

ВЛАДИМИР МАЛЯВИН

ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ КИТАЯ В ЭПОХУ МИН



РИПОЛ КЛАССИК

Восток

Владимир Малявин

**Повседневная жизнь
Китая в эпоху Мин**

«РИПОЛ Классик»

2021

УДК 392.6
ББК 84(5Кит)4-4

Малявин В. В.

Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин / В. В. Малявин —
«РИПОЛ Классик», 2021 — (Восток)

ISBN 978-5-38-614390-9

В своей новой книге ведущий российский исследователь Китая, профессор В. В. Малявин, рассматривает не столько конкретные проявления повседневной жизни китайцев в эпоху Мин, сколько истоки и глубинный смысл этих проявлений в диапазоне от религиозных церемоний до кулинарии и эротических романов. Это исследование адресовано как знатокам удивительной китайской культуры, так и тем, кто делает лишь первые шаги в ее изучении. В формате PDF А4 сохранён издательский дизайн.

УДК 392.6
ББК 84(5Кит)4-4

ISBN 978-5-38-614390-9

© Малявин В. В., 2021
© РИПОЛ Классик, 2021

Содержание

Предисловие	6
Глава первая	13
Небесная империя и Поднебесный мир	13
Конец ознакомительного фрагмента.	29

Владимир Малявин

Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин

© Малявин В.В., 2021

© Издание, оформление. ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2021

* * *

Предисловие

Великие цивилизации подобны гениальным личностям. В их достижениях есть что-то бесспорно истинное, безупречно убедительное без нарочитого желания убедить. В них заключено обаяние безукоризненно найденного и очень последовательно развиваемого стиля – то, что прежде кратко и емко именовалось судьбой. Современный человек не может не восхищаться этой самобытной цельностью иного видения мира, не может не находить в ней много ценного и поучительного для себя.

В истории Китая эпоха правления династии Мин (1368–1644) стала временем подведения итогов трехтысячелетнего развития китайской цивилизации. В это время складывается всеобъемлющий культурный синтез, представляющий собой сложный сплав различных типов культуры, имевших отчасти локальную, отчасти социальную и политическую специфику. Это было время, с одной стороны, господства ортодоксии и авторитарных тенденций в политике, а с другой – расцвета простонародной культуры. Результатом стала заметно усилившаяся отчужденность между государством и образованными слоями общества. Росли оппозиционные настроения, философская мысль искала опору в эмпирическом опыте и вырабатывала критическое отношение к догмам традиции, усиливались нонконформистские идеи, в литературу проникали нравы и язык улицы. Но это было также время появления наиболее законченных, художественно совершенных произведений во всех областях искусства и окончательной кристаллизации китайского жизненного уклада.

Мы застаем в эту эпоху не только прочный, но и чрезвычайно утонченный, тысячелетиями складывавшийся быт, цельное и последовательное мирозерцание, сложный, но прочный сплав художественных форм. Неслучайно вторая половина правления Минской династии отмечена появлением целого ряда обобщающих энциклопедических трудов и компендиумов, в которых подробно описываются и распорядок повседневной жизни, и традиционные представления китайцев о мироздании и месте человека в нем, выработанные китайским народом трудовые навыки, принципы и идеалы художественного творчества и т. д.

Отметим наиболее важные для темы нашей книги произведения такого рода. Некоторые из них представляют собой своды полезных знаний, касающихся повседневной жизни, например «Истинные сведения о всеобщей пользе» (*Ванъюн чжэнцзун*), «Полное собрание книг обо всем ценном» (*Ваньбао цюаньшу*), «Накидка пяти повозок» (*Учэ бацзинъ*). Последний компендиум, например, включал полезные сведения по 33 рубрикам, начиная с географии и сельского хозяйства и кончая медициной, гаданиями, военным делом, словесностью и т. д. Большую ценность представляет изданная в конце XVI века ученым Гао Лянем энциклопедия «Восемь разделов о почитании жизни», где основное внимание уделено здоровому и духовно богатому образу жизни. Спустя четыре десятилетия выходят еще несколько важных сводов: собрание сведений о ремеслах, озаглавленное «Небесной работой раскрываем вещи» (*Тяньгун кайу*), книга Цзи Чэна «Устройство садов» (*Юань е*) и сочинение известного ученого и живописца Вэнь Чжэньхэна «Описание вещей избыточных» (*Чанъучжи*) – классический трактат о, выражаясь современным языком, эстетике быта. Появляются компендиумы и многочисленные нравоучительные произведения, обращенные к отдельным категориям общества – крестьянам, торговцам и даже женщинам. Стремительно увеличивается в размерах житийная и прозаическая литература, ставшая любимым чтением горожан. Этот литературный массив и послужил основным источником для написания данной книги.

Тем не менее для Китая это было время не только подведения итогов, но и драматических перемен как в облике культуры, так и, что более важно, в качестве культурного самосознания. Теперь критическому осмыслению подверглась сама природа традиции, и не только мудрость предков, но и возможности воспроизводства культуры, самый смысл культурного творчества

стали серьезнейшей, острейшей проблемой. Как судить о той эпохе? Ее глубочайшие прозрения заключали в себе и наиболее очевидные свидетельства ограниченности мирозерцания, ее взрастившего. В ней с равным правом можно видеть и славу одной из величайших цивилизаций мира, и признаки ее дряхления и упадка.

Вообще говоря, превращение культуры в стилистически выдержанный культурный тип может происходить разными путями. Запад знаком с типизацией культуры средствами идеологии – либеральной или тоталитарной. В Китае случилось так, что заложенное в культурной практике начало стилизации, совершенствования формы или, одним словом, *самотипизация* культуры имела своим предметом не тот или иной отвлеченный образ человека, не ту или иную идею реальности, а, скорее, сам *предел* понимания и опыта, ту непроницаемую для постороннего взора глубину человеческого бытия, которая дает жизнь традиции. Ибо традиция есть нечто *передающееся*, вечно *саморазличающееся* и потому воплощающее полноту и цельность бытия в самой единичности всего происходящего. Как таковая, традиция есть альфа и омега – реальность, изначально присутствующая и предваряющая понимание, данная *прежде* всего, но постигаемая *после* всего. Она не может стать объектом или предметом знания и, следовательно, не может быть охвачена техническим проектом. Оттого законом духовной традиции Китая, как и всякой живой традиции, стало не высветление и овладение, а сокрытие и следование, *наследование* потаенно-глубинному течению жизни, что равнозначно *необладанию* и, значит, освобождению от всего внешнего, лишнего, обманчивого.

Традиция всегда предстает как *предел* определения. Здесь выявляется еще одно, подмеченное Хайдеггером, значение понятия исторической эпохи, которое сближает его с античным термином *эпохе* в смысле воздержания от суждения, ожидания, сохранения в тайне, «длящейся сокровенности». Историческое время как *эпохе* оказывается способом сокрытия внутренней реальности человеческого духа; оно разворачивается перед нами радужными переливами всех цветов солнечного спектра, скрывающих (но и выдающих) своим присутствием чистый свет. В потаенном свете эпохи-*эпохе* реальность предстает собственным отблеском или тенью, сообщающими о подлинности Вечноотсутствующего; она получает статус декора, самоотстраненного или, лучше сказать, превращенного бытия, которое, однако, вполне самодостаточно и, в качестве украшения, являет собой красоту мира. Эта подлинно художественная реальность кажется сокрытой только потому, что она равнозначна поверхности без глубины, предельной обнаженности мира, взятого как целое. Разве не сказал Аристотель, имея в виду природу света, что людям свойственно менее всего замечать как раз наиболее очевидное?

Традиция утверждает металогическую связь внутреннего и внешнего, субъективного и объективного в человеческом существовании. В ее свете предел внутреннего совпадает с пределом внешнего, и сами понятия внутреннего и внешнего обладают как бы двойным дном: в нашем внутреннем опыте есть мистическая глубина, недоступная для рассудочной мысли, а внешнее всегда имеет нечто еще более внешнее по отношению к себе – чисто орнаментальное и декоративное. «В сознании как бы сокрыто еще сознание. Это сознание в сознании подобно мысли, предваряющей все слова и образы», – говорится в древнем трактате «Гуань-цзы». Выражение «как бы сокрыто» знаменательно: оно указывает, что речь идет не об отдельных сущностях, а о *двойном бытии*, где внешнее и внутреннее проникают друг друга и друг в друге содержатся. Таковы отношения тела и тени, звука и эха, которые «рождаются совместно». Поэтому, согласно древним формулам китайской традиции, «истина входит в след и тень», и все сущее пребывает в своей «измененной форме», в собственных отблесках. Одно подобно и не подобно другому; сходятся именно крайности. Эта антиномия как раз делает возможным и даже единственно возможным способом существования духовное подвижничество. Главная проблема традиции – это отношение между данностью опыта и заданностью чистого динамизма духа. Одно не тождественно другому, но и не отличается от него.

Литература и искусство Китая минского и особенно позднеминского времени – утонченнейший продукт символизма вечноотсутствующего Пути одухотворенной жизни. Им свойственны безупречный вкус и душевное целомудрие, которые требуют от художника побороть соблазн какой бы то ни было броскости и показывать свое искусство, скрывая его. Оттого в них не так-то просто выделить главные символы или понятия, которые позволили бы составить некий усредненный, «стереотипный» образ китайской культуры. Традиция в Китае не дает удобных точек отсчета, не подсказывает легких путей познания ее мудрости. Она поверяет свои секреты в легендах и анекдотах, в дразнящих мысль афоризмах и как бы нечаянно родившихся шедеврах; в ней творческая оригинальность облечена в чеканную, отточенную веками форму, а серьезность исповеди свободно изливается в шутивное украшательство арабески. Какой странный и все же ничуть не надуманный, глубоко жизненный союз! Он оправдывается не отвлеченными идеями, а искренностью сознательного и ответственного отношения к жизни. Он проистекает, конечно, не из легкомыслия или равнодушия к истине, а из особой и притом требующей немалого мужества принципиальности, полагающей, что в жизни значима только конкретность мгновения, что случай есть перст судьбы и что человек может и должен принять все дарованное ему. Работа художника, выявляющего только для того, чтобы превзойти все выраженное, не может не быть пропитана иронией; такой художник не может не смеяться именно тогда, когда он совершенно серьезен. Понять позднюю китайскую культуру – значит понять это внутреннее, скрытое измерение ее видимых образов и смыслов.

Специалисты хорошо знают, как трудно определить по существу течение китайской истории. С одной стороны, очевидны различия в облике культуры отдельных эпох, постоянная готовность мастеров искать новые художественные формы и заново определять свое отношение к миру. С другой стороны, в китайской истории нет, кажется, ни одного новшества, которое не восходило бы к «преданьям старины глубокой» и не вписывалось бы с удивительной, истинно музыкальной точностью в общий строй китайской цивилизации, не откликалось бы устойчивому набору глубокомысленных, от древности идущих постулатов мысли и творчества. В Китае всегда все «уже было» и все подлежало, если воспользоваться формулой традиции, «каждодневному обновлению».

Многие авторы, пишущие о духовном наследии старого Китая, благоразумно обходят эту дилемму. Одни просто следуют традиционной периодизации, как будто она объясняет сама себя. Другие столь же некритически оперируют западными понятиями, ведя читателя по накатанной колее европейской историографии, но, увы, слишком часто – вдалеке от самобытных путей китайской культуры. В обоих случаях понятность изложения грозит заслонить и подменить собою действительное понимание. Последнее же станет возможным только тогда, когда мы со всей серьезностью примем истинные послышки традиции, которая утверждает, что повторяется как раз неповторимое, что всякое бытие держится своей противоположностью, и отец воистину продолжается в сыне; что мысль есть отклик на бездну не-мыслимого и подлинная цена мгновения – вечность; что человек в самом деле может принять непреложность каждого момента жизни и стать достойным своей судьбы.

Познание этих истин требует особой мужественности духа. Ибо речь идет о воспроизведении неповторимых, исключительных, единственно истинных состояний души; о последнем, непреложном жизненном выборе. Этот выбор есть решимость научиться жить внутренней преемственностью сознания, предстающей на поверхности жизни бесконечной чередой метаморфоз, неизбывным разрывом в опыте. Этот выбор учит доверять отсутствующему и открывать истину в незримом и безмолвном.

Мужество духа, идущего дальше тьмы и тишины, не рождает идей и не дает знаний. Оно возвращает мудрость души, как добрый садовник растит цветок – неостановимо, привольно, совершенно органично. Оно вскармливает в человеке неисповедимое, истинно музыкальное *со-знание* всеобъятности Сердца, обуславливающее точность каждой мысли и каждого дей-

ствия; знание несоизмеримости вещей, дающее тонкое чувство меры во всяком суждении и всяком поступке. Философ хочет все высказать и все понять: он – «любитель знания». Мудрец пестует глубокомысленное безмолвие: он – *хранитель знания*. И об этом безмолвном понимании традиция сообщает, во-первых, только посредством фрагментов истины, отблесков реальности и, во-вторых, в виде практических наставлений, высказанных по тому или иному «случаю». Повседневность без рутины, быт без обычаев – вот высшее воплощение умудренного сердца.

За три тысячелетия истории китайской цивилизации традиция до конца прошла свой путь, претворила свою судьбу. Ее постоянство воплотилось в бесконечном разнообразии качеств жизни – в том роде типизации, который уводит к неизбывности единичного. Этот исход китайской традиции невозможно описать в принятых на Западе категориях истории «духовной культуры» по той простой причине, что китайская мысль, никогда не отрывавшая мышление от бытия, а разум от чувства, не искала метафизического знания и не знала ничего подобного умозрительной «истории духа». В средневековом Китае не существовало ни институтов, ни социальных групп, добивавшихся подчинения традиции рациональным постулатам, той или иной системе идеологии. Даже государство при всех его «деспотических» наклонностях на самом деле оправдывало абсолютное значение власти ссылкой именно на символические ценности опыта или, иначе говоря, на безусловный характер культурного творчества, движимого импульсом к типизации человеческого опыта.

Столь же ограниченным применительно к Китаю остается и модный в последние десятилетия, так сказать, «археологический» взгляд на культуру, предполагающий признание первичным фактом культуры ее материальные памятники, вещи как таковые. Китай – не Тибет и даже не Япония. Его жизненному укладу чужды нарочитый консерватизм, приверженность к форме ради формы. Сама идея «материальных остатков» культуры показалась бы людям старого Китая нелепой и для них унижительной. В китайской традиции вещь, заслуживающая внимания, обладает одновременно и практической, и эстетической ценностью. Она есть часть быта и именно поэтому несет на себе печать духовного мира человека, имеет безошибочно узнаваемый внутренний, духовный образ. Это всегда вещь стильная. Ее присутствие интимно, но это интимность чарующей и поучительной легенды, которая освобождает человека от гнета внешнего мира, открывая ему новые, неизведанные горизонты.

Итак, девиз китайской традиции – взаимопроникновение духа и быта. Кристаллизация вечно текучего духа в вещном бытии и рассеивание вещей в духовных токах жизни. Взаимная проекция небесной пустоты и земной тверди. И язык традиции символичен по своей сути: он несводим к одномерности формальной логики и всегда указывает на нечто *другое* — неведомое, но интимно внятное. Этот язык, согласно традиционной формуле, подобен «ветру и волнам»: он переменчив, как все дуновения и потоки мира, но вызывает к человеку и следует за ним с мягкой настойчивостью ветра, наполняющего небесный простор, и волн, накатывающихся на морской берег. Он ни на мгновение не перестает быть и пронизывает нас, даже когда мы – как обычно – забываем о нем, не замечая его присутствия, как не замечаем собственного тела.

Уже должно быть ясно, что привычные приемы западного идеалистического мышления едва ли помогут уяснить природу заданной нам реальности культуры. Нам придется отказаться от языка сущностей и допустить, – пока только допустить, – реальность как неопределимо-хаотическую целостность опыта, как безбрежное поле бесконечно разнообразных сил и влияний, как чистое Присутствие – не объективируемое и потому неизбежно конкретное, столь же памятуемое, сколь и забываемое, пребывающее, как говорили в Китае, «между тем, что есть, и тем, чего нет». Мы должны говорить не о формах или явлениях, но о преломлениях и знаках, где все «данное» есть только грани безграничного, отблески незримого, свидетельства отсутствующего. Перед нами реальность, данная – *заданная*, – с одной стороны, как чистая, недоступная умозрению объективность, а с другой – как всеобъемлющее настроение, волшебная стихия чув-

ства, пронизывающая весь мир и сообщающая некий интимный, внутренний смысл нашему опыту.

Предмет исследования китайского быта – это не чистая мысль, ищущая основания в самой себе, и не вещи-объекты, отчужденные от человека, но нечто, снимающее противостояние того и другого, превосходящее то и другое, доступное только символическому выражению, а именно: символизм китайской культуры в поздней фазе ее развития, рассматриваемый как свидетельство завершения традиции. Но что такое символ? Одно из самых кратких, но и, кажется, самых точных определений принадлежит Августу Шлегелю, который назвал символ «знаком бесконечного в конечном». Формула Шлегеля требует признать, что символ невозможно отождествить с какими бы то ни было конечными образами и вообще с «предметной действительностью». Следует поэтому говорить о феномене *символизма*, который относится к отдельным символам примерно так же, «как язык относится к буквам алфавита» (Цветан Тодоров). Символизм есть первичная, безусловная и всеобщая реальность человеческого бытия, главный принцип культурного творчества, тогда как отдельные символы служат средством, материалом этого творчества. Символизм – это темная в своей необозримости перспектива человеческого *промысла*, в которой и благодаря которой осуществляется жизненное *про-израстание* духа и «живое взаимопроникновение бытия» (определение символа у о. Павла Флоренского).

Находясь в скрещении конечного и бесконечного, символы в семантическом отношении образуют простейшие, но в своем роде совершенно самодостаточные единицы смысла, то есть *со-мыслия*, точки схода разных значений. Будучи чистым Присутствием, символизм объемлет собой пределы как явленности, так и сокрытости; он всегда и больше, и меньше какой бы то ни было «данности», умозрительной или опытной. Его назначение – устанавливать смычку, преемственность между тем, что находится «вовне внешнего» и «внутри внутреннего» (как легко видеть – вне параллелизма субъекта и объекта, мышления и бытия). В этом смысле символизм моделируется анафорой, идеей двуслойности бытия. Он побуждает к открытию познавательной глубины образов, некоей вертикальной оси опыта, соответствующей росту духовной насыщенности жизни, указывает на присутствие совершенства в ограниченном и несовершенном. Идея всеединства, полноты свойств бытия – всегда символическая идея. Символизм, таким образом, изначально заключает в себе принцип самовозрастания, самовосполнения бытия. Его подлинный смысл заключен в событии преображения.

Когда мы обращаемся к идеалу культурного творчества, к идее полноты жизни в духе или, говоря иначе, жизни, наполненной сознанием и сознательно прожитой, а потому вечной, мы сталкиваемся с *тайной* символизма. Ибо в истории мы никогда не наблюдаем символизм в чистом виде. Главная трудность в опознании и истолковании символизма порождена, конечно, несопоставимостью понятийного языка и символической реальности. Мыслить символ как статичный предмет, идею, форму, сущность, субстанцию, знак – заведомая ошибка. По этой причине классическая европейская философия, насколько она была движима стремлением «иметь», а не «быть», не могла выработать адекватного понимания символизма и упорно сводила последний к системе понятий и аллегорий, в конечном счете – к идеологическим интерпретациям культуры. Символизм рассматривался ею под углом параллелизма означающего и означаемого, из которого выводилось и «единственно верное» значение символа. Надо признать, что современная цивилизация, возникшая из технократического проекта предельной объективации природы, являет пример последовательного и полного отрицания символизма в человеческой деятельности.

Сказанное означает, что символизм в действительности неотделим от сознания, но сознания, взятого не в статическом и предметном, а в деятельностном, функциональном аспекте, поскольку всякое действие есть сопряжение и превращение сил. Это означает, помимо прочего, что символизм неразрывно связан с институтом традиции как *встречи* и взаимопроник-

новения разных жизненных миров, как чистого *со-бытия* и, следовательно, – *возобновления непреходящего...* Работы ряда современных исследователей символизма – П. Бергера, Д. Спербера, П. Бурдьё и других социологов – показывают, что действительные корни символизма следует искать не в отвлеченном созерцании, а в неосознаваемых посылах человеческой деятельности, которые соответствуют одновременно пределу интериоризации индивидом своей социальности и истории этой социальности как совокупности вечно живых моментов опыта. Таков смысл человеческого самоосуществления. Однако история действительной социальности человека предстает как бы «забытой» или, вернее, постоянно «забывается» обществом, поскольку эта история *за-дана* в конкретности актуального.

В этом смысле символическая реальность совпадает с предложенным Пьером Бурдьё понятием *габитуса* – нефиксируемых устремлений людей, воспроизводящих объективные структуры общества. «Габитус, – пишет Бурдьё, – есть история, усвоенная как вторая природа и потому забытая как история. Он есть активное присутствие всего прошлого, его продукт. Он сообщает практикам известную самостоятельность по отношению к непосредственному настоящему... Габитус обеспечивает постоянство в изменениях, и такое постоянство делает индивидуальное действующее лицо миром в мире. Это спонтанность без сознания и воли, равно противостоящая механической необходимости вещей без истории и рефлексивной свободе субъекта в рациональных теориях»¹.

Китайское представление о традиции как деятельной свободе духа, удостоверяющей не самостоятельность рефлексивного субъекта, а некую необъективируемую матрицу поведения, как извечно забываемую правду жизни, которой «люди пользуются каждый день, а о том не ведают», служит превосходной иллюстрацией к пониманию человеческой практики, представленному у П. Бурдьё. Цель человеческого познания в таком случае заключается в обнаружении вечно сущих качеств личностного опыта или, другими словами, в постижении своей жизни как судьбы. Символизм опознается средствами герменевтики, он заключен в живой и творческой стихии языка, которая устанавливает вечно сущее как вечно новое. Подлинное бытие традиции, замечал М. Мерло-Понти, ссылаясь на Э. Гуссерля, есть «сила забвения истоков, которая не продлевает прошлое, а дает ему новую жизнь – эту благородную форму забвения»².

Ясно, что символизм нужно отличать, с одной стороны, от действия бессознательных импульсов психики (фантазий, видений, архетипов и т. п.), а с другой – от собственно интеллектуальной деятельности. Занимая промежуточное положение между инстинктом и *ratio*, символическая реальность – это «присутствие бесконечного в конечном» – указывает на некую предельную целостность человека, которая воплощается в единичных событиях, имеющих значимость типа, непреходящего качества бытия. Поэтому изучение символизма с необходимостью ведет нас к опoznанию бессознательных матриц не просто поведения людей, но именно их культурной деятельности. Тайна символизма – в как бы нечаянном совпадении *гносиса* и действия, чистого естества и виртуозной искусности. Это тайна соприсутствия в мудреце святого, художника и философа.

Недостаточно сказать, что послышки символизма заданы пониманию. Эти послышки должны быть прояснены и, более того, осуществлены в духовно-созидательной практике человека. И надо сказать, что история китайской традиции в самом деле раскрывается как процесс последовательного прояснения жизненных основ традиционного мирозерцания, что в свою очередь делало возможным все большее разнообразие общественных и индивидуальных форм наследования традиции. В особенности необходимо уяснить значение того поразительного факта, что стилистическое единство художественной культуры Китая в пределе его разветвления оборачивается неисчерпаемым богатством разнообразия.

¹ Bourdieu P. The Logic of Practice. Stanford, 1990. P. 56.

² Merleau-Ponty M. Signes. Evanstone: University of Minnesota Press, 1964. P. 59.

Герой этой книги – человек, свидетельствующий о символической полноте бытия, а значит, Человек Творящий в его неизменно разных, никогда не повторяющихся преломлениях, то есть тот, кто постигает нескончаемую предельность существования, собирает несоединимое и обнимает собою бесчисленное множество жизненных миров. Конечно, не только таков человек, существующий и действующий в истории. Но только *такой* человек может быть воистину интересен, потому что он неисчерпаем. Только такой человек по-настоящему подлинен, ибо он воплощает бесконечную глубину жизненного опыта. Желая опознать его неведомый лик, мы развенчиваем экзотическое, надуманно-необычное, чтобы восстановить в своих правах истинно творческое и чудесное в его вечной новизне. Мы заново открываем мир как символ полноты человеческого присутствия, которое есть «все во всем и ничто в чем-нибудь».

Не менее важную проблему, обозначенную судьбой минской культуры и ее бытовой составляющей, представляют исторические метаморфозы символизма на поздней, завершающей стадии развития китайской традиции. В эпоху позднего Средневековья духовный и художественный синтез, выработанный символическим миропониманием, достигает непревзойденного совершенства, но одновременно обнаруживает признаки разложения, которое привело к стагнации и омертвлению традиционной китайской культуры в последние два столетия ее существования. Требуется тщательное и методичное рассмотрение всех обстоятельств исторического крушения символизма, подкрепленное пониманием логики развития и внутренних противоречий символического миропонимания. Материалы этой книги показывают, что забвение символической реальности или, иначе говоря, подмена символического видения натуралистическим, произошедшая в Китае на рубеже Нового времени, имела ряд промежуточных этапов, а также свои особые, диктуемые природой символического мирозерцания причины и формы.

Угасание памяти символизма явственнее выявляет неистребимую потребность человека в символических ценностях жизни. Утрата традиции с неизбежностью вынуждает человека заново открывать вечно живые качества своего бытия. Настоящая книга, помимо чисто описательной цели, заявленной в ее названии, призвана служить такому открытию, а в конечном счете – делу человеческого самопознания.

Глава первая Время и вечность

Небесная империя и Поднебесный мир

23 января 1368 года по европейскому летоисчислению, а по китайскому лунному календарю – в первый день нового года состоялось официальное воцарение династии Мин. Крестьянский сын, беглый монах и вчерашний предводитель повстанческих отрядов Чжу Юаньчжан взшел на холм в окрестностях своей столицы Нанкина, принес жертвы Небу и Земле и принял императорские регалии. Погода в тот день выдалась ясная и безветренная: казалось, сама природа молчаливо удостоверяла, что небеса приняли жертву и признали нового властелина Поднебесной. Так началось почти трехсотлетнее царствование новой династии – время больших надежд и горьких разочарований.

Чжу Юаньчжан пришел к власти на гребне освободительной войны народа против монгольских завоевателей. Само название новой династии – Мин – напоминало о народной секте *Мин цзяо* («Учение о Свете»), которая пророчествовала о пришествии мессии, носящего титул Владыки Света (сам Чжу Юаньчжан также был к ней причастен). Своим девизом царствования основатель новой династии выбрал слова «Разлив Воинственности» (*Хунъю*) и уже не менял его до конца жизни; с тех пор китайских императоров принято называть по их девизам царствования. Впрочем, получив державную власть, Чжу Юаньчжан поспешил забыть о своем темном сектантском прошлом и в эдикте по случаю восшествия на престол, обращенном больше к сопредельным странам, постарался изобразить себя законным преемником предшествующих династий. Важно было напомнить *urbi et orbi*, что без преемствования священных основ власти никак нельзя, и всякий, кто обладал ею, даже если он был врагом, заслуживает почитания. В своем эдикте Чжу Юаньчжан возвестил:

«Теперь мы правим Срединным царством. Когда династия Сун пришла в упадок, Небо повелело Подлинному человеку пустыни (имеется в виду основатель монгольской династии Юань Хубилай, по-китайски Шицзун. – В. М.) войти в Срединное государство и стать его повелителем. Его власть передавалась по наследству на протяжении более ста лет, но нынче ее благая сила тоже истошилась... Сейчас высшие гражданские и военные чины, все чиновники и народ просят нас взойти на трон, склоняются перед нами как Августейшим Владыкой, отчего мы стали повелителем черноволосых».

«Черноволосые» – это с древности принятое в Китае обозначение всех подданных империи. Других в ней не было, и название это кажется естественным. Куда менее разумной выглядит претензия на то, чтобы быть самодержавным властителем всех людей по их же просьбе. Зато она очень выигрышна политически. Из истории России тоже известно, что самые крутые самодержцы как раз больше всего любят «народность».

Ну а в своей внутренней политике Чжу Юаньчжан и его преемники всячески подчеркивали свою роль восприемников и хранителей почти двухтысячелетней политической мудрости китайской империи, да и вообще всего, что могло считаться исконно китайским. Жизни двора был придан архаический декорум, призванный напоминать о «золотом веке» древних царей. Получили законченную форму вызревавшие в течение многих столетий политические и общественные институты императорского Китая и среди них главное достижение китайской

цивилизации в общественной жизни – система конкурсных экзаменов для желающих занять государственную должность: будущих чиновников экзаменовали на предмет знания основных конфуцианских канонов. Для этой цели первые минские императоры создали свод нормативных текстов канонов и комментариев к ним, которые имели хождение в Китае вплоть до начала XX века. Чуть позже были изданы полные своды даосских и буддийских сочинений. В результате правители империи довольно успешно справились с задачей создания однородной в идеологическом и культурном отношении правящей элиты. Иероглифическая письменность и сложившаяся на ее основе классическая словесность наряду со стройной бюрократической системой обеспечивали политическое единство почти необъятного по средневековым меркам государства. В начале XV века минский двор даже затеял составление свода всех литературных памятников китайской традиции. Увы, даже властелинам величайшей в мире империи оказалось не под силу издание столь грандиозной библиотеки. Зато заново отстроенная минскими государями Великая стена и поныне высится как символ торжественной незыблемости старого Китая.

Минская держава занимала всю территорию так называемого Внутреннего Китая, ограниченного на севере Великой стеной, на юге непроходимыми джунглями, а на западе – горами и пустынями. Несмотря на свои внушительные размеры, это было строго централизованное государство, разделенное на 13 провинций (*шэн*) и почти полторы тысячи низших административных единиц – уездов (*сянь*). Стройная, до предела формализованная и отлаженная государственная машина империи обеспечивала минскому двору прочный контроль над всей подвластной территорией. Впрочем, даже хорошо поставленный бюрократический аппарат имел свои немалые издержки и прежде всего – удушающий формализм и косность административной рутины, грозившие перерасти в полную неуправляемость государственной машины; незатихающая фракционная борьба внутри аппарата и засилье императорских фаворитов при дворе; повсеместные коррупция и nepотизм властей. То, что составляло главное преимущество империи, могло легко обернуться ее главной слабостью.

Два с половиной столетия мира, принесенные минской династией Китаю, заметно изменили облик страны. Население империи почти удвоилось и к началу XVII века превысило 150 миллионов человек. Заметно возросла производительность земледелия, хотя новые достижения в этой области стали возможны главным образом благодаря росту интенсивности ручного труда. Ресурсы развития сельского хозяйства в рамках традиционного уклада оказались, по существу, исчерпанными. Однако успехи агротехники и внедрение ряда новых культур, завезенных из Америки при посредстве европейских купцов, способствовали подъему торговли, расцвету городов, повсеместному вовлечению деревни в систему рыночных связей. Выросли и окрепли традиционные центры ремесленного производства – шелкоткацкого, фарфорового, железодельного, керамического, книгопечатного и т. д. Уже не были редкостью предприятия, на которых трудились сотни рабочих. Изделия китайских мастеров пользовались заслуженной славой по всей Азии.

Господствующий класс империи приобрел ярко выраженный городской характер: большинство крупных землевладельцев предпочитали жить в городах, предоставлявших больше возможностей для карьеры, обогащения, развлечений. Благодаря развитию торговли и городов деревенское общество лишилось прежней замкнутости, в нем обострились внутренние противоречия, самосознание крестьянства заметно возросло. Крестьяне, имевшие свое хозяйство, добились больших прав на обрабатываемую землю. В то же время перенаселенность деревни привела к появлению значительного слоя сельских люмпенов, так что босяки и бродяги, перебивавшиеся случайными заработками, мошенничеством, а нередко осваивавшие и разного рода экзотические искусства, вроде цирковых номеров или боевых единоборств, стали заметным явлением и в общественной, и в культурной жизни. Со своей стороны верхушка деревенского общества стремилась использовать родственные и соседские связи для укрепления сво-

его положения: повсеместно создавались клановые и общинные организации, которые, с одной стороны, охраняли внутрисемейные отношения неравенства и подчинения младших старшим, а с другой – действовали как союзы самообороны и взаимопомощи.

Государство в старом Китае могло быть, как думали европейцы, «деспотическим», но оно не могло разрушить замкнутость деревенского мира. Причины этого были прежде всего технологические. Господство ручного труда ставило жесткие пределы развитию и техники, и городского уклада. Природа для подданных Поднебесной империи так и не стала отвлеченным «объектом воздействия»; она была скорее истоком самой жизни, принципом творчества. Человеку следовало не покорять природу, но содействовать ее творческим метаморфозам, пользоваться ее законами, следуя естественной жизни, по возможности улучшая ее, но ни в коем случае не создавая ей помех. «Когда человек осуществит свой путь, путь Неба осуществится сам собой», – гласит старинная китайская поговорка. Одним словом, природа была союзником людей; мудрецу, по китайским понятиям, полагалось быть «другом Неба и Земли». Люди и мир природы в культуре Китая жили наравне друг с другом и по единым законам: людские деяния могли быть столь же грандиозны, как и свершения природы, а общественный порядок должен был воспроизводить природную жизнь.

Идеальным жизненным укладом, в представлении китайцев, была Аркадия – простая и безыскусная жизнь на лоне природы, в уединенном селении наподобие Страны Персикового источника, описанной древним поэтом Тао Юаньмином, где нельзя услышать ни лязга оружия, ни шума толпы, ни стука телег, и до слуха случайно забредшего прохожего доносятся лишь мирный крик петухов и лай собак. Впрочем, еще в древнейшей даосской книге «Дао-Дэ цзин» говорится о благословенных временах глубокой древности, когда на реках не было лодок, а на дорогах – повозок, люди «слышали лай собак и крик петухов в соседней деревне, но не имели желания отправиться туда». Для громадного большинства жителей Срединной империи с тех времен изменилось немного.

Сама природа людей, их характер, темперамент, нравы, привычки, мнения традиционно считались в Китае точным слепком качества мировой энергии, «дыхания земли» в той местности, где они живут. Это кажется естественным: трудно найти народ, более тесно сросшийся с землей, более усердно соработничающий с ней, чем китайцы.

Разумеется, в крупнейшем государстве средневекового мира уровень хозяйственного и общественного развития не мог быть одинаков на всей территории. На карте Минской империи особенно выделялся процветанием экономики и культуры район нижнего течения Янцзы – по-китайски Цзяннань, что означает «к югу от реки». Этот район по праву можно назвать Китаем в миниатюре: в облике его мы находим все характерные черты традиционного, тысячелетиями вырабатывавшегося жизненного уклада китайцев и прежде всего то сочетание интенсивного земледелия, крупномасштабного ремесленного производства и бурлящей городской жизни, то поразительное слияние огромных человеческих масс и природной среды, которое определяло самобытный облик средневековой китайской цивилизации. Здесь находились несколько крупнейших городов империи, в том числе ее вторая столица Нанкин, Янчжоу – город толстосумов, разбогатевших на торговле солью, Ханчжоу – бывшая столица Китая, славившаяся красотой окрестностей, и наконец жемчужина Цзяннани – благословенный Сучжоу, город ткачей, артистической богемы и красивых женщин, воспетый живописцем XV века Тан Инем в таких стихах:

Этот цветущий сад, что зовется Сучжоу:
В старинных протоках плещутся тихие воды.
Плодородна земля, духом возвышенны люди,
Улочка в десять домов – и три кабака!
На столах богачей что ни день – все новые яства,

У торговой пристани некуда лодке причалить,
День напролет толпится уличный люд.
Отправляют в столицу миллион мер зерна круглый год —
Где еще сыщешь такой благодатный край?

Вокруг главных городов Цзяннани, насчитывавших до полумиллиона жителей, были разбросаны города не столь крупные, но пользовавшиеся подчас не меньшей известностью.

В культурной жизни тогдашнего Китая Цзяннань первенствовала по всем статьям. Здесь жили законодатели мод в литературе и искусстве и большинство виднейших ученых, имелся обширный рынок сбыта произведений искусства, процветали художественные ремесла. Достаточно сказать, что к началу XVIII века в Сучжоу, уже пережившем пик своей славы, трудилось без малого девять сотен профессиональных художников, а в Янчжоу – более пятисот. Немного ранее живописец из Нанкина Гун Сянь насчитал в своем городе свыше тысячи коллег по ремеслу, но из них, по мнению Гун Сяня, лишь несколько десятков славились своим искусством. Здесь же, в Цзяннани, находились и крупнейшие книжные издательства, которые выпускали около половины всей книжной продукции в империи.

В облике Цзяннани – районе, где равновесие человека и природы достигло высшей точки, районе столь же аграрном, сколь и промышленном, – были до конца реализованы потенции технологического базиса китайской цивилизации, зиждившейся на ручном труде и ориентированной на его потребности. В этом смысле царствование Минской династии ознаменовало конец, то есть завершение исторического пути императорского Китая. Хозяйство, общество, политика, культура – все приобрело в минскую эпоху свой законченный вид, все подошло к пределу своего развития, за которым должна была начаться совсем новая страница истории древней цивилизации.

Роковая коллизия китайской истории заключалась в том, что в тот самый момент, когда Китай встал перед еще неосознанной, но уже подспудно ощущаемой необходимостью радикальных перемен, он оказался менее всего готовым принять их. В тот самый момент, когда эпоха великих географических открытий несказанно расширила кругозор китайцев, распахнула перед ними новый огромный мир, Срединная империя поспешила замкнуться в горделивом самосозерцании. Не только императорскому двору, но и всему образованному обществу того времени самая мысль о том, что Китай может чему-то научиться у голубоглазых «западных варваров», казалась вздорной и смешной. На грубых и воинственных пришельцев с далекого Запада китайцы смотрели со смешанным чувством недоверчивого любопытства и страха – ведь эти люди принесли с собой грозные пушки и ружья, забавные механизмы, вроде заводных часов, астролябий и фонтанов. Кроме того, они отличались необычайной жадностью и с непостижимым упорством пытались насадить в Поднебесной свою странную, откровенно неразумную веру.

Впрочем, у жителей Срединного государства были все основания гордиться и собой, и своей страной: сравнительно мягкий климат, плодородные почвы, приятно радующий глаз разнообразный рельеф с широкими долинами и холмами, реками, озерами и могучими горами выгодно отличали Минскую державу от окружавших ее уныло однообразных, диких, пригодных лишь для варваров земель. Для подданных Сына Неба было вполне естественным считать, что ущербность природных условий отображалась и в неполноценности, духовной и физической, варварских народов. С древних времен ученые мужи Китая были убеждены в том, что настоящие мудрецы могут родиться только в Срединном государстве, а варвары четырех сторон света страдают неискоренимыми недостатками: варварские племена Севера чрезмерно злобны, а аборигены Юга, напротив, слишком мягки и слабоумны. Для подобных суждений у китайцев были свои «объективные» основания, поскольку с севера им постоянно приходилось

сдерживать натиск воинственных степняков, тогда как в южном направлении они сами захватывали земли аборигенных народов.

За многие столетия в Китае сложились устойчивые представления об отдельных элементах ландшафта, отображающие отношение китайцев к окружающей природе. Назовем основные составляющие этой топографии – почти в равной мере физической и духовной.

ЗЕМЛЯ (*ту*). Во всем мире не найти народа более привязанного и внимательного к земле, чем китайцы.

Справедливо было бы сказать, что в Китае не столько человек – мера вещей, сколько почва – мера человека. От плодородия почвы, богатства природы зависели, как верили в Китае, не только благополучие местных жителей, но и число рождавшихся там талантливых и мудрых мужей. В китайском языке эпитет «земляной» обозначает все, что имеет отношение к родине, к местным особенностям культуры и народной жизни – фольклору, продуктам хозяйства, достопримечательностям. Сама же земля воспринималась как бы в двух измерениях. С одной стороны, она – плодоносящее, материнское тело-чрево, живой организм со своей сложной сетью невидимых каналов, по которым течет энергия космоса. Таков космический лик земли. С другой стороны, земля – это возделанное поле, выступающее прообразом не раздолья и дикости, а порядка и ухоженности. В аккуратной геометрии крестьянских полей осуществляется мироустроительная роль власти. И у самой кромки поля, под холмиками безымянных могил покоятся усопшие предки, так что поле, дающее урожай и вместе с ним – жизнь, служит еще и посредником между живыми и мертвыми. Таковы грани хозяйственного, очеловеченного лика земли. На самом деле перед нами, конечно, два профиля одного лика: землеустройство есть не что иное, как устройство мира, сеть полей – прообраз «небесной сети», пахота – подобие духовного подвига, произрастание семени – таинство духовного превращения.

ВОДА (*шуй*). Потоки вод – и на поверхности суши, и под землей – образуют как бы кровеносную систему тела матери-земли. Они питают все живое. Но та же вода, вышедшая из берегов, подобно кровоточащей ране, сулит изнеможение и смерть. Стало быть, задача мудрого состоит в регулировании тока вод. Пример подал еще Великий Юй, легендарный правитель древности, укротивший потоп и указавший всем рекам их путь на земле. Теперь, когда реки укрощены, посмотрим внимательнее на струящиеся перед нами могучие потоки: не напоминают ли они о вечной преемственности жизни в неустанном духовном подвиге? Ученым людям Китая такое сравнение казалось вполне естественным. Да и управлять людьми, по китайским понятиям, – все равно что управлять водным потоком: не нужно прилагать усилий для того, чтобы заставить воду течь в том направлении, куда она стремится по своей природе, но горе тому, кто попытается преградить ей путь! Все реки Поднебесного мира текут на восток и вливаются в Восточный Океан – такой внушительный, такой наглядный прообраз безграничной шири вселенского простора. Человек живет в зиянии этого всеобъемного простора, изначально принадлежит ему. Для китайцев именно вода выступала, кажется, глубочайшим и исторически древнейшим символом вечной жизни. В архаических верованиях китайцев царство мертвых именуется Желтыми Источниками, и, согласно тем же верованиям, где-то далеко в океане, в легкой дымке морских испарений, плавают волшебные острова, на которых тоже обитают души умерших.

ГОРЫ (*шань*). Островки высоких гор придают особенный колорит преимущественно равнинной топографии Срединной страны. Эти гигантские «пузыри земли», пронзающие своими вершинами небеса, излучают тончайшую энергию мировых сил. Обступая равнину с разных сторон, разрезая ее грядами на отдельные области, они напоминают о вселенской планиметрии: пять священных пиков символизируют четыре стороны света и средоточие Вселенной, хребты поменьше устанавливают различия между западом и востоком, севером и югом. Но кроме того, горы – место паломничества людей всех званий и состояний, которые оставляют о себе памятные знаки – каменные стелы и павильоны, кумирни и статуи, бесчисленные над-

писи, восхваляющие окрестные пейзажи, и вообще все, достойное восхваления. Священные горы в Китае – это и явление «божественных красот» мироздания, и средоточие культурной памяти народа. Поэтому их виды – лучший повод для выражения поэтических чувств.

Среди множества примечательных мест, которые можно обнаружить в горах, наибольший интерес и даже благоговейное почитание вызывали пещеры – врата в сокровенные бездны мировой Утробы, где каменные стены сочатся кристально чистыми соками матери-земли, где творится таинство жизни. В ненарушаемой тишине и вечном мраке пещеры еще настойчивее ищешь немеркнувший, неземной свет и ждешь дивных звуков небесной гармонии. Даосы имели даже свою географию священных пещер, которые они называли «провалами в Небо», ведь подземный ход ведет нас в потусторонний мир – страну блаженных небожителей, где не бывает ни смерти, ни болезней, ни невзгод, ни нужды.

Еще одна категория имперской геополитики в Китае: ВЕТЕР (*фэн*). Не совсем привычная для европейцев, но совершенно естественная для народа, ценившего жизнь за ее силу перемен. И за вечнопреемственность: между тишиной космической пещеры и ревом вселенской бури в действительности нет разрывов. Ветер даже лучше, чем водный поток, выражает идеал Великого Пути как ненасильственной ориентации, направленного движения души и тела, но превыше всего – «легкого дыхания» жизни, свершения без усилия, метаморфозы без повода. Государь управляет народом, «как ветер пригибает траву». Возводя власть к неосязаемому «веянию» космического потока жизни, объявляя ее целью соответствие государственной политики некоему смутному «народному» чувству, империя искала себе опору не столько в поддержке тех или иных социальных групп, сколько в реальной эффективности политики.

С древности в Китае была тщательно разработана и успешно испытана техника самого практического способа управления государством – посредством бюрократического аппарата. Собственно, теория бюрократии, правила ее отбора и контроля заменяли в императорском Китае политическую теорию, рутину бюрократического администрирования – участие в политике. К минской эпохе имперская бюрократия пришла во всеоружии своего полуторатысячелетнего опыта: штатное расписание ведомств, обязанности и компетенция служащих, критерии оценки деятельности чиновников – все было разработано в уложениях империи с непревзойденной, почти маниакальной скрупулезностью. Имперская планиметрия словно находила продолжение в заботе об организации среды обитания человека: в аккуратных прямоугольниках ухоженных крестьянских полей, равномерной сети дорог с почтовыми станциями, расположенными на равном расстоянии друг от друга, строгой геометрии городских стен, многочисленных каналов и резервуарах и т. д. В минскую эпоху унификация и слаженность государственного аппарата достигли небывалых высот, но достигнуты эти высоты были ценой небывалой громоздкости и косности бюрократического аппарата и обострения фракционной борьбы в его среде. То, что составляло главное достоинство империи, легко могло перерасти в ее крупнейший недостаток.

Таким образом, имперская государственность в Китае искала себе опору в отвлеченных, трансцендентных началах: символизме ритуально-этикетного поведения и абстрактных принципах бюрократической организации. Поэтому политическое единство империи не только не отрицало, но даже предполагало разнообразие в культуре, языке, обычаях ее жителей. Под сенью политического и прежде всего лишь символизированного, символического единства Небесной империи лежал переливавшийся всеми земными красками Поднебесный мир – настолько пестрый в разных областях страны, что в эпоху Средневековья иностранные путешественники, Марко Поло, к примеру, даже не воспринимали Китай как единую цивилизацию. Локальность многое определяла не только в экономической, социальной, духовной жизни широких слоев общества, но и в культуре имперской элиты. Даже талантливейшие литераторы и художники той эпохи нередко оставались почти неизвестными за пределами родных мест. Мир минского искусства являет собой мозаику множества локальных школ, способных

плодотворно влиять друг на друга, но не теряющих своей самобытности. Более того, замкнутость, внутренняя самодостаточность семьи, школы, круга друзей или собратьев по ремеслу при интимном характере общения между ними были основным принципом китайского социума.

Коммуникация в традиционной китайской культуре осуществлялась именно символически, то есть посредством установления предела сообщаемого, известного, публичного. Если коммуникация очерчивает пространство, несущее в себе свет человеческого взаимопонимания, то в китайском социуме этот свет сливался с помраченностью пребывания внутри мировой пещеры, в общей для всех Утробе мира; помраченностью, которая соединяет, погружая в полную безыскусность и одиночество неведения (в положительном смысле: *не-ведения*). Отсюда проистекает до странности органичное сочетание церемонности и непринужденности в китайском быте, которое часто повергает в недоумение европейцев.

Китайская империя считалась не чем иным, как земным проявлением «Небесного», то есть вселенского, несотворенного и притом постигаемого во внутреннем «пространстве сердца» порядка, в котором сходятся божественное и человеческое. Управление в императорском Китае являло собой, с одной стороны, технику манипулирования людьми, а с другой – торжественнейшее священнодействие. Единство того и другого запечатлено в знаменитом понятии «ритуал», давшем миру крылатое выражение «китайские церемонии». Ритуализм составлял важнейшую черту политической и общественной жизни старого Китая. Недаром первый европеец, проживший в минском Китае сорок лет и хорошо его изучивший, миссионер-иезуит Маггео Риччи, отметил, что китайцы превыше всего ценят вежливость и в своей любви к церемониям «намного превосходят европейцев». В действительности значение ритуала в жизни китайцев далеко не ограничивалось приверженностью к этикетному поведению. Человек, пренебрегавший «ритуалом», то есть принятыми правилами общежития, терял всякое уважение общества и самое право называться человеком.

Ритуал – это прежде всего символическое действие, то есть такое действие, которое указывает на присутствие в одном чего-то другого и даже обратного. Так, в архаическом обряде жертвоприношения убиваемая жертва символизирует жизнь принимающего ее божества, а в светском ритуале скромность символизирует авторитет. Одним словом, ритуал устанавливает единение именно противоположного, и жить по ритуалу – значит постигать интимное сродство вещей через осознание барьеров, их разделяющих. В китайской традиции «знать ритуал» означало в конечном счете уметь открывать «небесное» (внутреннее, бесконечное, несотворенное) в человеческом и мудрость Единственного (сиречь правителя) в анонимной стихии народной жизни. Высшей же формой ритуализма признавалось «недеяние» (*у вэй*), соответствовавшее такому состоянию общества, когда «правитель сидит сложа руки в глубоком безмолвии, а народ благоденствует»; когда, другими словами, власти предрержащие только символизируют управление. Впрочем, как можно управлять жизнью – одновременно интимной и всеобщей, не дающей Архимедовой точки опоры вне себя? Человек может лишь позволить живому жить. Но в этом-то, по китайским представлениям, и состоит его предназначение, а осуществляется оно посредством ритуала. Ибо, выявляя преемственность духа в разрывах опыта, ритуал утверждает неизбывное в бытии. Благодаря ритуалу свершается рождение в новую жизнь. Согласно основополагающим посылкам традиции, жизнь священна и, следовательно, неподвластна смерти только в ритуале.

Скажем сразу: принципы символического миропонимания в китайской традиции были распространены и на само понятие ритуала. Подобно тому как государю в Китайской империи полагалось управлять посредством «сокрытия» и «успокоения» себя, в даосской традиции, например, истинный ритуал совершался в душе первосвященника. В таком случае знаки культуры оказывались ценны лишь как сокращенная, даже непрестанно искажаемая, испаряющаяся транскрипция реальности. И чем более фрагментарной и неуловимой для рефлексии ока-

звалась эта транскрипция, тем важнее и значительнее казалась она наследникам традиции! Добиться максимума выразительности, следуя как можно строже мудрой экономии средств, обнажить исток жизни в момент гибели – такова была задача художника в традиционной культуре Китая.

Итак, политика была символом вселенского и потому не воплощавшегося в единичных образах порядка. Оттого же и власть четко отделялась от ее физических представителей. Средневековый китайский ученый мог без всякого риска для себя заявлять, что в китайской истории девять императоров из десяти были тиранами и тупицами или что такое же число современных ему чиновников не оправдывают своего звания. Он имел полное право говорить так потому, что критика реальной политики лишь укрепляла доверие к самой идее империи и ее символизму. Другими словами, имперская государственность искала свое обоснование непосредственно в эффективности символического действия и отмежевывалась от какой бы то ни было социальной и даже этнической среды – всего того, что на языке апологетов имперской идеи презрительно именовалось «обыденщиной» (*су*).

Империя была, как говорили в Китае, «небесной сетью», незримо охватывавшей и удерживавшей в себе все сущее; в идеале никто не должен был замечать ее существования. Она имела свой календарь праздничных дат, не совпадавший с народным, говорила книжным языком, почти не понятным простому люду, запрещала ему поклоняться своим богам, десятками других способов отгораживаясь от стихии «обыденщины». Даже главная столица минской державы – Пекин – вовсе не была экономическим и культурным центром страны. Зато город Сучжоу, который таким центром как раз являлся, в свое время оказал упорное сопротивление войскам Чжу Юаньчжана и при Минской династии слыл «мятежным» городом, оплотом политической фронды.

Подданные китайского императора были обязаны верить, что имперский порядок укоренен в самой природе вещей и претворение его в жизнь не предполагает никакого насилия над жизнью. «Небесная сеть» имперской планиметрии, согласно традиционной формуле, «неощутимо редка». Управление же государством, как уже говорилось, уподобляли управлению водным потоком. Всеобщий Путь мироздания не дано изменить даже могущественнейшим царям, но следование ему не ущемляет свободы, а, напротив, делает свободным. Человек не может встать против мира. Его призвание – сотрудничать с вселенским потоком метаморфоз. Оттого открытое выступление против власти каралось в Китае самым беспощадным образом, ибо расценивалось как святотатственное покушение на мировой порядок. Оттого же традиционное миропонимание воспитывало в жителях Небесной империи привычку мыслить стратагемами, искать обходные, скрытые пути достижения своей цели, даже когда для этого не было необходимости.

Ритуал осмыслялся китайцами, с одной стороны, как формальная, с математической точностью выпи санная структура, а с другой – как всеобщность жизни, доступная непосредственному переживанию. В таком случае ритуал оказывается не столько тем или иным действием, сколько мерой действия, и притом мерой этической, ибо знаменует связь внутреннего и внешнего, личного и всеобщего в человеческой жизни. Что же касается религиозных культов как таковых, то классическая традиция в Китае объявляла их, во-первых, творением самих людей и, во-вторых, лишь приблизительным, почти обманчивым выражением истинного, сокровенного Ритуала, в сущности – идолопоклонством, угодным невежественному люду.

Одной из интереснейших особенностей классической китайской культуры является отсутствие в ней эпоса и сколько-нибудь развитой системы мифов. Долгое время ученые считали даже, что древние предки китайцев вообще не имели своей мифологии. Сейчас мы знаем, что в древнейших государствах на территории Китая существовал обширный свод мифов, во многом схожий с мифологией других первобытных народов. Но в Китае с глубокой древности, по существу, с момента возникновения письменной традиции, с тех пор как появилась

возможность передавать смысл знаками, миф был отделен от его вещественного, ритуального контекста и подвергся переработке в историческое и морализаторское предание. Так язык богов уступил место языку человеческой культуры, и герои мифов были превращены в добродетельных или злонравных деятелей истории. Перестав быть самостоятельным повествованием, миф растворился в символизме культуры, утверждавшей, как и подобает мифу, непреходящую значимость вещей. Мифологическое начало оказалось сведенным к эстетическому качеству знака, отсылающему к не-означенному. Значимое и значительное в китайской традиции относятся к области недоговоренного, остающегося «за словом», а в конечном счете – иносказания, которое сливается с безыскусностью обыденной речи. В классической словесности Китая роль эпоса перешла к цитате, которая со временем преображалась в аллюзию – все более утончающуюся и скрытую.

Архаический ритуал тоже утратил свой прежний смысл. Он больше не отождествлялся с тем или иным действием и стал нормой самооценки человека, нравственным измерением человеческой жизни, можно сказать – способом отношения к миру. Структурные же характеристики ритуала, выраженные в категориях композиции, ритма, цикла и т. п., тоже приобрели самостоятельное значение и стали восприниматься как эстетический прообраз мировой гармонии.

Китайская традиция благоприятствовала мысли скорее созерцательной, чем целеполагающей. Бытие рассматривалось в ней преимущественно в плане морфологическом – в качестве космической сети соответствий, связывающей воедино человека, социум и мир, но при этом не подчиняющей эстетическую самодостаточность существования умозрительным принципам. Недаром главный памятник китайской традиции – «Книга Перемен» – представляет мировое движение в виде многообразной мозаики ситуаций, последовательность которых не может быть описана посредством мифологических сюжетов. Однако внешне статичная пространственность, предполагаемая метафорой «Небесной сети», весьма обманчива. Самодостаточная природа каждого «узелка» мировой сети вещей и их полная взаимопроницаемость создают в данном случае своеобразное квазипространство, символическое пространство, которое само себя устраняет, непрестанно раскрывает в себе нечто иное. Так, в классической культуре Китая мифологическое пространство преобразилось в абсолютное пространство как ускользающая вездесущность, а мифологическое время – в абсолютное время как мимолетная всевременность. Это незаметное превращение среди всех метаморфоз мира, несчислимый путь от себя к себе и составлял подлинную подоплеку китайского представления о реальности как Пути (дао), который един для всего мира, но у каждой вещи свой.

Китайская традиция сводила религию к культуре, ритуал – к самопознанию, а миф – к опыту внутренней преэминентности жизни. Она апеллировала к символической природе власти и настаивала на том, что простой люд без принуждения покоряется тому, кто владеет символическим языком культуры, – тому, кто обладает книжной ученостью, а главное, постиг секрет «церемонно-сдержанного» вида. Ведь символизм предполагает экономию выразительных средств, он знаменует акт само-сокрытия и потому сам есть тайна и могущество. Властвует над миром тот, кто пребывает в абсолютном покое и безмолвствует. Оттого же в китайской традиции язык символизма ставился выше идеологической интерпретации мира. Если идеология подчиняет бытие внеположенным ему принципам и целям, то китайская традиция ставила во главу угла самобытность каждого момента бытия. Она объявляла высшей мудростью способность «следовать обстоятельствам» и в конечном счете – способность к не-свершению как символу всякого действия.

Основная коллизия символизма, способная взорвать его изнутри, состоит в том, что символическое миропонимание ставит антиномии явленного и сокрытого, действия и результата в отношении как бы обратной зависимости, утверждая, например, что максимальная явленность совпадает с полной сокровенностью, наибольшей действенностью обладает не-деяние и т. д.

Подобная установка грозит превращением обоих членов антиномии в самостоятельные сущности, которым соответствуют определенные логические понятия. В таком случае символизм вырождается в логицизм – формальный или эмпирический.

Противоречия символизма как бы воплотились в судьбе самой имперской традиции, вызревание которой сопровождалось не складыванием цельного образа культуры, а, напротив, одновременным усилением присущих ей противоположных тенденций. При Минской династии этот путь развития традиции обозначился особенно явственно. Заметно оживилась деятельность властей по «исправлению нравов» народа, вдохновлявшаяся, в сущности, убеждением, что символизм должен быть эффективным. Сам Чжу Юаньчжан без конца издавал указы назидательного содержания и даже создал для своих подданных своеобразный моральный кодекс, содержащий наказания чтить родителей, любить родственников и соседей и вообще «спокойно заниматься своим делом». Этот кодекс печатался огромными тиражами в государственных печатнях: предполагалось, что каждая семья в империи, даже если в ней не было грамотных, должна держать его дома в качестве знака лояльности династии.

Утопическая мечта об абсолютно рациональном государстве настолько завладела правящими верхами империи, что тот же Чжу Юаньчжан уподоблял идеальное общество укладу жизни в пчелином улье или муравейнике. «Живущие как одна большая армия, обладающие чувством товарищества, способные к дисциплине и порядку даже более людей – таковы пчелы и муравьи, – рассуждал первый минский государь. – В сравнении с ними как можно назвать разумными людей, столь предрасположенных к преступлениям?»

Слова Чжу Юаньчжана неожиданно показывают, что за казенным оптимизмом имперской традиции, декларировавшей единство жизни и морали, скрывалось глубокое недоверие к человеку, неверие в способность людей наладить свою жизнь без твердой направляющей руки. Сам того не желая, Чжу Юаньчжан обнажил изнанку имперского культуроцентризма: сведение культурных ценностей к биологическим импульсам дискредитирует культуру. В рамках идеологии «термитника» происходило разложение собственно культурных ценностей китайской традиции. Позже этот распад традиционного культуроцентризма породит в Китае вспышку расизма. Но чем сильнее стремление установить некие «естественные», биологически заложенные нормы поведения, тем большее противодействие эти нормы порождают.

Естественным продолжением отмеченного недоверия к человеку и к самой культуре был деспотический характер власти императора, также резко усилившийся в минское время. Чжу Юаньчжан отправил на плаху десятки лучших государственных мужей и ученых, снискав славу одного из самых жестоких тиранов китайской истории. Самодурство минских государей оттолкнуло от них значительную часть ученой элиты. Но жестокие нравы минского двора были лишь очередным звеном в цепи саморазоблачений имперской традиции. В позднее Средневековье уже никто не принимал всерьез идею священства империи. Достаточно сказать, что с XIII века китайская политическая мысль четко отделяла преемство престола от наследования истины Великого Пути. Ничуть не сократилась и даже углубилась пропасть между чиновничеством и простым народом. В минскую эпоху простолюдином под страхом палочного наказания было вообще запрещено обращаться к властям через головы местных старейшин.

Отметим еще одно любопытное преломление «административного символизма» Китайской империи: правители последней считали своим долгом держать умы под неусыпным контролем, но неизменно поощряли академическую науку. Культуроцентризм империи обеспечивал тесную зависимость между тем и другим: чем настойчивее вмешивались власти в общественную жизнь, тем большим почетом окружали они декоративную, далекую от реальной жизни ученость. В то самое время, когда императорский двор приглашал тысячи ученых для составления монументальных компиляций, сочинения тысяч других подвергались полному или частичному запрету.

Поистине, культура в поздней Китайской империи оказалась тесно соединенной с насилием. Это означает, что культура подменялась идеологией. Культуртрегеры той эпохи – это именно идеологи, которые только «знают» о культуре и потому открывают путь насилию, интеллектуальному и физическому. И странное дело: одно за другим в Китае минской эпохи появлялись учения, претендовавшие на создание законченного, синтетически обобщенного образа традиционной мудрости, а правительство упорно объявляло их... ересью и предпринимало энергичные меры для того, чтобы защитить прерогативы государственной ортодоксии. Уже Чжу Юаньчжан повелел вымарать из конфуцианского канона «Мэн-цзы» более 80 пассажей, могущих, по его мнению, бросить тень на авторитет государя (правда, традиция конфуцианской учености взяла свое, и позднее выброшенные фрагменты были реабилитированы). В конце XVI века впервые в китайской истории были введены наказания для тех, кто, держа экзамен на ученое звание, осмеливался толковать каноны вразрез с официальными комментариями. Тогда же начались систематические репрессии против проповедников синкретизма «трех религий» (конфуцианства, буддизма и даосизма) и разного рода неконформистских мыслителей.

Подведем итог: никогда в китайской истории государство и общество не сходились так близко, и никогда отчуждение между ними не было таким глубоким, как в эпоху Мин. Более тесное взаимодействие различных аспектов китайской культуры привело и к более отчетливому размежеванию между ними. Мы имеем дело с двумя сторонами единого процесса самоопределения культуры, которая всегда осознает себя через столкновение с иным типом мировоззрения. Правда, традиционное культурное самосознание придает оппозиции «мы» – «они» условный и даже догматический характер. Оно утверждает, что других культур вообще не существует, а есть либо другие версии той же самой культуры, либо ее противоположность, то есть дикость, невежество, «бескультурие». И в старом Китае апологеты официальной традиции были убеждены в том, что «глупый народ», как называли они простолюдинов, не имеет собственной культуры и способен лишь неумело и бездумно подражать просвещенным верхам общества. Впрочем, это был все-таки «свой» народ. Почему? Потому что он по-своему «знал ритуал», то есть подчинялся авторитету императора и его чиновников.

Помимо «своего» народа, на окраинах империи обитали так называемые «зрелые варвары» – те народности, которые в той или иной степени переняли обычаи и ценности китайцев и поддерживали со Средней империей мирные отношения. Дальше «зрелых» варваров жили так называемые «сырые», то есть совершенно не цивилизованные, дикие варвары, власти минских государей не признававшие. Ну и наконец на самом краю земли жили носители «антикультуры» – обитатели нарочито гротескного мира полных дикарей, сумасшедших и просто нелюдей и чудовищ, наделенных песьими головами или вовсе без голов, с дыркой в груди или змеиным хвостом, одноногих или обладающих, подобно отвратительным насекомым, множеством конечностей. Обширная галерея этих уродов представлена на гравюрах иллюстрированной историко-географической энциклопедии «Саньцай тухой», появившейся в XV веке.

Чтобы понять высшее, предельное состояние того сопряжения «небесного» символизма и анонимной, почти бессознательной стихии повседневности, на котором зиждился традиционный политический порядок, нам следует обратиться к городскому быту. Собственно, китайская цивилизация изначально сложилась на городской основе. Ограниченное и размеренное пространство города всегда и везде было памятником величия человеческого разума, маяком культуры в океане дикой природы. Но лишь в позднем Средневековье города стали играть главенствующую роль в культурной жизни Китая. И только в минскую эпоху институты и культура традиционного китайского города обрели законченный вид. Впрочем, несмотря на существование крупных городов, насчитывавших до миллиона и более жителей, город никогда не выступал как самостоятельная политическая и социальная сила. Он был скорее фактом повсе-

дневной жизни, чем истории государства и общественных институтов. Он не сумел и даже не пытался разорвать путы «Небесной сети» империи.

Сила и слабость старого китайского города непосредственно вытекали из его вовлеченности в имперский порядок. Городской бум Средневековья лишь до конца обнажил и то и другое. Города стали крупными центрами ремесла и торговли, но их процветание по-прежнему основывалось на ручном труде, а ремесленники оставались бесправным и политически совершенно пассивным слоем общества. Города были местом пребывания государственной администрации, но власти Небесной империи отказывались видеть в городе самостоятельный экономический и общественный организм. В города стекались честолюбивые юноши и самодовольные богачи, но для них город был не столько родным домом, сколько трамплином для чиновничьей карьеры. В город шли и крестьяне из окрестных деревень, но они искали в нем не «свободного воздуха», а кусок хлеба.

Город в императорском Китае не был просто общиной горожан. Он являл собой скопление человеческих масс, место заработка и траты заработанного, арену для преуспевания, соперничества в талантах, добродетелях и даже пороке. Он был ярмаркой тщеславия, рынком идей, садом удовольствий, камерой пыток. Словно мираж, он всех манил и от всех ускользал. Многоликая, но анонимная уличная толпа стала в позднем Средневековье одной из традиционных тем китайской живописи и в этом качестве – чем-то вроде визитной карточки города.

Судьба китайского города прочитывается в его облике. За пределами столиц присутствие имперской идеи было – как ему и полагалось быть – чисто символическим, почти неосязаемым. О нем напоминала разве что городская стена – знак разграничения и упорядочивания, знак цивилизации. Однако в пределах стен не было ни фокуса планировочной среды, ни особо выделенного, привилегированного в символическом отношении пространства, внушающего идею космического и общественного устройства; не было даже площадей. Административные здания по виду ничем не отличались от частных домов, почти сплошь одноэтажных. И только буддийские пагоды устремлялись навстречу небесам среди моря приземистых построек. Под сенью «небесного» символизма вселенской державы повседневная жизнь города бурлила и играла, растекаясь по узким и глухим, словно гробы, улочкам. А за молчащими стенами домов скрывалась еще и внутренняя, покойная, а значит, подлинная жизнь.

В многоголосой жизни городов почти не слышно гласа вечности, в пестрой мозаике городского быта почти неразличимо стремление горожан увековечить себя. В отличие от европейских, китайские города не были открытой книгой истории. За исключением все тех же пагод и мостов, здания в них сооружались из дерева, да к тому же на скорую руку, часто перестраивались и с легкостью меняли свое назначение. В китайском городе, как в китайских обрядах, все служило нуждам текущего момента. Строительство зданий не было даже делом престижа, не существовало разделения на богатые и бедные кварталы, и с улицы все дома выглядели одинаково невзрачными: глухая стена здания и ограда со столь же глухими воротами. Но здания густо лепились друг к другу, так что по узким улочкам едва мог проехать всадник. Ни клочка земли не пропадало без пользы: мосты, берега каналов и рек, дворы монастырей и свободное пространство у городских ворот были сплошь застроены торговыми рядами, харчевнями, банями, цирюльнями, балаганами. Насколько постоянен был сам факт присутствия городов – Китай не знает заброшенных и обратившихся в живописные руины городов, – настолько же изменчив был их реальный облик. Так, в городах словно воплотился традиционный для Китая образ времени, уподобленный американским ученым Ф. Нортропом «тихому темному пруду, на поверхности которого появляется и исчезает легкая рябь».

Конечно, отсутствие монументальности в облике китайского города – это прежде всего факт культуры. В Китае увековечить себя значило не столько оставить о себе вещественную память, сколько иметь свое имя, согласно древней формуле, «записанным на бамбуке и шелке», или, другими словами, – «войти в историю». Исторические памятники были ценны

лишь как память о благородных устремлениях людей ушедших времен. Китайское *memento mori* — это не столько созерцание образов вечности, напоминающее о бренности человека, сколько созерцание бренности вещей, внушающее мысль о вечном в человеке. На «легкой ряби» своего быта китайский город писал незримо своими письменами свою историю, созидал свое собственное, превосходящее природные циклы время, творил своего призрачного двойника, сотканного из воспоминаний и фантазий, легенд, анекдотов и красочных образов, сошедших с живописных свитков и театральной сцены. И грань между реальностью и фантомом, созданным «всею тьмою перебивавших душ», становится иногда почти неразличимой. Случайно ли, что красивейшие города Китая стоят у воды и что китайцы не представляли городской пейзаж без присутствия водной стихии — этой среды взаимоотражений, хранительницы тайн возвышенных фантомов города? Собственно, бесконечность только и можно представить себе как это взаимное отражение небесного хаоса и рукотворного хаоса культуры, природы несотворенной и природы рукодельной.

Тайна китайского города — не стяжение воедино воли и мудрости племени, а расползание, рассеивание городского пространства в мировом просторе, самопотеря города в пустоте небес. Недаром все дома здесь одинаковой высоты, все они равно далеки и равно близки небесной лазури. Вот великое смирение подданных Срединной империи, перед которым блекнут фаустовские претензии европейца: смирение детей Великой Пустоты, кутающихся в истертое одеяло ветхих, как сам творец мира, небес.

Китайский город словно хочет устранить сам себя, перейти в иное качество. Он питается блеском и возбуждением человеческой массы, но это мир обманчивого блеска и возбуждения, внушающего чувство иллюзорности опыта. Он рожден культурой, где считалось изысканным готовить так, чтобы бобы имели вкус мяса, а мастера обрабатывали камень, словно мягкое, податливое стекло, дереву же придавали матовую твердость металла. В названиях средневековых китайских описаний городов постоянно мелькают упоминания о сне: «Записи снов о красотах Восточной столицы», «Увиденное во сне, пока варилась каша», «Сны о Западном озере», «Сны о Янчжоу», «Записи вечного сна», «Странствия во сне по городам Юга»... Каприз эстетствующих литераторов? Но за манерными заголовками проглядывает правда о призрачном и тем не менее реальном и вечном, именно в своей призрачности, бытии города.

«Снится городу: все, чем кишит...» Хрупок и быстротечен мир сновидений. Таков же мир китайского города, грезившего своей эфемерностью, жившего предчувствием катастрофы и выплескивавшего свои страхи в бесчисленных рассказах о слоняющихся по ночным улицам демонах, в пугающих пророчествах уличных блаженных. Но, увлекая в неведомое, сон позволяет обозреть наличное, он есть среда выявления образов. Анонимное городское «мы» переводило действительность в фантастические образы и превращало эти образы в знаки — средство определения, обмена, коммуникации. Первобытную магию вещей город преобразовывал в магию знаков.

Город вырабатывал новую психическую дистанцию в человеке, новое качество самосознания. Он создавал среду, так сказать, вторичной символизации в культуре, рефлексивного и эстетического отношения к жизни, творческого обновления культурных форм. Он срывал с этих форм священные покровы благоговейной и страшной интимности, превращая их в «зрелище», делал возможным созерцание прошлого как чего-то «давно ушедшего», высвечивал все углы жизни. В городе все становилось публичным делом, все делалось напоказ. Осуществлявшееся городом само-остранение культуры не могло не сопровождаться как бы стилистически обусловленной деформацией культурных символов. Город искал наиболее экспрессивные черты вещей, эстетизировал гротеск и вводил его в повседневную жизнь.

Многокрасочная ткань городской культуры минского Китая расшита узором фантазматических, эксцентричными жестами гениев, пародиями кощунственными и добродушными. Убогий быт городских бедняков, их изможденные тяжелым трудом лица, бесчисленные калеки,

нищие, жулики, бродячие артисты, воры и разбойники становятся предметом литературного и живописного изображения – конечно, почти всегда ироничного, гротескного, комического.

Важным результатом переработки культурного материала городом стало искусство гравюры и лубка, достигшее расцвета как раз в эпоху Мин. Гравюра, несомненно, есть свидетельство усиления абстрактной мысли, сводящей традиционные образы к схемам. Но грубоватый реализм новых печатных изображений указывает и на одновременно проснувшийся интерес к повседневной жизни человека и сопутствующее этому пронзительное чувство конечности человеческого существования. В нем угадываются новая ступень человеческого самопознания, породившая обостренное сознание ценности человеческой жизни, и неизвестный прежде страх человека за себя. На гравюрах и лубочных картинах, распространявшихся гигантскими для доиндустриального общества тиражами, изображение впервые становится функцией речи, обретает противоречивый статус иллюстрации реальности, которая не поддается выражению. В известном смысле гравюра и лубок скрывали то, что были призваны выявить, соблазнили сонмом призраков, будили жажду – и не оправдывали ожиданий. Впервые в китайской истории мир страстей человеческих, интимность «как она есть», не скованная правилами этикета, вошла в публичную жизнь. Недаром первые образцы цветных гравюр, появившиеся в Китае в XVI веке, носили откровенно эротический характер. А рядом со сценами любовных свиданий мы видим на гравюрах сцены сражений, казней, суда, мучений грешников, пирушек... Стихией новых изобразительных форм была пьянящая сила желания – то, что в Китае называли «ветром страсти», «ветреностью чувств» (*фэн цин*). Любопытно, что в данном случае употреблялся тот же иероглиф, который обозначал «веяние» космической силы императора. Понятие «веяний» относилось, наконец, даже к инфекционным болезням, и это не кажется странным: городская мода, распространявшаяся с быстротой эпидемии и упорно эстетизировавшая уродство, и вправду имела немало общего с прилипчивой «заразой».

Город преобразовал вещи в типы, людей – в характеры. Он не оставлял места для эпически спокойного «лица», которым регулировалась жизнь в патриархальном обществе. Правда, такое «лицо» еще считалось по старинке непременной принадлежностью представителя власти, но в городской культуре минского времени оно уже стало многократно осмеянным анахронизмом. Архаические маски-архетипы город, с его огромным разнообразием социальных ролей, разлагал на маски-типы, типажи, которые брали жизнь от предела своего существования, от момента перехода в свою противоположность. Надменные чиновники-взяточники, жуликовато-важные купцы, благопристойные пройдохи, премудрые шуты, похотливые монахи и блудницы с невинным взором. Маски, маски, маски... И чем неестественнее маска, чем больший эффект острашения она производит, тем она ценнее для горожанина.

Городская культура, подобно лупе, неестественно преувеличивала, раздувала все стороны жизни, малейшие движения человеческой души. Она обнажала в каждом штрихе предельную значимость вещей и, более того, – саму предельность бытия. Тем самым она делала жизнь созерцанием вызова, преступления, смерти, учила не бояться и не стыдиться «стояния над бездной». Отсюда и гротескный колорит портретов горожан. Предвкушением смертельного риска проникнута вся символика городских праздников с ее вереницей устрашающих призраков и чудовищ. Этим риском вдохновлены рожденные в городах повести о смелых путешественниках, отчаянных удальцах и ловких ворах, ежеминутно играющих со смертью. Образы преступного желания дали жизнь порнографической литературе, увлечение которой с быстротой лесного пожара охватило минское общество в XVI веке. О социальной подоплеке новой прозы уже в конце следующего столетия хорошо высказался безвестный автор рекламного объявления, помещенного на обложке первого издания эротического романа Ли Юя «Молельный коврик из плоти» (1693). Это объявление начинается словами: «Назначение романов – наставлять и воспитывать. Однако же без ветренности и вольности чувств они не доставят удовольствия читателю...»

Издатель, несомненно, не слишком кривил душой, стараясь оправдать выход в свет предосудительного, но сулящего хороший доход романа: только «ветреность» души, связующая индивидуальную жизнь с жизнью космоса, способна «войти в душу» каждого, только она составляет среду живой, интимной, непроизвольной коммуникации. И надо заметить, что персонажам романа Ли Юя, посвятившим себя погоне за наслаждениями, не чуждо особое, дотоле неслыханное в Китае понятие справедливости: они стараются устроить свои оргии таким образом, чтобы удовольствия досталось всем поровну. Их жизненные принципы являют собой дерзкий вызов аскетизму и элитарности героев конфуцианской традиции – «духовно возвышенных мужей». В ненаигранной, почти безотчетной фамильярности своих отношений эти люди словно ощущают себя членами одного тела, обитателями одной утробы – этого все всасывающего, все усваивающего чрева городского «мы».

Желание «поделиться» своими удовольствиями с другими означает, что теперь каждому доступно в жизни все – и соблазны порока, и мечта о совершенстве, и красивый жест, и дерзкая буффонада. Все это разные стороны единой драмы жизни, разыгрывавшейся на улицах старого китайского города; драмы творческой стилизации предметного мира – обнажающей и скрывающей одновременно. Ибо воображение облекается плотью образов только для того, чтобы отвлечься от них. Оно скрывает себя в образах и само скрадывает их. Предельность образа-типа вызывает к беспредельной открытости желания. Гротеск возвещает о неуничтожимом качестве бытия и, следовательно, о чем-то как нельзя более обычном. И в безграничном потоке мирового «веяния» сокровенное и явленное, нечто и ничто сливаются до неразличимости.

Жизненный нерв городской культуры – это наслаждение утратой: потеря реального предмета в его типической форме, потеря образа в динамике чувства, потеря наличного в видениях смерти. Превыше всего утрата как вовлечение, «вживление» образа в пустоту «единого дыхания» мира. Город в старом Китае жил по законам праздника с его экзальтацией бесполезного расходования всего и вся. Консервативные авторы той эпохи в один голос называют городские нравы «бесстыдными», «пустыми», «пагубными», городские увеселения кажутся им «подстрекающими к распутству и возбуждающими низменные страсти» и т. д. Роскошь и мотовство городской верхушки были притчей во языцех. Но и низы города бессознательно повиновались инстинкту праздничной траты. «Здесь возчики и носильщики, – говорится в описании одного из городов XVII века, – трудятся день напролет, вечером же идут на рынок пить вино, все пропивают с женщинами, а наутро снова ищут заработок».

Поистине, город превращал в праздник саму материальность вещей. Он вбирал в себя все, «чем богат мир», и бросал собранное на ветер потоком ярких сновидений. Он, одним словом, превращал жизнь в зрелище. Известный литератор Юань Хундао как раз на рубеже XVI–XVII веков оставил весьма критический отзыв о современных ему городских нравах:

«Люди нынче мечтают только о славе и думают только о том, чтобы выглядеть достойно. Поэтому они считают образцом духовной чистоты рассуждать о книгах и картинах и заставить свой дом антикварными вещами, а признаком величия почитают разговоры о „сокровенном“ и „пустотном“ и суетливое подражание последней моде. Самые пошлые из них только и делают, что курят благовония и готовят чай по рецепту, принятому в Сучжоу. Все это – погоня за внешним и поверхностным, при чем тут одухотворенные чувства?»

Довольно двусмысленное суждение. Не поймешь, что больше осуждает Юань Хундао: снобизм городских богатеев или желание казаться поклонником высоколобой учености? Но из его слов видно также, что свободная игра фантазии, поощряемая городской жизнью, городская утопия вседозволенности далеко не совпадали с действительностью средневекового городского общества. В культуре традиционного города средства и способы типизации явлений были строго регламентированы и преследовали одну цель: определять границу возможного и невозможного в человеческих отношениях, через образы «чужаков» и «недостойных» выявить круг

«своих» и «достойных». Жестокосердые правители, невежественные ученые, деревенские простаки, блудливые монахи, благородные разбойники – все эти стоявшие вне общества персонажи городского фольклора предоставляли обществу возможность определиться и подтвердить существующий порядок. Культура минского города питалась не только фантастикой, но – в равной степени – бытовыми драмами и идеалами: историями о романтической и счастливой любви, отважных полководцах, справедливых судьях и т. д. Игровой характер проецируемых обществом вовне себя символических типов оборачивался вполне эффективной пропагандой ценностей этого общества.

Сила китайского города состояла в том, что он был стихией, делавшей массовость и публичность стилиобразующим началом культуры. Слабость же его заключалась в том, что он был только стихией и в стихийности своей парадоксальным образом смыкался с деревней. Городское пространство организовывалось по сельским образцам, а идеалом горожан была жизнь «на лоне природы» (что, разумеется, предполагало дистанцирование от реального деревенского быта).

Город органично вписывался в мозаику минской культуры не просто потому, что был покорен империей, но главным образом потому, что с необычайной выразительностью воплощал в себе принцип этой мозаики: единство, рассеянное в разнообразии. Город черпал свою силу в том, что лишало его самостоятельности, он сближался с деревней, отдаляясь от нее, определял себя в преодолении своих границ. Сходные коллизии можно наблюдать и в других областях жизни минского Китая. Император и бюрократия, государство и общество, религиозные институты и светская культура, официальная традиция и подрывные силы архаического – во всех этих оппозициях противоположности взаимно утверждали и оправдывали себя.

Как собрать эти смотрящиеся друг в друга осколки разбитого зеркала? Что отражалось в них? Мы спрашиваем здесь о самом существе социальности в человеке и, следовательно, человеческой культуры, о сущности выявляемого культурой социального пространства – пространства со-общительности, встречи различных перспектив созерцания мира и, следовательно, пространства пределов человеческого опыта. Впрочем, в этом виртуальном пространстве было свое вертикальное или символическое измерение, своя иерархия форм, которая как раз и придавала устойчивость всему зданию китайской цивилизации. Об этой иерархии свидетельствует, в частности, сосуществование в ней ряда культурных типов, различавшихся и по своему происхождению, и по своей общественной значимости.

О различиях между этими типами культуры сообщают упоминания о чертах народного быта и народной религии, которые власти и ученая элита считали неприемлемыми и подлежащими искоренению. Упоминания эти интересны тем, что они предоставляют редкую возможность заглянуть за границы официальной традиции. Пожалуй, особенно часто средневековые книжники протестовали против расточительства рядовых крестьян и горожан. Бесполезное расходование с огромным трудом накопленных средств на праздниках или семейных торжествах, принесение обильных жертв богам и, в частности, кровавые жертвоприношения казались им верным признаком дикости и невежества простого народа.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.