

***Ритуал и рациональность:
корни бюрократического государства
в Древнем Китае****

Ричард Баум

университет Калифорнии, Лос-Анджелес

В каждом первобытном обществе без исключения постулируется существование божественных существ и сверхъестественных сил... которые благоприятно или неблагоприятно реагируют на специфические поступки человека.

Э. Адамсон Хебель (Hoebel 1954)

Ритуалы избавляют от беспорядка, как дамбы предотвращают наводнения.

Книга Обрядов (Legge 1885)

ВВЕДЕНИЕ

С самого появления первых урбанизированных центров как мест концентрации политической власти в эпоху позднего неолита монархи отличались от других обладателей власти преимуществом предполагаемого обладания священным мандатом, или «харизмой», которая отличает их от остальных (Dawson 1958: 109). В примитивных государствах харизматическая способность монарха оценивалась, по большей части, в связи с их предполагаемой способностью общаться с небесными духами (Beattie 1964: 227). Поскольку способность общения с духами означала способность направлять внимание небес на земные дела – и, таким образом, изменять (или по крайней мере предвидеть) течение последних, – духовное могущество правителей заключало в себе ключевой компонент архаического процесса политической легитимизации; фактически такое могущество формировало самый ранний, самый распространенный источник «согласия поданных» (Cohen and Service 1978: 31).

В данной статье исследуются религиозные основы и эволюция инструментов политической легитимизации в Древнем Китае. В первой части мы рассмотрим отношения между архаической духовной культу-
Баум Р. / Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае, с. 244-266

Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае 245
рой и появлением института монархии в период, предшествующий эпохе Воюющих Царств (1100–500 до н. э.). Связав древнекитайский культ поклонения предкам с двумя наиболее важными стратификационными инструментами, которые появились в эту эпоху – патрилинейным родством и патрилинейным происхождением, – мы покажем в данном разделе, каким образом архаичные религиозные верования и практики сыграли ключевую роль в легитимизации китайского политического устройства в доимперский период.

Во втором разделе мы рассмотрим рутинизацию божественной (харизматической) политической власти, которая произошла в эпоху Воюющих Царств и ранней империи (550 до н. э. – 200 н. э.). Именно в этот период ряд китайских религиозных верований и практик, например, ритуалы, связанные с Тянь-Мин – Небесным мандатом – и умением прорицателей интерпретировать благоприятные предзнаменования, были лишены своего древнего духовного содержания, чтобы стать светским инструментом политической легитимизации в руках действующих в своих интересах придворных космологов и конфуцианской образованной элиты. По этим взаимосвязанным процессам священной рутинизации, ритуальной секуляризации и династической легитимизации мы исследуем важные характеристики процесса формирования и начальных этапов развития традиционного китайского бюрократического политического устройства.

О ПРАВИТЕЛЯХ, ДУХАХ И АРХАИЧНОЙ ВЗАИМОДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ НЕБА И ЗЕМЛИ

Как уже отмечалось ранее, идея о том, что невидимые небесные силы влияют на события на земле, по-видимому, является универсальной в первобытных и традиционных обществах. В Древнем Китае верили, что боги и духи способны очень сильно повлиять на течение социальных и природных процессов¹. Божества не прямо говорили с человеком, а проявляли себя, скорее, косвенно, посредством того, что Макс Вебер называл «системой правления на земле». Когда боги были довольны, благосостояние человека увеличивалось; когда они злились или беспокоились – катастрофы были гарантированы. Люди верили, что все неблагоприятные события были признаками нарушения «божественной гармонии Неба и Земли» (Вебер 1951: 2).

Воля Неба передавалась на Землю посредством иерархии добрых духов (*shen*) и злых демонов (*gui*). Эти божественные посланники среднего и низшего звена, хотя и по-своему довольно могущественные, были далеки от всемогущества; магическими силами их влияние могли уменьшить шаманы и жрецы, которых Вебер называл «харизматическими компетентными посредниками», – люди, которые специализировались на толковании намерений духов, проводили соответст-

вующие церемонии и приносили жертвы, необходимые для того, чтобы их умилоstitивить.

Хотя божественных покровителей можно было умилоstitивить или воздействовать на них как-то иначе – через ритуальное жреческое ходатайство, – иногда они оказывались довольно упрямыми, безответственными или недостаточно могущественными, чтобы помочь своим земным просителям. Вебер называл такую ситуацию проблематичных властных отношений между людьми и духами «примитивной взаимностью»:

С такими духами люди общались на основе примитивной взаимности: такие-то ритуальные действия приносили такую-то пользу. Если покровительствующий дух оказывался недостаточно сильным, чтобы защитить человека, несмотря на все жертвоприношения и добродетели, он должен был быть заменен, поскольку поклонения заслуживает только действительно могущественное божество. В действительности, такие изменения происходили довольно часто. Более того, император даровал признание проверенным божествам как объектам поклонения; он жаловал им титулы и ранги, а порой снова понижал их в должности. Только проверенная харизма узаконивала божество... (с. 29–30).

Как главный земной предсказатель небесных намерений, сам царь был высшим священником в Древнем Китае. Он был Сыном Неба, Цзы, назначенный Верховным Божеством, Шан-Ди, и его обязанностью было приносить соответствующие и своевременные жертвы разным божествам, а также правильно толковать и реагировать на небесные знаки, чтобы обеспечить процветание своего народа.

Хотя официально он был Сыном Неба, правитель, тем не менее, должен был постоянно демонстрировать, подтверждать и обновлять свою собственную харизму. И если, несмотря на его добросовестное отношение к своим обязанностям, реки все-таки разрушали дамбы или дожди так и не начинались, это было достаточным свидетельством того, что у императора отсутствовали необходимые харизматические качества, требуемые Небом. В таких случаях предполагалось, что император публично выразит сожаление по поводу своих неудач.

В крайних случаях, если царь демонстрировал вопиющее невнимание к благосостоянию своих покровительствующих духов (например, если он не совершал необходимых жертвоприношений) либо своих земных подданных (например, облагал чрезмерными налогами или постоянно игнорировал ирригационные работы), что приводило к повсеместным бедствиям, несчастьям и неудовольствию людей, Сына Неба могли даже лишиться харизматической мантии Тянь-Мин, Небесного Мандата. Такая «конфискация» выражалась в «законном» праве на восстание – и свержение – правящего монарха.

Таким образом, устанавливалась тонко сбалансированная взаимозависимость между небесными божествами наверху и земными правителями внизу. У каждого были определенное могущество и привиле-

Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае 247
гии, и каждый должен был подтверждать и уважать юрисдикционную гегемонию другого.

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В КИТАЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Поствеберовские аналитики в целом подтвердили центральность примитивной взаимности в религиозных ритуалах и практике Древнего Китая, а также исследовали политический символизм и значимость таких практик. Эмили Эхерн, например, утверждала, что многие жертвенные и священные обряды, встречающиеся в современном китайском обществе, можно проанализировать в качестве форм политической активности, то есть как попытки людей убедить, договориться или как-то иначе повлиять на нечеловеческие существа (богов или духов предков) таким же образом, как они пытаются повлиять на правительственных чиновников посредством политических действий (Ahern 1981: 4–5). Отмечая, что многие ритуализированные формы взаимодействия человек – божество оказываются созданными по образцу политических процессов, Эхерн допускает, что китайская религия «отражает систему государственного контроля». В обоих случаях процедуры доступа к высшей власти и к принимаемым решениям – в высшей степени «бюрократический» по своей сути, то есть формализованный, рутинизированный и иерархически организованный процесс (с. 97).

В поисках объяснения такого параллелизма Эхерн предположила, что священный ритуал, прямо подражая бюрократической процедуре, выполнял жизненно важную функцию «политической социализации» для большей части простых людей в китайском обществе, знакомя их с манерами и моралью бюрократизма и тренируя их в соответствующих приемах бюрократического прошения. Посредством изучения и практики правильного ритуального поведения в религиозном контексте, заключает Эхерн, люди могут в конечном счете надеяться увеличить шансы своего удачного обращения за защитой и поддержкой к «высшей власти» в политической сфере (с. 102–103). В этом отношении, заключает она, «отношения с богами можно рассматривать как репетицию, проигрывание навыков, важных в отношениях с земными системами власти» (с. 97).

Постулат Эхерн о взаимно поддерживающих, синтонических отношениях между религиозными ритуалами и бюрократическими процедурами продолжает в определенных ключевых моментах тему, поднятую несколькими годами ранее Джозефом Нидэмом, чей многотомный труд «Наука и цивилизация в Китае» содержит интересные наблюдения об очевидной бюрократизации определенных традиционных священных китайских практик.

Впрочем, в целом стойкий почитатель традиционной китайской мысли, Дж. Нидэм с презрением отвергает примитивный мистицизм и суеверие, воплощенные в классике древнекитайских предсказаний –

И-цзин (Книге перемен). Отнесясь к этой чрезвычайно влиятельной работе как аномальному отступлению от протонаучного натурализма классической китайской мысли, Нидэму пришлось поразмышлять о долгодетии и популярности И-цзин. Почему, вопрошает он, ранние конфуцианские ученые просто «не привязали камень к И-цзин и не утопили в море?» (Ронан и Нидэм 1978: 184)³. Он полагал, что ответ лежит в структуральной симметрии между китайской практикой предсказания и китайской политикой, и рассуждал, предвосхищая Эхерн, что влияние И-цзин, возможно, продолжалось именно потому, что ее символическая система ритуализированных священнодействий очень четко отражала административную организацию неоконфуцианской бюрократии (с. 187).

Основное суждение Нидэма заключалось в том, что, как и сама китайская бюрократия, И-цзин содержала структурный каркас для классификации разнообразных феноменов, это была «гигантская архивная система», которая вмещала все идеи и концепты, для того чтобы быть тщательно стилизованной и «легко вписаться в бюрократическую систему» (с. 187). В самом деле, утверждал Нидэм, И-цзин лучше всего описывать

... как устройство для направления идей в правильные каналы к правильным отделам, почти что небесная копия бюрократии на земле, отражение в естественном мире уникального социального порядка человеческой цивилизации, которая его породила... Не только потрясающая архивная система в И-цзин, но и «символические корреляции», где все имеет свое место и связано через «правильные каналы» со всем остальным, и что можно лучше всего описать как административный подход к природе (с. 188).

Как и Эхерн, Нидэм, таким образом, рассматривал традиционные китайские духовные ритуалы как эфемерные проекции человеческих поведенческих характеристик на сверхъестественные божества. Впрочем, в таком случае эфемеризированы и перенесены на своих «небесных двойников» были не *индивидуальные* человеческие черты, а, скорее, весь основной набор административных механизмов, которые характеризовали китайскую бюрократическую систему⁴.

ПРОТОБЮРОКРАТИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ И ПРИМИТИВНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Примитивные культуры демонстрируют почти универсальную тенденцию очеловечивать свои божества (Weber 1951; Beattie 1964). Джон Битти приписывает эту склонность к антропоморфизму отсутствию в примитивном обществе достаточного объема эмпирических знаний, которые могли бы помочь людям справиться с ежедневными опасностями посредством практических, научно обоснованных приемов. Не имея таких приемов и, что более важно, не имея подходящей эпистемологии для открытия таких приемов, древний человек имел единст-

Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае 249
венное убежище в очеловечивании своей духовной вселенной, пыта-
ясь понять силы природы и, таким образом, обрести некоторый кон-
троль над ними. Наделяя источник природного события (например,
эпидемию оспы) квазичеловеческими свойствами (например, акт мес-
ты со стороны разгневанных богов), первобытные люди могли наде-
яться на своего рода социальные отношения с ним. Затем посредством
заклинаний и жертвоприношений они могли попытаться изменить со-
бытия, сделав их исход более для себя благоприятным (Beattie 1964:
227).

В случае с традиционным Китаем, духовная область была не про-
сто очеловечена, но также и политически стратифицирована. Это от-
четливо заметно в описании параллельных бюрократических иерархий
Небес и Земли, сделанном С. К. Янгом:

Монарх на Небе был Императором... Его императорский двор
состоял из звездных богов, а также верховных божеств буддист-
ского и даосистского пантеонов. Подчиненными администрато-
рами при небесном дворе были божества, воплощенные в при-
родных элементах земли, таких, как горы и реки... Организация
этой сверхъестественной власти копировала традиционное кита-
йское правление с императором, обладающим высшей властью,
шестью органами центральной администрации и разделением на
административные области ...вплоть до округов и деревень и
множеством простых душ в качестве подданных (1967: 144, 150).

К этому поразительному структурному изоморфизму между адми-
нистративными сферами Неба и Земли Фрэнсис Сю (Hsu 1981: 240–244)
добавил важное *психологическое* измерение. Как он отмечает, китайцы
традиционно очень сильно зависят от эмоциональной безопасности и
социальной поддержки семьи и клана отношений, которые могут дать
им гарантии от неопределенности в отношениях с удаленными (и, таким
образом, безличными) имперскими властями. Разительный контраст ме-
жду тесными семейными отношениями и доверием, с одной стороны, и
бюрократической отчужденностью и недоверием, с другой, и, таким об-
разом, порождаемый моральный дуализм четко отражены, настаивает
Сю, в раздвоении китайского духовного мира. С одной стороны вы-
строены непосредственно духи умерших предков человека, обычно за-
щищающие и благожелательные, но занимающие относительно низкое
положение в общей иерархии духов; с другой стороны выстроены более
удаленные и безличные (и, следовательно, более равноправные) главные
божества, которые вместе составляют духовную «элиту», то есть небес-
ную копию императорского двора.

Подобно тому, как китайцы традиционно использовали семейные
связи в качестве буфера против неконтролируемой власти императора
и его бюрократических чиновников, точно так же они старались зару-
читься поддержкой дружелюбных духов предков, чтобы те защитили
от более удаленных и могущественных духов (или в качестве альтер-

нативы обратились к ним от своего лица как посредники). В таком случае психологические отношения людей с духами предков сильно напоминали договорную взаимосвязь подчиненных и начальников (Сю 1981: 250–251).

О ДУХАХ, ДОГОВОРАХ И БЮРОКРАТАХ

Основываясь на анализе пророческих надписей, выгравированных на черепахах животных и панцирях черепах в период позднего Шан (Инь) (II тыс. до н. э.), Дэвид Кейтли предположил, что функциональная логика ранних задокументированных китайских священных ритуалов была по своей сути протодоговорная и протобюрократическая:

Религиозная практика шанцев (иньцев) основывалась на вере в *do ut des* («даю, чтобы ты дал»), что правильная ритуальная процедура... приведет к благодеяниям от [Шан Ди, который] стоит на вершине иерархии духов... Насколько мы можем судить, отношения между членами [божественной] иерархии были, в терминах Вебера, «систематически упорядочены»; то есть правильное жертвоприношение обеспечивало требуемые ответы, а правильные ответы от духов вели, в свою очередь, к соответствующим благодарственным жертвоприношениям от царей...

Сама логика жертвоприношений и посвящений была часто бюрократической: характер приношений был написан на предсказательной кости или скорлупе, успех приношения зависел от правильного выполнения «предписанных обязанностей», правильного количества скота [принесенного в жертву] правильным предкам в правильный день... На гадательных костях предсказание было разделено на ряд отвлеченных и гипотетических утверждений, проверяющих и изучающих «за и против» по отношению к возможности одобрения духами. Эта готовность разделить предсказание на управляемые элементы... предполагает работу бюрократического менталитета (Keightly 1978: 214–216)⁵.

Интерпретация шанских прорицательных надписей, представленная Кейтли, подтверждает вывод о том, что культовые практики древних китайцев представляли собой, по сути, донаучные «технологии», применяемые с расчетом – в противовес примитивному способу – получить некоторый контроль, посредством задабривания духов, над теми могущественными силами природы, основополагающие принципы действия которых и «законы» примитивный человек просто не мог понять⁶.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ РИТУАЛЫ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Если древнекитайские ритуальные практики были, по сути, примерами примитивного инструментализма в действии, то тогда можно утверждать, например, что древняя доктрина «Небесного Мандата», Тянь-Мин, недооцениваемая современными исследователями как удобный политический миф, используемый династическими пропагандистами для легитимизации абсолютной императорской власти (или, наоборот, чтобы обосновать

Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае 251 восстания народа против деспотической власти), может успешно рассматриваться как рациональный (в противовес донаучному) прием ограничения воли умерших предков⁷. Нет сомнений, что со временем Небесный Мандат стал инструментом политической рационализации и самооправдания в руках амбициозных политических деятелей и конфуцианских интеллектуалов, начиная с периода поздней Чжоу. Но, как отмечают многие исследователи, древняя духовная логика, лежавшая в основе первоначального концепта Тянь-Мин, очень серьезно воспринималась – фактически буквально – ранними китайскими царями и придворными деятелями (Creel 1970: 82–84; Ho 1975: 330–331; Chang 1976: 191–195).

Поскольку сюда входили примитивные верования в то, каким образом получить власть и контролировать духов предков, древнекитайские религиозные ритуалы дают важные ключи к пониманию происхождения и свойств китайского бюрократического политического устройства. Сутхилл (Soothill 1951: 73), например, отмечает, что определенные древнекитайские культовые практики, включая жертвоприношения земных правителей природным духам и предкам, ритуальную вспашку земли царями и церемониальные жертвоприношения во время новолуния, определенно служили политическим, а заодно и религиозным целям. Даже такие как будто бы светские научные действия, как календарное исчисление и метеорологические наблюдения, имели важное политическое применение. Так, распространение самого раннего китайского лунного календаря, по общему мнению, установленного правителями династии Шан, было, скорее, направлено на удовлетворение ритуальных требований харизматической священноориентированной династической элиты, чем на соответствие насущным экономическим нуждам земледельцев (которые в любом случае продолжали регулировать свою деятельность преимущественно по началу наводнений, дождей и цикличному появлению определенных звезд) (DeWoskin 1983: 7; Wheatley 1971: 385–386)⁸.

К IV в. до н. э. китайский календарь стал выраженным символом харизматического могущества династических правителей. Из-за символических ассоциаций каждая новая династия была вынуждена разрабатывать свой особый календарь (Eberhard 1957: 65). Таким образом, между 370 г. до н. э. и 1851 г. н. э. в Китае было официально распространено не менее 102 календарей (в среднем один новый календарь каждый 21 год – обычно в начале правления нового императора).

В дополнение к календарному исчислению многие другие «научные» функции приобретали ритуализированное политическое значение в Древнем Китае. К эпохе ранней Хань (208 г. до н. э. – 8 г. н. э.) китайские императоры обычно нанимали астрономов для записи и трактовки аномальных природных явлений (например, солнечных затмений и землетрясений), которые считались небесными предзнаменованиями надвигающихся несчастий для династии. Из-за чрезвычайной политиче-

ской важности, придаваемой толкованию таких предзнаменований по доктрине Тянь-Мин, астрономы и составители календарей были в числе наиболее важных придворных чиновников в раннеимперском Китае (Ronan and Needham 1981: 79)⁹.

Говоря вкратце, древнекитайские церемониальные ритуалы, очевидно, обуславливали правила поведения и, в свою очередь, косвенно способствовали харизматической легитимизации (и окончательной бюрократизации) китайского династического государства. В этом отношении почти несомненно, что появившееся в Древнем Китае политическое устройство – по крайней мере вначале – получило существенный толчок и легитимность от предполагаемого небесного мира божеств¹⁰.

РИТУАЛЬНОСТЬ И РУТИНИЗАЦИЯ ХАРИЗМЫ

Ко времени эпохи Шан китайские цари правили благодаря предполагавшемуся у них наличию прорицательского дара. По существу, они были наследственными теократами, хотя принципы, регулирующие линию наследования, еще не были четко зафиксированы¹¹. И со времени династии Шан основной функцией всех китайских правителей была функция верховного священника или «главного прорицателя», чьей задачей было «умилостивить силы природы и, таким образом, сделать эффективными жертвоприношения» (Fitzgerald 1961: 41). Именно царь – и только царь – «делал возможными богатые урожаи и победы, благодаря тем жертвоприношениям, которые он совершал, ритуалам, которые он осуществлял, и предсказаниям, которые он делал» (Keightley 1974: 3)¹².

Хотя, как мы уже отмечали ранее, древние церемониальные ритуалы обеспечивали строгие поведенческие архетипы для прото-бюрократизации древнекитайского династического государства, сами архетипы были подчинены процессу постепенной эволюционной адаптации и «рутинизации». Макс Вебер первым убедительно показал, что дарованная небесами харизма, приписываемая заклинателям духов и другим специалистам по ритуалам в примитивных обществах, со временем неизбежно подвергалась воздействию рутинизации. «В чистом виде, – писал он, – харизматическая власть, можно сказать, существует только в процессе создания. Она не может оставаться стабильной, но становится традиционализированной, либо рационализированной, либо и той, и другой» (1947: 364).

Рутинизация сделала возможным сохранить архаические ритуальные формы примитивного религиозного выражения, одновременно лишая их первоначального духовного содержания. Это в точности то, что имел в виду Вебер, когда писал, что на поздних стадиях эпохи китайской империи, официальные жертвоприношения и общественные культы стали по большей части делом «общественного договора... лишенного всех эмоциональных элементов» (1951: 173)¹³.

Хотя теория рутинизированной харизмы предполагает, что с течением времени архаические религиозные символы имеют тенденцию терять свое священное значение, это не обязательно означает, что они становятся лишенными всех социальных функций или пользы. Как отмечал Вебер, рутинизированная харизма – это мощная сила, которую можно использовать, чтобы легитимизировать не только деятельность священников и других специалистов по «духовной коммуникации», но также политические институты, элиту, идеологию и экономические отношения собственности¹⁴.

Веберовское понятие рутинизированной харизмы обеспечивает одно средство урегулирования отмечаемого противоречия между религиозными корнями китайского династического государства и якобы секуляризированной политической культурой эпохи империи. К тому же это поможет объяснить эволюцию концепта Тянь-Мин от его архаического значения харизмы, дарованной небесами, которую божества могут аннулировать, до агностической, инструментальной доктрины моральной легитимности, используемой династическими элитами (или претендентами на звание династической элиты), чтобы оправдать сохранение (или свержение) имперской власти¹⁵.

Неизбежно морализация концепта Тянь-Мин сопровождалась его возрастающей секуляризацией. В руках конфуцианских ученых периода Воюющих Царств (403–221 гг. до н. э.) и позднее доктрина была лишена своей изначальной духовной основы прямого божественного вмешательства в человеческие дела. Мен-цзы (род. в 372 г. до н. э.), например, настаивал, что воля неба проявляется на земле только косвенно, через волю людей; и он утверждал, что божественный контроль над земными событиями начинается и заканчивается небесным актом передачи основателю новой династии (Eberhard 1957: 36–38). Соответственно, утверждал он, заботой самого Сына Неба становится обновление своей харизмы посредством мудрого и благополучного правления – светская цель, успешное достижение которой конфуцианские ученые приписывали своей уникальной квалификации и способности давать разумные советы императору.

Мен-цзы, таким образом, начал процесс моральной секуляризации концепта Тянь-Мин. Но завершился этот только лишь примерно 1500 лет спустя, когда неоконфуцианский философ Чжу Си (род. в 1130 г. н. э.) в период династии Сун явно изменил древний духовный концепт «почитания небес», который составлял изначальный теистический стержень концепта Тянь-Мин. Почтительность к небесам Чжу Си заменил своей собственной концепцией почитания, уходящей корнями в такие ценности этого мира, как пристойность и сыновняя привязанность. Таким образом, была достигнута окончательная секуляризация династической власти¹⁶.

Лишив концепт Тянь-Мин древнего духовного содержания и адаптировав его в соответствии со светскими, «гуманистическими» целями имперского правления, неоконфуцианская образованная знать в конце концов сформировала могущественную доктрину политической легитимности – доктрину, чья первичная религиозность с течением времени стала даже более рутинизирована, формализована и сохранилась нетронутой в плане ритуалов. Как результат, император становился все более зависимым от добросовестного, регулярного совершения тщательно продуманных и высоко стилизованных ритуальных жертвоприношений, чтобы поддержать свой тщательно культивируемый политический образ Сына Неба¹⁷.

Возрастающая помпезность и стерильное величие концепта Тянь-Мин является убедительной иллюстрацией типа «светского ритуализма», предсказанного веберовской теорией рутинизированной харизмы. Впрочем, теория Вебера не может далеко продвинуть нас в попытках разрешить главную загадку, упомянутую ранее: если все более формализованные религиозные ритуалы служили возрастающей светской роли легитимизации династии, тогда чем объяснить сохраняющуюся чрезвычайную популярность архаических культов предков и примитивных предсказательных ритуалов среди **простых** людей в **современном** Китае? Никакой концепт рутинизированной харизмы, никакая теория «остаточного культурного формализма» не могут дать удовлетворительного объяснения выживанию и продолжающемуся активному церемониальному использованию сотен тысяч храмов предков, вмещающих множество фамильных склепов в сельской местности в современном Китае¹⁸.

Теория рутинизированной харизмы не объясняет также особые политические и административные формы и структуры Китайского государства при его переходе от патримониальной теократии к имперской бюрократии. Чтобы объяснить появление этих форм, мы обращаемся далее к обсуждению связи религии и социально-политической стратификации в доимперском Китае.

ИЕРАРХИЯ ДУХОВ И КУЛЬТ ПОКЛОНЕНИЯ ПРЕДКАМ

Ключевой переходной структурой, связывавшей древнюю китайскую теологию с поздней конфуцианской социальной стратификацией, был ритуализированный культ поклонения предкам. Как мы видели, поздние представители династии Шан верили, что духи умерших основателей династии способны влиять на могущественные божества (вплоть до самого Шан Ди), чтобы обеспечить помощь небес, среди прочего, в получении богатых урожаев и победах на поле боя. Посредством ритуальных молитв и приношений зерна, ячменного пива и мяса животных последующие поколения правителей Шан старались умилостивить духов своих ушедших царственных предков, а также посредством «протек-

Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае 255
ции» последних предсказать земные замыслы высших божеств. Таким образом цари могли продемонстрировать свою «власть» над природой и миром духов и, таким образом, легитимизировать свои харизматические притязания на использование светской власти (Keightly 1978: 213).

Тем не менее не все духи предков считались одинаково могущественными, благожелательными или достойными жертвоприношений. Чем больше лет назад умер конкретный предок и чем ближе его прямые отношения с первыми правителями Шан, тем выше его статус на небесах и тем бóльший жертвенный «трофей» он получает на церемониальных подношениях. Однако парадоксально, что чем выше «старшинство», то есть возраст и ранг, умершего предка, тем более безлично и беспристрастно будет использоваться его могущество (Keightly 1978: 218; Hsu 1981: 240–244)¹⁹.

Хотя частота и материальная ценность жертвенных приношений правителей династии Шан своим умершим предшественникам различались прямо пропорционально поколению и кровному родству с предками, очень редко живущие цари обращались напрямую к Верховному Богу Шан Ди. Шан Ди, насколько известно, не рассматривался как прямой родоначальник царского дома Шан²⁰. Вследствие этого очевидного отсутствия родства царственные прорицатели, по видимому, предпочитали приносить свои ритуальные дары более низшим божествам (в основном прямым предкам семьи), которые предположительно были более благожелательно настроены по отношению к своим собственным родственникам (Keightly 1978: 218–219). Предполагают даже, что раз Шан Ди, скорее всего, не был кровно связан с царской династией Шан, то считалось, что *a priori* он не может быть благожелательно настроен на сохранение правления Шан; что как неродственный, «чужой», он может быть фактически не восприимчив к жертвенным стимулам или подкупу, предлагаемым царями Шан, и, следовательно, способен причинить вред династии (например, поддерживая нападения вражеских племен) – то, что уважающие себя, умилованные соответствующим образом предки династии Шан и не помыслят делать²¹.

Независимо от точной степени покровительства предков и «надежности», которую цари Шан могли ожидать в конкретных случаях, иерархия умерших предков в соответствии с принадлежностью к определенному поколению представляет собой систематическую схему для дифференциации предполагаемой способности различных божеств; и в то же время она обеспечивает удобный указатель для выражения разной степени близости и родства божества. Но чтобы поддерживать такую схему в порядке и обеспечивать правильные жертвоприношения именно тем предкам, которые нужны, была необходима какая-то формальная классификационная система, или *генеалогия*.

Поскольку от жертвоприношений царским предкам напрямую зависело благосостояние их живущих потомков, и интересы поколений живых и мертвых были, таким образом, тесно переплетены, правителям Древнего Китая срочно требовалась система надежной идентификации кровного родства. Такую систему обеспечивал институт клановых имен, самое раннее появление которых отмечено в Китае в эпоху позднего неолита (Wu 1982: 21).

Клановые имена – это инструменты, созданные для того, чтобы разделять и отличать людей друг от друга в соответствии с их предками. С изобретением и записью клановых имен иерархия приписываемого духовного родства и потенциала могла быть более-менее точно соотнесена с различиями в происхождении. Генеалогия, таким образом, стала важным методом фиксации относительного ритуального статуса и жертвенных наименований для разных ветвей (и отдельных представителей) какого-либо кланового древа²².

Генеалогия также выполняла символические социальные/церемониальные функции. Например, календарные исчисления в период Инь сводились к десятидневному ритуальному циклу, который регулировал совершение жертвоприношений предкам. Так как правильное управление жертвоприношениями считалось исключительно важным для благосостояния династии, каждому последующему правителю династии Инь посмертно давалось новое имя, которое увязывало его происхождение по отцовской линии с соответствующей фазой в ритуальном цикле династического календаря (Chang 1976: 79–89).

Наконец, так как положение царя в социополитической системе было в значительной степени отражением ритуальных статусов и имен его умерших предков, генеалогический анализ умерших имел серьезные политические последствия для живущих²³. Учитывая, что власть династий зависела от происхождения, справедливо можно сказать, что политическая власть в Древнем Китае помещалась ни в бочке с порохом (или на лезвии меча), но на стволе родословного дерева. И, несомненно, по этой причине составление и запись династических родословных были объектом особой заботы, а фактически, возможно, одержимостью многих поколений китайских императоров, ученых, писателей и придворных чиновников²⁴.

РОДСТВО И ПОЛИТИЧЕСКАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ

В обществах с хорошо развитым культом поклонения предкам – включая Древнюю Грецию и Рим, а также Китай и большую часть современной Азии и Африки – родословная обеспечивает важное чувство целостности прошлого и настоящего, неба и земли. В таких обществах культы предков помогают поддержать существующий социальный порядок через определение четких родословных подразделений, из которых состоит общество (Beattie 1964: 225–226).

Подобно тому, как почившие предки живущих китайских правителей были систематизированы и ранжированы для ритуального поклонения в соответствии с критерием старшинства поколения и чистоты кровной линии, так и живущие члены правящего клана ранжировались в соответствии с возрастом, поколением и степенью единокровности с царем (Но 1975: 292–295; Chang 1980: 175–189). Если родственники древних царей (обычно сыновья, дяди или двоюродные братья) отправлялись из царской столицы для основания новых городов (чтобы облегчить демографическое давление, открыть новые сельскохозяйственные территории или построить военные оборонительные сооружения), им давали особые фамилии, чтобы отметить их клановую принадлежность вместе с территориальным названием и чтобы обозначить их новые поселения. Одновременно царь даровал им ритуальные атрибуты и церемониальные регалии (включая повозки, барабаны, колокола, флаги и красочные шелковые одеяния), символизирующие их политический статус в правящей династии (Chang 1983: 16).

В своем новом поселении владелец нового удела воздвигал храм предков, где, несомненно, помещалась табличка с его собственным именем как основателя ветви рода. В свое время новые сегменты отделились от этой ветви, формируя вторичные (и третичные) территориальные роды, которые ранжировались в последовательной иерархии понижающихся политических и ритуальных статусов. Таким образом, система патримониальных землевладений Инь – самая ранняя из известных форм институционализованного территориального управления в Китае – отражает иерархию родственного статуса в рамках отдельной царской линии, иерархию, которая сама строилась, в первую очередь, в соответствии с патриархальной иерархией духов предков²⁵.

К концу II тыс. до н. э. в Китае было более сотни патрилинейных кланов, каждый со своим именем²⁶, а также собственным мифом о происхождении предков, своим собственным храмом предков, склепом и табличкой, своими собственными символическими атрибутами политической легитимности и своим собственным клановым духом и солидарностью.

Благодаря сочетанию сельскохозяйственной колонизации (и сопутствующей ей сегментацией родов), военным захватам и политическим союзам, размер территории центрального государства быстро увеличивался начиная с эпохи поздней Инь. Но это расширение имело двойственный для династических правителей, чья патримониальная/ритуальная власть неизбежно ослабевала геополитически, так как она переносилась все дальше и дальше от столицы царства к постоянно расширяющейся и еще более отдаленной границе династии²⁷.

Все больше и больше правитель не мог лично совершать все разнообразие церемониальных ритуалов, которые он, как Сын Неба, был призван осуществлять в каждом из территориальных доменов цен-

трального государства; все больше и больше власть территориального управления должна была делегироваться де-факто наместникам; также все больше и больше правитель был вынужден делиться выгодами от расширения династии – и приспосабливаться к различным региональным/специфическим интересам – со своими родственниками-землевладельцами²⁸; и все больше и больше даровались новые земли-владения, передаваемые по наследству, лидерам союзных племен или периферийных государств, которые даже не были кровно связаны с царской семьей, в обмен на предоставление военной помощи или обещания преданности в будущем (Ho 1975: 301–305).

По иронии, конечным результатом процесса династической экспансии было серьезное ослабление древнекитайского патримониально-теократического государства. Парадоксально, но жизнеспособность государства позднего Инь – раннего Чжоу была постепенно ослаблена именно его политическими/военными успехами. Как следствие, постепенно зародилась новая форма правления в Китае – феодализм, отмеченный институтом наследования феодальных владений (*feng jian*) и отчетливым сдвигом в балансе династической власти от царского центра к феодальной периферии²⁹.

Феодализацией китайского государства в эпоху западного Чжоу были посеяны семена окончательной династической дезинтеграции. Феодализм, по своей природе, редко оказывался успешным средством установления центральной власти над обширными территориями на длительные периоды времени (Creel 1970: 420)³⁰. И к эпохе Чун-цю центробежные силы выросли до той точки, когда недавно появившиеся политические/территориальные соперники стали вступать в открытые конфликты.

Эти дезинтеграционные процессы достигли своего пика во времена Воюющих Царств, когда соперничающие феодальные владетели, часто представляющие разные боковые ветви общего царского родословного дерева, открыто боролись за защитный покров Тянь-Мин³¹. В этой борьбе за имперское превосходство узаконивающий принцип родства стал настолько значимым, что обеспечивал полную занятость для множества странствующих ученых, занимающихся генеалогией. Эберхард писал об этом:

Верили феодальные владетели или нет в [Небесный] Мандат, правители и претенденты [одинаково] всегда... пытались установить свою легитимность. Соответственно, если один из феодальных владетелей подумывал о том, чтобы предъявить претензии на имперский трон, он должен был продемонстрировать, что его семья имела такое же священное происхождение, как и императорская, а возможно, и связана отдаленным родством. Таким образом, странствующие ученые оказывали ценную услугу в качестве создателей генеалогических деревьев. У каждой

из древних знатных семей уже имелось семейное дерево как необходимый элемент для жертвоприношения предкам. Но в одних случаях это дерево начиналось как ветвь императорского дерева... тогда как в других случаях первым предком было местное божество, которому поклонялись в родной стране семьи... Здесь вступали в игру ученые, превращая местные божества в людей и «императоров». Так знатная семья внезапно получала императорское происхождение... (Eberhard 1977: 48).

Хотя политизация кровного родства была доведена до крайности в период Воюющих Царств, это явление само по себе было отнюдь не уникальным для Китая.

Ввиду того огромного внимания, которое придавалось в Древнем Китае происхождению как ключу к легитимизации власти, здесь оставался всего лишь маленький шаг от политической традиции, которая подчеркивала классификацию предков на основе ранжирования по старшинству, до той, которая подчеркивала моральный долг молодых чтить старших, сынам почитать отцов, женам почитать мужей и живущим почитать мертвых – то есть традиции *сыновней почтительности* (*xiao*). И именно эта традиция, в свою очередь, обеспечивала централизованный, или моральный, стержень, которым идеологи конфуцианства старались последовательно связать три мира – духов предков, родовых групп и имперской бюрократии – в одну связанную систему иерархической социальной и политической власти³³.

ВЫВОДЫ

Суммируя наши рассуждения, свидетельства из исторических документов Китая периода до объединения позволяют сделать следующие общие выводы:

ПЕРВОЕ. В Древнем Китае существовала тесная и сильная связь между ритуальным лидерством и появлением института монарха.

ВТОРОЕ. Древние теократы изначально получали харизматическую власть от приписываемой им способности привлекать и подпитывать духов предков высокого ранга.

ТРЕТЬЕ. Через процессы моделирования по аналогии китайские социальные и политические институты изначально стали отражать проторациональную духовную логику архаичных религиозных практик.

ЧЕТВЕРТОЕ. Ключевым структурным элементом в этом процессе моделирования было ранжирование духов предков по принадлежности к определенному поколению, что обеспечивало парадигму для прото-бюрократической стратификации китайского общества.

ПЯТОЕ. Архаический концепт Тянь-Мин обеспечивал основу для божественной легитимизации царской (императорской) власти, которая полностью соответствовала зарождающимся принципам патрилинейного родства и генеалогии предков.

ШЕСТОЕ. Через комбинацию харизматической рутинизации и конфуцианской кооптации концепт Тянь-Мин стал политически морализованным и ритуально формальным.

СЕДЬМОЕ. Конфуцианская морализация власти, уходящая корнями в соответствующие светские императивы собственности и сыновней почитательности, распространила на все общество парадигматический легитимизирующий принцип иерархии, основанной на генеалогии, ниспосланной Небесами отдельным кланам и семьям посредством имперской бюрократии.

ВОСЬМОЕ. Влияние древней религии на формирование и артикуляцию китайского династического государства в целом недооценивалось, так как китайские первобытные религиозные чувства и ритуалы были, начиная с периода, предшествовавшего объединению, рутинизированы и облачены в светскую униформу конфуцианской пристойности и пиетета.

Почти ни в одном из этих аспектов – за исключением, пожалуй, последних двух – Китай не был уникальным в мире. Наоборот, мы постарались показать, насколько Китай был похож на другие патриониальные теократии. Если взять вышеперечисленные предположения по отдельности и в изоляции, очень немногие из них окажутся всецело новыми или оригинальными. Тем не менее, рассмотренные конфигурационно и в перспективе развития, они обеспечивают ряд ценных, связанных ключей к пониманию закономерностей формирования и эволюции доимперского китайского государства и, таким образом, к происхождению уникального китайского – уникального по продолжительности – бюрократического политического порядка.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Впервые опубликовано в журнале *Social Evolution & History*, март 2004, т. 3, № 1, с. 41–68 на английском языке под названием «Ritual and Rationality: Religious Roots of the Bureaucratic State in Ancient China». Перевод выполнен по указанному изданию.

** Эта статья посвящена памяти моего друга и наставника Артура С. Ибералла (1918–2002), чей необыкновенный взгляд на происхождение и динамику комплексных систем, как физических, так и социальных, серьезно повлиял на формирование моего понимания того, «как работают вещи».

¹ Феномен харизмы (букв. «дар изыщества») первым систематически исследовал Макс Вебер, который использовал этот термин для обозначения «...определенного качества личности, посредством которого индивид отличается от обычного человека, и к нему обращаются как к одаренному сверхъестественной, сверхчеловеческой или по крайней мере ...исключительной силой или качествами». Таким образом, поскольку люди верили, что такие качества даруются богами, то они считались «недоступными обычному человеку» (Вебер 1947: 358–359).

Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае 261

² К удобству историографов, небесное благословение таких восстаний могло быть продемонстрировано с какой бы то ни было уверенностью посредством ретродикции, то есть после факта успешной смены династии.

³ Убедительный анализ взглядов Нидэма на традиционную китайскую науку, см. в Restivo (1979).

⁴ В отличие от Эдхерн Нидэм не приписывал священным ритуалам функцию скрытой политической социализации, ограничившись просто замечаниями о структурной симметрии образа действия имперских бюрократов и образа действия небесных духов.

⁵ Сара Аллан согласна с допущением Кейтли о ритуальном протобюрократизме Шан, но ставит под сомнение договорной характер священных процессов, настаивая, что процесс был, скорее, магический, чем договорный: «Царь предсказывал не для того, чтобы достичь согласия со своими предками, но чтобы определить магическим способом, какое сочетание категорий будет “благоприятно” и наверняка приведет к желаемым результатам» (Аллан 1981: 312).

⁶ В этом отношении Кейтли, возможно, переоценил «научные» признаки ритуалов Шан, потому что, как отмечал Битти, «вера в действенность ритуала основана не как вера в науку на проверке (гипотез) опытным путем, но на приписывании случайных результатов символическому проявлению как таковому» (Beattie 1970).

⁷ Большинство историков относят время появления доктрины Тянь-Мин к завоеванию Шан династией Чжоу. Тем не менее Кейтли утверждает, что доктрина уходит корнями еще дальше, в протобюрократический спиритизм времен Шан (1978: 220). Аллан (1984: 529–531) согласна с такой датировкой, хотя и по другой причине. По ее мнению, первый прецедент идеи условного Мандата случился, когда первый царь Шан (Тан) поднял успешное восстание против династии Ся в 1766 до н. э. и затем предложил принести себя в жертву Шан Ди, чтобы искупить свою государственную измену. Тем не менее Верховный Бог отказался принять жертву Тана и вместо этого послал внезапный ураган, чтобы покончить с жестокой засухой, которая поразила страну – так имплицитно давая небесное одобрение восстанию Тана.

⁸ Это понятие ритуализированной функции «харизматического утверждения», подкрепляемой регулированием династического календаря, частично противоречит более убедительной экономической гипотезе, выдвинутой Джозефом Нидэмом, который утверждал, что «для аграрной культуры... регулирование календаря было делом первостепенной важности. Тот, кто смог дать людям календарь, станет их лидером» (Ronan and Needham 1981: 75–76). Предположение Нидэма может помочь объяснить *изначальную фиксацию* лунного календаря, но едва ли может объяснить ту частоту, с которой календарь последовательно пересматривался и переиздавался (что неизбежно сопровождалось специальными помпезными церемониями) следовавшими друг за другом имперскими режимами.

⁹ В период Поздней Хань одним из самых высокооплачиваемых и наиболее влиятельных чиновников при императорском дворе был Великий Магистр Церемоний, который вместе со своими многочисленными подчиненными был ответственным помимо всего прочего за организацию царских жертвенных ритуалов, за запись знаков и предзнаменований, за наблюдение за царскими обсерваториями и за ежегодное распространение царского календаря (Bielenstein 1980: 17–19).

¹⁰ Китай не был исключительно уникальным в этом отношении. Е. А. Хебель, например, описывал религиозную этику племенной политики Ашанти в XX в. (Золотой Берег) в терминах, удивительно похожих на способ ритуального обще-

ния с духами и харизматической легализации, которые процветали в Древнем Китае (Hoebel 1954: 264–265). А Кристофер Доусон отмечал четкую параллель между древнекитайским династическим принципом легитимизации Тянь-Мин и полинезийским концептом божественного *mana* или божественной благодати (Dawson 1958: 112–113, 121).

¹¹ К. С. Чанг (Chang 1976: 79 и далее) описывает сложную систему порядка политического наследования Шан, основанную на чередовании поколений двух главных царских родов.

¹² Значительная часть всех предсказаний оракула Шан толковалась лично царем с помощью свиты из более низких жрецов, включая предсказателей, заклинателей и колдунов (Keightly 1974; Chang 1983: 45 и далее). Возможно, этих царских духовных помощников можно было бы считать первыми китайскими протобюрократами.

¹³ Ху Ши, по сути, говорил о том же, когда в начале XX в. отмечал, что китайские религиозные ритуалы стали культурными рудиментами, «просто формальными церемониями без серьезного реального значения» (Yang 1967: 178).

¹⁴ «Одним из решающих мотивов, лежащих в основе всех случаев рутинизации харизмы, – писал Вебер, – является стремление к безопасности. Это означает легитимизацию позиций власти и социального престижа, с одной стороны, а с другой стороны, экономических преимуществ, которые получают соратники и симпатизирующие лидеру... В значительной степени переход к харизме, передаваемой по наследству, или харизме должности служит... средством легитимизации существующих или недавно приобретенных возможностей контролировать экономические блага. Наряду с идеологией лояльности, которую ни в коем случае нельзя считать маловажной, верность наследственной монархии, в частности, находится под серьезным влиянием утверждения, что вся наследуемая собственность и все, что приобретено на законных основаниях, подвергается опасности, если ликвидировать субъективное признание санкционированности наследования трона» (Weber 1947: 372–373).

¹⁵ С. К. Чанг говорил об этом эволюционном сдвиге в китайском концепте Тянь-Мин как «морализации власти», то есть процессе установления этической основы для доминирования династии через «включение морального значения в политическую власть» (Yang 1967: 137–138).

¹⁶ Знаменитый японский критик XVII в., критиковавший Чжу Си, позже писал об этой светской трансформации: «Поклонение (*jing*) ...имеет в своей основе почитание небес и почитание духов и души. Не может быть поклонения без объекта поклонения. Чжу Си создал кодекс для усовершенствования поклонения, но у него это было поклонение *без объекта, к которому оно относится*» (цитируется в Yamashita 1979: 311–312. – Р. Б.).

¹⁷ Так, Рэй Хуан отмечает, что ко времени династии Мин (1368–1644 гг. н. э.) установление священной императорской воли «требовало ритуальных обрядов, регулярно вовлекающих суверена и его главных министров в совершение этих ритуалов, со всей гражданской ответственностью и с эстетическим и моральным подтекстом. Пышная церемония или нет, череда низких поклонов подтверждали имперское превосходство; хотя просто тот факт, что император посещал церемонии, указывал на то, что он подчинял себя космическому порядку и моральному закону... Очевидно, до некоторой степени было использовано воображение, но воображаемое не обязательно значит ненастоящее. Нужно осознавать, насколько это был мощный инструмент управления, когда все участники разделяли веру в него» (Huang 1981: 46–47).

¹⁸ В этой связи С. К. Янг утверждает, что долговременная практика периодически совершаемых жертвоприношений духам предков в виде денег и других повсеместно ценных товаров не могла быть просто рудиментарной формальностью, так как она составляла значительные расходы экономических ресурсов для крестьянства, имевшего минимум средств к существованию (Yang 1967: 178–179).

¹⁹ Кайтли отмечает, что «недавно умершие предки могли вмешиваться (или защищать) живущих индивидов (кто, возможно, знал их, когда они были живы), но умершие из намного более отдаленных поколений влияли на государство в целом, воздействуя на урожай, засухи и нападения врагов» (Keightly 1978: 218).

²⁰ Китайские иероглифы, обозначающие двух «Шанов», абсолютно непохожи. Династический «Шан» представлен логографом, современное значение которого «торговля», в то время как верховное божество «Шан» изображается иероглифом местоположения, означающим «наверху, над».

²¹ Кейтли полагает, до некоторой степени незамысловато, что забота династического дома Шан о видимом равнодушии Шан Ди коренится в том, что у верховного божества нет прямых родственных связей с основателями династии, что может помочь объяснить появление теории Тянь-Мин, способствующей достижению положения в обществе благодаря способностям человека.

²² В этой связи можно предположить, что широко отмечаемое отсутствие институционализированной церкви и профессиональных священников в традиционном Китае коренится в традиционном плюрализме древнекитайской системы религиозных верований, основанных на почитании предков. С Шан Ди и другими «верховными» божествами, недоступными для простых людей, и с духами предков в качестве основных охранников и гарантов благополучия индивида и семьи организовывать надсемейные (или надклановые) культы было просто некстати, а организованное священство было, таким образом, ненужным, тем более, что сам император официально монополизировал те церемониальные ритуалы, которые использовались, чтобы привлечь высшие божества для обеспечения общего благосостояния. Более абстрактную и метафоричную интерпретацию, основанную на древнем мифе «разрыва связи между небом и землей», см. в работе У (Wu 1982: 7–20). Напротив, Сю (Hsu 1981: 107, 243–248 270–276) подчеркивает эклектические, политеистические, утилитарные и недогматические аспекты традиционных китайских духовных ценностей в качестве объяснения слабости институционализированной религии в Среднем Государстве.

²³ Существование генеалогических ограничений политической власти было явно не уникальным для Древнего Китая. Например, обсуждая отношения между происхождением и властью вождя у жителей Тробрианских островов, Хебель отмечает, что «вся клановая и субклановая система с сопутствующими различиями в ранге, земельных правах... и исключительных прерогативах основана на сверхъестественных постулатах... в особенности (включая) усопших предков» (Hoebel 1954: 264). Похожее наблюдение касательно стратификационной функции культа предков было сделано Джоном Миддлтоном в его исследовании примитивных религий среди лугбара в Уганде (Middleton 1960). Ср. также с Битти (Beattie 1964: 226).

²⁴ Известный историк династии Хан – Сыма Цянь (род. 135 до н. э.) – по имеющимся данным, имел в своем распоряжении большое количество таких династических родословных в виде выгравированных «табличек с родословной» (*pudie*), когда он составлял свои монументальные *Исторические записки* о древней истории. В

самом деле, до самого периода Мин – Цин (1368–1911 гг. н. э.) – местные родословные представляют собой один из самых богатых и наиболее задокументированных источников информации по микросообществам, который можно найти среди найденной во всех китайских исторических записях (Dardess 1983: 75–76).

²⁵ Для анализа отношений между происхождением и политической стратификацией в Китае в период позднего Шан/раннего Чжоу см. исследование Чана (Chang 1976), особенно главы 3–5 и стр. 189–195.

²⁶ Термин «сотня старых фамилии» (*lao bai xing*) используется с древних времен для коллективного обозначения китайского народа. В своем первоначальном использовании в период позднего Шан – раннего Чжоу термин относился исключительно к элитарным субкланам правящей семьи. Позднее значение изменилось, и он стал обозначать массы простых людей.

²⁷ Один из китайских исследователей (Ho Ping-ti 1975: 301) отмечает, что «быстрая географическая экспансия потребовала от правителей Шан дополнить существующие или создать новые институциональные инструменты, с помощью которых можно управлять землями за пределами патримониальной территории».

²⁸ Крил (1970: 345) полагает, что династические правители этого периода не делились плодами военной победы со своими региональными родственниками; «они, должно быть, были неспособны удержать завоеванные территории вместе».

²⁹ Среди исследователей до сих пор отсутствует единство мнения по вопросу о природе, происхождении, длительности и распространенности феодализма в Китае в эпоху позднего Шан – раннего Чжоу. Взгляды представителей противоположных подходов см. помимо прочего у Bodde (1954: 85 и далее); Creel (1970: 317 и далее); Wheatkley (1971: 118 и далее); Eberhard (1977: 13 и далее).

³⁰ Так, Карл Стефенсон (1942: 76) настаивает, что «феодальное государство... должно было быть маленьким». Напротив, Китайское государство продолжало разрастаться даже в эпоху западного Чжоу.

³¹ Самую развернутую аналитическую оценку динамики межгосударственных отношений в государствах периода Воюющих Царств см. в Walker 1953.

³² Из-за очевидной политизированности генеалогических исследований в этот период Эберхард и другие очень скептически настроены насчет аутентичности всех династических родословных в Китае вплоть до периода образования единой Империи.

³³ Так, Доусон замечает: «Канонизация сыновней почительности как самой большой конфуцианской добродетели обеспечила совершенную психологическую основу для отеческого авторитета конфуцианского государства и церемониального благочестия государственной религии» (Dowson 1958: 166).

ЛИТЕРАТУРА

Ahern, E. M. 1981. *Chinese Ritual and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Allan, S. 1981. Sons of Suns: Myth and Totemism in Early China. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 44 (2): 290–326.

1984. Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the 'Shang Shu'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47 (3): 523–539.

Beattie, J. H. M. 1964. *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. New York: The Free Press.

- Ритуал и рациональность: корни бюрократического государства в Древнем Китае 265
1970. On Understanding Ritual. In Wilson, B. R. (ed.), *Rationality* (pp. 240–268). New York: Harper Torchbooks.
- Bielenstein, H.** 1980. *The Bureaucracy of Han Times*. London and Cambridge: Cambridge University Press.
- Bodde, D.** 1956. Feudalism in China. In Le Blank, Ch., and Forei, D. (eds.), *Essays on Chinese Civilization* (pp. 85–131). Princeton: Princeton University Press.
- Chang, K. C.** 1976. *Early Chinese Civilization*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
1980. *Shang Civilization*. New Haven and London: Yale University Press.
1983. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, R., and Service, E. R. (eds.)** 1978. *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Creel, H. G.** 1970. *The Origins of Statecraft in China*. Vol. 1. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Dardess, J. W.** 1983. *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Dawson, Ch.** 1958. *Religion and Culture*. New York: Meridian Books.
- DeWoskin, K. J.** 1983. *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China*. New York: Columbia University Press.
- Eberhard, W.** 1957. The Political Role of Astronomy and Astronomers in Han China. In Fair-bank, J. K. (ed.), *Chinese Thought and Institutions* (pp. 33–70). Chicago: University of Chicago Press.
1977. *A History of China*. Revised ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Fitzgerald, C. P.** 1961. *China: A Short Cultural History*. 3rd ed. New York and Washington: Frederick A. Praeger.
- Ho, Ping-ti** 1975. *The Cradle of the East*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- Hoebel, E. A.** 1954. *The Law of Primitive Man: A Study in Comparative Legal Dynamics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hsu, F. L. K.** 1981. *Americans and Chinese: Passage to Differences*. 3rd ed. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- Huang, R.** 1981. *1587: A Year of No Significance*. New Haven: Yale University Press.
- Keightley, D. N.** 1974. *Religion and the Rise of Chinese Civilization*. Paper presented to the Regional Seminar of the Center for Chinese Studies, University of California, Berkeley.
1978. The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture. *History of Religions* 17 (3–4): 211–225.
- Legge, J.** 1885. *The Texts of Confucianism: Li Ki (Li Ji)*. London: Oxford University Press.
- Middleton, J.** 1960. *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. London: Oxford University Press.

Restivo, S. P. 1979. Joseph Needham and the Comparative Sociology of Chinese and Modern Science. In Jones, R. A., and Kuklick, H. (eds.), *Research in Sociology of Knowledge, Sciences and Art*. Vol. 2 (pp. 25–51). Greenwich, Conn.: Aijai Press.

Ronan, C. A., and Needham, J. 1978. *The Shorter Science and Civilization in China*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

1981. *The Shorter Science and Civilization in China*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Soothill, W. E. 1951. *The Hall of Light: A Study of Early Chinese Kingship*. London: Lutterworth Press.

Stephenson, C. 1942. *Medieval Feudalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Walker, R. L. 1953. *The Multi-State System of Ancient China*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Weber, M. 1947 [1964]. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.

1951 [1964]. *The Religion of China*. New York: The Free Press.

Wheatley, P. 1971. *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*. Chicago: Aldine Publishing Co.

Wu, K. C. 1982. *The Chinese Heritage*. New York: Crown Publishers.

Yamashita, R. 1979. Nakae Toju's Religious Thought and its Relation to 'Jitasugaku'. In Theodore de Bary, W., and Bloom, I. (eds.), *Principle and Practicality: Essays in Neo-Confucianism and Practical Learning* (pp. 307–335). New York: Columbia University Press.

Yang, C. K. 1967. *Religion in Chinese Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.