 герцог 267
 гибридизация 104, 106—108
 Гималаи 152
 Го (удел) 308, 319
 Го Бао-цзюнь 99
 Го Мо-жо 27, 76, 79, 92, 95, 96, 145, 260, 298
 «Го юй» 35, 36, 38, 185, 187, 277, 289, 292, 294—296, 300—303, 306, 307, 317, 336, 337
 го-жэнь 297, 298, 300
 гоминиды, гоминизация 104, 106, 107, 110
 гончарный круг 122, 126, 129—135
 «Го фэн» (раздел «Шицзина») 22
 Гране М. 82, 324
 граф 267
 Греция, греки 6, 139, 174, 194
 Гроот, де 73
 Грубе В. 73
 Грэхем А. 30, 80
 «Гу мин» (гл. «Шуцзина») 250, 251
 Гу Цзе-ган 75
 «Гу ши бянь» 75
 Гуандун 107
 Гуанси-Чжуанский автономный район 108
 Гуаншэ (к.) 213
 Гуань Чжун 285, 332, 336
 «Гуань-цзы» 38, 39
 Гуань-шу 221, 224—227
 гу-вэнь 12, 18, 19, 206
 Гу-гун Дань Фу (см. Дань Фу, Тай-ван) 212, 213

Гуй 345
 Гуй-фан 202, 285
 «Гу-лян» («Гу-лян чжуань») 34
 гун (до-гун; ремесленники) 190
 Гун (владение) 299
 гун (гун-тянь) 187, 278, 301
 гун (правитель) 215, 247—250, 267, 273, 275, 299, 310, 312, 329, 331, 338
 Гун Лю 212, 213
 Гун-ван 291, 292
 Гун-хэ 299, 300
 Гун-цзу 270, 272, 273
 «Гун-ян» («Гун-ян чжуань») 34, 329
 Гучжу (топ.) 216
 «Да гао» (гл. «Шуцзина») 227, 231
 Да И (см. Чэн Тан) 165
 «Да сюэ» 12, 28
 «Да тянь» (песня «Шицзина») 277, 278
 «Да Юй дин» (надпись) 232, 260, 267
 Дабс Г. 80
 Давэнькоу (ст.) 123—125, 130, 134, 136, 142
 Дадивань (ст.) 119
 Дальний Восток 66, 67
 дань 172, 278—281, 289—292, 302
 Дань Фу (Гу-гун Дань Фу, Тай-ван) 213—216, 247, 248
 дао 29, 47
 «Дао-дэ цзин» 28—32, 45, 80
 даосизм 11, 24, 30—32, 37, 57, 60, 61, 80, 94, 195, 345
 даосы 11, 28, 29, 31, 33, 52, 53
 «Дао-цзан» 11
 дар, дарообмен (см. реципрокность) 16, 156—158, 173
 Дарвин Ч. 103
 Дасыкунцунь 124
 да-тянь (большие поля) 185
 Дафу 273, 310, 343
 «Да-чжуань» (см. «Сицы-чжуань») 23
 да-ши, да-ши-ляо 272, 273
 «Да я» (раздел «Шицзина») 21, 212
 Двуречье 186, 254
 Декан 121
 Дело вана (служба) 172—174, 180, 186
 демифологизация 139
 деспотизм восточный 85
 дефеодализация 275
 Дефо Д. 68, 69
 Джайльс Г. 70, 73
 ди (предки) 14, 167, 188, 218, 221, 226, 228—230, 232—234, 342

ди (варвары) 211—214, 247, 259, 306
 Ди И 207, 217
 Ди Синь (см. Чжоу Синь) 179, 207
 ди-дао 141
 Дин (трипод) 124, 132
 Дин Шань 99, 175, 258, 276, 325
 Динцунь, динцуньский человек 107, 108, 110
 диффузия культур, стимулов 110, 118, 119, 127, 128, 131, 150
 дицентризм 105, 109
 «До фан» (гл. «Шуцзина») 231, 238, 279
 «До ши» (гл. «Шуцзина») 231
 До-инь 190, 191
 домен 262—264, 274, 311, 312, 319, 321, 332
 До-му 178
 Доуцитай (ст.) 212
 До-фу 178
 Доцзы-цзу 173, 181, 182, 189, 191, 200, 270
 до-цян (этно., см. цяны) 186
 До-чэнь 190
 Ду Ю 62, 63
 Думан Л.И. 91
 дун (этно.) 260
 Дун Цзо-бинь 78, 86, 169, 175, 177, 178
 Дун Чжун-шу 37, 57, 59, 60
 Дэ 21, 29, 47, 57, 141, 211, 235—238, 240, 241, 320
 Дюркгейм Э. 159, 160
 Евразия 111, 122, 123, 127
 Европа 65—70, 81, 82, 86, 87, 114, 118, 264, 308
 Евфрат 114
 Египет, египтяне 43, 49, 186, 193, 195, 253, 254, 269, 347
 Екатерина II 68
 жуй-бо 250
 Жун Гэн 99
 жуны 211—214, 247, 259, 294, 296, 297, 305, 306, 308—310
 жэнь (гуманность) 47
 жэнь-ли 260
 жэнь-фан 200
 Жюльен С. 70
 Загрос 113
 Западная Азия 111—113, 116, 117, 131
 Западное Чжоу 15, 19, 83, 242, 245,

267, 274, 275, 278—284, 294, 304,
308, 309, 311, 314, 332, 347—350
звериный стиль 148, 151
зиджантроп 104

и (варвары) 259, 260, 286, 298, 316
и (удел) 285
и (поселение, община) 169—171, 175,
177, 328
И Инь (см. А Хэн) 191, 203—205, 348
«И си» (песня «Шицзина») 276, 277,
279
«И Сюнь» (гл. «Шуцзина») 204
И Чжи 205
Иаков 140
Иванов А. 87
И₁-ван 284, 291, 293
И₂-ван 291, 293, 316
И-гун 294, 296
Идриси (аль-Идриси) 65
иерархия 267, 270—273, 310, 347
излишки, избыточный продукт 157,
158, 161, 163, 332
«Или» 40—43, 334, 338, 339, 346
Ин 305
инаугурация 249—251
инвеститура 15, 265, 270
индийцы 139, 166, 194
Индия 5, 6, 48, 65, 114, 118, 127, 128,
131, 254, 339, 350
индоевропейцы 199, 213, 214
Индокитай 112
Индонезия 112
инициация 339
инцест 156
инь (инь-ян) 23, 47, 57, 94, 306
инь, до-инь 185, 190, 191
Инь-гун луский 317
Иран 9, 65, 114, 118
Исаак 115
ислам 330
историография, историографы, исто-
риографическая традиция 56, 58,
64, 69, 144, 210, 211, 234, 235,
239, 240, 256, 257, 266—268, 285,
294, 300, 303, 306, 307, 313, 314,
324, 350
исторический материализм, истмат 75,
79, 90, 95, 96, 101, 102, 255, 256,
324
«Ицзин» (см. «Чжоу-и») 10, 16,
22—24, 45, 68, 80, 81
Кай 226
«Кан гао» (гл. «Шуцзина») 249, 290

Кан Ю-вэй 75
Кан-ван 232, 249—251, 282—286, 314
Кан-гун 292
Канон 9, 12, 22, 23, 28, 33, 42, 49, 51,
53, 55, 60, 63, 202, 351
Кан-шу (см. Вэй-хоу) 227, 260
«Каогу» 98, 99
«Каогу сюэбао» 99
Карапетянц А.М. 93
Карлбек О. 86
Карлгрен Б. 21, 81, 97, 297
карма 57, 236
Карнейро Р. 160
касты 254, 339, 350
каури 122
Кафзех (топ.) 108
Кенз Ф. 68
Киевская Русь (см. Русь) 177
Кирхгоф П. 162
Кирхер А. 67
КНР 71, 76, 79, 80, 86, 92, 95—102
Китли Д. 84, 195
клан 159, 162, 163, 170, 175—182,
191, 200, 203, 234, 236, 237,
268—270, 272, 273, 323, 325—327,
330, 341, 343
кланы-корпорации 175, 176,
181—183, 189, 324, 325, 328
Клапрот Ю. 69, 77
Кобзев А.И. 44, 93
Кокин М. 90
колесницы 143, 145, 148—152, 155,
165, 166, 175, 191, 192, 196,
199—201, 205, 218, 220, 235, 341
колесо 129, 131
компаунд 158
кониический клан 162, 163, 178—183,
268—273, 325, 326
Конради А. 73
Конфуций 6, 9, 19—22, 25—28, 31,
33, 34, 38, 52, 57, 59, 60, 68, 81,
83, 100, 139, 235, 240, 311, 313,
317, 319, 327, 342, 347, 349—351
копьеносцы (см. шу) 190, 191
Кордые А. 73, 82
кормления 280, 315, 327
корпорации 182, 239, 270, 271
космогония 115
Крамп Д. 36
Крил Г. 15, 27, 29, 41, 65, 83, 230,
252, 256, 263, 272, 279, 290, 298
Кроль Ю.Л. 91
Крюков В.М. 16, 94
Крюков М.В. 91, 324
Ку 140, 202, 203, 211

Куай (удел) 314
 Куврер С. 70, 72, 73
 Кун (клан Конфуция) 318, 327
 Кун К. 105, 109, 110
 культ предков 342—344, 346, 349
 Кучера С. 93
 Куэньлунь 78, 123, 140, 288
 Кэ (удел) 292, 314
 Кэхэ (ст.) 107
 Кэшэнчжуан (ст.) 212
 Кэшэнчжуан-II (слой ст.) 134
 Кюнер Н.В. 88

 Лайбинь (ст.) 108
 Лакупри Т., де 77
 Ландтман Г. 162
 Ланьтянь (ст.) 105, 107
 Лаогуаньтай (ст.) 119
 Лао-цзы 28, 32, 81
 Ларичев В.Е. 93
 Леви-Стросс К. 156
 Легт Д. 19, 23, 26, 70—73, 97
 легизм, легисты 26, 28, 30—32, 52, 57, 60
 Лейбниц 68
 Ленинград 88
 Лер М. 84
 Ле-цзы 80, 81
 «Ле-цзы» 30, 31
 ли, до-ли 190
 ли (община) 276, 328
 ли (трипод) 132—135
 «Ли гуй» (надпись) 220
 Ли Сы 60
 Ли Сюэ-цинъ 100
 Ли Цзи 75, 78, 79, 86, 98
 Ли-ван 268, 284, 293—301, 304, 307
 Лики Л. 104
 Линдуф К. 284, 285, 293, 299
 Линциан (ст.) 117
 Лисевич И.С. 93
 «Лицизи» 12, 28, 43, 71, 266, 343, 344, 346
 ли-чжэн 329
 Лю (р.) 222, 223, 227, 231
 Лодамяо (ст.) 136, 137
 Лои, Лоян (см. Чэнчжоу) 223, 262, 274, 279, 280, 283, 309, 311, 314
 Лу (удел) 33, 212, 227, 250, 259, 260, 263, 267, 304, 312, 313, 316, 317, 318
 «Лу гун» (раздел «Шицзина») 212
 Луншань, луншаноиды 77, 129—136, 138, 139, 142, 148, 212, 213
 «Луньюй» 24, 25, 28, 31, 71, 80, 87

лучники (см. шэ) 191
 лэй (соха) 153, 336
 Лю Синь 12
 Лю Сян 12, 38
 Лю Чжи-цзи 62
 люй (полк) 173, 189
 Люй Бу-вэй 39
 «Люй син» 20, 289, 290
 Люй Шан (см. Цзян Тай-гун, Тай-гун) 248
 Люй-бо 270
 «Люй-ши чуныцзо» 39
 Люлинь (ст.) 125, 133
 Люцзян (ст.) 108
 Лян Сы-юн 75
 Лян Фу 294, 296, 297, 300
 Лян Ци-чао 75
 Лянчжу (ст.) 135

 ма (конюшие) 190
 Маба (ст.) 107
 «Май цзунь» (надпись) 260
 майя 43, 194
 Майя Ж.Ш. 63, 67
 Макиавелли Н. 27
 Малявин В.В. 94
 мана 235
 Мандат Неба (небесный мандат) 21, 57, 59, 143, 144, 203, 211, 216, 219, 224, 230—238, 240, 242, 248, 263, 266, 307, 312, 320
 Мантика 22, 24, 197
 Маньчжурия, маньчжуры 111, 182
 Мао (шао-чжэн Мао) 31, 38
 Мао Цзэ-дун 74, 96, 100
 Мао-гун 250, 272
 «Мао-гун дин» (надпись) 272, 279
 маоизм 97, 100
 маркиз 267
 Марко Поло 66
 Маркс К. 74, 85, 90, 96, 160
 марксизм 74, 75, 80, 85, 86, 89—97, 100—102, 155, 256, 324, 333
 Марокко 111
 Масперо А. 82, 324
 матриархат 324
 матрилинейность 326
 Маурьев империя 254
 Мацзябинь (ст.) 125
 Мацзяяо (ст.) 121, 123, 124
 Мачан (ст.) 123, 124
 мезолит 111, 112, 116, 117, 119, 126
 меритократия 143
 Месопотамия 194, 253, 254
 местничество 271, 272

- металл 129, 132, 134, 135, 139, 286
 метафизика 10, 22, 29, 30, 39, 52, 197
 метисация 104, 105, 108—110
 механическая солидарность 159—163, 176, 191, 201, 243
 Мечников Л.И. 160
 миграция, мигранты 110, 111, 114, 115, 119, 127, 128, 133, 142, 160, 166, 196, 204, 205
 микролит 112, 126
 мимезис 163, 349—351
 мин (имя, именитый) 176
 Мин (династия) 94
 Мин-гун 181
 «Мин-гун гуй» (надпись) 181
 миссионеры 66—71, 77
 мистика 10, 24, 29, 30, 52, 57, 197
 миф, мифы 9, 23, 24, 30, 50, 140, 159, 165, 194, 196, 203, 240, 308, 345
 мифология 10, 23, 29, 115, 139, 193—196, 239, 288
 Мовиус Х. 106
 моизм, моисты 28, 32
 Монастырев Н. 87
 Монголия 107, 127, 288
 монголоиды 105, 108—110, 118, 128, 196
 моноцентризм 106, 110
 Морган Л.Г. 324
 Моррисон Г. 70
 Москва 88
 Мосс М. 156
 Моу Фу 289
 Мо-цзы (Мо) 25, 26, 30, 349
 «Мо-цзы» 25, 26
 му (см. чжао, чжао-му) 178, 343
 «Му тяньцзы чжуань» 288
 «Му ши» (гл. «Шуцзина») 219
 Му-ван 288—292, 309, 343
 Мые (топ.) 208, 219—221, 223
 мутация 105, 107—110
 Му-хоу цзиньский 315
 Мэн Г. 160
 Мэн-цзы 25, 28, 31, 187, 278, 296
 «Мэн-цзы» 27, 28, 31, 33, 60, 87, 266, 278, 329
 Мядидгоу (ст.) 121, 123, 124
 Мядидгоу-II (слой ст.) 134—136
 Наваретт Ф. 67
 надевание шапки (инициация) 334, 339
 надписи гадательные 13, 14, 16, 137, 142, 145—147, 151, 153, 167, 169, 172, 173, 176, 179—181, 184, 185, 188, 190, 194, 197, 198, 203, 205—209, 217, 218, 234, 235, 325, 342
 налог, налоги 172, 208, 245, 253, 275, 278, 280, 281, 289, 301—303, 307, 308, 329
 нань (титул) 170, 267
 Нань-бэй чао 62
 Нань-гун 260, 267
 Нань-тянь 185
 Натуфийская культура 113
 неандертальцы, неандерталоиды 104, 107, 108
 Небо 21, 57, 168, 176, 203, 204, 207, 215, 220, 222—233, 235, 237, 238, 306, 307, 343
 негро-австралоиды 108, 109, 118
 неолит 77, 78, 110—119, 123—135, 138—140, 148, 151, 163, 172, 191—193, 335
 неолитическая революция 113, 119, 126, 129, 155, 157, 326
 Несмеяна 308
 Нидэм Д. 82, 86, 102
 Нидерланды 86
 Ниида Нобору 86
 Нил 114
 Новый Свет 111, 113
 номы 243, 254
 нумерология 44
 Нунфу 276
 Нэй-фу 171
 одежда 276, 333—336
 ойкумена 105, 111, 114, 116, 118, 129, 130, 163, 223
 Океания 111
 Опiumные войны 70
 Оппенгеймер Ф. 160
 Ордос 149
 Ордосский человек 107, 108
 оу (пары) 276, 336
 палеоантропы 103, 106—109
 палеолит 107, 108, 111, 112, 149
 Палестина 108, 113
 Паллиблэнк Э. 214
 Пань Гэн 20, 146, 166—168, 205, 242
 «Пань Гэн» (гл. «Шуцзина») 146, 166, 168, 169
 Паньлунчэн (ст.) 138, 164
 Папаян Г. 90
 Паркер Э. 73
 патроним (см. ши) 273

- Пекин 86, 87, 259
 первовспашка 172, 185, 249, 277, 337
 Переломов Л.С. 91
 Петр I 86, 96
 пиктограммы, пиктография 13, 44
 Пин-ван 275, 281, 308—312, 315, 318
 питекантроп 104—106
 пластромантика 133
 племя, племена 159, 160, 171, 180,
 182, 186, 188, 199—202, 210, 229,
 239, 240, 242, 246, 248, 283, 287,
 293, 296, 302, 304, 305, 308
 Плиний 64
 пневма 47
 по (душа) 345
 повинности (барщина, отработки) 186,
 187, 253, 278
 Поднебесная 21, 42, 57, 66, 67, 103,
 140, 143, 144, 202, 215, 223, 230,
 232, 234, 238, 289, 304, 311, 312,
 315, 320, 330, 337, 350
 Позднеева Л.Д. 30, 93
 Поланьи К. 157
 полицентризм 105
 Попов П.С. 87
 потлач 161
 прана 47
 презинджантроп 104
 пресапиенс 104, 105, 108, 110
 Премар Ж. 70
 приватизация 304, 332
 протогосударство (чифдом, вожество)
 137—139, 143, 145, 147, 155, 156,
 160, 163, 164, 168—172, 177,
 179—183, 190—192, 199, 201, 204,
 210, 231, 242—248, 253—255, 258,
 259, 268, 275, 305, 322—324
 псевдофакты 25, 33, 40, 50
 Пэй Вэй-чжун 75, 109
 Пэйлиган (ст.) 119
 Пятикнижие (см. Уцин) 12, 33, 43,
 50
 Пять первоэлементов (усин) 57
 Пять управителей 247, 248
 радиоуглеродная датировка 118, 130,
 131, 133, 136
 ранг, ранговое общество 157—159,
 176, 190, 334
 раннее государство 244, 245
 расогенез 104, 109
 расписной керамики неолит 78,
 116—130, 193
 редиистрибуция 157, 158, 161, 163,
 184, 185, 188, 189, 252—257, 262,
 263, 269, 271, 274, 275, 279—281,
 295, 296, 301, 302, 329, 332, 333
 реципрокность (см. дарообмен)
 156—158, 173, 245
 Рим, римляне 6, 64, 174
 Римский папа 320
 рис, рисосеяние 118, 119, 124—128,
 152
 ритуал 16, 32, 47, 52, 138, 159, 178,
 185, 194, 196—199, 226, 234, 235,
 301, 317, 318, 322, 334, 337,
 340—344, 346
 Рифтин Б.Л. 93
 Рихтгофен Ф. 73
 Риччи М. 67
 «Робинзон Крузо» 68
 род, родовое имя 145, 146, 202, 211,
 213, 248, 272, 273, 294, 323—325,
 328, 330, 340, 341, 349
 Рожер II Сицилийский 65, 66
 Россия 74, 86, 87, 96
 Рубин В.А. 91
 Русь (см. Киевская Русь) 256, 271,
 327
 сакральность, сакрализация 162, 163,
 170, 172, 174, 177—179, 183, 184,
 194, 211, 233—236, 241, 254, 264,
 312, 320, 347
 Салинз М. 159
 сань-дай 145
 сань-цзу 181—183, 189, 200, 326
 сапиенс, сапиентация 104—111, 196
 сваты 340
 Се 145, 202
 Северная Африка 330
 Северо-Восточная Азия 132
 Семедо Ф. 67
 Сервис Э. 163
 серы 64
 Сиань 16, 55, 216
 Сибирь 87, 127
 Си-бо 216
 Сиван-му 288—290
 Сима Кунио 169
 син (род, фамилия) 272, 324, 327, 328
 Син (топ.) 260
 синантроп 77, 78, 103—110
 Синицын Е.П. 93
 Синташта 150
 Син-хоу 260
 «Синь нань шань» (песня «Шицизна») 277
 Синьдянь (ст.) 213
 Синьцзян 214

«Сицы-чжуань» (см. «Да-чжуань») 23
 скапулмантия 132—135
 слон 153, 193
 Спирин В.С. 44, 93
 США 82
 собирательство, собиратели 112, 113,
 116, 117, 153
 сорорат 340
 социальная мобильность 350
 социальные корпорации 326, 328, 329
 СССР 85, 88, 95
 Срединная империя 68, 74
 Средняя Азия 65, 87, 114, 118, 127,
 128, 131
 Сталин И.В. 74, 91
 старейшина 158, 159, 161
 Старый Свет 111—116
 Стейн А. 72
 стилобаты (см. хан-ту) 137, 138, 154,
 334
 страты, стратификация 176, 177, 192,
 269, 323, 324, 326, 329
 структурализм 44
 субнеолит 116, 117, 119, 126, 128
 суеверия 52, 57, 194, 195, 198, 349
 султан турецкий 340
 Сун (династия) 62, 63
 «Сун» (раздел «Шицзина» Гимны) 21
 Сун (удел) 227, 318
 «Сун гао» (гл. «Шуцзина») 280
 Сунцзэ (ст.) 125
 «Сунь-цзы» 32
 Схул (топ.) 108
 сы (соха) 276, 336
 сы (поле) 278
 сы (чиновники) 248—250
 Сыва (ст.) 213
 сы-коу 249, 250
 сы-кун 247—250, 266
 сы-ма 248—252, 266
 Сыма Гуан 63
 Сыма Цянь 33, 37—39, 50, 56—60,
 72, 86, 140—142, 144, 146, 164,
 191, 202, 216, 220, 221, 225, 227,
 277, 285—295, 299—302,
 307—312, 315, 317
 Сын Неба 41, 230, 233, 234, 267, 314,
 347
 сы-ту 248—250, 262, 266, 278—280
 Сычуань 164, 292
 Сышу (см. Четырехкнижие) 12, 28, 50
 Сюань Цзан 65
 Сюань-ван 274, 277, 280, 281,
 300—306, 310, 314, 315, 317, 318
 Сюань-гун сунский 318, 319

Сюй (владение) 288
 «Сюй гун дян» 63
 Сюй Чжо-юнь 85, 284, 285, 293, 299
 Сюй И 284
 Сюнь-цзы 31, 32, 37, 57
 «Сюнь-цзы» 31, 32, 80, 259, 284
 Ся 135, 141—145, 164, 165, 202—204,
 210, 231, 238—240, 260, 278, 307
 Ся Най 99
 Сямэнцунь (ст.) 212
 Сян-гун циньский 310
 «Сяо Кэ дин» (надпись) 262
 «Сяо чэнь Су гуй» (надпись) 262
 «Сяо Юй дин» (надпись) 264, 267, 285
 Сяо-ван 291, 293, 309
 Сяочанлянь (ст.) 107
 сяо-чэнь 185, 186, 190, 199
 «Сяо я» (раздел «Шицзина») 21

табу 156
 Тай (топ.) 211
 тай (сановники) 249, 250
 Тай Дин (см. Вэнь Дин) 207, 215
 Тай Жэнь 215
 «Тай пин юэ лань» 63
 Тай Цзя 204, 217
 «Тай Цзя» (гл. «Шуцзин») 204
 тай-бао 249—251
 Тай-ван (Дань Фу, Гу-гун Дань Фу)
 212, 216, 224
 Тайвань 71, 100, 101, 117
 Тай-гун (см. Люй Шан, Цзян Тай-
 гун) 248, 250, 315—317
 тайпины 94
 Тай-цзай 249—252
 Тай-цзун 249
 тай-ши 249, 250, 266
 Тайюань 302—304
 тамга 192
 Тан (династия) 62, 66
 Тан (топ.) 314, 315
 Тан Лань 99
 Танганьика 104
 Тан-шу 260
 Тапэнькэн (ст.) 117
 тао-те 137, 138
 Таро 113
 Таскин В.С. 93
 Тейяр де Шарден П. 75
 Тигр (р.) 114
 титулы, титулатура 250, 256, 266, 267,
 272, 320, 339, 349
 Тобол (р.) 150
 топонимы 170, 325
 тотемы, тотемизм 122, 325, 328, 345

тохары 213
 траур 341—344, 346, 349
 трибализация 160, 172, 201, 202, 210,
 242—247, 275, 319
 триграммы 22, 23, 216
 Тринадцатикнижие 19, 50
 Трипитака 11
 Триполье (ст.) 121
 ту (земля) 279
 ту (множество) 279
 «Тун дянь» 62
 «Тун цзянь ган му» 63, 67
 «Тун чжи» 62
 Тун-бо 250
 ту-фан 181, 202
 тысячелистник (атрибут гадания-ши)
 22, 216—218, 234
 тянь (титул) 170
 тянь (община) 328
 тянь-му (см. цзе, цзе-тянь) 301—303,
 337
 тянь-цзюнь 275, 277, 279

 у (удел) 314, 319
 у (имя) 173
 У Гэн 225, 227
 У Дин 146, 147, 173, 177, 179, 182,
 183, 197, 204—207, 215, 239
 У И 179, 207, 215
 У-бо 270
 У-ван (см. Фа) 19, 144, 176, 212,
 218—227, 229, 231, 238, 248, 249,
 255, 269, 282, 283, 286, 315
 У-ван чуский 284
 Увэй 27
 У-гуань 190
 У-гун 298
 У-гун вэйский 318
 У-гун цзиньский 315
 уделы, удельная система 255—275,
 280—287, 291—297, 300, 302, 304,
 305, 311—321, 325—327, 330—332,
 337, 338, 340, 346—348
 Уильбур М. 84, 85
 Уитли П. 185
 Ур 150, 186
 Урал 152
 Урало-казахстанские степи 150
 урбанистическая цивилизация 139,
 142, 145, 147, 148 151—155,
 160—162, 165, 191, 195, 199, 201,
 204, 205, 242, 244, 253, 322, 346
 Узцин (см. Пятикнижие) 33, 43
 У-цзу 181—183, 189, 200
 «У-цзы» 32

Учэн (ст.) 138, 164

Уэйли А. 25, 80

Фа (см. У-ван) 79, 92, 95
 Фань Вэнь-лань 79, 92, 95
 Фань Шэн 272
 «Фань Шэн гуй» (надпись) 272
 Фараон египетский 347
 феодализм, феодализация 245, 256,
 257, 263, 264, 266, 268, 271, 272,
 275, 283, 287, 304, 308, 320, 321,
 331, 347—349
 феодальная раздробленность 257, 274
 фертильность 114
 физиократы 68
 Фитцджеральд Ч. 86
 Флуг К.К. 88
 Форке А. 82
 Франке О. 82
 Франция, французы 69, 70, 72, 73,
 320
 Фрид М. 157, 160, 201, 242
 фу (титул) 170
 фу (дань, военный налог) 279, 280,
 301
 Фу И 179
 «Фу тянь» (песня «Шицзина») 277
 Фу Хао 147, 173
 Фу Юэ (см. Юэ) 206, 207
 Фу-лао 329
 Фуси 22, 216
 Фусянь (Фуянь) 206
 Фэн, Фэн-Хао (см. Хао, топ.) 216,
 219, 225
 Фэн Ю-лань 100
 Фэнчуцунь (ст.) 217, 248

хан-ту (см. стилобаты)

Хань (династия) 55, 56, 60, 62, 84, 94,
 195, 329

Хань (р.) 291

Хань Фэй-цзы (Хань Фэй) 32, 37

«Хань Фэй-цзы» 32, 87

«Хань шу» 64, 80

Хао (см. Фэн-Хао)

харизма 235

Харрис М. 160

Хартвелл Р. 65

Хоабинь, хоабиньская культура 112,
 126

Хоу 170, 260, 267, 309

Хоу-цзи 211—213, 239, 338, 342

«Хоу Хань шу» 64

Хоуган (ст.) 124

«Ху гу» (надпись) 262

Ху Ши 75, 78, 79
хуай (варвары) 259, 261, 286
хуай-и 286—288, 291, 298
«Хуайнань-цзы» 30
Хуайхэ (Хуай, р.) 120, 124, 152, 200, 286
Хуанди 78, 123, 140, 141, 144
Хуанхэ, р. 118, 119, 121, 123, 124, 126, 128, 131, 134—136, 139—142, 146, 150—153, 163, 166—168, 171, 175, 200, 204, 205, 211, 220, 223, 224, 228, 230, 232, 242, 246, 251, 258, 260, 263, 280, 285, 287, 305, 314, 318
Хуань-гун взыйский 318
Хуань-гун циский 285
хуа-ся 144
Хуатин (ст.) 125, 148, 150
Хубэй 107, 124, 138
ху-бэнь 250
«Хун фань» (гл. «Шуцзина») 20
хунь (душа) 345
Хэ гунский 299
Хэ Бин-ди 84
Хэ Тань-цзя 205
«Хэ цзунь» (надпись) 222
Хэбэй 107, 119
Хэмуду (ст.) 119, 120, 124, 125, 127, 128, 131
Хэнань 117, 119, 123, 124, 136, 138, 139, 142, 171, 204, 259, 291, 305

Цай (владение) 291, 319
Цай-шу 221, 225—227
Центральная Азия 111
церемонии, ритуальный церемониал 52, 67, 198, 250, 251, 266, 331, 338—341, 346, 347, 349
Цзе (имя) 144, 164, 203, 204, 239
цзе, цзе-тянь (см. тянь-шу) 184, 185, 187, 249, 277—280, 301, 303, 337, 345
Цзи (удел) 319
Цзи (род) 211, 213, 248, 272, 273, 284, 294, 325
Цзи Ли (см. Ван Цзи) 215, 216, 248, 269
Цзин (топ.) 172
Цзин-тянь 60, 187, 278, 329
Цзинь (удел) 260, 272, 312, 314, 315, 319
«Цзинь тэн» (гл. «Шуцзина») 224
цзинь ши сюэ 63
Цзинь-вэнь 12, 18, 19, 21
Цзися 39

Цзи-хоу 293, 316
Цзоу Хэн 99, 213
Цзоу Янь 39
«Цзо-чжуань» 34—38, 59, 213, 260, 261, 267, 282—284, 311, 312, 317
цзу (племя, клан) 180, 182, 183, 189, 260, 261
Цзу Гэн 179
Цзу И 179
Цзу Цзя 179
цзун (клан) 326
цзун-фа 268, 270, 271
цзун-цзу 180, 181, 268, 270, 271, 273, 326, 348
Цзунчжоу 225, 250, 260, 262—264, 275, 277, 279, 280—282, 292—294, 305, 306, 308—310
цзы (титул) 170, 267
Цзы (род) 145, 146, 202, 235
«Цзы чжи гун цзянь» 63
цзыанский человек 109
Цзэн-сунь 277
«Цзюнь ши» (гл. «Шуцзина») 235, 236
Цзюнь-цзы 26
Цзя (дом) 327
Цзя Лань-по 75
Цзян (род) 213, 248, 272, 273, 325
Цзян Тай-гун (см. Люй Шан, Тай-гун) 250, 259
Цзян Юань 211—213
цзян-жуны 302, 303
Цзянси 138
Цзянь Бо-цзань 100
Ци (удел) 39, 250, 259, 293, 312, 315—317, 332, 336
ци (субстанция) 47
ци (чиновники) 190, 191
Ци (первопредок Чжоу) 211
Ци Сы-хэ 100
«Ци юэ» (песня «Шицзина») 211, 269, 275, 276, 329, 331, 337, 338
Цин (династия) 63
Цинляньган (ст.) 119, 120, 124, 125, 134, 136
цин-ши, цин-ши-ляо 266, 272, 273
цин 273—275
Цинь (удел) 27, 39, 237, 275, 305, 309—312, 319, 342
Цинь (династия) 55, 84
Цинь Ши-хуанди 12, 18, 27, 60
Циньваньчжай (ст.) 124
Ци-хоу (Мин-гун) 250
Цицзя (ст.) 131—136, 213
Цишань (топ.) 212, 215, 216, 219, 247, 306, 310, 311

Цышань (ст.) 119
«Цэ фу юань гуй» 63
цюань (псари) 190
цюань-жуны 289, 308—310, 314
Цюань-хоу 173, 181
Цюаньцю (топ.) 297, 310
Цюйво 315, 319
Цюйцзялин (ст.) 131, 134, 135
цяны (см. до-цянь) 181, 186, 202, 211, 213

Чан (см. Вэнь-ван) 174, 215—219
Чанань 55
Чанъян (ст.) 107
Чао (владение) 218
Челмерс Д. 77, 261
Четырехкнижие (см. Сышу) 12, 28, 50
Чжан Гуан-чжи 84, 85, 125, 142, 143, 148, 149, 175, 178

Чжан Цянь 65
Чжанцяпо (ст.) 212
Чжаньго 60, 314
«Чжаньго-цэ» 36
чжао (см. му, чжао-му) 178, 343
Чжао-ван 282, 285—288, 291, 292, 302, 343

чжао-му (см. му, чжао) 343, 345
Чжао-хоу цзиньский 315
Чжи (топ.) 297, 299
Чжи-цзу 180
чжоу (этно.) 260
Чжоу Гу-чэн 100
Чжоу Синь (см. Ди Синь) 144, 147, 179, 207, 208, 216, 217, 219, 220, 221, 223, 238, 318

«Чжоу сун» (раздел «Шицзина») 212
Чжоу Юй 318
Чжоу-гун 19, 22, 41, 59, 212, 222, 224—227, 229—239, 245, 247—252, 256, 259, 262, 263, 269, 282, 283, 286, 316, 317, 318

чжоу-гун (титул) 251, 263, 299, 300
«Чжоу-гун гуй» (надпись) 260
«Чжоу-и» (см. «Ицзин»)
Чжоукоудянь 77, 105, 107, 109
«Чжоули» 41—43, 70, 209, 257, 266, 329

Чжу 278—280
Чжуан-гун вэйский 318
Чжуан-гун циский 316
Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) 29, 80, 81
«Чжуан-цзы» 29—31, 71
Чжуань-сюй 140
чжун, чжун-жэнь 185—187, 190
Чжун (имя) 270

«Чжун шань» (надпись) 270
«Чжун юн» 12, 28
Чжунго 223, 225, 228—230, 241, 258, 259, 261, 265, 269, 270, 284, 287, 303—305, 316—320, 330

чжу-ся 144
чжухоу 140, 293, 296, 308—311, 315, 316, 318, 320, 321, 343, 346, 347
«Чжушу цзинянь» 75, 141, 202—207, 210, 215, 216, 285, 286, 288—290, 293, 297, 299—304, 306—312, 314

Чжэн (удел) 274, 314, 319
Чжэн Дэ-кунь 83, 149
Чжэн Цяо 62
Чжэнчжоу 136, 192
Чжэцзян 124, 135
«Чистая критика» 62
Чи-ю 140

чопперы, чоппинги 106, 107, 112
Чоу (см. Вэнь-хоу цзиньский) 315
Чу (удел) 214, 218, 284—288, 310, 312, 314, 319
«Чуньцю» 33—35, 44, 59, 87, 267, 311—313, 317, 329

Чуньцю (период) 41, 59, 141, 272, 273, 275, 287, 309, 311—314, 319, 320, 323, 327

«Чуньцю фаньлу» 59
Чэ 280, 281, 301—303, 329, 331, 332
Чэ Тан (см. Да И) 20, 141, 143, 144, 146, 164, 191, 203—205, 217, 238—240

Чэн-ван 19, 222, 224, 225, 227, 232, 249, 250, 269, 276, 277, 282, 283, 294, 314, 317

Чэнчжоу (см. Лои, Лоян) 262—264, 274, 275, 279, 280, 305, 309, 311, 314, 318, 319

Чэнь (удел) 319
чэнь (чиновники) 190, 191, 260
Чэнь Мэн-цзя 99, 146, 190, 191, 203, 223, 232, 250, 288

Чэнь Пань 259
чэнь-чжэн 190

Шаванн Э. 57, 72, 73, 88
шаманы, шаманство 115, 153, 294, 296
Шан Ян 26, 27, 32
Шан-ди, Шанди 14, 165, 166, 222, 223, 226, 228—233, 342, 343, 345
Шаньдиндун, шаньдиндунцы 109, 110, 117
«Шан-цзюнь шу» 26, 27
«Шаншу» (см. «Шуцзин»)

Шаньдун 119, 123, 135, 142, 177, 250,
259, 263, 285, 316
Шаньси 107
«Шао гао» (гл. «Шуцзина») 231, 232
«Шао-бо Ху гуй» (надпись) 301
Шао-гун (Ши) 248—251, 259, 262,
263, 267, 294
шао-гун (титул) 251, 263, 294, 299,
300
Шаюань (ст.) 117
Швеция 86
шелк, шелководство 65, 135, 152—154,
276
Ши (клан) 326
ши (историографы) 12, 18, 20, 33, 35,
239
ши (гадание по тысячелстнику) 22,
216
ши (см. патроним) 273
ши (служивые) 326, 327, 332, 336,
343, 348
ши (командиры) 266
ши (писцы) 218, 248, 249
Ши Си 270
«Ши Си гуй» (надпись) 270
Ши Фу 308
«Ши Цзян пань» (надпись) 283, 284
Ши-гуань 190
Шинуазри 68
«Ши-тун» 62
ши-чжан 168
«Шицзин» 37, 55, 58, 72, 92, 176, 202,
204, 205, 207, 208, 210, 211, 219,
220, 222, 284, 290, 296, 299, 303,
306, 308—310
«Шицзин» 9, 16, 21—24, 44, 81, 186,
210—212, 215, 239, 240, 247, 258,
269, 270, 275—277, 301, 307, 327,
328, 330, 336, 337, 339—341
ши-ци 190, 191
ши-ши 218, 248
Шлегель Г. 77
Штейн В.М. 39, 91
Штукин А.А. 22, 88
Шу (владение) 218
шу (см. копьеносцы) 190
Шу Ци 216
Шу Юй 314
Шумер, шумеры 43, 49, 162, 195, 269
Шунь 20, 75, 140, 141, 144, 177, 202,
203, 210, 211, 213, 239, 240, 258,
350
«Шуцзин» («Шу», см. «Шаншу») 9,
16, 18—24, 33, 34, 38, 50, 59, 81,
139—141, 146, 166, 168, 202,

204—207, 210, 211, 215, 219—222,
224, 227, 231—235, 239, 240, 247,
249—251, 279, 289, 290, 292, 313,
318, 334, 344

Шушэ 328
Шэ (дух Земли) 337, 345, 346
шэ (см. лучники) 190
«Шэнь минь» (песня «Шицзина») 212
Шэнь (дух) 345
Шэнь (удел) 274, 280, 302, 303,
306—308
Шэнь Бу-хай 27, 32, 83
Шэнь Дао 27
Шэнь-бо 308, 309
Шэнь-нун 338
Шэньси 105, 117, 119, 123, 124, 131,
134, 213
Шэнь-цзы 27
«Шэнь-цзы» 27

Щуцкий Ю.К. 23, 88

Эберхард В. 83, 84
эгалитаризм, эгалитарность 156—158
Эджинс Д. 77
экзогамия 325, 326, 328, 339
Энгельс Ф. 324
эпоним 273, 325, 343
Эрлиган, фаза Эрлиган, Эрлитоу-
эрлиганская фаза 136—138, 142,
146—149, 151, 163, 164, 167, 168,
177, 192, 204, 205, 242
Эрлитоу (ст.) 137, 142, 147—149, 163,
167
Эрлитоу-I, II, III, IV (слои ст.) 136,
137
этический детерминант 203, 209, 211,
235, 237, 238, 240, 242, 312
этническая общность 159, 163, 171,
175, 193, 200—203, 211, 214, 228,
229, 242, 243, 286, 325, 351
этническая суперстратификация 330
этноним 170, 325
этноцентризм 103, 174
этология 156, 157
Э-хоу 268, 298

Юань Кэ 92
Юаньмоу (ст.) 105
Ю-ван 274, 304—310, 318, 320, 340
Юго-Восточная Азия 114
Юй 75, 140, 141, 144, 146, 164, 177,
202, 203, 210, 213, 239, 240, 258,
350
Юй (владелец удела) 260, 264, 267

«Юй гун» (гл. «Шуцзина») 20, 289,
290, 292
Юй Шэн-у 99
«Юй дин» (надпись) 298
Юй-и-жэнь (см. Во-и-жэнь) 177
ЮНЕСКО 106
Юньнань 105
Ю-цзу 180
Юэ (удел) 314
Юэ (Фу Юэ) 206, 207

ямс 113
ян (инь-ян) 23, 47, 57, 97, 306
Ян Бо-цзюнь 100
Ян Куань 100

Ян Цзя 205
Ян Чжу 30, 60
Ян Юн-го 92
Янцзы 118, 120, 124, 128, 130, 133,
136, 138, 152, 280, 285
Яншао (Яншаоцунь, ст.) 77, 78,
117—129, 131, 132, 335
Яншина Э.М. 93
Янь (удел) 259, 263, 319
Яньди 140
Яньши 136
Яо 20, 75, 140, 141, 144, 177, 202,
203, 210, 211—213, 239, 240, 258,
350
Япония 66, 67, 81, 82, 85, 101

Принятые сокращения

гл.	—	глава
к.	—	культура
р.	—	река
ст.	—	стоянка
топ.	—	топоним
этно.	—	этноним

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Предисловие</i>	3
<i>Глава 1</i>	
<i>Древнекитайский источник (тексты и их изучение)</i>	5
Древнекитайские тексты	9
Древние надписи	13
Ранние сочинения канона («Шуцзин», «Шицзин», «Ицзин»)	17
Трактаты древнекитайских мыслителей	24
Тексты исторического содержания	33
Сводно-систематизированные произведения	38
Древнекитайский письменный текст как социокультурный феномен	43
<i>Глава 2</i>	
<i>История изучения китайских древностей и древнего Китая</i>	55
Изучение древности в Китае после Сыма Цяня	58
Становление европейской синологии	64
Западноевропейская синология XIX в.: изучение китайской древности	69
Китайская синология в конце XIX и первой половине XX в.: изучение китайской древности	74
Древний Китай в мировой синологии XX в.	80
Судьбы отечественной синологии и изучение древнего Китая в нашей стране	86
Изучение древнего Китая в КНР	94
Синология сегодня и завтра: проблемы и перспективы (изучение древнего Китая)	101

Глава 3

<i>Проблемы предистории</i>	103
Синантроп и процессы антропо- и расогенеза в Китае	103
Проблемы генезиса земледельческого неолита	110
Неолит расписной керамики в Китае	119
Поздний неолит Китая: луншановидный горизонт	129
Ранний бронзовый век и проблема Ся	135

Глава 4

<i>Шанский Китай</i>	145
Общий облик и основные характеристики позднешанской (аньянской) цивилизации	147
Современная наука о проблемах генезиса надобщинных политических структур	155
Ранние протогосударственные структуры в Китае	163
Развитое протогосударство в Аньяне	169
Клановая структура общества Шан и институционализация власти правителя-вана	175
Организация производства и система администрации	183
Духовная культура Шан	192
Военная функция в Шан	199
Историографическая традиция о Шан	202

Глава 5

<i>Чжоусцы и крушение Шан</i>	210
Чжоусцы до Вэнь-вана	210
Чжоусцы при Вэнь-ване	215
У-ван и битва при Муе (1027 г. до н.э.)	219
Мятеж шанцев и восточный поход Чжоу-гуна	224
Теория «мандата Неба» (<i>тянь-мин</i>)	230
Этический детерминант (идея <i>дэ</i>)	235

Глава 6

<i>Западное Чжоу: институционализация власти</i>	242
От протогосударства к государству	242
Принципы организации администрации	246
Проблема централизации редистрибуции	252
Центральная власть и система уделов	258
Ван и вассалы: феодализация внешних уделов	263
Феодално-клановые связи в уделах (<i>цзун-фа, цзун-цзу</i>)	268
Производство и редистрибуция	275

Глава 7

<i>История Западного Чжоу (1027—771 гг. до н.э.)</i>	282
Чжоуский Китай при Кан-ване (1004—967) и Чжао-ване (966—948)	282
Му-ван (947—928)	288
Гун-ван, И ₁ -ван, Сяо-ван, И ₂ -ван (927—858)	291

Чжоуский Китай при Ли-ване (857—828)	294
Реформы Сюань-вана (827—782)	300
Ю-ван (781—771) и конец Западного Чжоу	304
От Западного Чжоу к Чунью (Пин-ван, 770—720)	309
Уделы (царства) чжоуского Китая до Чунью	313
<i>Глава 8</i>	
<i>Образ жизни в шанско-раннечжоуском Китае</i>	322
Род, клан, семья, община	323
Реалии повседневной жизни	331
Праздники и обряды	337
Кульτ предков в Шан и Западном Чжоу	342
Верхи и низы в шанско-раннечжоуском Китае	345
<i>Библиография (литература к теме)</i>	353
<i>Указатель</i>	363

Васильев Л.С.

- В19** Древний Китай. Т. I: Предыстория, Шан-Инь, Западное Чжоу (до VIII в. до н. э.). – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 379 с.
ISBN 5-02-017867-5

Том I трехтомника «Древний Китай» посвящен истории возникновения в бассейне Хуанхэ древнейших очагов цивилизации и государственности (Шан, Западное Чжоу). В книге даются краткий очерк предыстории Китая, а также характеристика древнекитайских источников и истории изучения китайских древностей.

В 0503030000-042
013(02)-95

Без объявления

ББК 63.3(5Кит)

Научное издание

ВАСИЛЬЕВ ЛЕОНИД СЕРГЕЕВИЧ

ДРЕВНИЙ КИТАЙ

Том I

Утверждено к печати

Институтом востоковедения РАН

Редактор В.Б.Меньшиков

Младший редактор Л.В.Исаева

Художник Н.П.Ларский

Художественный редактор Б.Л.Резников

Технический редактор М.Г.Гущина

Корректоры И.И.Чернышева, И.Г.Ким

ЛР № 020910 от 02.09.94

ИБ № 17432

Сдано в набор 07.04.95

Подписано к печати 23.10.95

Формат 60×90 ¹/₁₆. Бумага офсетная

Печать офсетная. Усл. п. л. 24,0

Усл. кр.-отт. 24,13. Уч.-изд. л. 25,5

Тираж 1000 экз. Изд. № 7634

Зак. № 226. «С»-1

Издательская фирма

«Восточная литература» РАН

103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография РАН

107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

**ИЗДАТЕЛЬСКАЯ ФИРМА
«ВОСТОЧНАЯ
ЛИТЕРАТУРА»**

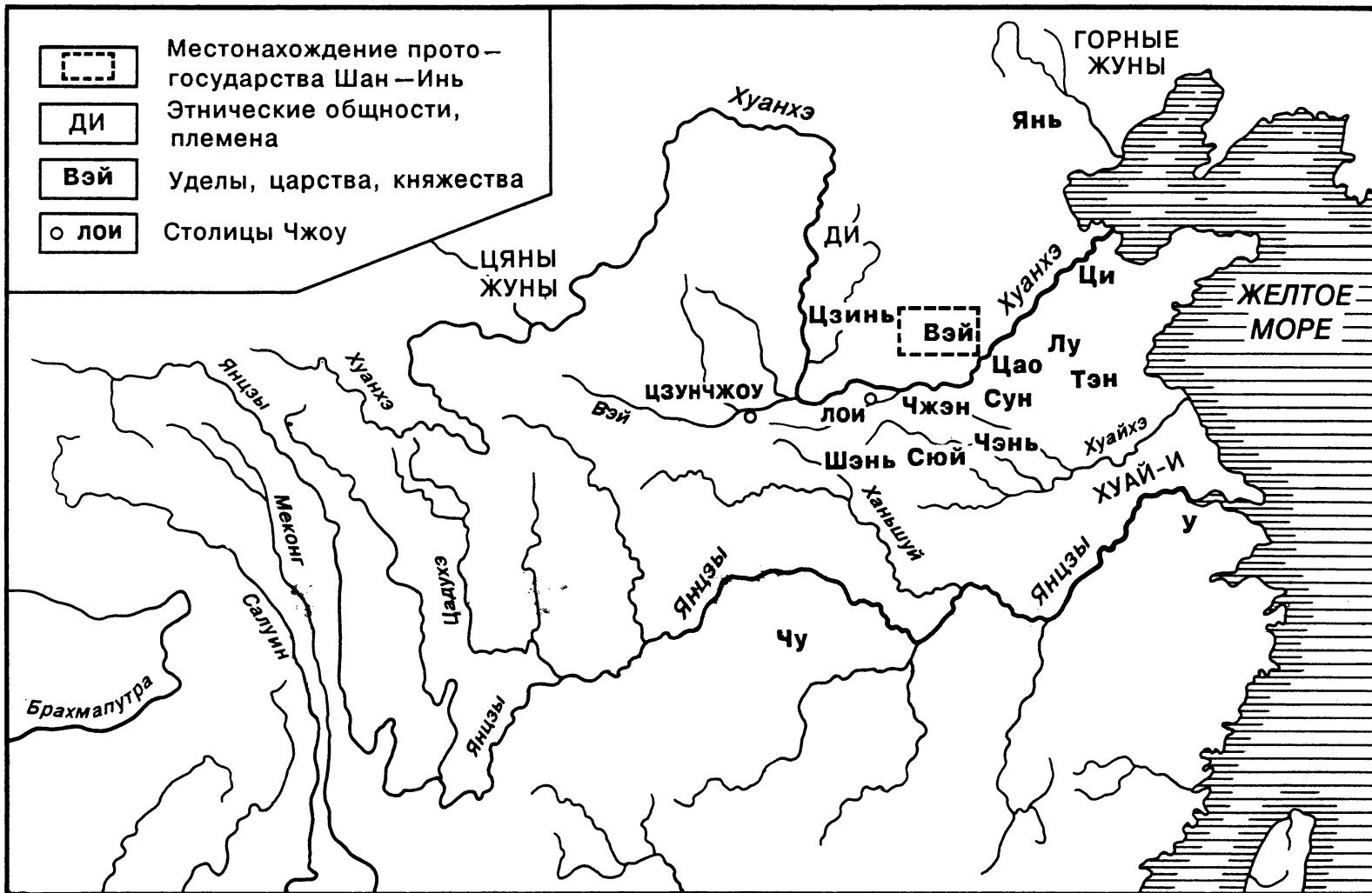
**103051, г. Москва, Цветной бульвар,
д. 21, строение 2**

**При фирме работает «Книжная лав-
ка востоковеда», продающая книги по
всем отраслям востоковедения — по исто-
рии, этнографии, археологии, экономике,
демографии, социологии, праву, истории
общественной мысли, литературоведению,
фольклору, лингвистике.**

**На крупные партии книг предоставляется
скидка.**

**Время работы: с 10 до 18 час
Выходные дни — суббота и воскресенье
Телефон: 925-47-25**

КИТАЙ В ПЕРИОД ЗАПАДНОЕ ЧЖОУ



Карта-схема 2