

ВЛИЯНИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НА РАЗВИТИЕ АРХИТЕКТУРЫ КИТАЯ

Польщикова Н. В., доцент кафедры основ архитектуры и дизайна архитектурной среды
Одесская государственная академия строительства и архитектуры
Тел. (048) 720-63-72

Аннотация. Рассматривается влияние древнекитайской философии на развитие архитектуры Китая.

Анотація. Розглядається вплив давньокитайської філософії на розвиток архітектури Китаю.

Ключевые слова: древние китайцы, мировоззрение, идеология, философия, мифы, «небо», «воля неба», судьба, «Поднебесная», Конфуций, конфуцианство, Мэн-цзин, Мо-цзы, школа моистов, школа легистов, Лао-цзы, «дао», даосизм, родовая аристократия, простолюдины, покорность, архитектура, типы сооружений, конструкции, доу-гун, стройматериалы, ранг, регламентация.

Проблема исследования: необходимо проследить развитие древнекитайской философии и её влияние на развитие архитектуры Китая.

Анализ последних исследований. В литературе по архитектуре и строительству данный вопрос освещён очень кратко. Поэтому необходимо более подробно проанализировать влияние древнекитайской философии на развитие архитектуры Китая от конца Средневековья до начала XX в.

Цель статьи. Проследить развитие философских воззрений Древнего Китая и выявить их влияние на развитие архитектуры Китая до начала XX в.

Задачи статьи: чётко определить влияние философии Древнего Китая на типологию в архитектуре (типы сооружений. Конструкции, стройматериалы), а также выявить классовый характер архитектуры Китая, основанный на древнекитайской философии.

Философские воззрения древних народов бассейнов Хуанхэ, Хуайхэ, Ханьшуй Древнего Китая сложились в VIII–VI вв. до н. э. Эти воззрения – основа цивилизации Китая, которая по времени совпадает с развитием Ближнего Востока и Восточного Средиземноморья [1, с. 13]. Но благодаря ряду причин развитие философии Китая весьма отличается от развития философии в указанных районах Евразии: 1. – Социальные проблемы Китая решались иначе, чем в Евразии, т.к. развитие социальных отношений не привело к чёткому разделению сфер деятельности внутри господствующих классов (как, например, в Древней Элладе). В Китае разделение деятельности между политиками и философами не было так ярко выражено. Философы, первооснователи разных

философских школ и распространители философских идей, представляли весьма влиятельный слой китайского общества. Они нередко были министрами, сановниками, послами, что обусловило прямую непосредственную подчинённость философии политической практике. Такое положение привело к тому, что вопросы управления страной, отношений между различными классами и социальными группами населения в обществе, регламентация отношений между «верхами» и «низами», а также внутри класса господ, вопросы этики и ритуалов заняли господствующее место в китайской философии и определили сугубо практический философский подход к жизни общества. Поэтому интересы философов Китая сосредоточились на вопросах управления обществом, отношений между различными социальными группами и между отдельными царствами. Древнекитайские философы уделяли много внимания проблемам управления страной, построения различных социальных утопий, основываясь, как правило, на идеализации глубокой древности. 2. – Естественнонаучные наблюдения не принимались во внимание многими китайскими философами. 3. – Отвергнув возможность естественных наблюдений, философы лишили себя источников для развития логического мышления. 4. – Единственный метод в естествознании для них – логика и идеи натурфилософов об эфире-ци, в котором в результате взаимодействия тяжёлых женских частиц – инь-ци со светлыми мужскими воспаряющими ян-ци порождаются пять стихий – усан [1, с.14]: вода («шуй»), огонь («хо»), дерево («му»), земля («ту»), металл («цзинь») [1, с. 25], а затем – всё сущее [1, с. 14]. 5. – Сложный иероглифический характер китайской письменности затруднял выработку абстрактных категорий и философско-логической терминологии. 6. – Тесная связь с мифологией определила место мифов в идеологии древних китайцев – мифы стали частью традиционной истории [1, с. 15]. Мифы сложились до образования государства Шань-Инь. От периода Ся (XXI в. – 1765 г. до н. э.) до конца раннего периода Чжоу (1122 – 770 гг. до н. э.) господствующее мировоззрение – религиозно-мифологическое, отличительная черта которого – зооморфный характер богов и духов. Главное божество – Шан-ди, повелитель всех богов и духов, родоначальник и покровитель древних китайцев, предок племени Инь. Образ Шан-ди часто персонифицировался с божественной силой неба, от которого в мире всё зависит. По мифам, небо определяло настоящую и будущую жизнь и судьбу, что отразилось в культе неба, а влияние духов предков на жизнь и судьбу потомков отразилось в культе предков. Правитель во главе родовой знати выступал как сын неба, а культ предков обеспечивал и укреплял положение и авторитет правителя и родовой знати, т. е. мировоззрение китайцев изначально носило классовый характер. Главное положение китайской философии – роль неба для всего сущего, оно – первооснова всего сущего. Понятие «небо» включало в себя: власть верховного владыки (шан-ди), судьбу, первооснову окружающего мира и первопричину всего происходящего. Отсюда термин «Тянься» – «Поднебесная» – как синоним страны и государства [1, с. 6]. Страх перед силами природы и, прежде всего, перед небом, зависимость от сил природы и неба появились в глубокой древности, что нашло мифологическое отражение в земном бытии с деспотической властью правителя и его чиновников [1, с. 19]. Считалось, что воля неба и судьба – тождество, не доступное пониманию. Такое мировоззрение в жизни до VIII–V вв. до н. э. воплощалось в идею единства прочного единовластия правителя и веры в небо [1, с. 20]. Общественный строй государства Чжоу (1122–221 гг. до н. э.) долго сохранял многие черты предшествующего времени, главная из которых – прочное существование патриархальной семьи, в которой власть отца безгранична. Авторитет отца в семье,

начальника вне семьи, старших по возрасту и положению санкционировался государственной властью. Например, указ царя Сюаня (827–782 гг. до н. э.) гласил: «Ни в коем случае подданный не имеет права жаловаться на решение своего непосредственного начальника, т. к., если бы это было разрешено, то сыновья стали бы судиться со своими отцами, и не было бы необходимости различия между младшими и старшими» [2, с. 645–646].

История становления философии во всех странах свидетельствует о том, что на основе мифологических воззрений родовых обществ происходило развитие научных знаний, т. е. философия зарождалась в недрах мифологических воззрений. Однако в Китае связь с мифологией имела особое значение. Считалось, что китайские мифы – исторические предания о прошлых династиях, о «Золотом веке» (периоде родоплеменных отношений) [1, с. 9,10]. Большое количество ссылок на древние мифы как на самые авторитетные источники содержится в литературных памятниках: «Ши цзин» («Книга песен»), XI–VII вв. до н. э. [1, с. 9,78]; «И цзин» («Книга перемен»), VIII–VII вв. до н. э. [1, с. 10,11]; «Шу цзин» («Книга истории», содержит исторические сведения с XIV по VIII в. до н. э., хотя приписывается Конфуцию (VI–V в. до н. э.)) [1, с. 10, 100, 101]. Философско-религиозные воззрения помогали сохранять и в обычной жизни традиции. По «Изочжуань»: «Небо создало пять первоначал, и народ пользуется ими всеми. Стоит упразднить одно, и жизнь станет невозможной» [1, с. 9]. В повседневной жизни древних китайцев, в т. ч. в архитектуре философско-религиозные воззрения отражались как неукоснительное исполнение правил: чёткое классовое разделение построек с особым выделением жилища для Сына Неба, что стало традицией; постепенно складывающееся, переходящее в неизменные традиции, зонирование в пределах поселений; постепенно совершенствующиеся, переходящие в неизменные традиции, типы построек, их конструкции и стройматериалы. Эти положения можно проследить в пределах государства Шан-Инь (начало формироваться в 1765 г., сложилось к XVI в. до н. э., просуществовало до 1123 г. до н. э. [2, с. 683, 3, с. 421]), особенно на примере одной из столиц – г. Инь, середины XIV в. до н. э., хорошо вскрытой раскопками археологов. Город Инь находился на северо-западе современной провинции Хэнань (современный посёлок Сяотунь). Застройка отражала классовое расслоение жителей: жилища центра стояли на прочных каменных фундаментах, за ними – простые глинобитные на деревянных каркасах, без фундаментов. В центре северо-западной части города – храм и дворец ванов. Такое размещение храма и дворца стало традиционным для последующих времён. Самая большая постройка – дворец ванов – Сынов Неба – возведена на прямоугольной земляной платформе, покрытой галькой, в плане 27x9 м. Судя по остаткам здания, его конструктивная система каркасная стоечно-балочная. Такое решение дворца Сына Неба тоже стало традицией [3, с. 421]. Государство Шан-Инь, сформировавшееся на основе философско-религиозных воззрений населения, – централизованная бюрократическая деспотия. Эта форма государства тоже стала традиционной вплоть до конца средневековья, до 1911 г., сохранившись до конца первой трети XX в. О централизованной бюрократической деспотии в Китае отмечено в Книге песен («Ши цзин», XI–VII вв. до н. э.): «Под мирным небом нет земли, которая не была бы царской» [2, с. 637]. Долголетняя борьба с кочевниками, в частности, с чжоусцами, ослабляла государство Шан-Инь [2, с. 640]). Союз племён чжоу из бассейна р. Вэйхэ (левый приток Хуанхэ) в 1124 г. до н. э. разгромил последнюю столицу государства Шан и завоевал всю его территорию, дав новому государству название Инь [2, с. 627]. Однако с

1122 г. до н. э. государство чжоусцев вошло в историю как государство Западного Чжоу (1122–771 гг. до н. э.) [1, с. 5]. (Во Всеобщей истории архитектуры в 12 т. в т.1 Западное Чжоу считается в 1027–771 гг. до н. э. [3, с. 421]). Кочевники-чжоусцы, восприняв культуру шанинцев, обеспечили в раннем периоде новому государству экономический и политический подъём [3, с. 422]. Столицы чжоусцев застраивались по традициям шанинцев. Вырос г. Вангэн около современного г. Лоян на северном берегу р. Ло. По сложившимся традициям развивалась архитектура, особенно храмов и дворцов. Сами сооружения не сохранились, т. к. строились из традиционного стройматериала – дерева. Но их описание есть в литературных источниках, в которых отмечено наиболее активное строительство таких сооружений в Лаоцзине и Вангэне.

Борьба с новыми ордами кочевников, кочевавших в некогда кочевых чжоуских районах, ослабляла чжоуское государство. Чжоуские правители в целях безопасности ушли (в источниках – бежали) на восток, обосновавшись в г. Вангэн. Они стали обустроить город как столицу, назвав его Ло-и, или Дун-ду – «Восточная столица». Просуществовавшая в этом качестве до 509 г. до н. э. Переселение на восток – новый период в развитии государства Чжоу – «Восточное Чжоу», 770–256 гг. до н. э. [3, с. 422]. Ко второй четверти I тыс. до н. э. завершался процесс сложения древнекитайской этнической общности «хуася». Но в VII в. до н. э. на территорию бассейна Хуанхэ вторглись кочевники «ди», принадлежавшие к «скифскому миру» евразийских степей. Почти 200 лет в самом центре расселения «хуася» существовал иноэтнический мир «ди». Борьба с «ди» сплотила «хуася», что способствовало завершению процесса их этногенеза [4, с. 61]. С перенесения столицы в Ло-и (современный Лоян на р. Лохэ, правом притоке Вэйхэ) и образования Восточного Чжоу начинается распад единого государства [2, с. 656]. Отражение набегов кочевников на северных границах и борьба с «ди» создали условия для возвышения власти отдельных князей – чжухоу – и одновременно к ослаблению центральной власти вана. Эти обстоятельства привели к постоянным военным действиям также и между отдельными княжествами [4, с. 61]. В китайской историографии период 722–481 гг. до н. э. получил название Чуньцю – «Весны и осени» [1, с. 5]. Однако с VI в. до н. э. практика обработки железа способствовала развитию земледелия, строительству плотин и оросительных каналов [3, с. 422]. Сложный период Восточного Чжоу (постоянные военные действия и ослабление центральной власти вана, с одной стороны, и повышение производительности труда в сельском хозяйстве и строительстве крупных ирригационных сооружений, а также выдвижение новой аристократии, разбогатевшей в результате сложившейся ситуации, с другой стороны) привёл к активизации в развитии философской мысли с VI по III в. до н. э., всегда носившей в Китае прикладной утилитарный характер. Старые философские догмы: «Только небо осуществляет наблюдение за народом, ведает справедливостью... Без неба погибнет народ. От его милости зависит судьба народа» («Шу цзин», VIII–VII вв. до н. э.); «В чём состоит веление неба – великая тайна. Толкователь его воли – сын неба... Беспрекословное подчинение воли неба – беспрепятственное подчинение своим господам и, прежде всего, сыну неба – тяньцзы («Ши цзин», XI–VII вв. до н. э.) – подвергались сомнениям: «Хорошие и плохие дела происходят от людей. Народ – хозяин духов, а потому-то мудрые правители занимались сначала народом, а потом – духами» («Чуньцю изочжуань» – период Чуньцю). Высказывания в Чуньцю и более резкие: не уповая на волю неба, правителям следует заниматься делами государства, т. к. не всё подвластно небу [1, с. 19, 20, 21].

Однако критика традиционных философско-религиозных взглядов – не атеизм, а отражение изменений в идеологии господствующего класса, по-прежнему верившего небу в страхе перед ним, что определяло веру в судьбу. Основа такого суеверия – культ предков, отражавший родословную китайского государства.

Сформированная к VI в. до н. э. идеология с её верой в небо и сомнениями в нём подготовила почву для нового понимания неба. Основатель новой идеологии – Конфуций (551–449 гг. до н. э.) делал упор не на проповеди величия неба, а на страх перед ним, перед его карающей силой. У Кун-фу-цзы (учителя Куна, Конфуция) небо – грозный всеединый и сверхъестественный повелитель, обладающий известными антропоморфическими свойствами. У Конфуция небо определяет для каждого человека его место в обществе, награждает и наказывает. Верховная власть сына неба священна, только его власть – опора общества и государства [1, с. 22, 23]. В философии Древнего Китая в отличие от Древней Эллады социально-этические проблемы – главенствующие, и космогонические теории нужны были не для объяснения бесконечного многообразия природных явлений, земли, неба и т. д., а для объяснения первоосновы государства и власти правителя [1, с. 33]. Главное в древнекитайской философии – проблема умиротворения общества и эффективного управления государством. Конфуцианство – выражение интересов родовой знати. Конфуций принадлежал к старинной потомственной аристократии. Его философия сложилась в последнем периоде Цунь-цю, когда господство родовой знати слабело, уступая место нуворишам из числа зажиточных свободных общинников, ремесленников, купцов, новых землевладельцев, а часть старой аристократии лишилась своих привелегий. Всё это вызывало возмущение Конфуция. По Конфуцию, основа порядка в стране – «ли» (понятие многогранное: «церемониал», «ритуал», «почтительность», «благопристойность» и т. д.). «Ли» – широкий круг традиционных правил, на которых основано господство наследственной аристократии. На вершине иерархии – сын неба – «тяньцзы», в отдельных провинциях («царствах») – его наместники – ваны, гуны, связанные с тяньцзы кровнородственными отношениями. Главный объект «ли» – «благородный муж» – «цзюньцзы» – идеализированный образ правителя [1, с. 34]. По Конфуцию, соблюдение «ли» должно обеспечить вечное и неизменное господство наследственной аристократии [1, с. 35]. По Конфуцию, предел совершенства – полное внутреннее духовное порабощение: «Тёмные люди должны повиноваться аристократии и мудрецам»; «Неповиновение простолюдина вышнему есть начало беспорядка» [2, с. 668]. Две цели философии Конфуция: – **1.** – Упорядочить отношения родства среди самой родовой знати и её взаимные отношения, сплотить родовую рабовладельческую знать перед нависшей угрозой потери ею власти и захвата власти «нуворишами» – новыми землевладельцами, торговцами и крестьянами. – **2.** – Идеологически обосновать привилегированное положение родовой знати, показать её право на знатность и господство, сгладить недовольство низов господством родовой аристократии. **Для решения первой задачи** – требование строгого соблюдения «ли» Западного Чжоу. При этом правители обязаны укреплять своё государство, строго соблюдая древние обряды и совершая жертвоприношения: «Если в верхах соблюдают ритуал, народом легко управлять». К власти необходимо привлекать только своих родственников, иначе идёт ослабление власти наследственной аристократии. Его принцип «жень» (человеколюбие, человечность, гуманность) – только для наследственной аристократии [1, с. 35], между собой, – чтобы жили в человеколюбии. На народ это не распространяется. По Конфуцию, жертвоприношения духам предков укрепляет

кровнородственные отношения. Только знать имеет духов, простолюдины – нет, поэтому простолюдины не должны иметь храмов. У Конфуция старинные обычаи и традиции превыше всего, никаких изменений в управлении страной не должно быть [1, с. 36]. При этом он скромно говорил: «Я передаю, но не выдумываю» [2, с. 668]. Для решения второй задачи – показать, что знать поставлена управлять страной, самим небом, знать – мудра, простолюдины глупы, они способны лишь работать в поле и кормить своих благородных господ. Конфуций презирал народ и его труд [1, с. 36]. Аристократы и простолюдины у него – естественное явление. Справедливость – когда каждый соблюдает требования и обычаи, установленные для того ранга, к которому он принадлежит, нельзя стремиться вверх и опускаться вниз, надо быть покорным судьбе и своему правителю. По Конфуцию, главная идея покорности: родителям и их почитанию (сяо), младших братьев – старшим (ди), своему правителю. Всё это означает преданность – «чжун». Чтобы низы не бастовали, надо уделять больше внимания земледелию, облегчать бремя поборов и повинностей. Среди аристократов – «уважать таланты», т. е. выдвигать на государственную службу наиболее способных, но только из среды аристократов [1, с. 37]. Единственное произведение китайской классической литературы, более или менее передающее непосредственно взгляды самого Конфуция, – книга «Лунь юй» («Беседы и суждения»). Беседы и суждения были записаны его учениками и собраны в отдельное произведение после кончины учителя. Это одна из первых книг, которую выучивал в школе каждый китаец и которой он затем руководствовался в течение всей своей жизни [1, с. 139]. В связи с этим её воздействие на жизнь Китая огромно [1, с. 140]. Взгляды и учение Конфуция создали целое направление философии Китая – конфуцианство. Конфуцианство – «одно из ведущих идейных течений в Древнем Китае. Взгляды Конфуция были изложены его последователями и учениками в книге «Лунь юй» («Беседы и суждения») [5, с. 168]. Развитие идей Конфуция – у Мэн-цзы (~372–289), родившегося почти через 80 лет после Конфуция. У него сущность человеколюбивого правителя – женьчжи: выполнять «веления неба», заботясь об управлении народом, чтобы предупредить любую возможность со стороны последнего обсуждать какие-либо государственные дела [1, с. 37].

В этих положениях читается ещё больший, чем у Конфуция, страх перед народными восстаниями. И далее. Социальные отношения господства и подчинения – самое главное – это веление всеповеливающего неба. О народе надо по-конфуциански заботиться, т. к. небо ему предписало физически трудиться и кормить тех, кто трудится разумом и управляет. Поэтому народ – самое важное в государстве. Сын неба это должен понимать, правильно избирать удельных правителей, а те – своих сановников, которые бы своим управлением предупредили ропот и стремление народа к противодействию. Дополняя Конфуция, Мэн-цзин считал: «...лишь снискав доверие народа, можно стать сыном неба». «Что нравится правителям, то непременно нравится простолюдинам». «Рассуждать о высоких вещах, занимая низкое положение, есть преступление». Эти цитаты взяты из книги Мэн-цзы, составленной уже после его смерти. Он всеми силами в течение жизни пытался осуществить свою мечту о «человечном» управлении. Но эта мечта – из области идеализма, а в жизни она нигде не была принята [1, с. 37, 225]. Кроме идей о «человечном» управлении, Мэй-цзы уделял внимание и теоретическим основам идеального общества в целом. У него – наилучшая организация труда – древняя система «колодезных полей» – совместная обработка общественных полей и взаимопомощь членов общины, что обеспечивало бы нормальное функционирование государственного

аппарата. Урожай с такого поля отправлялся правителю. При этой системе община должна была бы состоять не более, чем из 8 семей. А иллюзии рядовых общинников о возможности возврата к родоплеменным отношениям отображены до Мэн-цзы почти за 200 лет в трактате «Дао дэ цзин» Лао-цзы. По Лао-цзы, причина всех социальных противоречий – в нарушении естественного закона «дао» (жизненного пути). Человеческое общество заменило естественное «дао» искусственным в интересах богатых. Надо отказаться от человеческого «дао», обратившись к естественному. Идеальное общество по Лао-цзы: общество без угнетения, патриархальная община. Чтобы обрести такое общество, надо отказаться от высокопроизводительного труда, от орудий труда, от средств транспорта и связи и от письменности. В этом – реакционность Лао-цзы [1, с. 45]. Последователи Лао-цзы, поздние даосисты, трактовали «дао» как волю неба [1, с. 114], т. е. возвратились к традиционному взгляду в китайской философии. (Спорным является вопрос об авторстве Лао-цзы и времени составления трактата). Противником взглядов Конфуция выступал Мо-цзы, Мо-ди (479–400 гг. до н. э.), философ и политический деятель, принадлежавший к служилым («ши») людям, близким к свободным трудовым низам – земледельцам, ремесленникам, торговцам, – и отражал интересы этих слоёв населения. Он – родоначальник философской школы моистов, просуществовавшей более 200 лет. Книга «Мо-цзы» – коллективный труд представителей этой школы. Суть его учения: «почитание мудрости ... единства ... всеобщей любви...», и т. д. Его высказывания: «Сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть низкими». Он против наследования власти по принципу родства. У него впервые в истории Китая теория происхождения государства и власти на основе общего договора людей, по которому власть вручалась «самому мудрому из людей» независимо от его происхождения. Аналогичные идеи в Европе: у Платона (427/428–348/347 гг. до н. э.), ученика Сократа [6, с. 1008, 1233]; Эпикура (341–270 гг. до н. э.) [6, с. 1547]; Лукреция Тита Кара (I в. до н. э.), поэта и философа Фима [6, с. 728]. У Мо-цзы «всеобщая любовь» трактуется как идея равенства в китайском обществе. У него это понятие ещё не отделено от «воли неба», но трактуется иначе. Позднее моисты основали её как высшую норму в поведении людей [1, с. 39, 41, 175]. В конце Чжоуской династии (VI в. до н. э.), затем Шан Ян (390–338 гг. до н. э.) и Хань Фэй-цзы (около 280–233 гг. до н. э.), т. е. школа просуществовала почти 300 лет. Легисты решительно выступали против пережитков родовых отношений и главного их носителя – наследственной аристократии, поэтому резко критиковали конфуцианство. Они отвергали методы управления, основанные на ритуалах и родовых традициях, высмеивали конфуцианские этические нормы и рассуждения о человеколюбии, долге, справедливости и т.д. У них государственное управление – на основе законов «фа». В управлении главная роль законов, обязательных для всех, кроме абсолютной, ничем не ограниченной воли правителя. У Фэй-цзы законы имеют две стороны: награждение и наказание, при помощи которых правитель подчиняет себе подданных [1, с. 42]. По Фэй-цзы: надо меньше поощрять и больше наказывать – это и есть залог порядка. Теоретически легисты, как и моисты, выступали за равные возможности для возвышения в стране каждого человека. У легистов главные задачи государства: забота о земледелии и создание сильной армии [1, с. 43]. Критикуя конфуцианство, Хань Фэйцзы считал: «Нет надобности приукрашивать древность. Поэтому приводить доказательства, ссылаясь на древних правителей и неукоснительность (их) установок, если не глупость, то обман». Наряду с философией конфуцианства и её критиков возникали и совсем утопические течения. Основоположник одного из них – Сюй

Синь (III в. до н. э.). Он считал: «Мудрый правитель вместе с народом должен обрабатывать землю и кормиться этим, готовить себе пищу и одновременно править [1, с. 44]. В последний период древней истории Китая возникла идея «датун» («великое единение»). Высший принцип общества датун: «Поднебесная» принадлежит всем». Хотя проповедь общности собственности (трактат «Ли-цзы», глава «Ли Юнь») носит абстрактный характер, это наиболее рациональный и гуманистический идеал общественного строя – зародыш идеи утопического коммунизма [1, с. 45, 46]. Но идея датун обращена в прошлое, в «Золотой век», который затерялся в истории [1, с. 47].

Перечисленные вкратце идеи китайской философии античности отражали, прежде всего, социально-политическую обстановку на территории Поднебесной с VI в. до н. э. до конца античности. Это была своеобразная борьба идей, в которой выступали две основные стороны (идеалистические взгляды не были настолько популярны, чтобы соперничать с основными философскими течениями): реакционно-аристократическая, начиная с Конфуция, и демократическая, начиная с Мо-цзы, т. е. с конца VI – конца V до конца III в. до н. э. В реальной жизни побеждала философия Конфуция как выразителя класса власти, основанной на древних традициях родовой аристократии (слова Конфуция: «Я передаю, но не выдумываю»), а наивно-утопические идеи «человеколюбивого» правителя оказались не- состоятельны.

Начавшийся в VIII в. до н. э., упадок единого государства Чжоу привёл к усилению отдельных княжеств, стремившихся к единовластию. Самых сильных из них, не считая мелких, выделилось семь, которые непрерывно воевали за власть и объединение государства. Период наиболее активных войн – 403–246 гг. до н. э. получил название «Чжаньго» (период «Борющихся царств»). Организация жизни в княжестве Цинь в этой обстановке оказалась наиболее прогрессивной. Князя Цинь на протяжении 100 лет вели упорную борьбу за весь Китай. Князь Чжэн в 246 г. до н. э. объединил весь Китай и принял титул и имя Цинь Ши Хуан-ди [2, с. 658, 659]. В 221 г. до н. э. Цинь Ши Хуан-ди объявил Китай империей, а себя – императором [3, с. 423, 424]. Цель Цинь Ши Хуан-ди – централизованная деспотия, чему сопротивлялись старая родовая аристократия, вытесняемая новым чиновничеством, и народные массы. Конфуцианские книги, где были мысли, опасные для власти Цинь Ши Хуан-ди, были беспощадно сожжены в 213 г. до н. э. [3, с. 425], а 400 учёных, утаивших книги и осуждавших правителя, заживо похоронены [2, с. 660]. Идеи легистов как нельзя лучше соответствовали периоду Чжаньго, т. к. легисты выступали против конфуцианства, т. е. можно считать, что и они внесли свой вклад в победу князя Чжэна. Но идеи конфуцианства полностью соответствовали централизованному рабовладельческому (а в средневековье – и феодальному) государству, поэтому после падения династии Цинь в 206 г. до н. э. философия конфуцианства опять стала главенствующей, и со II в. до н. э. по 1911–1913 гг. (революция под руководством Сунь Ят Сена) являлась официальной государственной идеологией [6, с. 624]. Многие положения древнекитайской философии, а также описание различных сторон материальной культуры древних китайцев дошли до нашего времени в «Ши-цзи» («Исторические записки»), труде, начатом историографом ханьского двора Сыма Танем, но фактически написанные его сыном Сыма Цянем (145–86 гг. до н. э.) в трактате «Шу» [1, с. 425; 7, с. 311].

Идеология конфуцианства оказывала влияние на все стороны жизни «Поднебесной». В архитектуре основные положения конфуцианства выражались вполне чётко по принципам, действующим на протяжении более 2000 лет после распространения учения:

1. – Неизменность всех типов сооружений. – 2. – Появление новых тенденций в архитектуре – от исторической обусловленности. Неизменность всех типов сооружений – традиции – с начала периода Чжоу (Конфуций: «Я передаю, но не выдумываю» [2, с. 668]): система градостроительства (по описаниям столицы Ло-и с 770 г. до н. э. в «Чжоу-ли» – «обрядках Чжоу», написанных в III в. до н. э.) – квадрат в плане со стороной в 9 ли (около 2,25 км), по периметру – крепостные стены, на каждой из сторон – по трое ворот. Прямоугольная планировка, образованная девятью широтными и девятью меридиональными улицами, шириной каждая в 23 м (в 9 осей колесниц), в центре – царский двор. В передней части его – дворец Сына Неба – царя, позади – рынок, справа – храм божеств земли и злаков, слева – храм в честь предков [3, с. 422]. – 3. – Типы сооружений: жилища – рядовые, чиновничье-аристократические и царские дворцы Сынов Неба, а также храмы, которые строились исключительно для знати, т. к., по Конфуцию, простолюдины не имеют души, и им храмы не нужны [1, с. 36]. – 4. – Конструкции сооружений до конца средневековья (до первой трети XX в.) – павильонного типа на стоечно-балочном каркасе прямоугольного плана с крышами двух- и четырёхскатными, с ограждающими стенами сборно-разборных типов. – 5. – Стройматериалы – дерево, для платформ богатых жилищ, царских дворцов и храмов – грунт и камень, для кровельных покрытий этих типов построек – глиняная черепица, для рядовых жилищ – солома [3, с. 424]. – 6. – Чёткая регламентация построек по рангам хозяев. По Конфуцию, основа порядка в стране – «ли» – широкий круг традиционных правил – основы господства наследственной аристократии, поэтому каждый обязан строго соблюдать требования и обычаи, установленные для того ранга, к которому он принадлежит. Главная идея – покорность и преданность – «Чжун» [1, с. 37], потому что неповиновение простолюдина есть начало беспорядка [2, с. 668]. Страх перед народными восстаниями определил следующее положение конфуцианства: чтобы низы не бастовали, нужно уделять больше времени земледелию, облегчать бремя поборов и повинностей [1, с. 37, 225]. Облегчение бремени поборов и повинностей во время Конфуция, в последний период Цунь-цю, произошло в результате ослабления власти старой аристократии и привело к возможности проявления творческой инициативы народа. В архитектуре V–IV вв. до н. э. это отразилось как появление и развитие новых городов, великолепных дворцов, многоэтажных построек павильонного типа и 9-ярусных башен. Для многоярусных построек при каркасной системе требовалось уменьшение веса крыш. Что привело к появлению нового конструктивного элемента – доу-гун [3, с. 423]. Доу-гун обеспечивал передачу нагрузки от крыши на колонны, а от них на фундаменты через систему горизонтальных балок и карнизных кронштейнов, представляющих собой, кроме конструктивного назначения, и особый вид капители – китайский ордер [1, с. 424; 8, с. 419]. Возникнув в народной архитектуре в V–IV вв. до н. э., доу-гуны применялись во всех типах построек, но в VIII в. н. э., в династию Тан, были запрещены в народном зодчестве, став привилегией архитектуры правящего класса [8, с. 349].

Выводы. Религиозное мировоззрение древних китайцев, полностью сложившееся в эпоху Шань-Инь, отражало, прежде всего, классовый характер общества. Дальнейшее развитие философии со времён Конфуция также защищало интересы родовой аристократии, которая испытывала постоянный страх перед народом и пыталась узаконить своё право управлять обществом. Этот страх выразился в архитектуре в традиционной незыблемости типов сооружений, их конструкций, стройматериалов, а также в жёсткой регламентации в возведении архитектурных сооружений в соответствии с

положением о рангах различных слоёв населения. Самые прогрессивные открытия в народном зодчестве присваивались аристократией, как это произошло с системой «доугун».

ЛИТЕРАТУРА

1. Древнекитайская философия. Собрание текстов : в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии [Текст]. Т. 1. – М.: Изд. соц.-эконом. литературы, 1972. – 363 с.
2. Авдиев В.И.. История Древнего Востока [Текст] / Всеволод Игоревич Авдиев. – 2-е издание, перераб. и доп. – М.: Гос. изд. полит. лит-ры по стр-ву, 1953. – 758 с.
3. Всеобщая история архитектуры: в 12 т. / Гос. комитет по гражд. стр-ву и арх-ре при Госстрое СССР / Гл. ред. Н.В. Баранов. Т.1: Архитектура древнего мира [Текст]. Изд. исправл. и доп. – М.: Изд. лит-ры по стр-ву, 1970. – 512 с.
4. Страны и народы. Научно-популярное географо-этнографическое издание: в 20 т. Зарубежная Азия: Восточная и Центральная Азия [Текст]. – М.: Мысль, 1982. – 285 с.
5. Философский словарь / Под ред. М.М. Розенталя, П.Ф. Юдина [Текст]. – 2-е изд. – М.: изд. полит. лит-ры, 1968 . – 432 с.
6. Советский энциклопедический словарь [Текст] / Гл. ред. А.М. Прохоров. –2-е изд. – М.: Сов. энциклопедия, 1982. – 1600 с.
7. Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. / АН СССР, Ин-т философии [Текст]. Т. 2. – М.: Изд. соц.-эконом. литературы, 1973. – 384 с.
8. Всеобщая история архитектуры: в 12 т. / Гос. комитет по гражд. стр-ву и арх-ре при Госстрое СССР; Гл. ред. Н.В. Баранов. Т.9: Архитектура Восточной и Юго-Восточной Азии до середины XIX в. [Текст]. – Л.;М.: Изд. лит-ры по стр-ву, 1971. – 643 с.

15.04.2015 г.