

9[М] 62.3(5кит)
845

КИТАЙ:

традиции
и
современность

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

КИТАЙ: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

СБОРНИК СТАТЕЙ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1976

Редколлегия:

Л. П. ДЕЛЮСИН (ответственный редактор),

А. А. БОКЩАНИН, Л. Н. БОРОХ



Китай: традиции и современность. Сборник
К 45 статей. М., Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука». 1976.

335 стр.

Сборник посвящен одной из самых сложных проблем современной историографии по Китаю — проблеме «традиции и маоизм». С древнейших времен и до наших дней прослеживается устойчивость традиционных форм в экономической и социальной структуре Китая, в политической жизни и идеологии. Наиболее полно отражены в сборнике внешнеполитическая теория и практика старого Китая, а также традиционные приемы и методы подавления оппозиционных движений. Статьи сборника подводят к пониманию событий, происходящих в современном Китае. В сборнике дана оценка взглядов западных китаеведов по вопросу «традиции и маоизм».

10605-059

К $\frac{10605-059}{013(02)-76}$ 100-75

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1976.

ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Настоящий сборник содержит статьи, относящиеся к различным периодам многовековой истории китайского общества. Авторы этих работ объединяет стремление глубже понять особенности конкретно-исторического развития Китая как в древнее время, так и в современную эпоху. Рассматривая проблемы прошлого, авторы избегали прямых аналогий и сопоставлений с событиями нашего времени, тем не менее ими двигало стремление своими исследованиями помочь читателю разобраться и в тех сложных противоречивых процессах, которые разыгрываются сегодня в Китае.

Разумеется, предлагаемый вниманию читателя сборник статей не исчерпывает полностью огромной и многоплановой проблемы влияния политических и социальных институтов и идей прошлого на особенности развития современного Китая. Тема эта в большей или меньшей степени затрагивается и исследуется во многих синологических работах. Цель настоящего сборника — внести свой вклад в разработку интересной и важной научной проблемы. Обращение к историческим сюжетам в данной связи необходимо не только потому, что оно помогает понять конкретные формы влияния и воздействия прошлого на настоящее, но и потому, что в современном Китае и настоящее влияет на понимание и освещение прошлого, искажая события минувших дней с позиций лозунгов и установок сегодняшнего дня.

Убедительным примером тому может служить развернувшаяся сейчас в КНР кампания критики и осуждения Конфуция, в ходе которой факты седой старины истолковываются исходя из потребностей внутривластной борьбы. И раньше ни один сдвиг в политической жизни Китая не обходился без обращения к Конфуцию. К его «помощи» прибегали, обосновывая необходимость нововведений, — изображая его то реформатором, то революционером. И, наоборот, чтобы доказать необходимость сохранения старых порядков, ссылались опять-таки на Конфуция как на мыс-

лителя, отстаивавшего возврат к прошлому, провозглашавшего идеалом «восстановление древности». В других случаях на Конфуция и конфуцианство обрушивались с уничтожающей критикой. Так бывало, когда его имя, его догматы становились на пути новых сил (период движения «4 мая»). Но с какой бы целью ни обращались к древнему мудрецу, с каких позиций ни оценивали бы его учение, борьба вокруг него, за него и против него всегда сопровождала важные общественно-политические движения.

Изучение роли и влияния традиционных идей, взглядов, форм политического поведения помогает лучше понять если не главные, то боковые пружины, приводящие в действие социальный механизм каждого общества, в том числе и китайского. Вопрос о влиянии традиционных, старокитайских политических и социально-экономических идей, традиционных институтов государства и права на формирование маоизма, на характер внутренней и внешней политики правителей современного Китая, методы их идейно-политической деятельности стал за последние годы предметом оживленных дискуссий как среди советских, так и зарубежных китаистов. С первого взгляда воздействие старых традиций на теорию и практику политических деятелей, под руководством которых была совершена величайшая революция в истории Китая и которые провозглашают своей целью полную перестройку китайского общества — его государственного устройства, социально-экономической структуры, моральных норм вплоть до семейных устоев, — может показаться незначительным, несущественным, а постановка такого вопроса выглядит искусственной и неправомерной. Но разве можно назвать случайным возрастание интереса к данной проблеме именно в период бурной «культурной революции», которая, как ни одно другое событие в истории КНР, показала живучесть традиций в политическом мышлении и социальном поведении китайцев. Но дело не только в этом. «Культурная революция» со всей остротой выдвинула задачу изучения конкретно-исторических особенностей развития китайского общества. Тот исторический зигзаг, который проделал за эти годы Китай, формы и характер политического кризиса, поразившего китайское общество и исказившего ход его развития, кажущаяся алогичность и нерациональность действий китайских руководителей — все это невозможно объяснить одними лишь современными факторами. Приходится обращаться к истории, к традиционным основам устройства китайской государственной машины, к политическим концепциям древнего и средневекового Китая, к теории и практике более близкого к нам по времени гоминьдановского Китая, а также к опыту, приобретенному китайскими коммунистами

в годы вооруженной борьбы против гоминьдановских реакционеров и японских агрессоров.

Постановка проблемы «традиции и маоизм» порождена естественным стремлением глубже понять смысл и значение перемен, происходящих в современном Китае. Изучение этой темы позволит лучше постичь, насколько основательно социально-экономические преобразования, осуществленные после 1949 г., смогли затронуть и перевернуть глубинные пласты китайского общества. Для того чтобы выяснить, в какой степени и в каких формах традиционные идеи и социально-политические институты старого Китая воздействуют на современную жизнь страны, необходимо, с одной стороны, детальное всестороннее исследование политической системы, идеологии и культуры, конкретно-исторических особенностей развития Китая до 1949 г., а с другой — детальное, всестороннее изучение Китая после победы народной революции, изучение особенностей формирования социального и политического опыта руководителей КПК, их политического мышления, поведения и стиля работы. На наш взгляд, предстоит выявить и проанализировать влияние традиций: конфуцианского, легистского, а также других течений социально-политической мысли прошлого Китая; политических воззрений Сунь Ят-сена и его гоминьдановских эпигонов; яньаньского опыта, в широком плане охватывающего революционную деятельность китайских коммунистов с 1927 по 1949 г.

Попытаемся в общих чертах наметить основные направления предполагаемых исследований.

Исключительно важным представляется изучение вопроса о роли государства и его верховных правящих органов в жизни общества, народа и индивидуума. Известно, что в старом Китае государственная власть, как центральная, так и местная, не ограничивала свою деятельность лишь политико-административными функциями. Она активно вмешивалась в экономическую жизнь общества, контролировала предпринимательскую деятельность подданных китайского государства, держала под своим надзором внешнеэкономические связи. Китайское государство играло весьма важную роль в экономическом развитии страны, сдерживая или поощряя рост тех или иных отраслей национального хозяйства, создавая психологический климат и проводя фискальную политику, обеспечивавшие увеличение тех видов хозяйственной продукции, которые, по мнению правителей Китая, представляли особую ценность. В этой связи интересно проследить, насколько устойчивыми были восходящие к древним временам взгляды на земледелие как основу основ национальной экономики и важнейший фактор политической и социальной стабильности. Известно, что многие мыслители

Китай при анализе причин ухудшения жизни народа, растущего недовольства трудящихся масс и, соответственно, ослабления власти той или иной династии корень зла видели в ослаблении внимания к земледелию и увлечении ремеслами и торговлей.

Деревня всегда рассматривалась как социальная опора государства, а земледелие — как главный источник национального богатства, — в отличие от города, который всегда считался потребителем и расточителем богатств, производимых в деревне. Отношение к городу как потребителю, поглощающему продукты сельского хозяйства, сохранилось до последних дней. Звучавший в первые годы КНР призыв «Превратим города-потребители в города-производители» отражал этот традиционный взгляд на городское население как на паразитическое.

Государственная власть — император и назначаемая им бюрократия — искони рассматривалась как хранитель и обладатель высших моральных ценностей и добродетелей. От их поведения зависело и состояние погоды, и изменение в природе, что, в свою очередь, отражалось и на крестьянском хозяйстве. Государственная власть определяла те морально-этические нормы и критерии, которыми должен был руководствоваться каждый китаец в своей повседневной жизни. Император являлся сосудом — хранителем высших моральных качеств, и через него осуществлялась прямая связь между народом и Небом.

Маоистское руководство и сам Мао Цзэ-дун не только не отказываются от этой роли, но, наоборот, всячески поддерживают с помощью различного рода легенды веру народных масс в сверхъестественные качества вождя. Конечно, необходимо сделать соответствующие поправки. Если император был истолкователем и исполнителем воли Неба, то Мао Цзэ-дун претендует на роль единственного источника мудрости и истолкователя марксизма, который в его интерпретации превращается из науки в религиозное учение.

Представляет несомненный интерес и исследование вопроса о вмешательстве государственной власти в сферу литературы и искусства. Как отмечалось многими исследователями, для Китая характерен взгляд на литературу и искусство (особенно театр) как на важный инструмент воспитания нужных, «правильных» чувств и мыслей в народе. Театр в Китае часто выступал не только как популярный вид искусства, но и как проповедник определенных политических идей.

Традиционные методы подготовки и обучения чиновников бюрократического административного аппарата в известной мере сопоставимы с современными способами подготов-

ки кадровых работников, которые прежде всего должны быть «красными», а уж затем «специалистами». Ведь и в конфуцианских школах воспитанник изучал не технические или экономические науки, а догматы, заключенные в классических канонах, от него также требовались не специальные знания, а овладение основами конфуцианской политики и этики. Каждому, кто знаком с современной жизнью Китая, бросается в глаза противопоставление понятий *ганьбу* (кадровый работник) и *лаобайсин* (народ), что заставляет вспомнить о привычном для старого Китая делении общества на *гуань* (чиновник) и *минь* (народ).

Плодотворным представляется и изучение конкретных методов политико-административного управления и традиционных способов и приемов идеологического воздействия на неграмотное население. Хорошо известно, что в истории Китая даже самые жестокие деспоты всегда старались прикрыть свою антинародную политику лицемерными заявлениями о своей приверженности принципам человечности, справедливости, великодушия и т. д. Лозунг «Служить народу и во всем руководствоваться его интересами» сформулирован не Мао Цзэ-дуном, а древними правителями, которые каждое свое мероприятие объясняли и оправдывали необходимостью заботиться о нуждах и интересах народа. Высказывания о необходимости «служить народу» можно найти и в речах и статьях Сунь Ят-сена и Чан Кай-ши. Мягкость на словах и призывы использовать метод убеждения, а не грубое давление чередовались и совмещались в старом Китае с самыми бесчеловечными методами насилия. При этом следует отметить, что таким же традиционным было и недоверие народа, особенно его сознательной, думающей части, к официальным декларациям такого рода.

Отметим еще некоторые аспекты рассматриваемой проблемы, которые заслуживают самого серьезного внимания. Преувеличенное представление о высокой роли идеологических факторов, духовной культуры в жизни общества, пренебрежение к материальным условиям жизни является характерным для многих китайских идеологов, начиная с Конфуция и кончая современными политическими деятелями Китая. Сохранение «идейной чистоты» китайского народа, недопущение его «загрязненности», заражения иностранными идеями, — эти задачи рассматривались китайскими политическими деятелями как наиважнейшие. Даже вынужденные, признавая превосходство европейской науки и техники, выступать за ее изучение и применение, они всегда подчеркивали при этом необходимость оградить подвластный им народ от проникновения идей Запада, дабы не подвергать опасности основы, корень своей традиционной культуры.

На протяжении веков правящим кругам Китая, чтобы упрочить и укрепить свое господство над страной, приходилось подавлять как вспышки возмущения угнетенных и эксплуатируемых классов, так и политическую оппозицию бюрократически-помещичьих групп. В старом Китае был накоплен богатый опыт борьбы и с народным недовольством и с политическими противниками из своей чиновной среды, сложились относительно эффективные приемы и способы дискредитации и ликвидации неблагонадежных элементов и политических соперников. Разумеется, каждая эпоха вносила свою специфику в набор приемов и методов политической борьбы, при этом из поколения в поколение передавались особенно ценные элементы политической мудрости, рецепты ослабления влияния или ликвидации политических врагов и противодействия их попыткам подорвать позиции господствующих групп. Исторические произведения в Китае всегда служили учебниками политической науки, содержание которых пополнялось и обогащалось из поколения в поколение за счет новых примеров и образцов, почерпнутых из политико-административной и социальной практики. В этом отношении мало изучены такие, можно сказать, «энциклопедии» политической тактики, как романы «Троецарствие» и «Речные заводи», где собраны и описаны наиболее яркие примеры и военных и политических методов борьбы, применявшихся в средневековом Китае. Изучение под таким углом зрения трудов китайских историков и политических мыслителей может значительно помочь в понимании особенностей политического развития современного Китая.

Традиции официального, казенного оптимизма, укоренившаяся привычка «сохранять лицо» при любых обстоятельствах, выдавать поражение за победу, традиционное нежелание смотреть правде в глаза («лучше хорошая ложь, чем плохая правда»), представлять своего противника низким, слабым, варваром и дикарем — все это в какой-то мере унаследовано от прошлого и нынешними правителями Китая. Они переняли у старого и традиционный метод фальсификации событий как прошлого, так и настоящего, намеренного искажения исторической правды, улучшения своих биографий и соответствующего ухудшения биографий своих противников, что, заметим попутно, влекло за собой особенно строгий надзор за деятельностью историков, установление мелочной и жесткой цензуры над ними.

Изучение традиционных взглядов крестьянства на окружающий мир, на человеческие взаимоотношения, их представлений о ценностях жизни может пролить свет и на особенности политической активности или, скорее, пассивности сельского населения. Правители старого Китая, бюрократия

широко использовали всевозможные идеологические средства для того, чтобы держать крестьян в смирении и покорности. В этом властям помогали и религиозные институты. Так, интересно проследить подчеркивание буддизмом приоритета моральных ценностей над материальными. Думается, что такие изречения Мао Цзэ-дуна, как «не бояться трудностей, не бояться смерти», «себе выбирать трудные дела, другим оставляя легкие», и ряд других сентенций подобного рода придуманы не им самим, а заимствованы из буддизма и даосизма.

Эгалитарные представления китайских крестьян и их отражение в политике нынешнего руководства Китая также еще изучены не в полной мере. На наш взгляд, было бы интересно выяснить, в какой степени лозунг «опоры на собственные силы» отражает психологию крестьянина — мелкого собственника, недоверчиво взирающего на рост рыночных отношений, усложнение экономических связей в обществе, нарушающие его привычный уклад.

Традиции китаецентризма всегда были присущи и императорскому и гоминьдановскому Китаю. В иной форме они лежат в основе внешнеполитических концепций нынешнего китайского руководства. Выяснение вопроса о сходстве и различии между традиционными воззрениями на Среднее государство как центр мира и современными взглядами маоистов, объявляющих Китай центром всей мировой истории, ведущей центральной силой всемирного движения и борьбы за освобождение всего человечества, несомненно углубит наши знания о побудительных мотивах и идеологических предпосылках пекинской дипломатии. Даже при беглом ознакомлении с речами гоминьдановских лидеров нельзя не увидеть их стремления противопоставить свою политику и идеологию как политике и идеологии империализма, так и идеям научного социализма. Хорошо известны высказывания Сунь Ят-сена и гоминьдановских лидеров о великой миссии, которую якобы история возложила на Китай как на освободителя всех народов. Три принципа Сунь Ят-сена в толковании гоминьдановских теоретиков поднимались до уровня универсальной теории, указывающей пути к счастью и благоденствию не только китайскому народу, но и всему человечеству. О том, насколько глубоко эта мысль укоренилась в головах китайских политиков, свидетельствуют заявления Чан Кай-ши в годы антияпонской войны. Упорно не желая активизировать военные действия против захватчиков, он вместе с тем постоянно заявлял о том, что, освободившись, Китай придет на помощь другим народам Азии и окажет им поддержку в их борьбе за национальное освобождение. Даже будучи битым, этот китайский лидер претендовал на

роль вершителя исторических судеб в Азии. В понятие «китаецентризм» входит и представление о несомненном превосходстве китайской культуры, цивилизации, системы политического управления над культурой, цивилизацией всех других «варварских» народов. Сознание экономической слабости и технической отсталости не мешало, а даже, наоборот, усиливало идею своего духовного превосходства.

Между китаецентризмом и национализмом существует тесная связь. Китайский национализм имеет внутреннюю и внешнюю направленность. Внутри страны национализм постоянно подчеркивает подчиненность задач социально-экономического развития, повышения жизненного уровня населения целям национального возвышения страны. Лозунг «готовиться к войне» носит явно выраженную националистическую окраску. Вне страны китайский национализм стремится свои цели представить как цели всех революционных народов. При этом китайский национализм часто самоуничижается, скрывая свои истинные намерения, фактически же с высокомерием и презрением относясь к слабым, малочисленным народам.

В пропаганде, обращенной к населению, китайские националисты заимствуют многое из традиционной ксенофобии, постоянно подчеркивая не социальное, а антииностранное содержание многих китайских бунтов или движений типа ихэтуань.

Разумеется, когда речь идет об исследовании устойчивых форм социальной и политической жизни общества, методов политической деятельности, решения социальных конфликтов, морально-этических норм, имеется в виду изучение не только тех традиций, которые отрицательно сказывались на движении китайского общества к прогрессу, на его стремлении достичь передовых высот мировой цивилизации. В истории Китая, как и других стран, можно найти прекрасные традиции гуманизма, свободолюбия, борьбы за равенство и социальную справедливость. Духовная культура Китая — это неотъемлемая часть общечеловеческой культуры. Ее неисчерпаемые богатства, ее прекрасные образцы обогащают мировую культуру, делают ее по-настоящему общечеловеческой.

Гегель замечал, что «созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно и получение наследства и вступление во владение этим наследст-

вом. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатством»¹.

Чем глубже постигаем мы особенности конкретно-исторического пути, пройденного китайским народом за многие века, тем лучше понимаем сущность и характер современных событий.

В заключение хочется подчеркнуть, что изучение старокитайских традиций, форм политического мышления и социального поведения позволяет понять лишь отдельные стороны жизни современного Китая, сложного и противоречивого процесса трудного перехода традиционного китайского общества к новым формам социальной организации, производства, культуры, быта, но не подменяет собой всестороннего объективного исследования этого процесса.

Л. П. Делюсин

¹ Г. В. Гегель. Лекции по истории философии, — Сочинения, т. 9, М., 1932, стр. 11.

**КРИТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
КИТАЯ**

Критицизм в историографии — явление, возникающее и растущее вместе с количественным и качественным ростом самой историографии, с развитием исторической мысли. В Китае в I тысячелетии до н. э., когда шел процесс накопления исторических сведений и знаний о прошлом страны и ее народов, стали появляться летописи и исторические сочинения. Критический подход первых авторов, по преимуществу философов (Мэн-цзы, Хань Фэй-цзы, Ян Чжу), к сочинениям той поры выражался лишь в их осторожном отношении к используемым материалам и источникам. Так, Мэн-цзы говорил: «Лучше не иметь „Шан шу“ („Книга истории“) совсем, чем доверять ей полностью. Я лично использовал лишь две-три таблички из главы „Завершение военных дел“ — и все»¹. В «Лунь юе» («Беседы и рассуждения») приведены слова Конфуция: «Я обнаружил, что в летописях есть пропуски в описаниях»². Ян Чжу скептически высказывался по поводу сведений о легендарных временах³.

Великий историк древнего Китая Сыма Цянь (145 г.— 85 г. до н. э.) — создатель первой всеобщей истории Китая «Ши цзи» («Исторические записки») — собрал и систематизировал большой исторический материал. В его труде встречаются также отдельные критические замечания об использованных им источниках: «В анналах, — пишет он в эпилоге 1-й главы, — многое утрачено, есть лакуны. Но то, что утрачено, можно нередко обнаружить в других писаниях»⁴. Та же мысль высказана им в 13-й главе: «Древние записи весьма неодинаковы и разноречивы»⁵. Подчеркивая трудность обобщения различных источников, историк указывал: «Ученые-конфуцианцы выхватывают суждения [из разных мест], те же, кто торопливо рассуждает обо всем, дают [излишнюю] волю словам, не обращают внимания на связь начал и концов событий. Хронисты берут лишь даты — годы и месяцы событий; астрологи возвышают действия удивительных сил; составители родословных таблиц записывают

только поколения родов и посмертные имена. Выражения всех их настолько скупы и кратки, что когда попытаешься одним взглядом охватить все самое важное, то сделать это очень трудно»⁶.

В эпохи Хань, Саньго, Цзинь, Наньбэйчао китайская историография заметно выросла, был, по сути дела, заложен прочный фундамент ее дальнейшего развития, созданы первые династийные истории, появились десятки описаний, сочинений различных жанров. В библиографической главе «Суй шу» VII в. («История династии Суй») в разделе истории перечислены 817 сочинений, содержащих 13 264 цзюаня. Если сюда добавить труды исторического характера из других разделов, это число вырастет до тысячи⁷. Для того времени огромное число!

В работах ханьских и послеханьских авторов отрывки критического характера касаются прежде всего сведений о древнейших периодах китайской истории, достоверности отдельных рассказов, а также недостатков первых сочинений их предшественников. Уже у Бань Гу (32—92) мы встречаем довольно критическую оценку труда Сыма Цяня. В эпилоге биографии Сыма Цяня в «Хань шу» он пишет: «Что касается использования [Сыма Цянем] классических книг, летописей и фактов, разбросанных по сочинениям многих авторов, то в этом у него довольно много небрежностей и сокращений, а подчас противоречий»⁸. Осуждая Сыма Цяня за «искажение» учения конфуцианских мудрецов, за увлечение прагматизмом, Бань Гу прежде всего предъявляет ему обвинения «идейного» характера. Разумеется, такая оценка не была общепринятой для историографов периода Хань, хотя труду Сыма Цяня были, несомненно, присущи некоторые слабости и недостатки. Критически оценивали первого историка также Хуань Тань (43 г. до н. э.—28 г. н. э.), Ван Чун (27—100), Чжан Хэн (78—139). Известно, что Цяо Чжоу (III в.) в «Гу ши као» («Исследование древней истории») на основании сопоставления с другими источниками сделал критический анализ ошибок, обнаруженных им в «Ши цзи». Труд Цяо Чжоу не сохранился, но упоминание о нем мы встречаем, в частности, в биографии цзиньского Сыма Бяо IV⁹. Чжан Пу (V в.) сопоставил «Ши цзи» и «Хань шу» по полноте охвата тем, характеристике ими исторических событий и личностей, отдавая заметное предпочтение труду Сыма Цяня¹⁰. Литературовед Лю Се (465—522) в области историографии соглашался с критикой Бань Бяо и Чжунчан Туна «Ши цзи» и «Хань шу». Он верно подметил слабости многих исторических работ того времени: «...когда повествуют о далеком, допускают такую клевету и обман, когда записывают близкое, допускают подобные увертки и искривле-

ния. А ведь распознать суть событий и оставаться на справедливой позиции под силу лишь честному чиновнику [историографу]»¹¹.

Так был впервые поставлен вопрос об ответственности историка за написанное. Это было не случайно. В науке нередки были случаи, когда одни историки приспособлялись к требованиям правящей клики и в угоду ей искажали исторические факты, другие, наоборот, за правдивые речи и критический подход к действительности подвергались гонениям и преследованию. Известно, например, каким тяжелым наказаниям подверглись Сыма Цянь и Бань Гу, а позднее — историк Цуй Хао (IV в.), казненный за свою работу «Го шу» («Книга о государстве»).

В результате борьбы двух школ — приверженцев современных текстов (*цзинь-вэнь чжэ*) и приверженцев так называемых древних текстов (*гу-вэнь чжэ*), — развернувшейся с эпохи Хань главным образом вокруг классического наследия (споры между Лю Синем и учеными из группы «современных текстов», между Хань Синем, Чэнь Юанем и Фань Шэном, между Цзя Куем и Ли Юем и др.), критическое направление в историографии было обогащено более глубоким подходом к древним текстам. Появление некоторого числа поздних фальсификаций и подделок требовало неустанного внимания историков к проблеме подлинности текстов. Из биографии Лю Сюаня мы, например, узнаем о том, что ради получения награды им было составлено более ста цюаней подложных текстов, в том числе «Ляньшань и» («Книга перемен из Лянь-шаня») и «Лу ши цзи» («Исторические записки из княжества Лу») ¹². Подобные случаи, по-видимому, не были редкостью в истории Китая. Не случайно Лян Ци-чао признавал, что «способность китайцев к созданию подделок была особенно велика и проявилась она довольно рано...» ¹³.

В какой-то мере к критической литературе следует отнести специфический жанр китайской историографии — комментаторство, получившее большое развитие с первых веков нашей эры. Пояснительные и критические комментарии к историческим текстам содержали не только иероглифические, фонетические и географические уточнения, разъяснения и поправки, но и указания на интерполяции в текстах, на ошибки в именах и событиях. Такого рода комментарии были написаны к «Ши цзи» Чу Шао-сунем, Фэн Шаном, Дай Као, Сюй Гуаном, Пэй Инем, к «Цянь хань шу» («История ранних Хань») Вэнь Ином, Мэн Каном, Чжан Янем, Цзинь Юэ, Лю Чжао, к «Хоу Хань шу» («История поздних Хань») У Цюнем, Фу Сюанем и почти ко всем сочинениям доханьского периода (известны работы комментаторов Тап Гу, Хэ Сю, Хэ

Цяо, Сун Чжуна, Кун Ань-го, Гао Ю, Вэй Чжао, Гань Бао и многих других).

Таким образом, в дотанский период определились некоторые черты историко-критического подхода к писаниям прошлого и к первым историческим сочинениям, хотя этот подход был еще неглубоким и несистематичным и выявлял лишь частные недостатки и упущения. Весь этот период мы вправе рассматривать как начальный этап в развитии исторического критицизма в Китае.

Период Тан-Сун (VII—XII вв.) явился новым этапом как развития китайской историографии в целом, так и формирования в ней критического направления. Сотни томов исторических книг, записей, толкований, созданных в предшествующие века, ставили перед учеными задачу обобщения всего исторического наследия и осмысления методов историописания. Крупным событием того времени стала интересная и самобытная книга Лю Чжи-цзи (667—721) «Ши тун» («Проникновение в историю»). По сути дела, это была попытка суммировать и критически рассмотреть все сделанное в историографии за предшествующий период. Лю Чжи-цзи, разбирая, оценивая и критикуя множество работ своих предшественников (не всегда, правда, достаточно справедливо), требовал от историков соблюдения историчности, учета изменений в обществе и его институтах, настаивал на проведении четкого водораздела между добром и злом. Он настойчиво требовал от авторов самостоятельности, предостерегал от слепого копирования древних текстов, призывал писать более понятным, современным языком, кратко и просто. Главную ошибку дотанской историографии Лю Чжи-цзи видел в частом нарушении исторической правды, в опущении важного и увлечении деталями. Он считал, что «подлинные записи и правдивая кисть — наиболее ценные понятия для честного историка»¹⁴.

Лю Чжи-цзи впервые сформулировал требования, предъявляемые к историкам в методике их работы. В их числе были: широкое использование материалов (*бо цай*); умелый отбор фактов (*шань цзэ*), проникновение в суть событий (*тань цзэ*), отказ от личных пристрастий (*ван сы*). Ученый-историк должен был, по его мнению, «обладать тремя главными качествами: талантом, образованностью и знанием [предмета]»¹⁵.

Значение труда Лю Чжи-цзи трудно переоценить, он первым сумел охватить весь пласт исторических сочинений за предшествующие семь столетий, дать классификацию этих работ, оценить вклад многих выдающихся историков, обнаружить в отдельных трудах серьезные пробелы и ошибки. Конечно, Лю Чжи-цзи был сыном своего времени, и его кри-

тицизм не выходил за рамки традиционных конфуцианских принципов. Как верно заметил английский синолог Пулблилэнк, он «был еще очень далек от фундаментальных сомнений в конфуцианской традиции»¹⁶. Тем не менее его критика официальной историографии, резкость его суждений, в частности, по адресу Историографического бюро при дворе (см. его «Письмо об отставке») привели к тому, что «Ши тун» подвергся нападкам официальной науки и был издан лишь в XVI в.

Более высокий уровень в синтетическом и аналитическом подходе к источникам и ко многим сочинениям прошлого продемонстрировали видные ученые сунской эпохи, среди которых были Оуян Сю (1017—1072), Сыма Гуан (1019—1086), Чжу Си (1130—1200), Ван Бо (1197—1274). Так, ценность труда Су Сюня (1009—1066) «Ши лунь» («Об истории») состояла в том, что он связывал позиции авторов древних сочинений с философскими учениями прошлого.

Одной из наиболее колоритных фигур среди сунских историографов был, пожалуй, Чжэн Цяо (1104—1162), составитель обширного свода «Тунчжи» и множества других работ. Этот труд, особенно 20 глав-обзоров («люэ») заметно расширили объекты изучения и познания общества и окружающего мира. Историко-критические взгляды Чжэн Цяо нашли свое отражение в общем предисловии и введениях к разделам свода. Чжэн Цяо, как и Лю Чжи-ци, предостерегал историков от слепой веры в каждый знак канонов, от слепого копирования классиков. В плане историографическом Чжэн Цяо был решительным сторонником всеобщих историй — «тун-ши». Отсюда его отчетливо выраженные симпатии к труду Сыма Цяня — первому образцу всеобщей истории — и явная неприязнь и нападки, во многом несправедливые, на «Хань шу» Бань Гу. Чжэн Цяо одним из первых в китайской историографии выступил против традиционного принципа «бань бяо» — восхваления или порицания. Он считал, что «в исторических трудах о событиях [в истории] повествуется довольно подробно, добро и зло показаны ясно, и нет нужды в приукрашивании или обличении», ибо подобные способы «служат лишь обману». Историк писал: «Наша поговорка гласит: „Собака тирана Цзе лает на [великого императора] Яо потому, что тот не ее хозяин“. Цзиньские историки восхваляют династию Цзинь и не признают царство Вэй. Все те, кто был верен Вэй, считаются мятежниками...»¹⁷. В этих высказываниях Чжэн Цяо были очень точно подмечены присущие официальным историям тенденциозность и субъективность оценок в историях династий.

В числе историко-критических трудов этого периода можно назвать также книгу современника Сыма Гуана — Фань

Цзю-юя «Тан цзянь» («Обозрение событий династии Тан»), сочинение Ху Иня «Ду ши гуань-цзянь» («Скромный взгляд на чтение истории») и, наконец, своеобразный труд У Чжэня «Синь Тан шу цзю мю» («Выявление ошибок в „Новой истории Тан“»). У Чжэнь обнаружил большое число неточностей и ошибок «Синь тан шу» — разноречивой в датах, именах и титулах, неясности в изложении, фальсификацию событий, непоследовательность и др. Хотя позднее несправедливость многих замечаний У Чжэня была доказана (например, Цянь Да-синем), однако книги такого рода были первыми ласточками в критическом разборе официальной историографии.

Главной целью написания историй сунские ученые, как и их предшественники, считали предостережение правителей и чиновников от ошибок прошлого в управлении страной и народом. Историческая мысль сунского периода в основном базировалась на известных уже теориях «небесной предопределенности человеческой деятельности» — «мин дин лунь» и «теории исторического кругооборота» — «сюнь-хуань лунь». Так называемая школа сунских учений — «Сун сюэ», тесно связанная с неоконфуцианством, стала школой критического пересмотра канонической литературы. Чжоу Юй-тун в предисловии к работе Пи Си-жюя (1850—1908) «Цзинсюэ лиши» («История учения о канонах») выделял три группировки среди сунских ученых, представлявших разный подход к философско-исторической проблематике: группировку индуктивного метода («гуйна пай») во главе с Чжу Си, дедуктивного («янъи пай») во главе с Лу Цзю-юанем и критического во главе с Е Ши и Чэнь Фу-ляном¹⁸. Сунские ученые были оппозиционно настроены к ханьским школам и их методам, ставя под сомнение аутентичность некоторых древних сочинений, и в этом их несомненная заслуга. Однако дальше этого представители сунского критицизма все же не пошли: конфуцианские догмы сковывали процесс развития. Прошло еще несколько веков, прежде чем историография и исторический критицизм на расширившейся источниковедческой и методологической базе, на основе развития исторической мысли сумели сделать следующий шаг вперед.

XIII—XVIII века были сложным периодом для китайского народа, периодом, когда весь Китай или значительные части его неоднократно завоевывали чжурчжэни, монголы, маньчжуры, что приносило страдания народу и отражалось на развитии производительных сил. Основные феодальные институты в стране не изменялись, их только приспособляли к существующим условиям. В феодальном обществе все больше ощущалась замедленность развития, застойность, хотя в отдельные века наступало известное оживление в экономической и социальной областях.

Все это, пусть и опосредованно, отражалось на развитии духовной культуры Китая, хотя преемственность культурных и особенно конфуцианских традиций не прерывалась. Что касается историографии, то картина в ней складывалась довольно сложная. Официальная историография при всех династиях — китайских и некитайских — продолжала выполнять свои основные функции: создавались очередные династийные истории, аккуратно записывались деяния императоров, собирались указы и доклады чиновников и т. д. Деятельность государственного Бюро истории и цензората вела к усилению контроля над историками, к изъятию неугодной литературы и преследованиям честных, патриотически настроенных ученых. Особенно отличились в этом правители династии Цин. В XVII в. при Кан Си (1662—1723) маньчжурские власти расправились с историком Чжуан Тин-лином за составление им правдивых книг патриотического характера, та же участь постигла историка Дай Мин-ши. В XVIII в. были преданы суду Ван Цзин-ци, Ча Сы-тин, Люй Лю-лян, Хуан Цзун-си и др. В последней четверти XVIII в. сожжение неугодных книг проводилось 24 раза, в костер были брошены книги 13 862 названий! Не случайно эта акция маньчжуров получила название «литературной инквизиции». Кроме того, под видом «редактирования» и «просмотра» в тысячах книг делались купюры тех мест, в которых содержалось правдивое описание исторических событий. Все это нельзя не учитывать при общей оценке историографического наследия XVII—XVIII вв.

В то же время следует помнить, что китайская интеллигенция, занимавшая ключевые позиции в науке, стремилась защитить китайские культурные традиции в этой области, хотя и освященные конфуцианскими догмами и служащие господствующему классу. Эти тенденции нашли отражение в быстром росте неофициальной историографии. Множились частные и местные истории («бе ши» и «е ши»), истории отдельных местностей («фан чжи»), родословные семей, продолжалось составление сводов и энциклопедий, позднее, при Цинах, было издано собрание всех основных трудов по четырем разделам — классика, история, философия и литература.

Часть китайских историков сосредоточила свое внимание на историческом критицизме, особенно на критицизме в текстологии, что способствовало серьезному пересмотру, переоценке и изучению всего наследия в области истории. В этом сказывался национально-своеобразный характер китайской историографии.

Историографическую эстафету от Ду Ю и Чжэн Цяо принял еще на рубеже XIII—XIV вв. Ма Дуань-линь (1254—1325), завершивший в начале монгольского правления тре-

тний большой свод «Вэнь-сянь тун-као» в 348 цзюанях. В этом своде нашло более полное отражение историческое развитие многих общественных явлений: земельных налогов, земельных пожалований, денег, повинностей, наказаний и т. д. Историк, составляя свод, стремился понять не только суть перемен, но и причины, лежавшие в их основе. Хотя в области исторической критики Ма Дуань-линь не пошел дальше Чжэн Цяо, в понимании некоторых объективных факторов истории он сделал несомненный шаг вперед по сравнению с общим уровнем современной ему исторической мысли¹⁹.

XIV—XVI века также отмечены появлением историков критического плана, таких, например, как Сун Лянь (1310—1381), который в труде «Чжу-цзы бянь» («Рассуждения о трудах философов») пытался проанализировать философские труды прошлого, Мэй Чжо (XVI в.), исследовавший так называемый древний текст «Шан шу», и др.

Но наиболее яркую плеяду талантливых и оригинальных историков и историографов дали, несомненно, XVII—XVIII века. Среди историков этого периода, совпадающего уже с первыми веками маньчжурского господства в Китае, прежде всего привлекают внимание так называемые восточночжэцзянская и западночжэцзянская группы или школы.

Основателем восточночжэцзянской группы считается Хуан Цзун-си (1610—1695). Принципы, легшие в основу этой школы, были развиты в трудах Вань Сы-туна (1638—1702) и Цюань Цзу-вана (1705—1773), а теоретическую законченность ей дали труды Чжан Сюэ-чэна (1738—1801).

Ученые восточночжэцзянской группы были прежде всего активными составителями династийной истории, а также собирателями материалов и источников, связанных с эпохой Мин. Труды Хуан Цзун-си повествуют о минских конфуцианцах, о делах двора и об иноплеменниках при Минах. Историк Вань Сы-тун помимо составления хронологических таблиц для 21 династийной истории («Нянь и ши бяо») более двадцати лет жизни отдал написанию истории династии Мин. Цюань Цзу-ван описал науку сунского и юаньского времени, много сил отдал составлению истории конца династии, предшествующей Мин. Историков этого направления отличало серьезное отношение к источникам, нежелание применять традиционный метод одностороннего «восхваления или порицания», чтобы не исказить подлинную картину событий. Хотя они и подходили к изучению и написанию исторических сочинений с позиций сунского неоконфуцианства, в то же время они выступали против схоластики и старых догм и были выразителями патристических чувств и настроений.

Но только с появлением работ Чжан Сюэ-чэна взгляды этой группы получили определенное теоретическое оформле-

ние и были положены в основу развития китайской историографии на последнем этапе средневековья. Чжан Сюэ-чэн как бы замкнул собой триаду крупнейших историографов — критиков феодальной эпохи в Китае, став продолжателем дела Лю Чжи-цзи и Чжэн Цяо. В основной своей работе «Вэнь-ши тун-и» («Общий смысл писаной истории») он много места уделил четырем основным для него вопросам: знанию истории и ее материалов («ши сюэ»), способности и таланту самого историка («ши ши»), методам написания и формам историй («ши фа») и смыслу самой истории («ши и»). Чжан Сюэ-чэн считал, что все на свете управляется естественными законами, идущими от Неба, а не мудрецами и поэтому признавал какую-то обусловленность событий, роль в них людей. «Смысл истории исходит от Неба», — говорил он. Но к каноническим книгам он подходил без мистики и слепой веры, считая, что «все шесть канонов являются историей и наставлениями по управлению страной прежних мудрых ванов»²⁰. Это положение в известной степени отрывало историков от вечной привязанности к древним конфуцианским писаниям и позволяло вычленил специфические задачи историографов. При этом всеобщий «высший дух» и «закон вещей» — «дао» — Чжан Сюэ-чэн не отделял от самих вещей, следовательно, это дао было для него органической частью саморазвития природы и истории. Чжан Сюэ-чэн писал: «Историк должен больше всего ценить смысл истории, описывать события, основываясь на письменных источниках... Без знания предмета ему не установить смысла (событий), без таланта не написать хорошо, без образованности не отобрать (необходимых) фактов»²¹.

Для Чжан Сюэ-чэна характерен критический подход к историографическому наследию. Он считал, как справедливо отмечает американский исследователь Д. Нивисон, что истории становятся слишком длинными и чересчур сложными, они не могут быть легко прочитаны и поняты и в результате появляется опасность, что ими пренебрегут или даже просто утратят²². Вот почему Чжан Сюэ-чэн так высоко ставил умение отбора главного в ворохах исторического материала, тщательного его изучения. Он внес много нового в методику составления историй. Слова Чжан Сюэ-чэна о том, что «каждый желающий стать искусным историком должен с большим пониманием различать пределы небесного и человеческого», рассматриваются некоторыми китайскими учеными как свидетельство понимания им в определенном смысле соотношения объективного и субъективного факторов в истории, хотя ясно, что это понимание лежало в рамках неоконфуцианских идеалистических представлений и не было глубоко осознанным.

Западночжэцзянская школа во главе с Гу Янь-у (1613—1682) называлась группой критических исследований истории «лиши каочжэн сюэ-пай». Наиболее известными представителями этого направления стали историки Цянь Да-синь (1728—1804) и Ван Мин-шэн (1720—1798).

Эта школа главное внимание уделила проверке и подтверждению исторических фактов, толкованию названий, имен, чтению иероглифов, поэтому в работах ее представительниц большое место заняли сверка текстов, собирание и выявление утраченных мест. Хотя в своих воззрениях ученые этой школы, как полагают некоторые исследователи, тоже придерживались учения сунских конфуцианцев, однако главным исходным пунктом и образцом для них была древняя каноническая литература, использование которой рассматривалось ими как первейшая задача. Поэтому Гу Янь-у настаивал на тщательном чтении канонических книг, толкований и пояснений к ним, исследовании подлинности канонов. Он писал: «В текстах „Сышу“ („Четырехкнижия“) и „Уцзин“ („Пятикнижия“) у всех появляются вопросы [в сомнительных местах]. Отвечающие на эти вопросы должны говорить словами Чжу Си: „Проникните до конца в написанное в канонах, ознакомьтесь шаг за шагом с многочисленными толкованиями к ним и тогда уже выводите свое суждение...“»²³.

Принципы, намеченные Гу Янь-у, получили свое преломление в трудах Цянь Да-синя и Ван Мин-шэна. Цянь Да-синь в предисловии к «Нянь эр ши као и» («Исследование различий в 22 династийных историях») так аргументировал свой метод: «История — это книга не одного историка. По существу, это записи тысяч поколений. Объяснение сомнительных мест может лишь укрепить веру в нее, указание на недостатки еще лучше обнаружит ее достоинства, восполнение пропусков и исправление ошибок (в истории) вовсе не означает клеветы на наших предшественников. Наоборот, с помощью всего этого раскрываются пути науки в дальнейшем»²⁴.

Читая и изучая исторические сочинения прошлых веков, в первую очередь классические сочинения и династийные истории, ученые этого направления написали сотни и тысячи критических заметок, по каждому даже малому поводу перебирали десятки томов комментариев, сопоставляли все это и предлагали свое толкование. Представители школы критических исследований, несомненно, расширили рамки активно используемых источников, привлекая в помощь данные палеографии, географии, фонетики; они призывали вникать в суть событий, не приукрашивать и не затушевывать факты. Вместе с тем историки этой группы слишком замкнулись на изучении мелких вопросов, отдельных деталей и вариантов, так и не создав значительных трудов, в которых были

бы реализованы принципы их критического анализа. Такая узость методологии, несмотря на хорошее знание источников, не давала этим ученым возможности окинуть более широким взглядом историю страны, представить историю как единый многообразный поступательный процесс, в чем проявилась ограниченность западножэцзянской школы. И все же чжэцзянские ученые, развившие критическое направление в китайской историографии, сыграли в ней заметную роль. Они дали как бы дополнительный толчок к пересмотру под новым углом зрения всего историографического наследия и трудов многих классиков, к более глубокому осмыслению всего того, чем располагала традиционная наука²⁵.

Чем же можно объяснить усиление критического направления в историографии в период установления династии Цин, когда правящий класс маньчжурских и китайских феодалов стремился подавить любое проявление живой мысли и патриотических тенденций в науке. Вероятно, тут сыграли свою роль несколько факторов. Накопленные исторические факты, источники и литература требовали критического осмысления, и задача анализа и раскрытия характера этих накопленных ценностей так или иначе стояла перед каждым эрудитом той эпохи. Развитие книгопечатания преумножило книжные богатства, и без аналитической работы историков, которым надлежало отделить плевелы от зерен истинных знаний, идти дальше в историографии было очень трудно.

Политические ограничения, сужавшие возможности правдивого изложения событий, строгие нормы традиционных структур и требований стиля «ба гу» («восемь правил») привели к тому, что многим историкам эпохи Цин пришлось сосредоточить свои усилия на текстуальном критицизме, на исследовании достоверности фактов и текстов, характера и ценности источников, на тщательных изысканиях в сопредельных отраслях знаний — географии, этнологии, палеографии, фонетике. И все-таки при всей своей ограниченности критика историографического характера несла в себе скрытые нападки на конфуцианскую ортодоксию, на древние законы, что, естественно, вызывало опасения и настороженность правителей ко многим работам цинских историков. В этой критике находили более свободное выражение таланты и эрудиция китайского ученого, а также в какой-то мере его патриотические чувства, вызванные национальным кризисом и острой антицинской борьбой масс китайского народа в XVII в.

Некоторые видные историографы работали над критическими исследованиями всего наследия прошлого одновременно с чжэцзянцами и после них. В их числе достойны упоминания Яо Цзи-хэн (1647—1715), автор работы «Гу-цзинь

вэй-шу као» («Исследование о фальсификациях в книгах древности и настоящего времени»), в которой он исследовал подделки в 90 сочинениях; Фан Бао (1668—1749), исследовавший «Ши цзин» («Книга песен»), «Ли цзи» («Книга обрядов») и другие каноны; Ван Нян-сунь (1744—1832) — комментатор «Хань шу» и других трудов; Чжао И (1727—1814) — составитель книги «Заметки по 22 династийным историям»; Цуй Шу (Цуй Дун-би) (1740—1816); Юй Юэ (1821—1906) — автор труда «Примеры сомнительных мест в древних книгах», и некоторые другие.

Интересно остановиться на воззрениях Цуй Шу, который был современником Чжан Сюэ-чэна и во многом разделял его взгляды. Если обратиться к работам Цуй Шу, то видно, что его подход к историографическому наследию был более широким и историчным, чем у его предшественников, хотя в основе своей он в большей степени, чем даже другие, оставался ревностным почитателем Конфуция. Цуй Шу рано увлекся критическим разбором подлинности фактов в древних текстах, проявив незаурядные способности. «В детстве, — писал он, — читая книги, я обнаружил, что в описаниях деяний императоров, ванов и мудрецов часто встречаются сомнительные места. Сначала я не мог разобраться в каждом отдельном случае. Но, став взрослым, я переписал эти тексты, выделив в них основное, и тогда пришел к выводу, что все сомнительное было привнесено в (исторические) описания и записи, и лишь тексты канонов достойны доверия...». Но, выразив, казалось бы, доверие к классикам, он тут же находит ошибки в «Шан шу» и даже в «Лунь юе», сделал важный с точки зрения источниковедения вывод о неадекватности существующих текстов памятников их прежним оригиналам: «В конечном счете, изучая истоки „Лунь юя“, — пишет Цуй Шу, — начинаешь понимать, что текст, имеющийся сейчас, сведен воедино ханьским Чжан Юем. Это пересмотренный текст, а не тот старый канон, передававшийся в начале эпохи Хань конфуцианцами»²⁶.

Много сил Цуй Шу отдал главному труду своей жизни «Као синь лу» («Исследования достоверности в записях»), о целях которого он говорил так: «Я составил „Као синь лу“, во-первых, для того, чтобы можно было отличить подлинное от ложного и, во-вторых, чтобы оценить удачи и неудачи [писаний], руководствуясь своим намерением упорядочить саму основу [историй] и очистить их истоки [от искажений]»²⁷.

Выполняя поставленную перед собой цель, Цуй Шу нашел много несоответствий и ошибок в текстах, как древних, так и современных ему. Но для нас важно то, что в отдельных случаях историк пришел к новым для своего времени

выводам. Так, Цуй Шу верно уловил процесс старения мифов в исторической литературе Китая. Хотя он и сохраняет веру в реальность существования многих древних персонажей, но он все же обнаруживает разновременность их появления в литературе, разумеется не понимая и не вскрывая причин этого. «Сыма (Цянь), составляя „Ши цзи“, положил начало изложению (истории), начиная с Хуан-ди, и, наверное, сократил все, что не подходило ему, но не осмелился „подняться“ до Фу-си и Шэнь-нуна. Когда же дошло до сочинений Цяо Чжоу („Исследование древней истории“) и Хуанфу Ми „Диван ши цзи“ („Записи поколений императоров и ванов“), то использованные ими материалы оказались более серьезными и сложными и поэтому они смогли пойти в глубь веков и достигли Суй-жэня и Пао-си»²⁸.

Понимал в какой-то мере Цуй Шу (как ранее Лю Чжи-цзи) силу влияния времени и существующих условий жизни на историков и их труды. Он писал: «Люди периода Чжаньго, рассказывая о делах трех предшествующих династий, использовали стиль и манеру периода Чжаньго; авторы династий Цинь и Хань, рассказывая о событиях периода Чуньцю, употребляли язык своего времени; даже когда в „Ши цзи“ цитировались тексты „Шан шу“, „Чунь-цю“ и „Цзо чжуань“, то (Сыма Цянь) зачастую не мог избежать использования слов эпохи Цинь — Хань. В поддельном тексте „Шан шу“, хотя старательно копировался стиль времен Тана, Юя и трех династий, полностью избавиться от эпохи Цинь (когда этот вариант составляли) так и не удалось. Здесь нет никакой другой причины, как то, что все виденное и слышанное в повседневной жизни неоднократно повторяется и становится (для людей) нормой и произвольно появляется в сочинении»²⁹.

В тесной связи с историографическими школами и направлениями, о которых говорилось выше, и как бы переплетаясь с ними, в цинскую эпоху вновь, только на более высоком уровне знаний, возродились школы так называемых современных и древних текстов. В этом явлении отражалась сложная и временами острая борьба не вокруг классического наследия, а вокруг политических и национальных проблем. Говоря о длительном процессе развития этой формы идейной борьбы, Чжан Тай-янь писал: «С эпохи Хань произошло деление на школы древних и современных текстов, затем оно сменилось делением на южную и северную школы, еще далее оно сменилось делением на школу ханьских учений и школу сунских учений, наконец, вновь появились школы древних и современных текстов»³⁰.

На самом деле это, конечно, не был возврат к тем же ханьским школам. Спор двух цинских школ — «школы хань-

ских учений» («ханьсюэ-пай»), ее же называли «школой древних текстов» («гувэнь-пай»), и «школы современных текстов» («цзиньвэнь — пай»), иногда именовавшейся Чанчжоуской группой, носил более сложный и многогранный характер, обусловленный особенностями эпохи и развитием всей историографии в целом.

«Школа ханьских учений», как явствует из работ ее представителей, стремилась восстановить классические конфуцианские книги в их первоначальном виде, опираясь преимущественно на ханьские тексты, стоявшие, по мнению ученых этого направления, ближе всего к оригиналу. Представители этой школы Ху Вэй, Хуй Цзянь, Дай Чжэнь, Ван Нян-сунь и его сын Ван Инь-чжи и Янь Жо-цзюй в своих трудах пытались дать новое толкование древних канонов, критиковали канонизированные сунским конфуцианством книги, с помощью сопоставлений и анализа вскрывали древние слои и позднейшие наслоения в этих текстах. Они рассматривали канонические книги как памятники прошлого, а Конфуция — как историка, не связывая эти каноны с реальными задачами своего времени и с политической борьбой.

«Школа современных текстов» тоже стояла за чистоту классических текстов, стремилась выделить наиболее аутентичные части канонов, но при этом не ограничивалась только изданиями и комментариями, сделанными в период Хань. Основатель этой школы, ученый и философ Чжуан Цунь-юй сосредоточил свои усилия на изучении «Гунъян чжуань» и «Шан шу», высказав сомнения в подлинности текста «Цзо чжуань». Его последователи Лю Фэн-лу и Сун Сян-хуан также глубоко исследовали «Гунъян чжуань» и «Гулян чжуань». Лю Фэн-лу в труде «Цзо-ши чунь цю каочжэн» («Исследование Цзо-чжуаня и Чунь-цю») стремился доказать, что «Цзо чжуань» была фальсифицирована ханьским Лю Сином. Сторонники этой школы стремились как-то связать древние наставления с политическими идеями современности, использовать текстуальный критицизм для подтверждения своих взглядов на некоторые общественные явления.

Видными представителями этого направления в XIX в. стали Вэй Юань (1794—1856) и Гун Цзы-чжэнь (XVIII в.). Первый в работах «Ши гу вэй» и «Шу гу вэй» доказывал, что «Ши цзин» в редакции Мао Чана и так называемый древний текст «Шан шу» — подделки; второй использовал исследования древних текстов для критики цинов.

Борьба этих школ развертывалась главным образом вокруг классического наследия и непосредственно не связана с историографическими трудами I и II тысячелетий н. э., но влияние этой борьбы на весь ход развития историографии несомненно.

Заканчивался почти двухтысячелетний период развития феодальной историографии в Китае. Он был отмечен накоплением большого числа источников, сотен исторических трудов и компиляций, созданием многих жанров исторической литературы. В области критики мы видели все растущий интерес к вопросам достоверности исторических фактов, особенно связанных с древним периодом, к характеру и аутентичности источников, к критериям оценки исторических трудов, к принципам и формам исторической критики. В то же время ясно, что в китайской историографии средних веков почти не ставились вопросы теоретического и методологического характера, проблемы исторического развития, обобщения исторического опыта прошлых поколений, так как история как наука в подлинном смысле этого слова в Китае делала лишь первые шаги.

Застойное в своей основе цинское феодальное общество не могло создать экономических и культурных условий для развития подлинной исторической науки, сковывало и ограничивало живую мысль историографов и невольно направляло их усилия на изучение фактологии, мелких изысканий текстологического характера. Даже представители передовых взглядов своего времени, такие историки, как Чжуан Тин-лун, Гу Янь-у, Хуан Цзун-си, Чжан Сюэ-чэн и другие, не смогли порвать с конфуцианской идеологией, отбросить традиционные приемы и штампы, хотя в какой-то степени они и боролись против феодальной реакции и маньчжурского угнетения, против засилья официальной историографии. Эти задачи встали перед китайской исторической наукой только в XX в.

¹ Мэн-цзы чжэн-и (Комментарии к Мэн-цзы), гл. 14, — «Чжу-цзы цзи-чэн» (Собрание сочинений древних китайских философов), Пекин, 1956, т. 1, стр. 565.

² Лунь юй (Беседы и рассуждения), гл. 18, — «Собрание сочинений древних китайских философов», т. I, стр. 344.

³ Ле-цзы (Трактат Ле-цзы), гл. 7, — «Собрание сочинений древних китайских философов», т. 3, стр. 85.

⁴ Ши цзи, Пекин, 1959, т. I, стр. 46.

⁵ Там же, т. IV, стр. 488.

⁶ Ши цзи (Исторические записки), т. II, стр. 511.

⁷ Суй шу (История династии Суй) — «Эр-ши-у ши», (Двадцать пять династийных историй), гл. 32—33, Шанхай, 1935, т. III, стр. 2441—2448.

⁸ Хань шу бу-чжу (История династии Хань с дополнительными комментариями Ван Сянь-цяня), Пекин, 1959, т. IV, стр. 4272.

⁹ Цзинь шу (История Цзинь), — «Эр-ши-у ши», гл. 82, т. II, стр. 1295—1296.

¹⁰ Гао Сы-сунь, Ши люэ (Коротко об историях), — «Гу и цун-шу» («Собрание утраченных древних текстов»), Токио, 1884, т. XX, стр. 10.

¹¹ Лю Се, Вэнь-синь дяо-лун (Резной дракон литературной мысли), Пекин, 1961, ч. 4, гл. 16, стр. 283.

¹² Бэй ши (История Северных царств), — «Двадцать пять династийных историй», гл. 82, т. IV, стр. 2999.

¹³ Лян Ци-чао, Гу-шу чжэнь вэй цзи ци няндай (Подлинность и поддельность древних книг и их датировка), Пекин, 1962, стр. 1.

¹⁴ Ши тун (Проникновение в историю), Пекин, 1961, кн. 3, гл. 13.

¹⁵ Синь Тан шу (Новая история Тан), — «Двадцать пять династийных историй», гл. 132, т. V, стр. 3974.

¹⁶ E. G. Pulleyblank, Chinese Historical criticism: Liu Chih-chi and Ssu-ma Kuang, — сб. «Historians of China and Japan», London, 1962, стр. 147.

¹⁷ Тун-чжи, Шанхай, 1901, стр. 2.

¹⁸ Пи Си-жуй, Цзин сюэ лиши (История учения о канонах), Шанхай, 1959, стр. 3.

¹⁹ Взгляды Ма Дуань-линя подробно рассмотрены в «Чжунго сысян тун-ши» («Всеобщая история китайской мысли» под ред. Хоу Вай-лу), Пекин, 1960, т. 4, кн. 2, стр. 832—874.

²⁰ Чжан Сюэ-чэн, Вэнь-ши тун-и (Общий смысл писаной истории), Пекин, 1956, гл. 1, стр. 2.

²¹ Там же, гл. 5, стр. 144.

²² D. Nivison, The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng, Stanford, 1966, стр. 195.

²³ Гу Янь-у, Жи чжи лу (Записки о том, что узнавалось изо дня в день), гл. 16. В научной литературе существует мнение, что Гу Янь-у был противником взглядов сунского конфуцианства. Однако многие его высказывания опровергают это мнение.

²⁴ Цянь Да-синь, Нянь и ши као (Исследование 21 династийной истории), Шанхай, 1958, стр. 1. Об этом же пишет Ван Мин-шэн. См.: Ван Мин-шэн, Ши ци ши шан-цюэ (Исследование семнадцати историй), Шанхай, 1959, стр. 1.

²⁵ Западная историография давала высокую оценку представителям чжэцзянской школы (см. статьи в книге «Historians of China and Japan», London, 1962; монографию Д. Нивисона о Чжан Сюэ-чэне и др.). Подробный анализ их трудов дал Найто Торадзиро в «Сина си гаку си» («История исторической науки Китая»), Токио, 1959. Разделы о чжэцзянцах встречаются и в книгах по истории китайской историографии Вэй Ин-ци, Цзинь Юй-фу и др. В 60-х годах в КНР эта оценка претерпела известные изменения. Так, например, Ян Юн-го, критикуя историка Лю Цзе, писал, что работа, сделанная цинскими историографами, сводится лишь к упорядочиванию текстов и материалов и «не может рассматриваться как имеющая научный характер или как научное исследование» (Ян Юн-го, Чу сюэ цзи, Пекин, 1961, стр. 182—183). Такая оценка может быть верна лишь при условии, что в тот период история как наука еще только складывалась, однако отрицать научный и исследовательский характер большой работы цинских историографов было бы, на наш взгляд, неправильно. В подобной оценке отразились политические аспекты кампании «критики», которая развертывалась в КНР в 60-х годах.

²⁶ Цуй Дун-би и-шу (Литературное наследие Цуй Дун-би), Дин-чжоу, 1879, т. I, гл. 1, стр. 4.

²⁷ Там же, стр. 29.

²⁸ Там же, гл. 2, стр. 6—7.

²⁹ Там же, стр. 1.

³⁰ Чжан Тай-янь, Го-сюэ гай лунь (Общий очерк национальной науки), Шанхай, 1926, стр. 55.

УЧЕНИЕ О СЫНЕ НЕБА И ЕГО РОЛЬ
ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ КИТАЯ
(С ДРЕВНОСТИ ДО НОВОГО ВРЕМЕНИ)

Учение о Сыне неба (Тяньцзы) как правителе Вселенной, поставленном Небом и правящем по воле или мандату его, играло значительную роль в истории Китая, в частности во внешней политике, начиная с древнейших времен и вплоть до революции 1911 г.

Это учение, обожествляя монархов, превращая их в земных богов, создавало им репутацию неприкосновенных существ, сверхмудрых и святых, стоящих над всеми смертными. Это учение не было порождено конфуцианством, а существовало до него, но было им использовано, обосновано и развито. Оно было тесно связано с религиозным учением о Верховном владыке, или божестве [*шан-ди*], а затем с более поздним культом Неба.

Впервые идея обожествления власти царей прослеживается в дошедших до нас письменных памятниках эпохи Шан-Инь [XVI—XI вв. до н. э.]. В лаконичных надписях, главным образом гадательного характера, на костях животных и панцирях черепах понятие *тянь* в значении Неба, небесной божественной силы, еще не существовало, оно появилось в последующую эпоху Чжоу [XI—III вв. до н. э.]. Культ Неба фактически фигурировал в иньских надписях, отражавших реальную действительность того времени, как культ *ди* (божества) или шан-ди (Верховного владыки, божества). Понятия «ди» и «шан-ди» по существу были тождественны понятию *тянь* (небо). Как указывал китайский ученый Ху Хоусюань, специально занимавшийся исследованием иньских надписей, то, что «при Инь называли ди, в эпоху Чжоу называли тянь»¹. Что же касается иероглифа *тянь*, то он в иньских надписях имел значение «большой»².

Таким образом, хотя в иньских надписях не встречаются понятия «Сын неба», «повеление Неба», идея обожествления государей существовала, и она была связана с культом предков. Душам умерших предков царей приносили жертвы, и им придавали такое же значение, как божеству *ди* или глав-

ному божеству — шан-ди (Верховному владыке). Шан-ди, по представлениям иньцев, был высшим божеством, находившимся где-то над землей, в неизвестной выси, и от него зависело благополучие живущих на земле людей, их счастье, страдания и бедствия. Поскольку шан-ди в иньскую эпоху играл такую же роль, как Небо в эпоху Чжоу, то, естественно, вся деятельность царей была непосредственно связана с шан-ди, определялась им. От рождения и до самой смерти царя (*вана*) шан-ди как бы незримо присутствовал. При рождении наследника отец его обращался к шан-ди за благословением, прося о благополучном исходе родов и даровании младенцу доброго здоровья. Каждый свой шаг в государственной деятельности иньские цари согласовывали с Верховным владыкой, искали покровительства у него. Военные походы, отражения набегов кочевников, борьба со стихийными бедствиями (наводнениями, засухой и др.), сбор урожая, строительство городов и поселков и другие дела не обходились без вмешательства шан-ди, к которому через гадателей или жрецов — а иногда непосредственно сами — обращались за помощью иньские цари.

Но этим не ограничивалась связь земного владыки с небесным. Начиная с периода царствования У-дина (1238—1180 гг. до н. э.) иньские цари стали присваивать всем своим умершим предкам, в том числе отцам, название ди, т. е. божества. Так, в гадательных надписях периода У-дина породивший его отец Сяо-и называется «Отец И-ди» («Отец И-божество»), а в гадательных надписях периода царей Цзу-гэна и Цзу-цзя их отец У-дин назван «Ди-Дин», т. е. «Божество (владыка) Дин»³. Эта же традиция сохранилась и при последующих иньских царях почти до конца эпохи Инь⁴.

Вместе с тем в гадательных надписях, начиная с периода Цзу-гэна (1179—1173 гг. до н. э.) и Цзу-цзя (1172—1140 гг. до н. э.), наряду с обозначением Небесного владыки термином «шан-ди», земного царя после его смерти стали называть «ван-ди», т. е. «царь-божество», чтобы отличить его от неземного божества — ди. Впервые это название стали применять в отношении У-дина после его смерти. Точно так же в надписях периода царствования братьев Линь-синя и Кан-дина (1139—1130 гг. до н. э.) название «ван-ди» употребляли для обозначения их умершего отца Цзу-цзя⁵. Несомненно, факты присвоения умершим ванам названий «ди» и «ван-ди» можно объяснить представлениями иньцев о том, что предки царей могли вознестись на небо и соединиться с ди, быть его партнером. Очевидно, обозначение в иньских надписях умерших предков царей, в том числе самых ближайших, этими терминами свидетельствует о факте обожествления царей, которых приравнивают к божеству, Верхов-

ному владыке, и которые вместо последнего или наряду с ним решают судьбы людей.

Тенденция обожествления иньских царей усилилась в дальнейшем. Например, в царствование двух последних иньских государей Ди И (1084/1080—1060/1050 гг. до н. э.) и Ди Синя (1060/1050—1027 гг. до н. э.) к их личным именам стали добавлять название ди. Таким образом, Ди И — это «Божество (владыка) И», Ди Синь — это «Божество (владыка) Синь», но отнюдь не император⁶ И или император Синь, так как их титулование, по данным иньских надписей, осталось прежним — ван. В этот период сами иньские цари стали себя приравнивать к небесным владыкам — божествам. Теперь наблюдается непосредственное обожествление живого земного царя, т. е. персонификация божества зашла еще дальше. Ван не только считался всевластным государем на земле, но и посредником между людьми, ему подчиненными, и небесными силами, к которым обращался за помощью, прося хорошего урожая или удачи в походах. А среди божеств, к которым обращался ван за советом и поддержкой, находились и его умершие предки. Наконец, сам ван, когда умирал, усилиями своих потомков превращался в божество.

В конце эпохи Инь ван как земной владыка предстает перед нами наделенным многими качествами, свойственными чжоуским ванам в пору наибольшего расцвета чжоуской монархии. Он — неограниченный государь, всецело распоряжающийся имуществом, свободой и жизнью своих подданных. Кстати говоря, в иностранной и советской научной литературе 20—30-х годов XX столетия появилось утверждение о том, что власть иньского вана была ограничена существованием совета «малых и великих». Этот вывод базировался на ошибочном толковании иньской надписи, которое дал французский ученый А. Масперо. В надписи из коллекции китайского ученого Ло Чжэнь-юя имеются слова «ся» (нижний, низший) и «шан» (верхний, высший), неправильно поняты А. Масперо и переведенные им как «совет малых и великих»⁷. Эти понятия связаны с духами и божествами, а не с живыми существами (высшими и низшими), не с советом старейшин. Так, в одной из надписей, в которой речь идет о военном походе, спрашивается о помощи у божества (ди, равносильно шан-ди), а в другой надписи аналогичного содержания ди заменяется словами *ся-шан*⁸. В ряде случаев ван через гадателей спрашивает о помощи у своих умерших предков, или у Верховного владыки, или у духов (низших божеств), при этом структура надписей, их содержание, употребляемые слова одни и те же, различие состоит лишь в том, что просьбы гадателей обращены в разные «адреса».

Подобные примеры (их можно привести десятки) свидетельствуют о том, что понятия «ся-шан» или «шан-ся» (в иньских надписях встречаются оба варианта сочетаний⁹) ничего общего не имеют с советом старейшин, который не существовал в иньском обществе.

Ван был первосвященником, верховным жрецом, который или лично совершал ритуальные обряды, жертвоприношения, или поручал это делать другим. Не случайно, противопоставляя себя всем подданным, в том числе и знати, иньские ваны часто называли себя «я единственный»¹⁰. Ван был и хозяином страны, в его руках находилось управление общественным производством. Он распоряжался земельной собственностью как непосредственных производителей, так и знати (*хоу, бо*) в масштабе всего государства, ведал обработкой земли, сбором урожая. В одной из иньских надписей, свидетельствующих об этом, сказано: «В день под циклическими знаками и-сы гадали. Гадатель Цяо спрашивал: ван отдал всеобщий приказ чжунжэнь (массам, общинникам. — Л. Д.), указав: „совместно обрабатывайте поля“. Соберем ли урожай? 11-й месяц»¹¹. Данные гадательных надписей и более поздних источников свидетельствуют о том, что иньские ваны, так же как и позднее чжоуские цари, рассматривались в качестве обожествленных властелинов Поднебесной, выполняющих волю Верховного божества (владыки). И хотя в иньской письменности не было понятий Неба (Тянь) и мандата (воли) Неба (Тянь мин), появившихся позднее, в начале эпохи Чжоу, — смысл, заложенный в них, отражавший религиозные представления древних китайцев, подразумевался и в элоху Инь. Но он был выражен другими словами: ди, шан-ди, которые тоже отдают свои приказы царствующему на земле владыке-вану, благословляя его на земные дела или не давая ему своего согласия на это. Всякое проявление воли Верховного божества (владыки), по мнению иньцев, передавалось через гадания на черепаховых щитах. Что касается понятия «мин» (повеление, приказ, мандат), то в иньскую эпоху существовал его эквивалент — *лин*, который графически изображался немного иначе. В иньский период и в более позднюю эпоху Чжоу ваны как исполнители воли Верховного божества, т. е., по существу, Неба, стояли, согласно религиозным представлениям, над всей Вселенной. И это давало им право диктовать свою волю не только представителям иньской знати, но и правителям других народов и племен, с которыми общался Китай в ту эпоху. Иными словами, иньские цари считали всех этих правителей своими вассалами, зависимыми; эта зависимость часто была формальной и выражалась прежде всего в том, что иньский ван жаловал правителям других народов и племен титулы знат-

ности, существовавшие в иньском царстве, и это служило символом передачи власти, подобно тому как верховное божество одобряло переход власти к иньскому вану. Его политический смысл заключался в том, что это пожалование как бы знаменовало собой признание сюзеренитета иньского вана, но отнюдь не означало, что получивший инвеституру был подлинным вассалом иньского царя. Он и без мандата иньского вана обладал правом на свои владения и управлял ими. В этом отношении можно привести пример с чжоуским правителем. Чжоуское владение было соседом иньского царства, оно существовало независимо от него и иногда вело борьбу с ним. Однако временами Чжоу признавало гегемонию Инь, и тогда иньский ван жаловал титулы чжоуским правителям, подчеркивая свое верховенство. Этим можно объяснить, например, появление надписи: «Повелено чжоускому хоу»¹², которую следует толковать как: «Дано повеление присвоить титул хоу в Чжоу (чжоускому правителю)»¹³. Чаще всего иньские титулы бо и хоу¹⁴ давались как правителям земель, непосредственно входивших в состав государства Инь и подчинявшихся вану, так и правителям владений или вождям племен, находившихся в той или иной степени зависимости от иньского вана.

О том, что зависимость правителей некитайских владений и вождей племен от иньского вана часто была номинальной, свидетельствуют частые выступления зависимых правителей и вождей против иньского вана. Причем в иньских надписях зафиксированы борьба вана со своими вассалами — представителями иньской знати — управителями отдельных районов, а также их внутренняя борьба.

Суверенная власть иньского вана как в государстве Инь, так и за его пределами проявлялась также и в праве вана на получение дани со своих внутренних и внешних вассалов. Однако, на наш взгляд, дань, присылавшаяся вану правителями внутренних районов, по существу являлась своеобразным налогом¹⁵. Что касается дани с подчиненных внешних владений и некитайских племен, то она в иньскую эпоху вряд ли имела большое экономическое значение. Об этом можно судить по составу и количеству дани. В столицу вана как правители областей, так и вожди некитайских племен присылали лошадей, рогатый скот, слонов, панцири черепах, раковины каури, людей из захваченных в плен¹⁶.

Из надписей видно, что дань, присылавшаяся вассалами иньского вана, в основном использовалась для ритуальных целей (гадания, жертвоприношения) и не имела большого экономического значения. Однако она играла политическую роль: приношение дани считалось в то время, да и позднее, на протяжении почти трех тысяч лет, символом признания

господства вана в Поднебесной, его верховной власти над всеми, в том числе и некитайскими, племенами. Отказ от присылки дани как внутренними, так и внешними вассалами рассматривался как неповиновение вану, непризнание его сюзеренитета, за что полагалось наказание. Правда, мы не нашли прямых свидетельств на этот счет. Но частые упоминания о борьбе иньского вана со всеми внутренними вассалами, возможно, связаны с тем, что правители (бо, хоу) отдельных иньских владений нарушали свои обязанности в отношении присылки дани.

Другой формой зависимости правителей владений от иньского вана была обязанность являться ко двору царя. Об этом говорится как в иньских надписях, так и в других источниках, в частности в «Шицзине». Наряду с бо, хоу, *до-тянь* среди правителей владений были и *сяочэнь*, которые тоже обязаны были прибывать ко двору вана. В одной из надписей иньского периода сказано: «Сяочэнь... (фамильный знак не дешифрован. — Л. Д.) прибыл на аудиенцию»¹⁷. Другая надпись посвящена гаданию о том, придет ли на аудиенцию к вану правитель района Фоу¹⁸.

Обычно такое прибытие сопровождалось поднесением даров (дани) вану. Со своей стороны, ван награждал прибывшего ко двору. В надписи на бронзовом сосуде позднего периода Инь рассказывается о прибытии ко двору вана родственницы правящего дома, являвшейся правительницей района, и о пожаловании ей двух связок раковин¹⁹.

Письменные источники чжоуского периода приводят дополнительные данные о прибытии ко двору иньских ванов вождей некитайских племен. Так, например, «Бамбуковые анналы» сообщают о прибытии ко двору шанского вана Тай-у на 26-м году его царствования представителей племени «западных жунов» (си-жун), на 61-м году — племени «восточных цзю-и» и др.²⁰

В царствование Цзу-цзя (1172—1140 г. до н. э. — по новой хронологии, 1258—1226 г. до н. э. — по традиционной хронологии) в 12-м году (1161 г. до н. э.) состоялся поход против си-жунов, а в следующем году к иньскому двору прибыли их представители. Судя по показаниям «Бамбуковых анналов», чжоуские правители начали являться ко двору иньского вана только со времени царствования У-и. Так, в 34-й год царствования У-и (1096 г. до н. э.) чжоуский гун Цзили прибыл ко двору иньского вана, последний пожаловал ему 30 ли земли, 10 штук яшмы и 10 голов лошадей²¹.

Как отмечал великий китайский историк древности Сыма Цянь, обычно зависимые от иньского вана правители владений или племен не прибывали к иньскому двору в те времена, когда государство Инь по тем или иным причинам осла-

бевало. Так было, например, в царствование вана Юн-цзи, когда «[при нем] добродетели Инь ослабли, и некоторые из владетельных князей не являлись [ко двору]», а также со времени царя Чжун-дина, когда, по словам Сыма Цяня, «в течение девяти поколений [продолжались] смуты, и владетельные правители не прибывали ко двору»²².

Существовала еще одна форма зависимости от Китая — обязанность вождей племен или правителей владений представлять в распоряжение иньского вана свои войска или участвовать на его стороне в походах против враждебных ему сил. В одной из иньских надписей речь идет об использовании иньским ваном воинских сил зависимых от него правителей различных владений или областей: «В день под циклическими знаками дин-мао ван, гадая, спрашивал: [если] я вместе с до-тянь²³ и до бо²⁴ отправлюсь в поход против правителя племени юй, по имени Янь... получу ли я благословение [божества]?»²⁵.

В другой надписи речь идет о приказе со стороны вана У-дина своему зависимому Чжи-Чжэню: «В день под циклическими знаками... сы гадали. [Гадатель] Цяо спрашивал: ван [прикажет ли] Чжи Чжэню отправиться в поход против племени туфан?»²⁶. Чжэнь был правителем области (или владения) Чжи, находившейся на западе или на северо-западе от столичного округа царства Инь.

Иногда ван приказывал одновременно нескольким зависимым правителям отправиться в поход против враждебного племени. Например, сообщалось: «В день под циклическими знаками жэньшэнь гадали. Гадатель Чжэн задавал вопросы. [Если] приказать Фу Хао следовать за Чжэнем из [владения] Чжи в поход против племени иньфан, получим ли поддержку [божества]?»²⁷.

Учение о Сыне неба и о повелении Неба, в эмбриональной форме существовавшее в иньский период, получило широкое распространение и более полное литературное обоснование в эпиграфических памятниках в начале Западного Чжоу. Следовательно, можно с полным основанием утверждать о появлении этого учения задолго до конфуцианства, а тем более конфуцианских канонов.

Как указывалось выше, понятие «Небо» («Тянь») появилось в письменности чжоуской эпохи, а в период Инь его заменяло понятие «Верховный владыка» («верховное божество»), «шан-ди». Иньские традиции были восприняты чжоусцами. Понятие «шан-ди» в эпоху Чжоу в течение длительного времени употреблялось в эпиграфических и в различных историко-философских и литературных памятниках параллельно с термином «тянь». Например, в одной из наиболее ранних надписей на чжоуском сосуде «Да фын гуй», относимом

китайскими учеными к периоду У-вана, говорится о том, что ван (имеется в виду У-ван. — Л. Д.) приносил жертвы Вэнь-вану, т. е. своему отцу, и Верховному владыке (шан-ди) ²⁸.

В этой надписи нет иероглифа, обозначающего Небо, отдельно взятого как самостоятельное понятие, иероглиф тянь [небо] в данной надписи употребляется в качестве составной части в имени создателя сосуда (Тянь-ван), в названии храма или зала для жертвоприношений (тянь-ши, «небесный дворец», или храм).

В других надписях на бронзовых сосудах периода Западного Чжоу неоднократно встречаются понятия «шан-ди» или заменяющее его «ди», а также «шан» и «ся». Например, в надписи на сосуде «Чжоу гун гуй» о ди говорится как о шан-ди (Верховный владыка), который «не прекратит (т. е. не приостановит) своего повеления в отношении помощи (благоденствия) Чжоу» ²⁹.

Вера в шан-ди и его могущество существовала и позднее, в Восточном Чжоу (VIII—III вв. до н. э.). Мо-цзы пишет об этом: «Если Шан-ди не окажет покровительства, то девять областей (страна) погибнут. Если Шан-ди не даст согласия, то множество бедствий снизойдет [на землю]» ³⁰. В этом отрывке шан-ди придается то же значение, что в эпоху Инь, но такая же роль в эпоху Чжоу отводилась и Небу. Следовательно, в представлениях древних китайцев времен Инь и Чжоу, шан-ди и тянь — понятия адекватные, оба они в древней китайской религии, а в дальнейшем и в философской мысли — сверхъестественные силы, определяющие судьбы всего сущего. В песнях «Шицзина» в гимне «Би-гун» говорится о том, что Верховный владыка послал благодать прародительнице Цзян-юань, родившей чжоуского Хоу Цзи (Государя-Зерно) ³¹. Здесь же сказано, что Верховный владыка пребывал с У-ваном, и поэтому тот разгромил иньскую армию при Муе ³², свергнув династию Инь.

Понятие «Тяньцзы (Сын неба)» впервые встречается в надписях на бронзовых сосудах периода царствования Чэн-вана — Кан-вана (1024—1005, 1004—967 гг. до н. э.). В надписях на сосуде Чжоу гун гуй (Цзин хоу гуй) слова «ван» и «тяньцзы» употребляются параллельно как однозначные. Понятие «небесное повеление», «мандат неба» (Тянь мин), по-видимому, появляется одновременно с термином «Сын неба», так как оно впервые замечено на бронзовых сосудах периода Чэн-вана. Более подробно идея о всемогуществе Неба и его воли, передаваемой царям, выражена в надписи на треножнике Да Юй (Да Юй-дин) ³³. В ней, как и в других более поздних литературных памятниках, подчеркивается, что Небо передает свое повеление, т. е. вручает бразды прав-

ления тому, кто достоин этого, кто обладает доблестью (дэ) ³⁴.

Итак, в приведенных надписях на бронзовых сосудах раннего периода Западного Чжоу, да и в более поздних, задолго до появления конфуцианства, прослеживаются идеи о Сыне неба и получаемом им от Неба «мандате» на управление, о всемогущей силе Неба, которое своей волей не только возводит на престол царей и свергает их, но и посылает всем живущим на земле, в зависимости от их поведения, бедствия или счастье. Позднее эти идеи нашли более полное освещение в письменных памятниках, по традиции считающихся конфуцианскими канонами, — в «Шуцзине» и «Шицзине» ³⁵.

Учение о Сыне неба и повелении его получило дальнейшее развитие у конфуцианцев, в частности наиболее полно у Мэн-цзы. Для него в учении о Сыне неба главным было постоянное подчеркивание того, что небо дает «мандат» на управление тому, кто отличается гуманностью (*жэнь*) в отношении родителей и народа, кто любит народ. Отвечая на вопрос циского Сюань-вана, какие достоинства нужны, чтобы стать ваном, Мэн-цзы сказал: «Править, заботясь о народе и охраняя [его], тогда никто не сможет оказать противодействие» ³⁶. Призыв Мэн-цзы, как и вообще конфуцианства, к человеколюбию государя, требование заботиться о народе, объяснялись стремлением смягчить социальные противоречия в обществе того времени, избавить государя от гнева народа и его активного выступления против власти царя.

Согласно высказываниям Мэн-цзы, только Небо по своей воле или повелению передает Поднебесную в управление достойному, но сам человек не может передать Поднебесную другому без воли Неба. По мысли Мэн-цзы, даже Сын неба может лишь рекомендовать человека Небу, но не может принудить Небо дать ему Поднебесную ³⁷.

Учение о Сыне неба получило теоретическое обоснование во II в. до н. э. во взглядах известного конфуцианца Дун Чжун-шу. С тех пор оно стало мощным средством политического воздействия как на свой, так и на соседние народы. Согласно учению, ставшему впоследствии не только религиозной догмой, но и политической доктриной, цари, а позднее, начиная с III в. до н. э. и вплоть до XX в., китайские императоры, господствовали на земле по воле (повелению) Неба, управляя не только срединным государством (Чжунго), но и всей Поднебесной — Вселенной ³⁸. Как божества на земле, китайские императоры считали себя безраздельными властителями над всеми народами. Это учение широко использовалось на протяжении почти трех тысячелетий китайской дипломатией, которая упорно стремилась внедрить в сознание иноземных правителей идеи неземного могущества Сынов

неба, концепцию о божественном характере их власти. Широкое толкование понятия Поднебесной и прав китайского царя на все территории и народы ее представлено в целом ряде древних источников. Например, в «Шицзине» сказано: «Во всей Поднебесной нет [того, чтобы] не было земель вана, на всем краю земли нет [таких, кто бы] не был слугами (подданными) вана»³⁹. Та же идея господства китайских императоров над всем миром неоднократно высказывалась в официальных документах, указах и грамотах китайских императоров, адресованных иностранным правителям. Так, в ответе ханьских властей вождю сюнну в 52 г. н. э. говорилось, что все живущие под солнцем и луной — слуги китайского императора⁴⁰. Аналогичные утверждения официальных властей Китая, их правителей встречаются и в более поздние времена. Например, в 597 г. н. э. китайский император династии Суй Ян Цзянь (царств. в 581—604 гг. н. э.) в своей грамоте корейскому королю государства Корё писал: «Во всей Поднебесной все являются моими (императора) вассалами [чэнь]»⁴¹.

В период Тан (618—907), когда Китай усилил свою агрессивную политику против соседей, советники императора Пэй Цзюй и Вэнь Янь-бо в 624 г. убеждали танского Гао-цзу признать вассалом короля Корё, мотивируя необходимость этого особой ролью Китая во Вселенной: «Срединное царство (Чжунго, т. е. Китай) по отношению к варварам как солнце в отношении звезд — нельзя не подчинить»⁴². Следует отметить, что в период ослабления внешнеполитических позиций императоры Китая все же вынуждены были признавать могущество своих соседей и временно идти на политические уступки. Это прежде всего касалось сюнну (хунны), которые в III—II вв. до н. э. считали себя по крайней мере равными Китаю, и последний мирился с этим. Так, в своем письме (по одним данным, посланном в 176 г. до н. э., по другим — в 174 г. до н. э.) ханьскому императору шаньюй сюнну называл себя «Небом поставленный великий шаньюй сюнну», а императора Сяо Вэнь-ди (180—157 гг. до н. э.) без всяких эпитетов титуловал просто императором (хуанди)⁴³.

Такое поведение шаньюя было неслыханным — ведь он подрывал авторитет Сына неба, его притязания на господство во Вселенной, и сам претендовал на эту роль. Однако Сяо Вэнь-ди никак не реагировал на это. Более того, ханьский император, притязавший на управление всей Вселенной, признал в своем письме от 162 г. до н. э., что все то, что лежит к северу от Великой китайской стены, находится в подчинении шаньюя, а все земли к югу от нее — в управлении его, императора⁴⁴. К тому же империя Хань с этого времени фактически стала выплачивать сюнну дань под видом подар-

ков, причем не символическую, а вполне реальную и значительную в экономическом отношении.

Китайские императоры упорно навязывали соседним народам свой тезис о «единой семье», конечно, под эгидой Китая, мечтая о создании великой империи под их руководством, которая охватывала бы всю Вселенную, как она представлялась им в то время. Даже в период ослабления первой империи Хань, когда ей пришлось заключить унижительный договор с сюнну, выплачивая ежегодную большую дань, император Сяо Вэнь-ди не оставлял подобной идеи. В упомянутом письме 162 г. до н. э. Сяо Вэнь-ди ставил и вопрос о «родительских правах» правителей в отношении народа, но на этот раз он вынужден был разделить эти права с шаньюем ⁴⁵.

Когда Китай окреп, он вновь заявил о единой семье и своих «родительских» правах на соседние народы. Так, в 47 г. до н. э. при заключении договора с сюннским шаньюем Хуханье, который впервые среди шаньюев назвал себя вассалом Китая (хотя его вассалитет был номинальным), с него взяли клятву, наподобие той, которую обычно давали в древнее время при заключении договоров (характерно, что такая клятва навязывалась цинской династией другим народам, в частности Корее, и в XVII в. н. э.). В ней говорилось: «Отныне и впредь Хань и сюнну составляют одну семью и из поколения в поколение не должны друг друга обманывать или нападать друг на друга» ⁴⁶. В этот период сюнну были значительно ослаблены междоусобицей, и Ханьской империи частично удалось добиться осуществления своей политики объединения, а точнее, поглощения и захвата других народов. Позднее идея «родительских прав» не оставляет императоров. Так, в 581 г. н. э. император династии Суй Вэнь-ди (Ян Цзянь) во время прибытия в Китай посланника племени мохэ с «данью» в своем указе писал: «Я [император] считаю вас [своими] детьми. Вы должны уважать меня как отца» ⁴⁷.

Пропагандируя идею единства всех народов под эгидой Китая, своеобразный китайский эгоцентризм, китайские власти выделяли Китай как центр Вселенной, а все остальные народы рассматривали как внешнее (вай), периферию, подчеркивая свое пренебрежение к этим народам. Вся Вселенная, которой управляли китайские цари, с древнейших времен называлась «четырьмя странами света» или пределом четырех сторон (сы фан) ⁴⁸. Уже в надписях на бронзовых сосудах периода царствования Чэн-вана (1024—1005 гг. до н. э.) для обозначения не китайских народов используются уничижительные названия — «южные варвары (нань и)», «восточные варвары (дун-и)», «южно-хуайские варвары (нань хуай

и)», «страна дьяволов (гуй фан)» и т. д.⁴⁹, которые впоследствии применялись, за некоторыми исключениями, на протяжении всей истории Китая.

В китайских источниках древнего и средневекового времени содержится более или менее полная отрицательная характеристика соседних народов, которых китайская историография иначе, как варварами, не называла. Китайские официальные власти издревле пренебрежительно отзывались о соседних некитайских народах, сравнивая их со зверями, скотом и т. д. и отказывая им в человеческих чертах и в праве на мирное существование. В 133 г. до н. э. при обсуждении конкретного плана похода против сюнну председатель посольского приказа Ван Хуэй указывал, что «сюнну можно подчинить только силой, относиться гуманно [к ним] нельзя»⁵⁰. В III в. н. э. Дэн Ай, сановник царства Вэй, в обращении к государю так характеризовал северо-западные народности соседей Китая: «Жун-ди, [обладая] сердцами зверей, не следуют долгу справедливости и родства. [Когда] сильны, тогда вторгаются и бесчинствуют, [когда] ослабевают, тогда присоединяются к Китаю»⁵¹. Китай по традиции был центром (чжун) культуры и процветания, высокой морали и гуманности, к которому якобы тянулись все те, кто стремился познать цивилизацию и изменить свой образ жизни и культуру. Такое представление о своей стране и соседях укоренилось в сознании не только правителей, представителей аристократии и правящих кругов Китая, дипломатов, но и ученых, особенно историков, прославлявших Сына неба — повелителя Вселенной и хуливших некитайские народы. Так, в энциклопедии «Бохутун» дается следующая характеристика некитайских народов: «Варвары⁵² [те, кто] сидят на корточках. Говорят, [они] не имеют норм приличия»⁵³.

Отрицательное отношение к некитайским народам при дипломатических связях определялось тем, что они, в представлении китайцев, — полулюди-полузвери, которые не поддаются цивилизации, вероломны и не заслуживают доверия.

Так, в 630 г. н. э. после разгрома восточнотюркского каганата, когда встал вопрос о том, что делать с побежденными тюрками, высказывались различные соображения, но лейтмотивом их была пренебрежительная характеристика народа. Правитель округа Сячжоу Доу Цзин, в частности, заявил: «По своему характеру жун-ди (северные и северо-западные народности)⁵⁴ подобны диким зверям. [Их] невозможно утратить законами и наказаниями [так же, как] нельзя просветить гуманностью и долгом справедливости»⁵⁵.

Даже в XIX в. среди правящих кругов и воспитанной в конфуцианском духе интеллигенции еще сохранилось по-

добное шовинистическое отношение к иноземцам. Так, например, известный историк XIX в. Вэй Юань называл иноземцев варварами ⁵⁶.

Итак, учение о Сыне неба как повелителе Вселенной рассматривало китайского монарха в качестве единственного представителя божественных сил (Неба), облеченного политической властью на земле (земного бога). Он считался центром универсального устройства мира ⁵⁷, и ему должна была подчиняться вся внешняя, находящаяся за пределами этого центра периферия. Отсюда родилось представление о том, что все народы Поднебесной, т. е. Вселенной, подвластны, в той или иной форме, Сыну неба, все государства (вань го — десять тысяч государств) им управляются, что все они имеют обязательства перед ним.

Дальнейшая конкретизация обязанностей иноземных правителей и глав китайских владений и окончательное складывание стройной системы, действовавшей вплоть до XX в., происходили в период обеих династий Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). Если в предшествующие периоды выполнение обязательств зависимыми от Сына неба правителями было тесно связано с жертвоприношениями, то начиная с империи Хань обязанности вассалов имели главным образом политический и экономический характер. Одним из главных обязательств вассала, как и раньше, было прибытие ко двору китайского Сына неба, которое было символом уважения китайского императора, признанием его сюзеренитета. В то же время при посещении вассалом своего сюзерена ему (вассалу) стремились показать могущество, богатство и великую щедрость императора, часто устраивая своеобразные инсценировки в целях воздействия на воображение вождей кочевников, не привыкших к излишествам и роскоши.

Иностранных гостей приглашали обозревать в специальных казнохранилищах и кладовых накопленные сокровища, чтобы вызвать у них изумление перед несметными богатствами ⁵⁸. В середине I в. до н. э. при приеме Сыном неба шаньюя Хуханье, прибывшего к ханьскому императорскому двору, ему были пожалованы богатые подарки, чтобы показать «милость» и богатство китайского императора: кроме личной одежды, головного убора, пояса, меча, украшенного драгоценной яшмой, кинжала, лука, стрел, алебард ему преподнесли колесницу с упряжью, 15 лошадей, 20 цзиней (около 12 кг) золота, 200 тыс. медных монет, 77 комплектов одежды, 8 тыс. кусков шелковых тканей, вышитых узорами, узорчатой тафты, крепа и разного шелка, а также 6 тыс. цзиней (выше 3,5 т) шелковой ваты ⁵⁹.

Другим обязательством вассалов Сына неба было представление императорскому двору дани. Строго говоря, лишь

со времени ханьской династии появилось название «дань» (*гун, гун-сянь*). До этого не имелось определенного обозначения и чаще всего применялся знак *сянь* (подношение, представление). Китайские средневековые источники обычно связывают отправление дани с принятием иноземными правителями наименования вассала. Так, в 585 г. после соглашения суйского императора с тюркским Шаболио-ханом в опубликованном по этому поводу императорском указе хана называют вассалом⁶⁰ и требуют от него заложника и ежегодного представления дани лошадьми⁶¹.

Так было и с другими вассалами в более позднее время⁶². Несмотря на регламентирование дани китайскими властями (по крайней мере со времен минской династии — 1368—1644 гг.), нельзя считать, что представление дани — признак вассалитета всех народов, с которыми общался Китай. Дело в том, что в большинстве случаев привозившиеся дары отнюдь не были данью, а являлись обычными в средневековых условиях подарками, посылавшимися друг другу правителями иностранных государств.

Конечно, нельзя всерьез принимать императорские указы о представлении дани Голландией или Россией. Например, в 1656 г. на доклад Палаты ритуалов о прибытии голландского посла с данью и о том, что Палата разрешила Голландии в связи с дальностью пути представлять дань один раз в пять лет через Гуандун, последовал указ императора: «Голландия искренне проявляет почтение и долг, привозя дань морем... приказываю прибывать ко Двору один раз в 8 лет [с данью]»⁶³. Точно такие же, по существу, были указы 1655, 1669 и других годов по поводу прибытия русских послов и представления ими якобы дани. Вот запись из дворцовой хроники за 1669 г.: «Русский белый царь (Олосы чагань-хан) прислал посла, представившего дань. Награжден по правилам»⁶⁴. Точно так же обстояло дело и с другими странами, которые, согласно китайским источникам, якобы были вассалами и представляли дань.

Со времени династии Хань широко стала действовать система заложничества. Правители вассальных владений посылали ко двору китайских императоров своих сыновей, где их держали иногда в течение многих лет. Этим китайские императоры рассчитывали удержать в повиновении вассалов, невыполнение ими обязательств отражалось на судьбах заложников: их бросали в застенки, а иногда даже казнили. Так, заложников присылали сюнну после того, как их вождь Хуханье назвался вассалом, а также ухуани, усунь, тюрки и др. Это продолжалось по крайней мере в течение двух тысяч с лишним лет. Отправление заложников или их прибытие к китайскому двору отмечалось специальным император-

ским указом. Насколько важное значение придавалось приезду заложников, явствует из такого факта: в 1636 г. резко обострились отношения между Кореей и Цинским государством, должна была начаться война; маньчжурский хан предложил корейскому королю прислать заложниками своих сыновей, в случае отрицательного ответа хан угрожал походом против Кореи⁶⁵. После того как Корея потерпела поражение в войне 1637 г., корейский король послал двух своих сыновей в качестве заложников⁶⁶.

Как и раньше, в числе обязательств правителей вассальных государств или народов перед китайскими императорами было оказание военной помощи или посылка войск в случае войны Китая с другими государствами. Отказ «вассалов» от военной помощи сюзерену, как и многие другие факты, лишний раз свидетельствовал о том, что вассалитет соседей Китая был лишь на бумаге или, лучше сказать, в воображении китайских императоров. Тем не менее некоторые из иноземных народов оказывали Китаю военную помощь, причем чаще всего из желания извлечь выгоду, а не из покорности. Например, наместник Тайюаня Ли Юань (будущий основатель танской династии) обратился за помощью к тюркскому Шиби-хану в 617 г., пообещав ему после занятия Чанъани золото, яшму и шелка⁶⁷. Помощь была получена⁶⁸. Военную помощь обязаны были оказывать правители монгольских племен в XVII в. и Корея.

За уклонение от выполнения этой обязанности маньчжурские ханы ввели штраф для аристократии покорившихся монгольских племен. Так, в одном из указов маньчжурского хана Абахая от апреля 1629 г. устанавливали штраф в размере до 100 лошадей и 10 верблюдов, налагаемый на тех, кто уклонялся от похода против Чахара. А за уклонение от участия в походе против минского государства штраф увеличивался до 1000 лошадей и 100 верблюдов⁶⁹. Тем же ханом в указе от 22 февраля 1637 г. было предписано Корею оказать цинскому правительству помощь пехотой, кавалерией и военным флотом в борьбе против минского государства⁷⁰. В течение всего средневекового и нового времени, до XX века, китайские императоры рассматривали вручение ими титулов и грамот — инвеститур правителям других народов как выражение своего сюзеренитета над этими правителями и признание последними вассальной зависимости. Так, в 639 г. танский император послал грамоту хану племени сеяньто Инаню с указанием, что коль скоро он получил от Сына неба инвеституру, то должен слушаться его и не нападать на тюрков, в противном случае последует наказание⁷¹. Однако инвеститура и титул хана были пожалованы Инаню танскими властями за десять лет до того (в 629 г.), при обстоятельствах,

показывающих, что это пожалование не имело никакого реального значения и ни к чему не обязывало обе стороны. Инань был избран ханом в тот момент, когда от тюркского Сели-хана отделились племена, перешедшие на сторону сяньто, которые и пожелали, чтобы их ханом был Инань. Не случайно поэтому последний, не считая себя обязанным танской династии, в 641 г. напал на тюрков, продемонстрировав этим свою независимость. В дальнейшем танские императоры не раз жаловали титулы и грамоты на управление тюркам и уйгурам (и даже отдавали им своих дочерей в жены), выступая в роли смиренных просителей об оказании помощи в борьбе с другими народами или даже со своим восставшим народом. Танский император вынужден был даже отдать в жены уйгурскому хану свою малолетнюю дочь — царевну Нинго. Причем, когда ее в 758 г. доставили хану в сопровождении послов, среди которых был двоюродный брат императора ван Юй, уйгурский хан принял их, сидя на плетеной лежанке. И когда Юй не поклонился хану, тот сделал ему выговор, подчеркнув, что он (хан), как и танский император, правитель независимого государства⁷², а не вассал.

Еще большее унижение испытал танский император Шу (Дай-цзун, 762—779 гг.), когда в ноябре 762 г. китайский командующий войсками, действовавший совместно с уйгурскими силами, Юн-ван Ко (будущий император Дэ-цзун, 779—805 гг.) навестил уйгурского хана в его походной ставке. Хан сделал замечание прибывшему князю Ко за то, что тот не совершил ритуального поклона с приплясыванием. Завязался спор, во время которого сановник Юэ Цзы-ан со свойственной китайским сановникам спесью высказал традиционную точку зрения на отношения Китая с иноземцами. Он заявил: «Юн-ван [Ко] — старший сын Сына неба, ныне он является главнокомандующим⁷³, как же [может] будущий государь Срединного царства отдавать поклон, пританцовывая, иностранному хану?» Кончилось тем, что разгневанный хан приказал дать трем сановникам, сопровождавшим будущего императора, по сто ударов плетью каждому, от чего двое из них в тот же вечер умерли⁷⁴.

Однако Танская империя, ослабленная внутренней борьбой, ничего не предприняла против уйгурского хана, незадолго до этого получившего грамоту на титул, но оставшегося независимым. Времена были не те, танские императоры вынуждены были терпеть унижения и смирять гордыню. Собственно, так было и в начале царствования танской династии, когда первый император ее, Ли Юань, вынужден был из тактических соображений признать себя вассалом тюрков⁷⁵. Так было и позднее, в период царствования династий Сун, Мин и Цин.

В тесной связи с учением о Сыне неба находился дипломатический церемониал — ритуал встречи иноземных правителей и их послов по прибытии к китайскому двору и при поездках китайских послов к правителям других народов. Главное в этом ритуале — подчеркивание божественной роли Сына неба на земле, его господства во Вселенной над всеми земными правителями и требование признания этого правителями других народов. Иностранных послов или даже иноземных правителей, прибывших ко двору, прежде всего заставляли отбивать земные поклоны не только перед китайским императором, но и перед входом у дворца и перед тронном (даже если этот трон был пустым), перед подарками и грамотой, которые вручали по повелению императора. Если иноземные посланники отказывались совершать подобный церемониал, унижавший, по их мнению, честь государя, которого они представляли, их высылали из страны, не допуская на аудиенцию к императору и не давая возможности выполнить дипломатические поручения. Например, в 724 г. посол тюркского хана Могиляня, отправленный к танскому двору за получением согласия от китайского императора на брак китайской царевны с ханом, был выслан из Танской империи и не получил никакого ответа на просьбу Могиляня под предлогом, что «он, посол, легкомыслен, не подготовился к исполнению [этикета]»⁷⁶.

Китайские власти обращали серьезное внимание на тон грамот, привозимых иностранными послами, на внешнее оформление, строго следя за тем, чтобы честь Сына неба не была задета. Так, в грамоте 607 г. суйскому императору японский правитель назвал себя Сыном неба Страны восходящего солнца, за что вызвал гнев китайского императора, считавшего себя единственным Сыном неба. Император распорядился впредь не принимать грамот южных и восточных варваров, если в грамотах не будут соблюдены нормы приличия⁷⁷. В первой половине XIX в. кокандский хан Мамед-Али, которого цинская династия считала своим вассалом, в официальных посланиях цинскому двору свое имя писал золотыми буквами. Это вызвало гнев цинских властей, так как золото и желтый цвет считались сакральными принадлежностями цинского императорского дома. В связи с этим На Янь-чэн, специальный уполномоченный в Синьцзяне, генерал-губернатор провинций Шэньси и Ганьсу, дал указания: «Обязательно приказать, чтобы упомянутый бек вел себя как вассал. Не разрешать имя упомянутого бека писать золотыми буквами»⁷⁸.

В отношениях с Россией императоры цинской династии также стремились доказать, что они, Сыны неба, претендуют на господство над Вселенной и не могут смириться с тем, что

где-то, кроме них, есть еще великий хан. В марте — сентябре 1656 г. в Пекине побывал русский посол Ф. Байков, с которым обошлись невежливо, заставляя выполнять непривычный для европейского дипломата ритуал. Недалеко от Пекина перед ламаистским храмом ему велели встать на колени и кланяться, имитируя поклон богдыхану⁷⁹. Естественно, Ф. Байков отказался от поклонов и от передачи царской грамоты цинским сановникам, так как, по наказу царя, он должен был лично вручить ее императору. В конечном счете посол не был допущен на прием к цинскому императору. 4 сентября 1656 г. он был выслан из Пекина, не выполнив поручения своего правительства⁸⁰.

В июне 1660 г. в Пекин прибыли посланцы И. Перфильев и С. Аблин, доставившие грамоту русского царя, датированную 10 марта 1658 г. В «Хронике Цинской династии» 10 июня 1660 г. было помещено сообщение об этом событии, в котором сказано, что в грамоте русского царя не придерживаются китайского летосчисления⁸¹, что царь называет себя великим ханом и вообще в грамоте много нескромного. Далее цитируется указ цинского императора Шуньчжи, который признает, что «белый царь, хотя и является [лишь] главой племен, — самонадеян, а грамота его кичливая и нескромная... Россия находится далеко на западной окраине, [она] еще недостаточно цивилизована. А вот [то, что] смогла прислать посла с грамотой, [в этом] также видно искреннее стремление к выполнению долга». Что касается русского посланника, то в указе рекомендуется: «Дань, [им привезенную], проверив [по описи], принять. Белого царя и его посла соразмерно милостиво наградить [подарками]. Однако не следует отправлять с послом ответной грамоты... на аудиенцию [посла] не допускать по той причине, что [их] грамота [по содержанию] кичлива и нескромна. Указать об этом послу и вернуть его обратно»⁸².

Итак, И. Перфильев и С. Аблин не были допущены на аудиенцию и не получили ответной грамоты из-за того, что содержание и тон грамоты русского царя не понравились цинским властям. Так же обращались и с другим русским посланником — Н. Г. Спафарием, приехавшим в цинские пограничные владения на р. Наун 26 января 1676 г. и пробывшим в Китае до 1 сентября того же года. Его тоже заставляли отбивать земные поклоны, принуждали отдать грамоту царя цинскому сановнику вместо императора, угрожали высылкой из страны⁸³. В конце концов Спафарий добился некоторых уступок: ему дали согласие принять грамоту в палатах богдыхана, но не самим императором — последний будет находиться недалеко от того места, куда посланник положит грамоту⁸⁴. Но вскоре цинские сановники выдвинули новое

требование: сначала отдать цареvy «поминки» (подарки), а потом грамоту, совершить девять земных поклонов. Н. Г. Спафарий отказался. Наконец он добился того, что от него сановники приняли грамоту и «поминки». Но члены посольства, его сопровождавшего, были поставлены в тяжелые условия, их держали взаперти и не давали возможности продать привезенные товары.

При вручении ответных подарков Н. Г. Спафария и сопровождавших его лиц продержали целый день без пищи, заставляя вставать на колени в грязь и отбивать поклоны. Под конец цинские чиновники заявили, что опись подарков составлена плохо, поэтому надо начинать все снова⁸⁵. Это было явным издевательством над русским посланником. 16 августа 1676 г. Н. Г. Спафария вновь пригласили принять подарки для русского царя. Он принял подарки стоя, отказавшись бить поклоны.

23 августа к Н. Г. Спафарию прибыл цинский сановник, заявивший русскому посланнику, что он должен выехать из Пекина 4 сентября 1676 г., что богдыхан хотел приказать посланнику выехать на третий день после вручения подарков, так как он, Спафарий, «бугдыханова величества не почитал и не пал на колени», но, учитывая, что служилые люди посольства «многое время трудились», дал им отсрочку до 4 сентября 1676 г.⁸⁶. В конечном счете Н. Г. Спафарию, вызванному во дворец, цинские сановники объявили указ, заставив выслушать его стоя на коленях. В указе говорилось, что цинский император не желает давать ответа на царскую грамоту, в частности, и потому, что русский посланник принял подарки для своего государя, не став на колени, как поступают все послы, прибывающие в Китай⁸⁷. В дальнейшем цинские власти изменили свое решение, предложив Спафарию выехать из Пекина вместо 4 сентября 1676 г., как предполагалось раньше, 1 сентября 1676 г. Причем сообщено об этом было в тот же день рано утром. Поистине, это необычное в практике дипломатических отношений событие, по существу, это было изгнание.

Как признавали цинские сановники в беседе со Спафарием 30 августа 1676 г. (по юлианскому календарю), в Китае испокон веков существуют такие условия приема иностранных послов и обращения с ними, независимо от того, откуда они прибыли: во-первых, любой посол должен говорить, что приехал от низшего подчиненного лица к высшему (т. е. от вассала к сюзерену); точно так же и они, сановники, докладывают богдыхану про всякого посла или посланника. Во-вторых, всякие подарки, которые посылаются через послов богдыхану от любого государя, они не называют подарками и в докладе пишут, что тот или иной государь прислал бог-

дыханову величеству дань или ясак. В-третьих, те подарки, которые посылает от себя богдыхан другим государям, они также не называют подарками и докладывают, «что бугдыханово величество тому государю и всему ево государству посылает для службы ево милость и жалованье»⁸⁸.

Объясняя причины столь странной процедуры приема иностранных послов и искажения характера подлинных отношений между государствами, цинский сановник говорил Н. Г. Спафарию: «И о том ты, посланник, не подивись, что у нас обычай таков, и своему государю скажи, потому что, как един бог есть на небе, так един бог наш земляной стоит среди земли меж всех государей, и та честь у нас не переменена была и во веки будет ж»⁸⁹.

И здесь снова мы видим проявление на практике, в дипломатических отношениях, учения о Сыне неба, как божестве на земле и правителе Вселенной.

На замечания Н. Г. Спафария, что русский царь принимает от многих дань, и это всему свету известно, а сам никому не дает ее, цинский сановник заявил, что они знают, что великий русский государь не является подданным богдыхана, «только искони век так обычай наш постановлен, говорить и писати так же, и тот обычай для всего света переменить нам нельзя»⁹⁰.

Итак, во имя отстаивания нелепой идеи, что Сын неба — бог земной, властитель Вселенной, идеи, в которую не верили, как это видно из слов цинских сановников, даже те, кто ее отстаивал, китайско-маньчжурские власти готовы были пойти на резкое ухудшение отношений с великой державой — Русским государством. Правы были иезуиты, находившиеся на службе у цинского двора, когда они говорили Н. Г. Спафарию при посещении 19 июня 1676 г. подворья, где жил русский посланник, что цинские власти «лехче потеряют царство свое, нежели покинут обычай свой»⁹¹.

Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что учение о Сыне неба как повелителе Вселенной играло большую роль в дипломатической практике, больше того, это учение лежало в основе шовинистической внешней политики Китая в отношении соседей и других народов. Часто оно мешало правильно оценивать реальную историческую действительность, соотношение сил на мировой арене и толкало правящие круги во главе с китайскими императорами на неправильный, авантюристический путь внешней политики.

Предвзятое и пренебрежительное отношение к другим народам как к варварам, стоящим на более низкой ступени цивилизации, и вассалам китайских императоров часто приводило, конечно, наряду с другими причинами к тому, что Китай получал наглядный урок в виде жестоких военных по-

ражений при столкновении с этими «варварами», причем многие из этих конфликтов были порождены высокомерным и шовинистическим отношением к соседним народам, доведенными до абсурда идеями господства китайских императоров над Вселенной «по повелению Неба».

¹ Ху Хоу-сюань, Инь буцы чжунди шан-ди хэ ван-ди (Верховный владыка и цари-божества в гадательных надписях эпохи Инь),— «Лиши яньцзю», 1959, № 9, стр. 47.

² См. Го Мо-жо, *Бронзовый век*, М., 1959, стр. 16.

³ Ху Хоу-сюань, *Верховный владыка...*, стр. 91.

⁴ Там же, стр. 91, 92.

⁵ Там же, стр. 93.

⁶ Китайские государи впервые стали называться императорами (хуанди) со времени династии Цинь (221—207 гг.).

⁷ Henri Maspero, *La Chine antique*, Paris, 1927; изд. 2, Paris, 1955, стр. 42.

⁸ Го Мо-жо, *Иньци цуйбянь*, Токио, 1937, № 1073, 1084; Дун Цзо-бинь, *Иньской вэньцзы ибянь*, т. 1, [б. м.], 1949, № 3787.

⁹ См. подборку надписей с этими сочетаниями: Ху Хоу-сюань, *Верховный владыка...*,— «Лиши яньцзю», 1959, № 10, стр. 93—96.

¹⁰ См. Ху Хоу-сюань, *Ши «юй и жэнь»* (Объяснение [выражения] «я — единственный»),— «Лиши яньцзю», 1957, № 1.

¹¹ Ло Чжэнь-юй, *Иньской шуци сюйбянь*, 1933, 2, 28, 5; см. там же другие надписи, 2, 30, 3; 1, 53, 3; 5, 9, 3; Го Мо-жо, *Иньци цуйбянь*, № 866; Чэнь Мэн-цзя, *Иньской буцы цзуншу* (Общий свод сведений об иньских гадательных надписях), Пекин, 1956, стр. 534, 537; см. также: Ло Чжэнь-юй, *Иньской шуци цянбянь*, 5, 20, 2, цит. по: Ху Хоу-сюань, *Буцы чжун созяньчжи Иньдай нунъе* (Земледелие иньского периода по гадательным надписям),— Сборник статей по истории Шан [на основе] изучения гадательных надписей, вып. 2, Чэнду, 1944, стр. 706.

¹² Дун Цзо-бинь, *Иньской вэньцзы цзябянь*, [б. м.], т. 2, 1948, № 436; Ху Хоу-сюань, *Земледелие иньского периода...*, стр. 61.

¹³ Как указывает М. В. Крюков, титул хоу был присвоен иньским вавном У-и чжоускому правителю Гу-гун Дань-фу и его сыну Ци-ли после переселения чжоусцев в район г. Цишань (М. Н. Крюков, *Формы социальной организации древних китайцев*, М., 1967, стр. 57).

¹⁴ Были и другие титулы, в основном совпадающие с титулами эпохи Чжоу, но в нашу задачу не входит рассмотрение их. О получении титулов см.: Ху Хоу-сюань, *Земледелие иньского периода...*, стр. 476; Чэнь Мэн-цзя, *Общий свод...*, стр. 326—327, 329—330.

¹⁵ Ху Хоу-сюань приводит 29 названий районов, в основном внутренних иньских, приславших дань в период У-дина (Земледелие иньского периода, стр. 66). Дин Шань приводит 146 названий знатных родов, большая часть которых присылала дань (Род и его институты по надписям на костях и панцирях черепаха, Пекин, 1956, стр. 16—28).

¹⁶ Надписи, характеризующие дань, см.: Ло Чжэнь-юй, *Иньской шуци цянбянь*, 4, 54, 5; Ло Чжэнь-юй, *Иньской шуци хоубянь*, т. II, стр. 5, № 11; Дин Шань, *Род и его институты...*, стр. 16; Дун Цзо-бинь, *Иньской вэньцзы цзябянь*, т. 2, № 525, № 2278; Ху Хоу-сюань, *Земледелие иньского периода...*, стр. 19а; Чжао Си-юань, *О рабстве в иньский период*,— «Шисюэ цзикань», 1957, № 2, стр. 30.

¹⁷ Дун Цзо-бинь, *Иньской вэньцзы цзябянь*, № 3913. Ср.: Чэнь Мэн-цзя, *Общий свод...*, стр. 505.

- ¹⁸ Надпись относится к периоду У-дина. См.: Дун Цзо-бинь, Иньской вэньцзы ибянь, № 5393. См. ст. Ли Сюэ-циян («Рецензия на [книгу] Чэнь Мэн-цзя „Общий свод сведений об иньских гадательных надписях“», — «Каогу сюэбао», 1957, № 3, стр. 127), в которой исправляется ошибка Чэнь Мэн-цзя (стр. 505), неправильно прочитавшего эту надпись.
- ¹⁹ Акацука Киёси, Исследование иньских надписей на бронзе, [б. м.], 1959, стр. 148, № 92.
- ²⁰ Об этом см.: Чжу-шу цзинянь (Бамбуковые анналы), сер. «Сы бу цункань», Шанхай, [б. г.], цз. 1, стр. 246, 25а, 28а, 29а.
- ²¹ Там же, стр. 30а, 31б.
- ²² Сыма Цянь, Шицзи (Исторические записки), сер. «Эрши сы ши», изд. «Бонабэнь», т. 1, цз. 3, стр. 6б (59) — 7а (60), 8а (60); Сыма Цянь, Исторические записки (пер. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина), т. I, М., 1972, стр. 171, 172.
- ²³ «До-тянь» соответствует чжоускому понятию «чжу-хоу», т. е. «многие правители» или просто «владельцы правители».
- ²⁴ «До бо» («многие бо»), до — здесь множественное число, т. е., иначе говоря, «владельцы правители, носящие ранг бо».
- ²⁵ Дун Цзо-бинь, Иньской вэньцзы цзябянь, № 2416; Го Мо-жо, Иньци цуйбянь, № 1189; Чэнь Мэн-цзя, Общий свод..., стр. 326.
- ²⁶ Го Мо-жо, Иньци цуйбянь, № 1099, а также 1097, 1098, 1100, 1104, 1111, 1230, 1317, 1990.
- ²⁷ Там же, № 1230; аналогичную надпись см. Дун Цзо-бинь, Иньской вэньцзы ибянь, № 2948.
- ²⁸ Чэнь Мэн-цзя, Датировка бронзовых сосудов эпохи Западного Чжоу, — «Каогу сюэбао», 1955, № 9, стр. 151.
- ²⁹ Го Мо-жо, Лян Чжоу цзиньвэньцзы даси (Свод надписей на бронзе обоих [периодов] Чжоу), Пекин, 1958, т. 6, стр. 39а—40а. Чэнь Мэн-цзя называет этот сосуд «Цзин хоу гуй». См. Датировка..., — «Каогу сюэбао», 1956, № 1, стр. 73—77.
- ³⁰ Мо-цзы сяньгу, цз. 8, — сб. Чжуцзы цзичэн, т. 4, стр. 161.
- ³¹ Шицзин гучжу (Шицзин с примечаниями), цз. 20, стр. 5а, — Шицзин, пер. А. А. Штукина, стр. 453.
- ³² Шицзин гучжу, стр. 5б, — Шицзин, пер. А. А. Штукина, стр. 454.
- ³³ Перевод отрывка из надписи см.: Л. Думан, Внешнеполитические связи древнего Китая и истоки даннической системы, — Китай и соседи, М., 1970, стр. 23.
- ³⁴ О дэ — доблести, добродетели — говорилось и в надписи на сосуде Бань-гуй.
- ³⁵ Л. И. Думан, Внешнеполитические связи..., стр. 22, 23. См. также: Древнекитайская философия, т. I, М., 1972, стр. 18—22.
- ³⁶ Там же, т. I, стр. 22б.
- ³⁷ См.: Чжуцзы цзичэн (Собрание сочинений философов), 1956, т. 1, стр. 379, 380. Перевод см.: Древнекитайская философия, т. I, стр. 240, 241.
- ³⁸ См.: Л. И. Думан, Внешнеполитические связи..., стр. 24—26.
- ³⁹ Шицзин гучжу, цз. 13, стр. 6а. См. также: Чуньцю цзочжуань, [б. м.], [б. г.], цз. 3б, стр. 9б; Шицзин, пер. А. А. Штукина, стр. 280.
- ⁴⁰ Хоу Хань шу (История поздней [династии] Хань), сер. «Эрши сы ши», т. 3, Пекин, 1958, цз. 89, стр. 3838, 3839; Сыма Гуан, Цзы-чжи тун цзянь (Всепроникающее зеркало, помогающее управлению), т. 4, Шанхай, 1956, цз. 44, стр. 1421. См. нашу статью: Внешнеполитические связи Китая с сюнну в I—III вв., — «Китай и соседи», стр. 42.
- ⁴¹ Суй шу (История [династии] Суй), сер. «Эрши сы ши», т. 9, цз. 81, стр. 3а — 3б (11689).
- ⁴² Синь Тан шу (Новая история [династии] Тан), сер. «Эрши сы ши», т. 13, цз. 220, стр. 16 (16956); Цзю Тан шу (Старая история [династии] Тан), сер. «Эрши сы ши», т. 12, цз. 199а, стр. 2а (15387).
- ⁴³ Сыма Цянь, Шицзи, цз. 110, стр. 136 (1035).

⁴⁴ Там же, стр. 186, 19а (1038); Бань Гу, Цянь Хань шу (История ранней [династии] Хань), цз. 94а, стр. 156 (2324); В. С. Таскин, Материалы по истории сюнну, 1968, стр. 47, 48.

⁴⁵ Там же, Шицзи, стр. 196 (1038); Цянь Хань шу, стр. 16а (2324).

⁴⁶ Цянь Хань шу, цз. 94б, стр. 6а (2339).

⁴⁷ Суй шу, цз. 81, стр. 196 (11692).

⁴⁸ Го Мо-жо, Свод надписей..., т. 6, стр. 336—34а.

⁴⁹ Чэнь Мэн-цзя, Датировка бронзовых сосудов..., 1955, № 9, стр. 168, 170, 171, 173; Го Мо-жо, Свод надписей..., т. 6, стр. 51—53б.

⁵⁰ Цянь Хань шу, цз. 52, стр. 18а (1867).

⁵¹ Саньго чжи, Вэй чжи, цз. 28, [б. м.], [б. г.], стр. 19а (4489).

⁵² И — древний термин, служивший для обозначения восточных неки-тайских народностей, а иногда обозначавший «варвары» вообще безотносительно к странам света.

⁵³ См. Тайпин юй лань, т. 4, цз. 780, [б. м.], [б. г.], стр. 26 (3455).

⁵⁴ Здесь под жун-ди имеются в виду тюрки.

⁵⁵ Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 193, стр. 607б.

⁵⁶ Вэй Юань, Шэн у цзи (Описание священных [императорских] войн), цз. 6а, стр. 49а. Цит. по: В. С. Кузнецов, Экономическая политика цинского правительства в Синьцзяне в первой половине XIX в., М., 1972, стр. 170 (прим.).

⁵⁷ Подробно об этом см.: А. С. Мартынов, Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции, — «Народы Азии и Африки», № 5, М., 1972.

⁵⁸ Шицзи, цз. 123, стр. 146 (1143); Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 21, стр. 69б.

⁵⁹ Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 27, стр. 887; Цянь Хань шу, цз. 94б, стр. 3б (2337) — 4а (2338).

⁶⁰ В тексте дан термин «фаньфу», имеющий то же значение, что «фаньшу», т. е. вассальные территории.

⁶¹ Суй-шу, цз. 84, стр. 76 (11712), 8а (11713); Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 17б, стр. 5483.

⁶² См.: Да Цин Тайцзун Вэньхуанди шилу (Хроника [царствования] Просвещенного императора Великой Цин Тайцзуна), — Да Цин личао шилу (Хроника великой династии Цин), Токио, 1937—1938, цз. 37, стр. 28б.

⁶³ Шицзу шилу (Хроника [царствования] Шицзу), — там же, цз. 102, стр. 22а.

⁶⁴ Шэнцзу шилу (Хроника [царствования] Шэнцзу), — там же, цз. 31, стр. 13а—13б.

⁶⁵ Тайцзун шилу (Хроника [царствования] Тайцзуна), — там же, цз. 28, стр. 9б.

⁶⁶ Там же, цз. 33, стр. 35а.

⁶⁷ Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 184, стр. 5742.

⁶⁸ Синь Тан шу (Новая история [династии] Тан), цз. 215а, стр. 3а (16913).

⁶⁹ Тайцзун шилу, цз. 5, стр. 11а—б.

⁷⁰ Там же, цз. 33, стр. 30б—31а.

⁷¹ В это время, после уничтожения восточно-тюркского каганата (630 г.) китайскими войсками, часть тюрков признала себя вассалом Китая. См.: Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 195, стр. 6148—6149; Синь Тан шу, цз. 215а, стр. 8б (16915).

⁷² Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 220, стр. 7059; Н. Я. Бичурин (Иакинф), Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. т. 1, М.—Л., 1950, стр. 314.

⁷³ В других источниках сказано: «Является наследником Тан» (Цзю Тан шу, цз. 195, стр. 6б (15351); Синь Тан шу, цз. 217а, стр. 5б (16936).

⁷⁴ Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 222, стр. 7133.

⁷⁵ Там же, цз. 193, стр. 6067; Синь Тан шу, цз. 215а, стр. 6б (16914).

⁷⁶ Цзы-чжи тун-цзянь, цз. 212, стр. 6761.

⁷⁷ Суй шу, цз. 81, стр. 15а (11695). См. нашу статью: «Традиции во внешней политике Китая», — сб. «Роль традиций в истории и культуре Китая», М., 1972, стр. 203.

⁷⁸ Цит. по: В. С. Кузнецов. Экономическая политика цинского правительства в Синьцзяне, стр. 127.

⁷⁹ Статейный список Байкова, — сб. «Русско-китайские отношения в XVII в.», М., 1969, т. 1, стр. 176, 185.

⁸⁰ Там же, стр. 177—178, 187.

⁸¹ По мнению китайских властей, вассалы должны пользоваться китайским календарем.

⁸² Шицзу шилу, цз. 135, стр. 26—3а.

⁸³ Отписка Н. Г. Спафария в Посольский приказ о пути от Нерчинска до границы Цинской империи и переговорах с маньчжурскими чиновниками в Букее, — сб. «Русско-китайские отношения в XVII в.», т. I, стр. 503.

⁸⁴ Там же, стр. 386, 387.

⁸⁵ Там же, стр. 435, 436.

⁸⁶ Там же, стр. 439.

⁸⁷ Там же, стр. 440—441.

⁸⁸ Там же, стр. 445, 446.

⁸⁹ Там же, стр. 446.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Там же, стр. 406.

**НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ СИСТЕМЫ
МЫШЛЕНИЯ, ПОВЕДЕНИЯ И ПСИХОЛОГИИ
В ТРАДИЦИОННОМ КИТАЕ**

На специфику неевропейских систем мышления, складывавшихся и развивавшихся в условиях, отличных от европейской цивилизации, и на свойственный неевропейским народам своеобразный тип восприятия, мировоззрения, ценностной ориентации и т. п. обращали внимание многие исследователи и мыслители¹. Отмечал это явление и Маркс (в частности, говоря о «связующем единстве» в азиатской общине²).

В чем же своеобразии системы мышления, поведения и психологии в Китае? Во многих неевропейских системах мышления, и прежде всего в традиционной китайской, волновали европейских мыслителей проблемы бытия и сознания почти не затрагивались. И это неудивительно. Ведь в центре традиционно-европейского философского восприятия чаще всего стоял индивид, «эго». Знаменитое «*Cogito ergo sum*» означало, что мыслит именно личность и только то, что проходит через ее восприятие и понимание, имеет смысловую (объективную или субъективную — в зависимости от точки зрения) ценность. Сознание ли «эго» — в представлении индивида — определяет его бытие или, наоборот, бытие определяло его сознание — в любом случае в центре стояла именно личность. И только диалектический материализм с его известным тезисом «общественное бытие определяет общественное сознание» сумел преодолеть эту односторонность.

В традиционно-китайской системе мышления, в которой место «эго» обычно занимала социальная сумма личностей (от низовой ячейки, семьи или клана, до общества в целом), проблемы бытия и сознания обычно ставились и решались безотносительно к личности и ее восприятию. Небо, *дао*, пять первоэлементов и взаимодействие мужского (*ян*) и женского (*инь*) начал определяли безостановочный кругооборот миров и законы бытия природы и общества, и все это никак не было связано с сознанием «эго» — хотя бы в том ограниченном плане, как это имело место в индийской системе ценностей, где личность была, пусть даже в виде жалкой песчинки, все-

таки соучастником взаимодействия миров. Практически это означало, что для традиционно-китайской системы философского мышления во всех ее модификациях (от легизма и конфуцианства до даосизма и китайского буддизма) не индивидуально-личное восприятие и осознание проблемы бытия и места в нем «эго», а социально значимое и детерминированное внешними силами (Небо, дао и т. п.) поведение людей, т. е. социальная этика и политика имели первостепенное и исключительное значение. Решение именно связанных со всем этим проблем и было основным вопросом, основной задачей китайской философии.

В этом и заключается основа всей специфики традиционно-китайской системы мышления, без четкого осознания чего просто невозможно ни понять, ни оценить эту систему и ее влияние на всю историю и культуру Китая. Конечно, это звучит весьма непривычно. Более того, вызывает возражения. Ведь всем известно, что философские представления китайцев, включая натурфилософию, онтологию, этику, антропологию и т. п., равно как и их приемы мышления (логика, мифология), в конечном счете состоят из тех же элементов, что и в Европе. Любой исследователь — будь он специалист по логике, эстетике и т. д. — всегда может найти в китайских книгах материал по интересующему его предмету. В системе мышления китайцев в целом можно без труда обнаружить и элементы материализма, и мистику, и метафизику, и диалектику, и строго формальную логику, и вольные мифологические конструкции, и многое-многое другое. Словом, здесь есть все, как и у всех. Но если так, то почему же нельзя из всего этого множества выделить то, что соответствует уже сложившимся (пусть на иной основе) понятиям, нормам и представлениям, объявить именно это главным и для китайской философии, особенно если это помогает классифицировать идеи мыслителей и принципы мышления в соответствии с удобной и давным-давно апробированной схемой?

Как легко заметить, ошибочность такого подхода заключается в неоправданном стремлении сразу же механически перенести на совершенно иную почву всю ту сложную схему философских понятий и представлений, которая была выработана в иных условиях. Видимо, прежде чем брать за основу анализа те выборочно отобранные стороны и элементы традиционной китайской философии, которые удовлетворяют критериям и принципам иной культурной среды, следовало бы обстоятельно проанализировать взаимосвязь и соотносительную значимость всех сторон и элементов этой системы мышления в ее комплексе. Необходимо обратить пристальное внимание на ее ценностную ориентацию и основные принципы, существенно отличающиеся от тех, с которыми мы

сталкиваемся на привычном для нас европейском материале. Только после этого можно было бы ставить вопрос о применении для ее характеристики тех критериев, которые считаются основными при оценке европейской философии и ее основных вопросов.

Проблема генезиса традиционно-китайской системы взглядов. Чем следует объяснить тот бросающийся в глаза факт, что для европейского сознания преобладающим был интерес к вопросам натурфилософии, для индийского — к психологическим проблемам, а для китайского — к социальным? ³ Ведь если различие между европейской и неевропейской мыслью еще можно, пусть с определенными натяжками, обосновать несходством социально-экономических условий, то характерные особенности философского мышления Индии и Китая с этих позиций остаются необъяснимыми: социально-экономический строй традиционного индийского и китайского обществ *в принципе* однороден. По-видимому, своеобразие цивилизаций и философско-религиозных традиций Индии и Китая следует объяснять, принимая во внимание взаимодействие многих социально-политических и культурных факторов в общей системе социальных связей и процессов.

Если ставить вопрос в самом общем плане, то можно условно обозначить как бы три уровня, три ступени в исторической эволюции системы китайской культуры. Первый — это ранние этапы формирования цивилизации и складывания государственности, когда в царствах чжоуского Китая возникали различные философские представления и концепции. Взаимодействуя между собой и взаимно обогащаясь за счет друг друга, эти концепции в сумме несли уже в себе, как в зародыше, все то основное, что стало затем наиболее характерным для китайской цивилизации. Второй уровень — эпоха синтеза наиболее влиятельных из этих концепций, когда в эпоху Хань реформированное конфуцианство, вобравшее многое из соперничавших с ним теорий, стало официальной государственной идеологией и сыграло важную роль в определении основных параметров китайской цивилизации. Третий уровень — это последние два тысячелетия китайской истории, на протяжении которых нормы сложившейся конфуцианской идеологии (в том числе и в наиболее развитой ее — неоконфуцианской — модификации) воздействовали на формирование устойчивой системы мышления, поведения и социальной психологии китайцев.

Независимо от того, будет ли принята такая схема периодизации (видимо, возможны и иные), суть дела заключается в том, что уже на первом этапе-уровне в конкретных условиях древнекитайского общества, во многом непохожего на города-государства античности, проблемы натурфилософии

и онтологии не были в центре внимания возникавшей философской мысли. Уже в то время китайские мыслители — в отличие, скажем, от древнегреческих и даже древнеиндийских — мало заботились о том, чтобы объяснять тайны мироздания (хотя попытки создания всеобщих метафизических систем все-таки были — достаточно вспомнить даосский трактат «Дао дэ цзин»). В центре их внимания оказались этика и социальная политика, создание стройных теорий, призванных изменить государство и общество, сделать их лучше, совершеннее, добродетельнее, организованнее и т. п. Синтез этих теорий на втором этапе-уровне сыграл существенную роль в формировании китайского общества с его огромным централизованно-бюрократическим аппаратом и государственным регулированием частнособственнического сектора. Не приходится и говорить о том, сколь большую роль в процессе окончательного сложения привычной для Китая системы мышления, поведения и психологии сыграла на третьем этапе-уровне вся эта грандиозная социально-политическая централизованно-бюрократическая структура.

Итак, философские концепции и конкретные социально-политические рекомендации китайских мыслителей оказывали значительное влияние на структуру государства и общества, а последняя, в свою очередь, воздействовала на формирование определенной системы мышления и поведения жителей Поднебесной. Эта явно практически-политическая, посясторонняя, прагматическая ориентация китайской системы мышления и оказалась причиной того, что собственно религиозные концепции (религиозный даосизм и буддизм) в Китае всегда были — по своей социальной значимости — на втором-третьем плане, равно как и метафизические или натурфилософские спекуляции вообще, в том числе связанные с ними проблемы онтологии. Но если так, то привычные европейские мерки в условиях Китая уже не являются адекватным отражением реалий. Теряются столь строгие в Европе объективные критерии, причем настолько явственно, что пользующиеся ими современные специалисты яростно спорят по вопросу о том, к материалистам или идеалистам следует отнести того или иного философа (равно как и ту или иную систему взглядов, например даосизм).

Впрочем, курьезные метаморфозы с оценками и переоценками тех или иных китайских философов в некоторых современных исследованиях (особенно в КНР) — еще полбеды. Гораздо более существенным следствием невнимания к факту смещения в китайской мысли акцента на проблемы социально-этического плана является то, что при этом из поля зрения выпадают вопросы трансформации культуры, связанной с этим смещением. Дело в том, что перенос центра тяжести на со-

циально-этическую проблематику оказал в Китае во много раз более сильное воздействие на формы мышления, стереотипы поведения и психологию, нежели это имело место в иных аналогичных случаях. Не питая вкуса к сомнению и поиску нового, не обладая достаточной гносеологической культурой, традиционная китайская философия (прежде всего официальное конфуцианство) с течением времени все дальше уходила от живого источника истины, от открытого спора, стремления к познанию неведомого и превращалась в набор схоластических догм, строгих моральных предписаний и жестких обязательных регламентаций во всем, вплоть до самых мелочей.

Правда, на развитие философии оказывали определенное влияние даосизм и буддизм. И среди конфуцианских мыслителей, особенно в эпоху расцвета неоконфуцианства, встречались оригинальные умы, глубоко и разносторонне исследовавшие не только сферу этики и социальной политики, но и некоторые закономерности природы, загадки бытия и т. п. (хотя никто из них при этом не выходил за пределы традиционно-китайских концепций Неба, дао, пяти первоэлементов, взаимодействия сил ян и инь и циклического кругооборота). Именно это богатство и многообразие китайской философской мысли как в древности, так и в эпоху средневековья дает исследователям возможность находить в ней те же или почти такие же проблемы и категории, которые встречаются в европейской философии. Однако в том и заключается сложность проблемы, что сумма сходных формальных признаков еще никак не определяет характера системы в целом, в рамках которой эти признаки существуют и функционируют. В этом смысле весьма показательны, что ни буддизм с его мистикой и иррационализмом, ни заклинания и суеверия религиозного даосизма при всей их значимости в повседневной жизни страны, ни даже глубокие и серьезные экскурсии в натурфилософию древних даосов или сунских неоконфуцианцев не сыграли решающей роли в создании китайской традиционной философской концепции мира. Эта роль по праву принадлежит конфуцианству.

Конечно, конфуцианство много заимствовало из других учений, в том числе даосизма и буддизма, особенно чань-буддизма. Однако результатом этого было лишь обновление и укрепление конфуцианства. Неконфуцианские по происхождению идеи либо перерабатывались и осмыслялись в новом духе, соответствовавшем основным принципам конфуцианства и служившем именно ему, либо отодвигались в тень. Основным же стержнем традиционной китайской философии всегда оставались санкционированные конфуцианством социально-этические доктрины, которые во многом определяли уникальный облик китайской цивилизации с характерными

для нее социальными связями, политической структурой, культурными традициями и в конечном счете весьма своеобразной системой мышления, восприятия, поведения и психологии. Каковы же основные параметры этой системы?

Конкретность мышления. В отличие от Европы или Индии, в философии Китая абстрактное мышление никогда не становилось основным методом познания. Это не означает, что абстрактные спекуляции, метафизические конструкции или мистические представления были вообще чужды сознанию китайца. Каждому, кто знаком со знаменитым трактатом «Дао дэ цзин», приписываемым легендарному Лао-цзы, ясно, что это не так. И тем не менее метафизика и абстрактные спекуляции всегда занимали в китайской мысли очень скромное место. Редко кто из китайских философов пытался создать универсальную картину мира, а сколько-нибудь стройных и завершенных систем, наподобие гегелевской, в китайской философии вообще не было. Да они и не могли появиться, хотя бы в силу неразвитости, неразработанности необходимого для этого гносеологического аппарата. А гносеология не разрабатывалась потому, что проблемы познания мира не считались важными и главными.

Уже в «Луньюе» — первом по времени составлении китайском философском трактате, сборнике основных мыслей Конфуция, его ближайших учеников и последователей — оперирование наглядными примерами, конкретное, а не абстрактно-теоретическое рассуждение было основным методическим приемом, особенно в тех случаях, когда речь шла об этических идеалах или нормах поведения (чему в основном и посвящен данный источник). Причем «Луньюй» — далеко не исключение. Напротив, это своего рода эталон, норма выражения мысли. Вспомним притчи Чжуан-цзы, поучения Мэн-цзы, деловые рекомендации легистов, рассуждения моистов и т. п.⁴

Конкретность философских идей и рекомендаций оказала серьезное влияние на всю систему мышления и восприятия китайского народа, на всю его культуру⁵. С одной стороны, это нашло свое выражение в том, что требование точности, четкости, определенности стало обычной нормой для традиционной китайской мысли. Разумеется, это не означает, что в речах, поступках или замыслах и утверждениях жителей Поднебесной вовсе не было неопределенности или двусмысленности. Речь идет о другом: о склонности к уточнению, детализации, конкретизации в тех случаях, когда — с точки зрения европейца — в этом нет никакой необходимости. Так, например, классические китайские романы обычно до предела перегружены третьестепенными деталями и справками, которые не имеют, как правило, никакого значения для развития

сюжета. Именно поэтому их трудно читать не привыкшему к такому стилю европейцу. Но если снять все эти детали, всю, казалось бы, излишнюю конкретизацию — и роман рассыплется, а для китайского читателя он, в свою очередь, станет чем-то чуждым, малоинтересным. В китайских сказках не встречаются классические для европейца обороты типа «В некотором царстве» или «За тридевять земель». Вместо этого, о каком бы невероятном событии ни шла речь, будет точно указано место и время действия, будут даны все необходимые биографические и прочие справки. Не сказочно-обобщенные Иван-царевич и Баба-яга, а вполне конкретно фиксированные люди из такой-то деревни или феи такой-то реки, драконы такой-то горы или моря действуют в китайских сказках, причем для китайского читателя именно эти точные справки представляют собой столь же необходимый атрибут повествования, как для нас привычные сказочные обороты.

С другой стороны, конкретность мышления влекла за собой склонность к образности, символике, даже магии числа или устойчивого словосочетания. Однако и в этом случае имеется в виду условность формы, но не расплывчатость содержания. И символика, как бы ни была она сложна и замысловата (принимая порой вид ребуса-головоломки — во всяком случае для непривычного читателя или зрителя), и образность выражения мысли, витиеватость, завуалированность, окольность речи, и, наконец, использование устойчивых словосочетаний (типа «три за», «два против», «борьба против пяти зол» и т. п.) всегда бывали строго однозначны, не вызывая никаких сомнений и кривотолков по поводу того, что именно имеется в виду, что за ними кроется. Чаще всего это было связано с тем, что едва ли не любой конкретной идее, явлению или представлению соответствовал строго фиксированный знак-атрибут: изображение, фраза, элемент ритуала или церемониала. Естественно, что в сочетании с наглядностью образа, назидательностью идеи и однозначностью ее смысла все это не могло не вести к пассивности мысли. Разум лишь фиксировал в образах заданную идею — и усваивал ее смысл, ее суть. Активного поиска, напряжения мысли не требовалось. Все было ясно, точно, четко и конкретно-наглядно.

Существует мнение, согласно которому для китайской философии был характерен дух сомнения. Развивающий эту точку зрения Ху Ши ссылаясь на пример неоконфуцианца Чжу Си, который, по уверениям автора, даже настаивал на необходимости сомнения⁶. Но даже если в отношении Чжу Си дело обстоит именно таким образом, то и в этом случае право на сомнение практически (к тому же в очень огра-

ниченных размере и форме) было прерогативой немногих. Для подавляющего большинства, как и для системы мышления в целом, типичной была непоколебимая уверенность в бесспорности официально санкционированных истин и тесно связанная с этим склонность к догматизму и конформизму. Эта склонность имеет прямое отношение к еще одной характерной черте традиционной китайской системы мышления и восприятия — к вопросу о месте и значении знания, истины, высшей мудрости.

Отношение к знанию и истине. Уважение к знанию и учению как основному средству постижения истины является одной из наиболее бросающихся в глаза и вызывающих уважение особенностей традиционной китайской цивилизации. Изучай и размышляй, узнавай и не останавливайся ни перед чем в погоне за истиной, если познаешь истину утром, можешь спокойно умереть вечером — таковы были заповеди Конфуция, который, хотя и признавал возможность врожденного знания (для великих мудрецов древности, к которым он не приравнивал ни себя, ни своих современников), но в своей практике исходил из того, что знания и истина приобретаются в результате изучения и размышления. Если принять во внимание, что авторитет обожествленного Конфуция со временем способствовал превращению каждого из его изречений в руководство к действию, то, казалось бы, трудно представить более благоприятную атмосферу для развития знаний и расцвета наук. Однако реальная практика была весьма далека от воплощения в жизнь этих потенций. Это определялось двумя обстоятельствами, тесно связанными с той же доктриной Конфуция, которые не только не способствовали действительному росту знаний и расцвету наук, но, напротив, действовали в прямо противоположном направлении.

Во-первых, под знанием и истиной подразумевались, как правило, сведения и постулаты исключительно из сферы гуманитарных дисциплин, в первую очередь социальной этики. Все остальное обычно не считалось знанием, наукой и вообще чем-то имеющим отношение к истине и проблемам ее постижения. И хотя уже в древнем Китае немалых успехов достигли математика и астрономия, а в средневековье усилиями даосов развивались алхимия и медицина, хотя немало прославивших Китай изобретений было сделано в сфере практической техники — все эти достижения всегда оставались как бы за пределами официального признания и рассматривались как забавные, в лучшем случае полезные новинки, которые следует использовать, но которые не имеют ни малейшего отношения к Науке в китайском значении этого слова. Поэтому накопившиеся тысячелетиями данные эмпирических наблюдений никем теоретически не осмыслялись, а

лучшие умы, достаточно подготовленные к теоретическому мышлению, предпочитали направлять свои способности и усилия в ту сферу знаний, которая приносила им практическую пользу и имела социальный престиж, т. е. в область конфуцианских идей и доктрин. Прозаическая же сфера эмпирических и технических знаний предоставлялась самой себе и в лучшем случае осмыслялась сквозь призму все тех же стандартных метафизических представлений о дао, инь, ян, Небе и т. п.

Во-вторых, коль скоро знания и истины в социально-этической сфере обязательно были конкретны и однозначны, то, будучи раз постигнуты и изложены в виде суммы постулатов и рекомендаций, они со временем приобретали характер своеобразного символа веры. Став официальной доктриной, конфуцианство выдвинуло на передний план идею святости истин, сформулированных великими мудрецами. Призывы же Конфуция размышлять и самостоятельно постигать истину отошли на задний план и стали постепенно забываться. Истина уже была постигнута, знания сформулированы в виде идей и изречений мудрецов. И потому те, кто хотел овладеть знаниями, не должны были мудрствовать: в их задачу входило лишь старательно заучить бесценные конфуцианские каноны, содержавшие в себе всю сумму возможных знаний и всю существующую на земле истину.

Разумеется, мысль все же развивалась — ведь без этого даже конфуцианство не смогло бы функционировать в качестве официальной государственной доктрины на протяжении свыше двух тысячелетий. Однако развитие ее в узких рамках авторитарных конфуцианских догм и схоластических перепелов было крайне замедленным и строго ограниченным в своих возможностях. У лучших мыслителей конфуцианского Китая почти вся умственная энергия уходила на то, чтобы свои новые идеи умело закомуфлировать в виде комментариев и новых трактовок изречений великих мудрецов прошлого. В результате сложилась парадоксальная картина. С одной стороны — невиданный культ знания и учения, пиетет перед мудростью и истиной, даже просто перед образованностью, грамотностью, письменностью, иероглифом. С другой — невиданная ограниченность самого знания, авторитарно постулированная однозначность истины. Наряду с огромным расцветом слоя знатоков-грамматеев, образованных специалистов (в области конфуцианских доктрин), которые играли роль своеобразных интеллигентов в традиционном Китае, существовала невероятная скудость, ограниченность суммы знаний, которыми владели и оперировали представители этого слоя.

Каждый мог и даже должен был знать все (лучше или

хуже, в зависимости от способностей). Усвоив классические конфуцианские каноны, каждый мог и считал себя вправе разбираться абсолютно во всех сферах существования человека, общества, государства. Другими словами, знание фиксированной суммы идеологических и этических доктрин считалось не только обязательным, но и вполне достаточным, более того — единственно необходимым для того, чтобы быть компетентным специалистом в любом деле и занимать любую должность: чиновника-администратора, учителя, казначея, судьи, прокурора и т. п. При этом подразумевалось, что тонкости каждой из этих профессий и квалификаций — дело наживное, продукт опыта, что-то заведомо второстепенное по сравнению с главным — с общеконфуцианской подготовкой (насколько мне известно, против такой системы подготовки кадров выступал лишь реформатор XI в. Ван Ань-ши, да и то безрезультатно).

На первый взгляд может показаться, что такое соединение всей суммы знаний в одной системе, даже в одном лице, в общем, аналогично тому, что было в средневековой Европе, где философия считалась матерью всех наук. Однако такая аналогия едва ли состоятельна. В Европе выдающиеся мыслители лишь аккумулировали в своем лице — или в рамках философской системы — собранные ими знания из различных сфер и областей, т. е. были носителями многозначного знания. В Китае сумма знаний с течением времени тоже возрастала, однако само знание при этом оставалось однозначным, недифференцированным. Туда включалось только то, что могло вписаться в него. Все остальное продолжало быть вне знания, вне китайской Науки и потому не могло претендовать на то, чтобы считаться имеющим отношение к истине, быть частицей мудрости. В частности, именно такое отношение было едва ли не основной причиной того, что имевшиеся уже в древнем или раннесредневековом Китае многочисленные достижения в сфере различных естественных и технических наук⁷ так и не смогли стать фундаментом для развития науки в собственном смысле и современном значении этого слова и тем самым сыграть свою важную роль в трансформации традиционного китайского общества.

Консерватизм и традиционализм. Однозначность знания, догматический характер строго фиксированных истин, культ мудрости древних обусловили появление и большое влияние консерватизма и традиционализма. В сложившейся иерархической системе ценностей наиболее почетное место всегда отводилось тому, что опиралось на авторитет древности, восходило к изречениям общепризнанных мудрецов или, во всяком случае, имело прецеденты в прошлом. Стоит обратить в этой связи внимание на столь характерную почти для всех

китайских сочинений (от важных документов до легкомысленных новелл) практику ссылок на аналогии. Такого рода ссылки обычно играли роль важнейших, решающих в процессе доказательства или убеждения аргументов, начиная с «Луньюя», где так часто встречаются обороты типа «некогда такой-то сделал так-то» или «там-то было то-то». Разумеется, все эти действия и факты из далекого прошлого, все эти исторические и моральные прецеденты и аналогии всегда пропускались сквозь призму принятых норм и только после этого, получив недвусмысленную этическую оценку, использовались в качестве аргумента для подкрепления следующего за этим вывода, совета или постулата.

Эта форма соблюдалась очень строго и выражалась не только в общепринятом словесном обрамлении, но и в соответствующем ритуале и церемониале. Так было, например, в случае спора сановников перед лицом императора. Свои мнения они облекали в обтекаемую форму, говорили обычно в третьем лице или в безличной форме и, как упоминалось, обязательно ссылались на прецеденты и аналогии. Конечно, нельзя сказать, что только искусная словесная вязь или более ловкая аргументация решали при этом дело — императоры обычно вникали в суть его и хорошо понимали, что им выгодно, а что нет. Однако в тех нередких случаях, когда разобраться в сути, скажем, предлагаемых мер было не так-то просто, а оценить возможные результаты еще сложнее (например, в ходе дискуссий по вопросу о необходимости реформ — стоит напомнить, что реформы в истории Китая всегда преподносились как возврат старых, ныне поколебленных порядков), нередко играла свою роль и сила словесного искусства, умение лучше аргументировать и убедительней сослаться на прецеденты и аналогии.

Конечно, культ традиции и консерватизм, которые в конфуцианском Китае стояли на страже незыблемости существующего строя и были надежным залогом стабильности, следует рассматривать не столько как результат соответствующих особенностей мышления, сколько в качестве определенных требований социально-политической системы. Однако, имея это в виду, нельзя забывать и о том, что в таком же направлении действовала и вся идеологическая ориентация культуры. Силовые импульсы, таким образом, совпадали и усиливали друг друга, вследствие чего традиционализм и вообще культ старины, авторитет предания приобретали в глазах людей огромное значение, становясь, в свою очередь, основой определенной культурной ориентации всего народа, всей цивилизации.

В рамках цивилизации в целом традиционализм и консерватизм находили свое проявление в подчеркнутом пиетете

перед древностью, перед истинами великих мудрецов, перед совершенством существовавших в их золотой век порядков. В народе, особенно среди крестьян, они выражались в культе предков, почтении к старшим, уважении к истории, к событиям, деяниям, героям и мудрецам прошлого; среди высших слоев общества, в первую очередь самой конфуцианской элиты,— в практике оперирования сюжетами из истории и древних канонов, в умении вовремя и к месту использовать многочисленные цитаты и изречения из классических книг, в стремлении поддерживать и осуществлять завещанные древними идеалы и, наконец, в решительной и вполне искренней борьбе за восстановление этих идеалов в тех случаях, когда их нарушение представлялось очевидным. Поэтому-то за строгим соблюдением традиций и тесно связанных с ними форм ритуала всегда бдительно следили наиболее образованные и дотошные конфуцианцы из числа влиятельных цензоров-прокуроров. Поэтому же в эпохи суровых социальных и политических катаклизмов, когда — по представлениям конфуцианцев — приходившая в упадок династия теряла свою добродетель и вместе с ней «мандат Неба» на управление Поднебесной и когда в огне крестьянского восстания приходила к власти новая династия, многие конфуцианцы вполне искренне поддерживали восставших крестьян и нередко оказывались в числе их предводителей. Наконец, поэтому же в периоды заигрывания отдельных императоров с даосизмом или буддизмом, в периоды усиления этих доктрин многие ревностные конфуцианцы, как, например, танский Хань Юй, выступали с открытыми и резкими призывами к возрождению старины — с призывами, за которыми следует видеть их прозаическую суть (реставрацию попираемых истинно конфуцианских норм) и которые никак не следует отождествлять с Возрождением в предкапиталистической Европе.

Конечно, господство традиционализма и культ консервативной стабильности не означали, что в Китае вообще не появлялись оригинальные мыслители и новые идеи. Бывало и то, и другое. Однако для того чтобы в обстановке консерватизма и конформизма могло появиться и развиваться нечто противостоявшее общему течению, нужны были исключительные условия: редкая одаренность, сила мысли, талант, стойкость, мужество. Это, как известно, встречается не столь часто. Главное же — мыслитель такого рода чаще всего просто как бы оказывался вне общего русла, за бортом, и потому влияние его идей на сограждан и потомков практически оказывалось равным нулю. Пример тому — Ван Чун. Оригинальные воззрения этого философа известны лишь историкам китайской мысли. В самом же Китае на протяжении тысячелетий это имя просто не упоминалось, а идеи Ван Чуна были

преданы забвению. Словом, сила консерватизма и традиционализма практически была такова, что любая новаторская идея могла получить право на существование лишь в том случае, если она умело камуфлировалась с помощью привычной конфуцианской оболочки. При этом она, естественно, нередко теряла многое от своей новизны и оригинальности, а то, что в ней все-таки оставалось, служило средством к обогащению и обновлению устаревших традиционных концепций.

Рационализм и практицизм. Конфуцианская идеология в средневековой китайской империи играла роль религии. И действительно, многое сближает конфуцианство именно с религией, однако едва ли не столь же многое в нем отлично от религии, несовместимо с ней. В первую очередь имеется в виду рационализм и практицизм. Чуждое абстрактным спекуляциям и метафизическим построениям на тему о строении мира или загробной жизни, конфуцианство видело свою основную задачу в том, чтобы сделать жизнь наиболее совершенной здесь, на земле. Именно в этом рационализм и практицизм выходили на передний план и оказывались — не только в рамках конфуцианской доктрины, но и в образе жизни страны и народа в целом — основным критерием и принципом жизни Китая.

Данный тезис может показаться парадоксом и порой даже вызывать сомнения. Ведь хорошо известно, сколько сил и энергии, времени и средств поглощали такие нерациональные (но только с точки зрения европейца) обычаи, как культ предков, соблюдение долгого траура по умершим родственникам и т. п. Кроме того, разве рационально игнорировать неофициальное (т. е. неканонизированное, стоящее вне сферы социально-этических и политических наук) знание как нечто не имеющее отношения к Науке, к истине? Разве практично третировать изобретения и технические новинки, презирать торговцев и видеть в сношениях с соседями прежде всего престижную (а не экономическую) сторону? Все это именно так — и тем не менее можно утверждать, что рационализм и практичность, даже утилитаризм всегда были одной из характернейших черт конфуцианской цивилизации и всей системы представлений, психологических стереотипов в Китае. В чем же это проявлялось?

Начать с того, что все самые нерациональные, с точки зрения внешнего наблюдателя, обычаи на самом деле вполне практичны, даже в известной мере продиктованы именно целесообразностью, а то и прямой выгодой. Культ предков и соблюдение траура объяснялись Конфуцием с весьма рационалистических позиций (родители до трех лет носят детей на руках и заботятся о них — выросшие дети обязаны

отплатить за это трауром по умершим родителям). Высоко ставя уважение к старшим и, в частности, соблюдение траура как выражение этого уважения и признательности, конфуцианство тем самым вносило определенную лепту в упрочение существующих порядков, в воспитание подрастающего поколения в строгости по отношению ко всему тому, что было освящено предками. Согласимся, что с точки зрения конфуцианского государства и общества это не столь уж нерационально, как может показаться на первый взгляд. На строго рациональных принципах строились и все остальные взаимоотношения, в том числе и отношения с Небом (единственной категорией в учении Конфуция, которая несет на себе какой-то оттенок мистики). Небо поощряет добродетельных и наказывает нерадивых, являя собой верховную регулирующую и контролирующую инстанцию. Оно вручает «мандат» на правление Поднебесной, оно же вправе лишить его, если нарушена добродетель. Добродетельный государь — отец подданных, обязанный заботиться об их процветании и каяться в случае бедствий и невзгод. Добродетельные чиновники — слуги государя и управители государства, призванные заботиться о благе страны и народа. Добродетельный народ — верные подданные и почтительные дети по отношению к государю, младшие по отношению к старшим (т. е. чиновникам). Словом, все разумно, рационально. Даже неэквивалентные (с точки зрения торгового обмена) взаимоотношения с соседями имеют вполне резонную причину: императору Поднебесной не пристало быть на равных с «варварами», его потенциальными вассалами, и его ответные дары, намного превышающие стоимость «дани», — выражение его высочайшего, не сравнимого ни с чем статуса.

Итак, все рационально. Без всякой мистики, сверхъестественных сил, божественного провидения, святого духа и т. п. Все божества, духи и суеверия оставались за пределами официального конфуцианства — это была сфера компетенции буддийских и даосских монахов. В то же время указанные элементы духовной жизни (что весьма показательно) также были затронуты столь типичным и характерным для всей китайской культуры духом прагматизма и практицизма. Отношение к божествам и культам в Китае было лишено обычного в таких случаях мистического покрова и какого-либо таинства. К божествам, как правило, обращались в случае нужды, с просьбой о конкретной помощи, а приносимое в жертву рассматривалось при этом в качестве платы за услугу по классическому принципу «do ut des». И божество должно было как-то откликнуться на просьбу — невыполнение же им его обязанностей, особенно в серьезных случаях, когда бывали затронуты судьбы многих (например, при засухе), рас-

сматривалось как нарушение порядка, за что это божество привлекалось к ответственности и даже (в лице представлявшего его идола) могло быть подвергнуто наказанию.

Таким образом, хотя суеверия и занимали свое место в жизни каждого китайца, в том числе и образованного конфуцианца (стоит напомнить о правилах геомантии — *фэн-шуй*, — которыми не смел пренебрегать никто), они не меняли общего рационалистического и даже утилитарного отношения ко всему существующему в мире. Практицизм и прагматизм проявлялся везде и во всем — и в умении вести хозяйство так, чтобы ничто не пропадало, и в тщательности и дотошности в делах, и в колоссальной трудолюбии, упорстве, настойчивости при достижении цели, будь то стремление к достатку, должности, престижу и т. п. К этому можно добавить, что отсутствие в социальной структуре Китая непреодолимых границ между сословиями и значительная социальная мобильность, создававшие реальную возможность почти для каждого достичь любых вершин (в истории Китая сын крестьянина не раз становился императором, не говоря уже о постах и должностях более скромных, и в этом не было ничего необычного, это считалось в порядке вещей, а само сословие крестьянства неизменно было объектом официальной заботы и уважения), служили дополнительным стимулом для наиболее активных, способных и честолюбивых и являли собой благоприятную почву для реализации духа практицизма: желающий преуспеть в жизни сознательно направлял свои усилия в то русло, которое могло наиболее способствовать осуществлению его стремлений.

В этом — разгадка того несоответствия, которое на первый взгляд может показаться противоречием, даже парадоксом: почему столь практичные китайцы так мало внимания обращали на развитие наук естественного и технического цикла, на практическое использование полезных новинок для совершенствования производства и почему в конечном счете в Китае так слабо проявил себя дух стяжательства, наживы, накопления капитала и всего того, что сыграло свою роль в возникновении капитализма в Европе.

Причин, которые препятствовали развитию капитализма в Китае до вторжения туда иностранных держав, много⁸: и специфика экономической структуры Китая, и роль централизованного административно-бюрократического контроля над частнособственнической деятельностью, и отсутствие правовых норм и гарантий, что вело к полному произволу со стороны чиновника, стремившегося содрать с обогатившегося торговца как можно больше, и, наконец, моменты престижные, факторы чисто психологические. Все это заставляло торговца и разбогатевшего чиновника вкладывать деньги в зем-

лю, становиться уважаемым землевладельцем со всеми полагающимися этому статусу привилегиями. Все это и многое другое вело к тому, что накопленный капитал обычно изымался из сферы ремесла и торговли, не шел на развитие «дела», не способствовал развитию капиталистических отношений, а использовался для упрочения социального престижа и политического статуса его владельца. Но в таком случае пропадал и стимул к развитию технических наук и использованию изобретений и усовершенствований в широком масштабе. Все это было трудным, хлопотным и малоуважаемым, малоприбыльным делом, которое не гарантировало ни успеха, ни статуса хозяина, но, напротив, ставило его в подвластное и контролируемое положение, отдавало во власть произвола чиновника. И весь практицизм и прагматизм богатого китайца как раз и находил свое проявление в том, что, **отказываясь** от развития ремесла и торговли, от вложения капитала в дело, он вкладывал деньги в землю, обеспечивая себе и своим детям преимущества и привилегии, столь высоко ценившиеся в Поднебесной и открывавшие там путь наверх. Конечно, возможен вопрос: на чем основывается убеждение, что при иной ситуации рационалист и прагматик-китаец повел бы себя иначе? Для ответа достаточно обратить внимание на китайские колонии-общины вне Китая, особенно в странах Юго-Восточной Азии, где освобожденные от гнета и контроля со стороны централизованного государства и чиновника и лишены альтернативы (т. е. не имеющие возможности, точнее, смысла вкладывать деньги в землю, что в местных условиях не сулит особых привилегий и преимуществ) китайские торговцы оперируют крайне умело и ловко, показывают себя весьма и весьма сильными практиками рынка.

Это — не только конкретное доказательство наличия духа практицизма и прагматизма как важной характерной черты всей системы поведения и психологии китайцев, но и немаловажное свидетельство той огромной роли, которую играло в традиционном Китае государство с его централизованно-бюрократическим контролем над каждым шагом его подданных. Но был ли в таком контроле тот же дух практицизма, или на этот раз мы имеем доказательство обратного? Ведь легко понять, что без такого контроля силам частнособственнического сектора было бы легче развернуться.

Мне уже приходилось обращать внимание на то, что частнособственнический сектор, противостоящий государственной централизации, на деле находился в прямой зависимости от эффективности всеобъемлющего правительственного контроля. Ведь любое ослабление этого контроля вело к кризису и катаклизмам, в пламени которых не только гибло

данное государство, но и терял все свои позиции и накопления частный сектор⁹. Иными словами, в стабильном противостоянии государство — частник вторая сторона находилась в зависимости от процветания первой, а процветавшее государство не давало достаточного простора для развития контролируемого частника. Для сохранения статус-кво, о чем столь ревностно заботились конфуцианцы, это было очень существенным, так как гарантировало реставрацию старых порядков после суровых катаклизмов и появления новой династии. Так что и здесь, несмотря на кажущееся противоречие, заметен все тот же дух практической пользы.

Практицизм всегда осознавался и очень высоко ценился в Китае. В глазах сотен соответствующим образом воспитанных и ориентированных поколений существующая китайская цивилизация со всеми ее законами, нормами и принципами всегда была вершиной совершенства, практической реализацией мудрых заветов древних (случались, конечно, отклонения и накладки, но именно против них и выступали столь яростно ревнители старины). В истории человечества подобного рода уверенность в своем превосходстве отнюдь не редкость. Однако особенностью китайской цивилизации в данном случае было то, что свой *raison d'être* она доказывала именно с практических позиций: несомненный факт длительного существования традиционной системы социальной структуры и политического строя, столь же несомненная адаптирующая мощь этой системы, результатом действия которой было неизменное окитаивание завоевателей, великолепная регенерирующая способность (грандиозные внутренние катаклизмы неизменно заканчивались восстановлением конфуцианских принципов жизни и управления страной) — **все это** было для китайцев явным свидетельством рациональной, совершенной организации жизни. Подобный взгляд, естественно, подразумевал необходимость не допускать ничего такого, что могло бы всерьез нарушить статус-кво. В этом плане смена династий не имела принципиального значения. Ведь новая получит «мандат Неба» с тем непременным условием, что она будет добродетельной, т. е. станет соблюдать принятые конфуцианские нормы. И приходившая к власти династия, у которой, по существу, не было выбора, принимала эти нормы — с тем большей охотой, что они действительно гарантировали наилучшее сохранение статус-кво, в чем заинтересована любая власть. Все это, в свою очередь, освящало и укрепляло давно сложившиеся и весьма устойчивые психологические стереотипы и ценностные иерархии, которые оказывали определенное воздействие на некоторые другие стороны системы мышления, поведения и представлений в стране.

Отношение к жизни и концепции счастья. В первую очередь

речь идет об отношении к жизни, к проблеме счастья. Китаец не привык ждать и искать его в загробном мире. Несмотря на проникновение в средневековый Китай буддийских концепций, основная идея индийского буддизма (жизнь — страдание; Нирвана и смерть-перерождение — спасение от страдания и цель всего живущего) не получила широкого распространения и понимания в Поднебесной империи. Хотя жители ее и восприняли идею рая и ада, оба эти института всегда понимались практически мыслящими китайцами не как нечто мистическое, а как закономерное вознаграждение или наказание за поступки человека и степень его добродетельности в реальной жизни. Словом, реальная, посюсторонняя жизнь — это и есть основная, по сути единственная жизнь, которую следует ценить и которую должно устроить как можно лучше, в соответствии с великими заповедями мудрецов древности.

Однако это отношение к жизни — именно в силу его обусловленности этическими критериями и авторитетами древности, мудрости и нормы — никогда не порождало настроения гедонизма или эпикурейства, стремления взять от жизни как можно больше, не считаясь ни с чем. В том, что подобного рода философия оказалась абсолютно чуждой китайцу (бывали, разумеется, исключения — но они лишь подтверждают правило), сыграл свою немалую роль и социально-семейный строй традиционного Китая, ориентированный на нормы общепризнанного и высокопочитавшегося культа предков. В силу этих неоспоримых для китайцев норм социальной единицей всегда был не индивидуум, не «эго», а семья, а то и большой клан из группы родственных семей. Чем богаче была такая семья, тем больше бывал объединявшийся вокруг нее клан и тем о большем количестве сородичей был обязан заботиться ее глава, фактически безграничный властитель своих многочисленных жен, наложниц, детей, жен сыновей, внуков и иных родственников, домочадцев, слуг и т. п.

Все это налагало определенные обязанности, ориентировало и воспитывало всех. Никто не мог считать себя свободным от выполнения налагавшегося на него нормами культа предков долга по отношению прежде всего к родственникам. Ни один фактически безраздельный властитель большого семейно-кланового коллектива никогда не мог бы пренебречь этим своим долгом, и в этом смысле фигуры типа Гобсека или Плюшкина в Китае — нонсенс. Накопленное семьей или кланом богатство всегда должно было тратиться на всех (это не означало, конечно, благотворительности — бедные члены клана с лихвой отработывали то, что на них тратилось), а по смерти главы семьи следующее поколение оказывалось примерно на порядок беднее, ибо в силу отсутствия пра-

ва майората имущество обычно делилось по числу сыновей, а часть его выделялась также вдове и незамужним дочерям. Если принять во внимание психологический стереотип, согласно которому — по нормам культа предков — считалось, что «счастье — полная горница сыновей и внуков», то легко понять, что сыновей у богатого человека было немало и что в силу именно этой закономерности уже через 3—4 поколения любое состояние практически рассыпалось, а потомки богача становились рядовыми гражданами Поднебесной, если только кому-либо из них не удавалось своими руками изменить свою судьбу. Самым первым и наиболее почетным путем для этого было учение, сдача экзаменов, получение ученых степеней и, как завершение, — должности, гарантировавшей постоянный и очень высокий доход. Существовали и иные пути, например через посредство торговых операций. Этот путь был намного менее почетным, но и он, если деньги вовремя вложить в землю и тем обеспечить себе устойчивую ренту, оправдывал себя. Однако ни один из всех этих путей не создавал социальной стабильности в рамках любой семьи, любого слоя общества. Богатство и общественное положение семьи и клана давало лишь благоприятные условия для стартового разбега нового поколения, что было весьма существенно, но не предоставляло никаких гарантий. В дальнейшем каждый оказывался, так сказать, кузнецом своего счастья — и в этом отношении любой наследник богача в Китае отличался от богатых бездельников из числа феодальной знати, например, в Европе. Каждый должен был надеяться не на деньги и положение отца, а лишь на то, чтобы максимально выгодным образом использовать то и другое для собственной успешной карьеры, для улаживания своих дел. Отсюда — энергия, инициатива, предприимчивость, прагматизм, причем со стороны и тех богатых наследников, кто в силу рождения оказывался в более выгодном положении, и тех безродных бедняков, кто с самого начала мог рассчитывать только на себя, на свое упорство, свои старания и способности. Не случайно наиболее типичным, буквально бродячим сюжетом китайских романов, драм и новелл является описание страданий и терний на пути бедного студента, который с трудом добивается степеней и должности и за это в конечном счете вознаграждается сторицей.

Концепция счастья как удачного лотерейного билета, практически доступного каждому, хотя и достигаемого лишь очень немногим, всегда была очень характерной именно для Китая. Но количество счастливых билетов всегда ничтожно... Однако традиционная китайская концепция счастья не только не забыла о неудачниках, но, напротив, всем своим существом всегда была ориентирована главным образом и прежде

всего на них, на большинство. Пусть немногим достанутся счастливые билеты — это награда за их труд, рвение, способности, знания и т. п. Остальные вовсе не должны им завидовать или уповать, как это предлагают религии, на царствие небесное. Напротив, не нужно унывать, нужно уметь радоваться тому, что есть.

Жизнь прекрасна сама по себе, надо только уметь найти в ней это прекрасное. Нет слов, хорошо быть богатым, но в конце концов не в деньгах счастье. Оно — в моральном самоусовершенствовании, в постоянном стремлении к истине, в следовании заветам мудрецов. Еще Конфуций говорил, что с ученым, который стыдится своей грубой пищи и скверной одежды, не стоит и разговаривать, и считал образцом своего рано умершего любимого ученика Янь Хуя, который жил в бедности, но зато всегда был весел и счастлив. Иными словами, жить просто, познавать мудрость древних, следовать нормам высшей морали, стремиться к совершенству — это и есть истинное счастье¹⁰. Твое счастье в твоих руках, в умении организовать жизнь по заветам предков, в умении получить от нее все, что она может дать. Счастье — в природе, в гармоническом слиянии с ней, в общении друг с другом, в большой и дружной семье. Даже если у тебя ничего или почти ничего нет — это не беда и не основание для уныния и пессимизма. Довольствуйся малым, наслаждайся тем, что тебе послала судьба, и всегда помни, что внутренние, моральные ценности намного выше внешних атрибутов материального благополучия. Недаром сам Конфуций говаривал, что в государстве, где нет дао, стыдно быть богатым и знатным.

Эта философия безмятежной гармонии, спокойной жизни без суеты и стремлений, курс на довольство малым и безусловный примат морального над материальным сыграли немалую роль в создании и утверждении устойчивых психологических стереотипов. Выдавая нужду за добродетель, она умело гасила излишнюю инициативу и энергию тех, кто стремился к большему и лучшему, но так и не сумел преуспеть в этом. Тесно связанная со столь характерными для традиционного Китая даосско-буддийскими идеями эгалитаризма, уравнения имуществ (этим идеям не было чуждо и конфуцианство, но чаще они лежали в основе именно даосско-буддийских лозунгов восставшего крестьянства), эта философия как бы призывала неудачников, не унывая, получать удовлетворение и даже радость от обладания тем немногим, что им доставалось: ведь все они в конечном счете члены одной семьи, где всегда были, есть и будут старшие и младшие.

Таким образом, традиционная китайская (конфуцианская) концепция счастья и нормы жизни базировалась на вполне

рациональных принципах. Не рай на земле, а целесообразность довольствования гарантированным минимумом выступала в качестве главного мотива для смирения. Не мистика (хотя в отдельных крестьянских сектантских движениях она играла немалую роль), а высокая мораль, сознание, долг выступали в виде альтернативы погони за богатством и славой.

Долг и чувство. Вообще долг всегда занимал в системе китайских социальных и этических ценностей одно из первых мест. Он был символом и эталоном всего рационального, т. е. опиравшегося на авторитет разума, высшей мудрости, освященной веками традиции. Культ долга был выдвинут и обоснован Конфуцием, который ставил эту категорию в один ряд с понятием гуманности и считал, что истинным *цзюньцзы*, т. е. рыцарем высокой морали, совершенным человеком, мог стать лишь тот, кто соединял в себе гуманность и чувство долга. И действительно, со времен Конфуция и вплоть до наших дней категория долга — одна из определяющих национальный характер и принципы поведения в Китае. Долг перед семьей заставлял человека обуздывать свое «эго». Долг перед обществом, обязанность повиноваться принятым нормам и не выходить за рамки общепризнанного еще более сглаживали острые углы этого «эго». Словом, всегда и во всем именно долг, рациональное выходило на передний план, оттесняя на задний все то, что было связано со сферой чувств, с эмоциональным началом, с лично-индивидуальными переживаниями, восприятиями, склонностями, интересами.

Сюй Лян-гуан, автор специального исследования, посвященного анализу этой проблемы¹¹, обращает внимание на существенные отличия в отношении китайцев и американцев к любви, сексу, интимным переживаниям и вообще к роли чувства и способам его выражения. В самых общих чертах эти различия сводятся, по его мнению, к тому, что не личные влечения, эмоции или духовная близость, а чувство долга, ответственности, осмысленного отношения к ситуации и обязательность соответствия поведения индивида принятой норме являются руководящими принципами во взаимоотношениях китайцев друг с другом (в том числе родителей и детей, мужа и жены). Короче, не переживания и эмоции, а долг, разум, требования нормы прежде всего соединяют людей и выходят на передний план во всех социальных взаимоотношениях. При этом важно отметить, что речь идет не о неразвитости чувства (хотя конфуцианцы немало сделали для того, чтобы подавить в человеке все эмоциональное, считая его неподконтрольным разуму и потому чем-то иррациональным, могущим причинить вред и привести к серьезным нарушениям, особенно если человек поддастся стихийному чувству и будет действовать под его влиянием). Речь идет о дру-

гом — о контроле разума над чувством, об умении сдерживать страсти и выражать их в строго определенном виде и в принятой форме, подчас чуть ли не по сценарию.

Разумеется, так было далеко не всегда. Лирические песни древнекитайской книги «Шицзин» убеждают в том, что в чжоуском Китае люди любили и страдали так же, как и во всем мире, что под влиянием порыва, взрыва страсти человек подчас был способен на все. Долгие века и тысячелетия понадобились конфуцианской этике, проникшей через культ предков и иные принципы морали в каждый китайский дом, в душу каждого китайца, для того, чтобы заставить всех и каждого сдерживать свои эмоции и подчинять их велению долга, нормы, принятого и признанного стереотипа поведения. И результаты этого сказались и сказываются достаточно наглядно. В традиционной конфуцианской системе ценностей чувство оказалось не только вторичным и второстепенным по сравнению с долгом — оно просто несоизмеримо с ним, будучи явлением иного порядка даже в тех случаях, когда, по представлениям европейцев, должно было бы занимать ведущее место, играть определяющую роль. В первую очередь это касается проблемы любви и брака. Брак — категория долга, реализация интересов семьи, требований культа предков. Любовь же (к женщине, а не, скажем, к правителю или мудрецу) — явление совершенно иного плана, нечто как бы низменное, почти животное. Не случайно комментаторы «Шицзина» немало потрудились над тем, чтобы объяснить лирические стихи этого древнего классического канона, избрав встречаящиеся в них сильные чувства... выражением преданности и горячей любви именно к мудрецу или правителю, а не к женщине¹².

Конечно, несмотря ни на что, любовь в Китае существовала, как и везде. Поэты воспевали красоту любимых, императоры брали в гаремы красавиц и любимейших из них делали всесильными фаворитками. Однако любовь и брак не были категориями равного плана. Показателен в этом отношении один из наиболее известных китайских романов, «Сон в красном тереме», в котором воспевается возвышенная любовь. Герой романа, страстно любя девушку и стремясь к ней, никак не связывает свое возвышенное чувство с таким понятием, как верность. В полном соответствии с принятыми нормами он вступает в связи с различными женщинами, не видя в этом ничего противоречащего его любви. Аналогичным образом воспринимается данная ситуация и читателями. Проблема секса как естественной физиологической потребности, так же как и проблема брака как категории долга человека перед семьей, не связана в их представлении с любовью. Это вещи близкие, но все-таки принципиально разные.

В общем, все это понятно и закономерно. Если личность ставится в обществе заметно ниже, чем семья и любая другая социальная корпорация, если значение «эго» с его личным эмоциональным началом, с его индивидуальными склонностями, желаниями, пристрастиями и т. п. принижено и подчинено долгу, сковано жесткими обручами принятой нормы, то любовь, как категория именно эмоциональная и сугубо личная, должна была занимать подчиненное положение. Есть она или нет ее, построены ли семейные отношения на любви или она целиком вытеснена чувством долга — это в конечном счете с точки зрения господствовавших в Китае воззрений было лишь незначительной частностью. Более эмоциональные натуры могли страдать от брака без любви или от невозможности соединиться с любимым, но это никогда не воспринималось в качестве трагедии.

Долг и чувство. Общество и индивид. Обязательство и личная склонность. Между прочим, в различном отношении к этим моментам, в различной иерархии этих ценностей таится и существеннейшая разница между гуманизмом европейского и традиционно-китайского, конфуцианского типа. В центре европейского гуманизма — и в античности с ее героикой и трагедиями, и в эпоху Возрождения с ее гигантами мысли и чувства — всегда стояла свободная и всесторонне развитая *личность*, индивид с его способностями и склонностями, с его священными правами и обязанностями. В традиционно-китайском гуманизме ведущим было чувство долга и необходимость соответствия определенному социальному и этическому стандарту. Здесь не духовные потенции, интеллектуальное богатство и всестороннее развитие *данной личности*, а соответствие *любой личности*, вне зависимости от ее индивидуальных свойств и особенностей, определенной социальной роли является главным и основным. С точки зрения личности, индивида, «эго» с его эмоциями эта разница явно не в пользу конфуцианской схемы гуманизма, но с точки зрения социума, коллектива — в ее пользу. Отсюда — невиданная в других странах социальная сплоченность в рамках корпораций, начиная с семьи и клана и кончая сектой или тайным обществом. В такого рода мощных и жестких по внутреннему статусу корпорациях личность практически растворялась, передавая всю свою утраченную силу этой корпорации, которая именно за этот счет становилась влиятельнейшей организацией, способной в случае надобности противостоять и центральной власти с ее постоянным стремлением «ослабить народ» (имеется в виду известный тезис Шан Яна «сильное государство — слабый народ», которому следовали все китайские правительства). Силу социального сплочения можно продемонстрировать опять-таки на примере китайских

общин вне Китая — ни одна другая из национально-религиозных общин не может сравниться с ними по сплоченности, взаимосвязи и взаимовыручке, апелляции к помощи «своих» и т. п.

Форма и церемониал. Социальное сплочение и единство, растворение «эго» с его склонностями и потребностями, сомнениями и желаниями в жесткой норме того или иного социума на практике в Китае чаще всего достигались с помощью формы, церемониала, ритуала, включавшего в себя серию определенных действий и явлений. Форме и церемониалу придавал огромное значение еще Конфуций, который хорошо понимал значение ритуала, его организующую, сплачивающую и воспитующую роль. Именно здесь, на уровне церемониала давалась воля чувству, эмоции, однако это была опять-таки хорошо организованная и умело направленная, своего рода коллективная эмоция. Шли в ход и музыка, и пение, и танец или соответствующие случаю жесты и телодвижения. Все это призвано было создать определенный настрой, подтвердить сопричастность индивида к большому и важному коллективному действию и тем самым еще раз подчеркнуть значимость и бесспорный приоритет данного социума и вообще общества перед личностью.

Форма и церемониал в конфуцианской цивилизации со временем приобрели настолько большую силу и обязательность, что вошли в повседневную жизнь каждого, строго и заранее предписывая ему — в четкой зависимости от его социального статуса — определенные нормы поведения, речи, обращения, одежды, право на тот или иной дом, выезд и т. п. Особенной силы церемониал достигал в отношениях между самими конфуцианцами, учеными-чиновниками и шэньши. Считалось, что эти знатоки нормы, досконально усвоившие все указания на этот счет и знакомые с любой мелочью и деталью, тем и отличаются от малограмотных и малообразованных, что знают весь церемониал. Они и старались соблюдать его, причем не за страх, а за совесть, ибо именно этим они подчеркивали и свой социальный статус, и свою образованность, и свое «лицо», т. е. престиж.

В принципе правило диктовало все: не только поведение на людях и церемонность обращения друг с другом, но даже отношения людей в семье, нормы выражения мысли, строй фразы заранее и достаточно четко обуславливались. Принятые стереотипы предписывали вести беседу в безлично-вежливой форме, используя пышную, витиеватую и окольную манеру выражения, демонстрируя привязанность к словесным оборотам в третьем лице, оказывая подчеркнутое уважение к личности и достоинствам собеседника. Естественно, что преувеличение и даже отклонение от истины при этом не счита-

лось большим грехом: ведь имеется в виду не суть дела, а вежливая форма, обязательная для каждого, и прежде всего для самого говорящего, для его «лица».

Правило, норма, церемониал, ритуал довели настолько, что приобретали самостоятельное значение. Они становились формой, которая позволяла удерживать содержание в привычном и принятом виде, придавать ему (даже если имеется в виду что-то новое, необычное) хорошо известный облик и тем самым легче усваивать его, пусть даже в несколько искаженном виде. Форма позволяла легче китаизировать все некитайское, облекая его в привычные очертания. Форма становилась всеобъемлющей, всесторонней, всемогущей, порой превращаясь в нечто магическое, в магию слова, цифры, жеста, оборота речи, привычного восприятия и т. п. Форма — причем обязательно четкая, точная, конкретная — становилась существенным подспорьем, позволявшим доносить до самых широких масс определенные требования и лозунги. Если начинается кампания, скажем, «борьбы против пяти», то магия цифры позволяет сконцентрировать внимание масс именно на тех пяти злоупотреблениях, которые имеются в виду. И что характерно — от повтора, от монотонного употребления форма не только не теряла, но даже приобретала нечто в своей силе и убедительности. Если для европейца непривычно слышать про «486-е серьезное предупреждение», то для привычного к форме и традиционно воспитанного китайца повтор и увеличение упомянутого числа лишь подчеркивает важность и серьезность момента, непреклонную решимость не отступить.

Форма, церемониал, ритуал играли в Китае огромную роль и как средство организации социума. Каждый знал свое место, полагавшуюся ему и строго определенную нормой роль, был готов воспринять все необходимые указания и инструкции от руководителя ритуала, блюстителя церемониала. Организованность, дисциплинированность, умение быстро и без колебаний повиноваться и вносить свою скромную лепту в осуществление общего важного для всех дела — все это веками воспитывалось не только культом мудрости древних и преклонением перед авторитетом власть имущих, но также и привычкой к строгому соблюдению принятой и обязательной формы, необходимого для всех церемониала, руководимого старшим ритуала. Социальный момент сплочения, единства, даже растворения в социуме во многом обеспечивался именно этим. Личное, индивидуальное при этом, естественно, оставалось за бортом и, как правило, никого не интересовало.

Этика и эстетика. Тем не менее, разумеется, индивидуальное, лично-творческое начало не было абсолютно задавлено социальными обязательствами и нивелировавшими индивидов нормами. Его нельзя было ликвидировать — но этого и не

требовалось. Его нужно было заставить смириться, считаться с нормой, и именно это очень хорошо заметно при анализе соотношения этического и эстетического в системе традиционной китайской цивилизации.

Индивид, «эго», каковы бы ни были сила его таланта и своеобразие его личности, живет и формируется не в вакууме. Он не может быть свободным от общества, в котором находится, от его требований и норм. Сила его интеллекта может со временем привести к тому (особенно если для этого есть подходящие условия), что он восстанет против этих норм и сумеет повести за собой других. Но нормы и принципы нередко довлеют над ним настолько, что даже выступление против них не заводит его слишком далеко: во многом, часто даже бессознательно, он продолжает находиться под влиянием привитых ему с детства представлений и традиций. Талант в истории Китая почти никогда не оставался в стороне от социальных задач, от политической жизни: тот, кто с детства проявлял способности, всегда мог получить возможность учиться (в этом были заинтересованы не только его родители, как бы бедны они ни были, но и вся родня — это было делом чести и престижа, так что всегда находился какой-либо родственник-благодетель, хоть немного поддерживавший мальчика материально), а это, в свою очередь, вело к успехам в карьере. Но путь к карьере, как говорилось, был только один. А проходя по нему, каждый впитывал в себя конфуцианскую премудрость, проникался ею, узнавал ее до тонкостей и, естественно, вооружался ею, воспринимая ее как единственную истину. Конечно, со временем критически настроенный индивид мог и уклониться в сторону от конфуцианских догм, увлечься даосизмом или буддизмом, даже выработать какие-то новые идеи, как это сделал Ван Чун. Но даже в этом случае конфуцианская основа оставалась и легко проглядывала, всячески ограничивая творческую личность в ее возможностях. Результатом была китаизация индийского буддизма и его сближение (как и даосизма) с конфуцианством. Мистика отступала на задний план, заменяясь идеями рационализма (как в чань-буддизме) и долга (как в даосско-буддийских эгалитарных утопиях). Что же оставалось? Где же все-таки могла проявить свою индивидуальность творческая личность?

Главным образом в сфере творчества, литературы и искусства. Однако и здесь все обстояло далеко не просто. Существующие нормы, традиции и стереотипы накладывали свой четкий отпечаток на творчество, строго обуславливая его каноны и принципы. Иными словами, этика абсолютно довлела над эстетикой, определяя ее конкретные формы и возможности, цели и средства выражения. Долг и другие категории традиционной конфуцианской этики, строго регулировавшие

роль и значение индивидуального и интимно-эмоционального начала в жизни отдельного человека, столь же неуклонно оказывали воздействие на характер и принципы изображения людей и их взаимоотношений в литературе и искусстве, на художественный метод и эстетические представления. В точном соответствии с основными нормами конфуцианской ценностной иерархии личность, как таковая, со всеми ее индивидуальными чертами, психологическими характеристиками, эмоциональными порывами, драматическими страстями и тем более столкновения такого рода личностей, трагедии и драмы характеров и т. п. традиционное китайское искусство и литературу не интересовали. Да и не могли интересоваться — и не только потому, что задачи китайских литераторов и художников были иными, но и потому, что в реальной действительности не было таких личностей с их страстями, характерами, драмами. Точнее, быть-то они, конечно, были (личность остается личностью, страсти — страстями, трагедии — трагедиями), просто все это иначе воспринималось и выглядело. Страсти следовало подавлять и ни в коем случае не выказывать на людях, это считалось крайне неприличным, по сути антиобщественным. Трагедии (на личной почве — например, вследствие ревности) оставались достоянием лишь узкого круга их участников и опять-таки по тем же причинам никогда не выносились за пределы семьи. Что же касается личности с ее психологией, склонностями, интересами, то о ней уже достаточно говорилось. Неудивительно поэтому, что все то, чему не придавалось значения в жизни, не стояло в центре внимания литературы и искусства, которые в Китае очень точно, реалистично, адекватно изображали эту жизнь.

Деятельность китайских художников, поэтов, актеров, драматургов, романистов была направлена прежде всего на точное изображение общества, его реальной жизни, на отображение реально существовавших социальных типов и персонажей во всей сложности их взаимоотношений. Личность рассматривалась не как индивид, а как социальный тип, как абстрактный символ, как отражение определенной и четко заданной идеи — герой, добродетельный сын, лукавый монах, порочная женщина, хитрый чиновник, бедный студент, трудолюбивый крестьянин, красивая и верная певичка и т. д. и т. п. И все это изображалось и в романах, и в новеллах, и на свитках, и на сцене с одинаковой точностью, тщательностью и дотошностью в деталях, дабы все было четко определено, недвусмысленно, понятно каждому с первого взгляда.

Итак, социальная идея, этическая заданность в классической китайской литературе всегда выходила на передний план. Нельзя, конечно, сказать, чтобы это было исключительным достоинством только Китая. Сказки во всем мире, равно

как и многие картины, романы, пьесы, спектакли, нередко создавались именно с той же целью и бывали полны назидательности. Однако настойчиво проведенная назидательность, да еще в сочетании с конкретной дотошностью, с предельно четкой иллюстративной описательностью, как это было в Китае, создавала нечто необычное, во всяком случае весьма своеобразное. Так, мы привыкли, что в сказках наиболее интересен сюжет. Перед ним отходят на второй план и характеры, и назидательность (хотя и то и другое чрезвычайно важно). В классических китайских сказках (как в народных, так и, скажем, в «лисьем эпосе» Пу Сун-лина) как раз сюжет отходит на второй план перед характером-типом и назидательностью: только-только вошедший во вкус повествования европейский читатель вдруг с удивлением обнаруживает, что сказка кончилась. И в самом деле, чего же еще: мысль высказана, акценты расставлены, а что до сюжета — так он с самого начала играл только вспомогательную роль.

Примерно то же самое в новеллах, даже в романах, где сюжет до предела перегружен и запутан для того, чтобы выявить и представить во всех подробностях всех действующих лиц-типов, как главных, так и третьестепенных. Социальный акцент и моральное назидание на первом месте и в пьесе, драме, причем на сцене эта назидательность выступает в наиболее наглядном виде — в форме символического грима, костюма, жеста, которые сразу же, еще до начала действия, характеризуют и социальное положение и степень добродетельности персонажа. В пьесах и спектаклях есть действие, есть сюжет, нередко острый и захватывающий, есть музыка и танец, что и делает этот любимый китайским народом жанр необычайно интересным, популярным, красочным. Однако в них не приходится искать ни глубокой психологической драмы, ни своеобразных характеров, ни трагедий обуреваемой страстями личности.

Пожалуй, единственный жанр китайской литературы, где личность — «эго» — играет заметную роль, — это поэзия, которая в этом плане близка поэзии любого другого народа. Только в поэзии индивид с его чувствами не трансформируется в социальный тип с осознанными им обязательствами — хотя это, разумеется, не означает, что китайская поэзия свободна от таких типов и вообще от социально-этической заданности. Пожалуй, причина здесь в том, что поэзия — наиболее интимно-эмоциональный жанр литературы, так что никакая социально-этическая норма не в состоянии занять здесь преобладающее место (во всяком случае, если речь идет о лирике, наиболее близкой китайским классическим поэтам, как, впрочем, и поэтам вообще). И вот здесь-то на передний план и выходит личность, индивидуальность, творческое начало.

Подавленная этикой эстетика обороняется и находит выход в том сугубо индивидуальном жанре, который только и может использовать поставленный в рамки суровой действительности индивид, особенно если речь идет о грамотном, образованном человеке, конфуцианце по воспитанию, чаще всего чиновнике по служебному положению и, следовательно, представителе элиты по социальному статусу. Личность с творческим потенциалом стремится к самовыражению, она тяготится конформизмом и ищет выхода. Где же его можно найти? В вине? В разгульной жизни? В таинствах даосской мистики или буддийской философии? Или в лирике, в воспевании любимой, природы, чувства? Последний выход был наиболее простым (не требовавшим решительных перемен в образе жизни), и поэтому именно он чаще всего служил своеобразной отдушиной для тяготившейся господством обязательной нормы личности. Стихи в Китае писали все или почти все (во всяком случае, среди образованных), но только гениальные поэты писали гениальные стихи — как, впрочем, это бывало и везде. Существенным отличием лучшей китайской лирики — как и признаком гениальности поэта — было, в частности, и то, насколько глубоко умела поэзия передать вырвавшиеся посредством ее строф эмоции, нередко прямо-таки крик души, разрывающей оковы.

Аналогично и положение с живописью. Ею занимались многие, существовали целые художественные школы и академии. Свитки иногда занимали сотни метров и представляли сложные повествования, главным образом на исторические темы. Существовали строгие каноны и принципы письма (отсутствие перспективы, светотени и т. п.). В картинах-свитках, даже в портретах художники опять-таки старались выразить идею, а не дать психологический рисунок индивида. И все-таки, при всем том, лучшая китайская живопись не только интересна и оригинальна. Она прекрасна, великолепна — но по-своему, со своими методами, средствами изображения, достоинствами. И хотя гениальные художники, как и гениальные поэты, были ограничены в своих возможностях принятыми нормами изображения, их гениальность как раз и выражалась в том и постольку, насколько они могли создать в рамках общепризнанной формы неповторимый шедевр. Пусть на свитках китайских мастеров вы тоже не увидите столкновения характеров или трагедии души — зато вы увидите там тонкое чувство красоты, ощущение философской глубины, великой и бескрайней пустоты природы, перед которой все человеческие страсти — прах и суета.

Преодолеть этическую заданность, довлеющую во всех сферах жизни, было нелегко, подчас невозможно. И все-таки высочайшие вершины китайского классического искусства

покорялись именно теми, кто находил в себе внутренние силы обогатить канон, соблюдая его нормы, за счет своего личного, индивидуального, творчески-эмоционального начала. Разумеется, это не означает, что все гениальные художники и тем более вообще творчески одаренные личности находились в оппозиции, хотя бы скрытой, к существующей норме. Напротив, большинство их служило этой норме, именно они вырабатывали ее и следовали ей, совершенно искренне — в соответствии с полученными ими знаниями и воспитанием — считая, что она и есть совершенство, истина. Преступали через норму лишь немногие, да и то весьма осторожно. Можно сказать, что деятели искусства традиционного Китая в сумме своей закономерно отражали весь творческий потенциал народа, со всеми свойственными ему особенностями системы мышления, восприятия, поведения и психологии, с характерными для него культом долга, организованностью, умением довольствоваться существующим — но и в то же время со свойственным ему смутным неудовлетворением жесткими рамками существующей нормы, стремлением к чему-то иному, неосознанно-лучшему.

Вся система официально санкционированной идеологии и культуры строго стояла на защите статус-кво и всячески противодействовала любым новациям, любым отклонениям от фиксированной нормы. Эта система была сильна своими апробированными традициями, ссылками на мудрость древних, своим умело организованным порядком вещей, заменить который чем-либо иным в рамках традиционного Китая практически было невозможно. Однако внутри этой системы все-таки было нечто — прежде всего творческий потенциал народа — выступавшее против ее жестких форм и накапливавшее взрывчатый материал, с тем чтобы в конечном счете покончить с лачной системой. Процесс этого накопления шел долго, он был несколько ускорен вторжением иностранных держав и «открытием» Китая в XIX в. Однако анализ причин и факторов, которые сыграли свою роль в ходе той великой исторической трансформации, которую пережил Китай за последние сто с лишним лет, выходит за рамки данной статьи. В ее задачу входило иное — показать, каковы основные параметры традиционной китайской системы мышления, взглядов, поведения, восприятия и психологии. Как представляется вполне очевидным, эти параметры во многом самобытны, даже уникальны, причем все они тесно связаны с теми нормами и принципами, которые были характерны для существования и функционирования китайской цивилизации в целом, со всеми сферами ее существования на протяжении тысячелетий.

Что осталось из этого наследия прошлого сегодня? Ответить на такой вопрос нелегко. Одно несомненно — многое еще

тянет Китай назад, связывает его с тем конфуцианским прошлым, от которого он начал освобождаться лишь недавно, не более полусотни лет назад, на глазах еще живущего ныне поколения. Это многое, естественно, оказывает свое существенное воздействие и на те новые формы отношений, на те стереотипы мышления, поведения, восприятия и психологии, которые существуют ныне. Не удивительно, что эту слабость, эту привязанность к прошлому ныне может использовать и использует в своих интересах руководство современного Китая.

¹ Достаточно напомнить рассуждения Гегеля о Китае в его «Философии истории» (см.: Г. В. Ф. Гегель, Собрание сочинений, т. 8, М., 1935).

² См.: К. Маркс, Формы, предшествующие капиталистическому производству, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, изд. 2, т. 46, ч. I.

³ H. Smith, Accents of the World's Philosophies, — «Philosophy East and West», Honolulu, vol. VII, 1957, № 1—2; H. Nakamura, Ways of Thinking of Eastern Peoples: India — China — Tibet — Japan, Honolulu, 1964.

⁴ См.: Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах, т. I, М., 1972.

⁵ См. в связи с этим также заметки Ю. Л. Кроля об ассоциативности мышления китайцев: Ю. Л. Кроль, О концепции «Китай — варвары», — сб. «Китай: общество и государство», М., 1973.

⁶ См.: Hu Shih, The Right to Doubt in Ancient Chinese Thought, — «Philosophy East and West», vol. XII, 1963, № 4; idem, The Scientific Spirit and Method in Chinese Philosophy, — сб. «The Chinese mind», ed. by C. A. Moore, Honolulu, 1967.

⁷ См.: J. Needham, Science and Civilization in China, vol. 1—4, Cambridge, 1954—1962.

⁸ обстоятельный анализ этого вопроса дан в работе М. Вебера (см. M. Weber, The Religion of China, Confucianism and Taoism, New York, 1964).

⁹ См.: Л. С. Васильев, Традиция и проблема социального прогресса в истории Китая, — сб. «Роль традиций в истории Китая», М., 1972, стр. 51.

¹⁰ Показательно, что эта же концепция была принята и развита в рамках чань-буддизма, получившего свое развитие именно в Китае. Будда вокруг нас, главное — найти счастье и Будду в себе, сейчас, здесь, на земле. Найдешь — и на тебя снизойдет просветление — таков китайско-буддийский эквивалент конфуцианского счастья.

¹¹ F. L. K. Hsu, Americans and Chinese, New York, 1953.

¹² Одним из первых обратил внимание на эту любопытную особенность комментариев к «Шицзину» В. П. Васильев (см. В. П. Васильев, Примечания на третий выпуск китайской хрестоматии, пер. и толкование «Шицзина», СПб., 1882).

**НЕКОТОРЫЕ ТЕНДЕНЦИИ В СОЦИАЛЬНОЙ
И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ ВОСТОЧНОЙ АЗИИ**

В VIII—V вв. до н. э.

(НА ОСНОВЕ СИСТЕМАТИЗАЦИИ ДАННЫХ «ЧУНЬЦЮ»)

Летопись «Чуньцю» содержит в своем основном тексте очень много исторических сведений, особенно об отношениях в верхушке господствующего класса и о межгосударственных связях. Эти данные в источнике совершенно не обобщены составителями, объяснения же комментаторов касаются частных и во многом являются натянутыми, на что уже неоднократно обращали внимание исследователи. Автор статьи, основываясь лишь на самом тексте памятника, систематизировал при помощи частного языка описания и количественного анализа эти данные и получил ряд выводов. Некоторые из них касаются общих тенденций развития общества в эти века, другие имеют более частный характер. Степень надежности полученных выводов оценена количественно, в основе их лежит анализ всего материала текста.

Принципы описания материала

Простота языка, компактность изложения, отсутствие мотивировок, краткость и недвусмысленность сообщений в источнике облегчают применение методов количественного анализа. Для единообразного описания изучаемых явлений на данном этапе исследования был взят язык самого источника, т. е. объектом анализа было не понятие «дипломатия» в нашем понимании, а набор таких слов, как «встреча», «клятва», «поездка» и т. п., при помощи которых описывается дипломатическая деятельность. Объектом исследования стали все фразы текста, содержащие сообщение о простейшем историческом событии; эти фразы условно называются «простейшее событие» (п. с.). Пример п. с. — «Вэй воевало с Цао», «Гун отправился в Ци» и т. п.

«Простейшее событие» сходно с «высказыванием» в том смысле, в котором это слово употребляется в логике; оно всегда содержит три необходимых элемента: действие, его субъект и объект, а также обстоятельство времени и места

(иногда субъект может быть не указан, реже — объект, но действие есть всегда, поэтому исходная классификация п. с. строится на разделении по виду действия). Все разновидности действий, т. е. все иероглифы и устойчивые их сочетания, обозначающие действия, были выписаны из текста с указанием частоты их упоминания. После объединения синонимов и очень близких по смыслу иероглифов получилось 64 п. с. В результате для каждого п. с. был установлен список соответствующих иероглифов, поэтому процедура выявления п. с. — проверяема. П. с. имеют различную частоту упоминания. По этому признаку они разделены на три группы: «очень частые» — число упоминаний (т. е. *n*) — более 20, «средние» (*n* более 5 и менее 20), «редкие» (*n* менее 5). «Очень частых» п. с. оказалось 20 из 64, но на их долю пришлось более 90% всех упоминаний, т. е. единичных появлений того или иного п. с. в тексте.

П. с. были разделены на семь смысловых групп (расположены по мере частоты упоминаний): «внешняя политика», «военная история», «быт монархов», «внутренняя политика», «экономика», «сакральное», «природные явления». Поскольку формирование частного языка описания основано на изложенном выше принципе использования лексики источника на данном раннем этапе количественного анализа, опишем все семь групп по составляющим их п. с. Внутри каждой группы имеются смысловые подгруппы.

Набор терминов, описывающих, например, военную историю, отличается стандартностью, выработанностью формулировок, резким преобладанием небольшой группы обычно применяемых терминов над редкими, что является следствием разработанной и общепринятой терминологии, а также того, что данная группа соответствует ее существованию в представлениях летописцев как самостоятельная группа, в отличие, например, от группы п. с. — «Экономика», выделенной нами, но не очевидной для летописцев. Следствием последнего обстоятельства оказалось обилие редких терминов, отсутствие обобщающих понятий с высокой частотой упоминаний. В военной же истории стандартность формулировок очень велика, и доля терминов с высокой частотой упоминаний в их общей массе велика (табл. 1).

Помимо «действия» и его разновидностей изучались его агенты (субъект и объект) и распределение п. с. во времени и пространстве. На каждой базовой таблице (табл. 9) по горизонтали помещались все названия государств, в которых имело место данное п. с., по вертикальной оси — даты по возрастанью. В графу таблицы вносились особые значки для обозначения разновидностей действия и разновидностей субъектов и объектов.

В результате анализа для каждого п. с. были получены: 1. Распространенность (частота упоминаний) в тот или иной период; его временные тенденции. 2. Особенности действий тех или иных государств как субъектов и как объектов. 3. Наличие географической специфики, отдельной у субъектов и объектов и у типов связей между ними (например, по вопросу о границах). 4. Наличие временных тенденций в составе субъектов и объектов.

Все это позволило выяснить, распространяется данное п. с. или исчезает, присуще оно всем государствам или части их, реализуется лицами одной категории или разными, нет ли смены одних субъектов другими и т. д.

Основным объектом исследований в данной работе были лишь те тенденции развития, которые в первую очередь могут быть изучены на материале «Чунью», сообщаемом главным образом о политических событиях, войнах, делах при дворе. Отражаемые в них социально-экономические изменения могут быть изучены тем глубже, чем лучше мы изучим их отражение в социальной сфере.

Одним из наиболее массовых видов информации, содержащейся в «Чунью», является информация о межгосударственных отношениях невоенного характера. В данной статье сделана попытка показать, что нового дало применение количественного анализа для изучения истории на примере анализа главных п. с. группы «внешняя политика», а именно: «съезды», «клятвы» и «встречи лидеров», а также отчасти и остальных п. с.

Для изучения контактов государств в рамках этого вида п. с. были составлены турнирные таблицы для раннего (722—600 гг. до н. э.) и позднего (599—479 гг. до н. э.) периодов (р. п. и п. п.) отдельно. В них сверху и слева помещены названия 14 наиболее часто упоминаемых в «Чунью» государств и племени ди, а также суммарная группа «прочие» для всех остальных государств и племенных объединений. В таблицах содержатся цифры, показывающие число совместных участия каждой пары государств в том или ином виде мирных контактов (табл. 10, 11).

Такие п. с., как «клятвы», «съезды», свидетельствуют о наличии группы государств в древней Восточной Азии, всегда поддерживавших между собой тесные связи, совместно участвовавших в «клятвах» и пр. При этом тесной связью считалась, если общее число совместных встреч данной пары государств было больше или равно половине числа участия в данном виде контактов одного из двух государств. Например, четыре совместных участия в «клятвах» государств Чэнь и Вэй дают сильную связь, так как общее число участия в клятвах у Чэнь — 5 (хотя у Вэй — 23, но это не

меняет дела). Тесными связями на протяжении всего периода отличалась группа соседних государств в среднем течении Хуанхэ, населенных народом хуа — предками китайцев. Это восточная группа хуаских государств (Сун, Вэй, Лу, Чэнь) и примкнувший к ней первый из гегемонов — Ци с полухуаским населением. Вместе с тесно примыкающим к ним государством Цай они составляли устойчивый «блок» государств, теснее других связанных между собой на протяжении всей эпохи Чуньцю. Отношения указанной группы с другими государствами, как и отношения внутри нее, довольно сложные, не было «чистых» друзей и врагов. Таблицы позволяют провести различия между «клятвами» и «съездами», особенно в ранний период: «съездов» было меньше «клятв» — 137 против 203, но первые охватывали гораздо больше государств; видимо, к «клятвам» многие не допускались, особенно редко в них участвовали «средние» государства, такие, как Чжу или Цзюй. «Прочих» допускали к клятвам, но в основном в поздний период, когда нормы межгосударственных отношений уже не так строго соблюдались. Очевидно, допуск к «клятвам» ограничивался политической ситуацией, которая, насколько можно судить по исследуемым массовым и доказательным п. с., серьезно изменилась в поздний период. В это время группа государств с сильными связями расширилась, в нее теперь входили: весь «блок», оба северных гегемона — Ци и Цинь, а также расположенное в недрах «блока», но не принадлежащее к нему Цао. Восточные государства Чжу и Цзюй сохраняли враждебные отношения (т. е. имели мало или не имели совместных участия в международных акциях) с одним-двумя членами «блока» при дружественных отношениях с остальными с сильными связями в п. п. Вместе с тем наметилась тенденция к поляризации отношений, особенно на примере Чу. На смену его довольно разнообразным контактам с государствами бассейна Хуанхэ (рис. 11) в ранний период пришли недружелюбные отношения почти со всеми в поздний период. В п. п., по нашим данным, стала очевидна определенная специфика положения второго южного гегемона — У и будущего объединителя — Цинь; У часто бывало представлено на съездах, но совершенно не принимало участия в «клятвах»; напротив, Цинь почти со всеми имело совместные участия в «клятвах», но не присутствовало на «съездах».

В целом дипломатические встречи — основа международных отношений в VIII—VI вв. до н. э. — сложились в своих основных формах «клятв» и «съездов» где-то до начала эпохи, в государствах «блока». Постепенно они охватывали северных гегемонов, для которых период гегемонии, судя по этим и другим п. с., был временем «втягивания» в орбиту

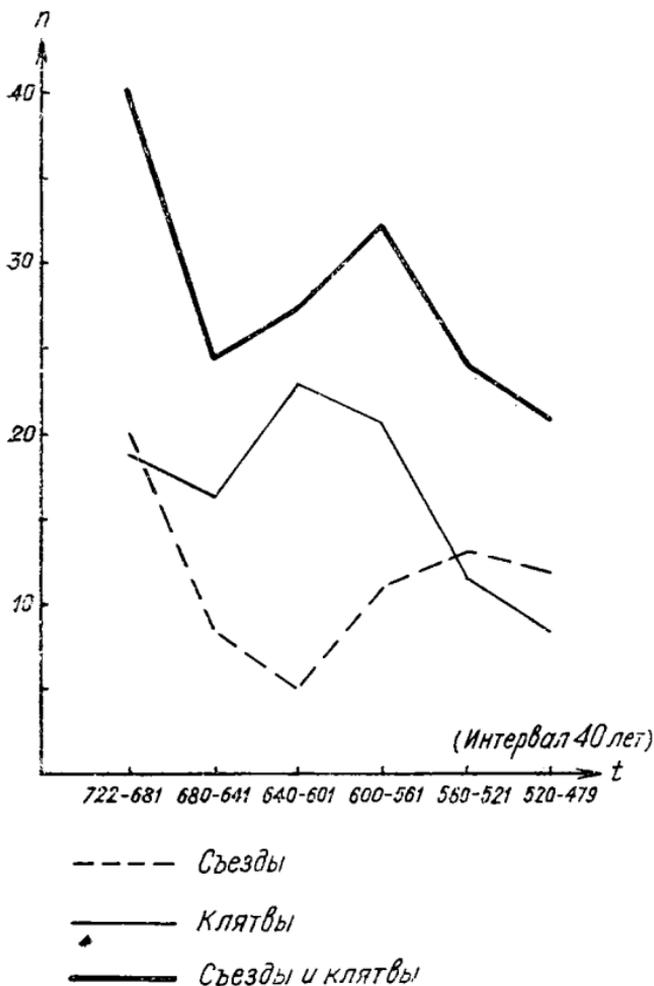


Рис. 1. Эволюция во времени числа «съездов» и «клятв»

хуаских государств, а также восточные государства Чжу и Цзюй. Тогда же, как видно из временной таблицы, эти встречи меняли структуру и в целом численно сокращались, клонясь тем самым к упадку, наступившему на рубеже VI—V вв. до н. э. (рис. 1). Характерно, что упадок системы многосторонних мирных контактов произошел позже исчезновения многосторонних военных контактов, т. е. разрушения коалиций, включавших в принципе те же государства внутри основных четырнадцати.

Выяснение временной эволюции «клятв» и «съездов» по четырем этапам (722—680, 679—590, 589—540, 539—479 гг.), границы которых несколько не совпадают с границами раннего и позднего периодов, дало ценные результаты

(табл. 12, 13), практически одинаковые и у «клятв» и у «съездов». Это подтверждает то положение, что оба п. с. описывают глубоко родственные явления. На первый этап приходится наибольшее число «клятв» или «съездов» в год, на втором этапе следует скачкообразное сокращение численности — сначала круто вниз, а затем немного вверх, но ниже первого этапа, и снова резко вниз. Сравнение обоих п. с. дает следующее соотношение по этапам: 1,1 (на один год в среднем); 0,77; 0,96; 0,48. Согласно расчетам, определившийся упадок системы межгосударственных связей, основанных на встречах лидеров, был процессом противоречивым. За два с половиной века в Восточной Азии расцвет системы «широких» союзов и массовых клятв сменился ее упадком. В последней четверти VIII, VII, VI вв. до н. э. происходило падение доли участников парных «клятв» и «съездов», рост числа участников (до 17) широких совещаний. Но постепенно, особенно ясно это видно на третьем этапе, выкристаллизовывались два вида дипломатических совещаний: предельно узкие, т. е. парные, и предельно широкие — 10—17 участников. На четвертом этапе, особенно с начала V в. до н. э., парные совещания полностью заменили широкие. Этот же процесс заметен при анализе состава и численности союзников в войнах и других схожих событиях, касающихся межгосударственных связей. Старые многосторонние связи, основанные на контактах монархов, в борьбе с парными на третьем этапе достигли огромных размеров, а потом исчезли совсем.

«Съезды»

В ранний период контакты типа «съездов» основывались почти полностью на общении монархов. Это ясно видно при анализе состава агентов действия применительно к исследуемым п. с., где имеются только субъекты действия. В зависимости от видов субъектов по численности их последовательность такова: монарх, вельможа, «человек», родственник монарха, страна (название племени). Монархи в целом резко преобладают в этой важной сфере деятельности (табл. 14, 15), но таблица периодов явно указывает на временные тенденции состава, которые еще отчетливее проступают при рассмотрении информации отдельно по государствам и по периодам; здесь же прослеживается и специфика определенных групп государств.

Монархи как участники «съездов» особенно типичны для р. п., где они составляют почти 90% (89,6%) субъектов и являются главной группой агентов для всех 14 основных государств. В п. п. они составили всего 57,3%, а в государ-

ствах «ядра» (Сун, Вэй, Ци, Цзинь, Лу, Чэнь, Цай, Цао) они выступали немногим чаще или так же часто, как вельможи в роли представителей своих государств. Следовательно, представительство все более становилось уделом вельмож, чья доля среди участников съездов возросла в п. п. в 17 (!) раз. Втрое выросла в п. п. и доля вельмож, чьи имена не указаны (группа «люди»). Доля же родственников монарха (без гун-цзы, рассматриваемых как вельможи) сократилась, как и доля самих монархов, но сильнее (втрое). Расширение представительства вельмож шло не за счет всех государств, здесь действовали какие-то правила. У таких государств, как Чжу, Цзюй, Цао, представителями всегда был монарх или «люди», т. е. их вельможи никогда не назывались по имени. Указание имен вельмож или их отсутствие составило, таким образом, часть характеристики государства, в данном случае — непричастность ни к «блоку», ни к гегемонам. Вельможи из «прочих» государств указывались всегда без имени, а чжоуские сановники — почти всегда с именем. Отсутствие усюк вельмож, судя по данным анализа других п. с., объяснялось культурной спецификой У и Цинь и их положением сильных, но очень отдаленных государств.

Итак, по «съездам» в р. п. типичным представителем государства в «блоке» и у северных гегемонов являлся «монарх», изредка его родственник, а в п. п. — «монарх» и «вельможа». Прочие термины для участников «съездов» связаны либо с малой значимостью государства, либо с его удаленностью (Цинь, У).

«Клятвы»

У «клятв», как и у «съездов», отмечалось отсутствие объектов. Сходство наблюдалось и в составе субъектов: «монарх», «вельможа», «люди» (Ч), «родственник монарха», «страна», однажды «большие вельможи» (без имен). Доли упоминаний монарха в «клятвах» и «съездах» почти полностью совпадают (70,4 против 68,0%). Единство субъектного состава еще раз подчеркивает сходство явлений. На втором месте находятся «вельможи» (15,2 против 16,0% в «съездах»), затем — «люди» (12,0 против 11,7% в «съездах»). При рассмотрении «клятв» по периодам, десятилетиям и странам видны тенденции изменения субъектного состава во времени и его социальные особенности, почти во всем аналогичные «съездам» (табл. 16, 17).

«Монархи» особенно сильно преобладают в р. п. (73,5%), но падение их доли в п. п. выражено в «клятвах» слабее, чем в «съездах» (6,0 против 32,3%). Видимо, это связано с ритуальным характером «клятв», который обуславливал

присутствие «монарха». «Монархи» и в п. п. сильно преобладают над «вельможами», особенно в основных государствах «блока». Доля «вельмож» в п. п. больше в 3 раза, но в основном — за счет группы «люди», т. е. за счет большего внимания летописцев к вельможам и их именам. Если в р. п. на втором месте по численности чаще стояли «люди», то в п. п. везде (кроме Чжоу) — «вельможи». В р. п. в окраинных государствах иногда первое место занимали «люди», а «монархи» — второе или вообще не упоминались (Чу, Цинь); но выборки по этим государствам так малы, что это может быть и случайностью. Знаменательно преобладание в р. п. в Цзинь «вельмож» над «монархами», что относит этого гегемона, расположенного на северо-западе, к окраинным государствам, из которых оно, как видно из вышеизложенного, только в п. п. перешло в одну группу с «блоком». Все отклонения от нормы по этому п. с. «клятвы» расположены на периферии, как в р. п., так и в п. п.

Подводя итоги, отметим исключительное сходство агентного состава, указывающее на близость исторического, социального смысла двух важнейших видов контактов между государствами в древней Восточной Азии.

Все основные виды коалиций («съезды», «клятвы», «военные союзы», «совместные войны») имеют общие закономерности, которые описываются нами схожими кривыми на графиках («парабола соглашений», рис. 2—4). Если на ординате слева отложить значение \bar{p} парных участков (участие государства А во встрече с государствами В и С означает для него две парные встречи АВ и АС) — $\bar{p}_{п.у.}$ (число встреч данного государства попарно со всеми его соучастниками по парным и групповым встречам), а по абсциссе справа — $\bar{p}_{п.у.}$ (среднее число соучастников, т. е.

среднее от деления \bar{p} парных встреч на « \bar{p} общее» встреч с участием данного государства, среднее число участников встреч с присутствием данного государства), то будет видно, как «прочие» разделятся на две полярные группы: они будут иметь либо очень большое, либо очень малое \bar{p} среднее при всегда малом \bar{p} парных участков. «Сильные» и «средние» государства имеют всегда \bar{p} средней величины, а \bar{p} парных участков — от большого до очень малого. В зависимости от значения \bar{p} парных встреч они располагаются в пределах «столба» над центральной зоной \bar{p} среднего. Но в пределах этого «столба» они располагаются не случайно, а по параболе, имеющей основанием правую грань «столба» (см. графики на рис. 2, 3, 4). Конкретно-исторический смысл, изображенный этой параболой, очевиден, ибо одни и те же государства располагаются, независимо от типа п. с., в одних

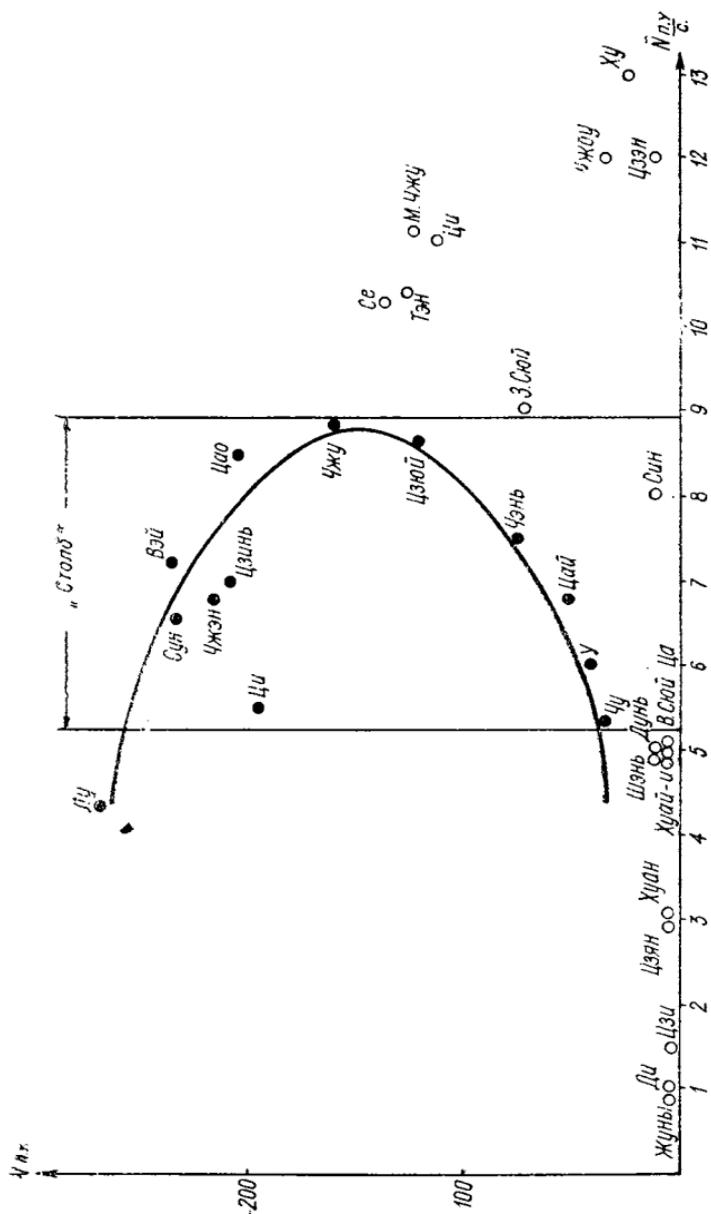


Рис. 2. Распределение государств по числу участия в «съездах» и числу участников «съездов»

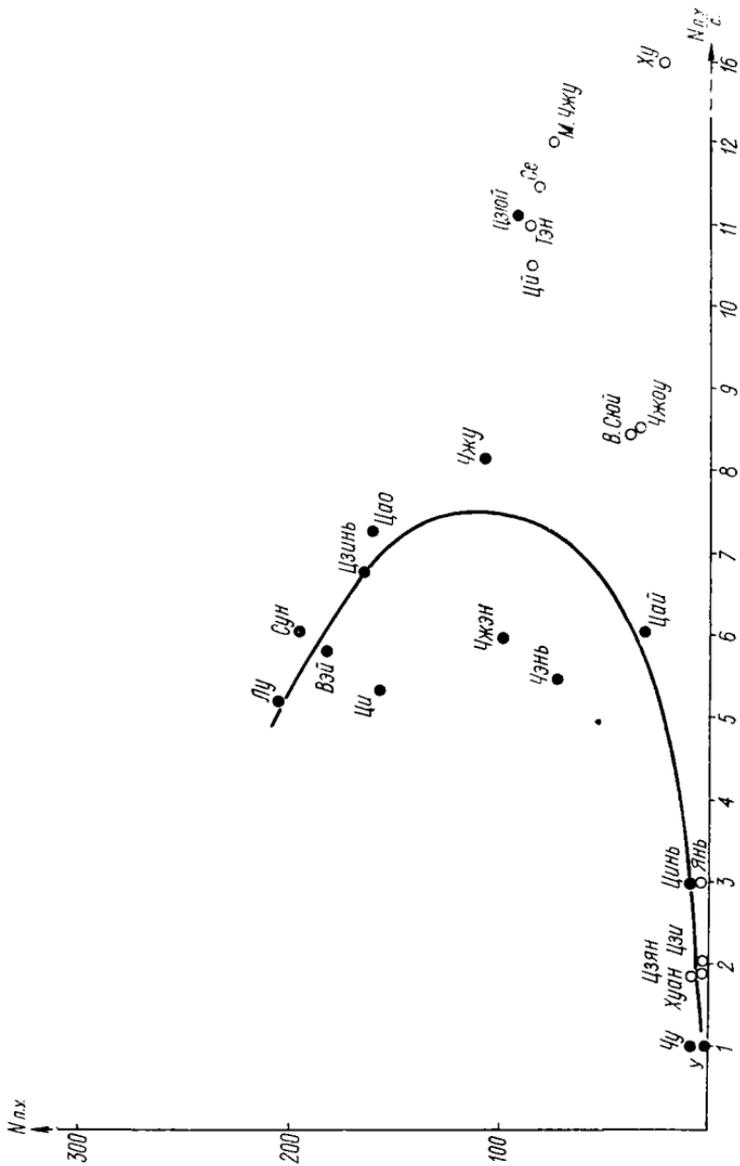


Рис. 3. Распределение государств по числу учасий в военных союзах и по числу участников военных союзов

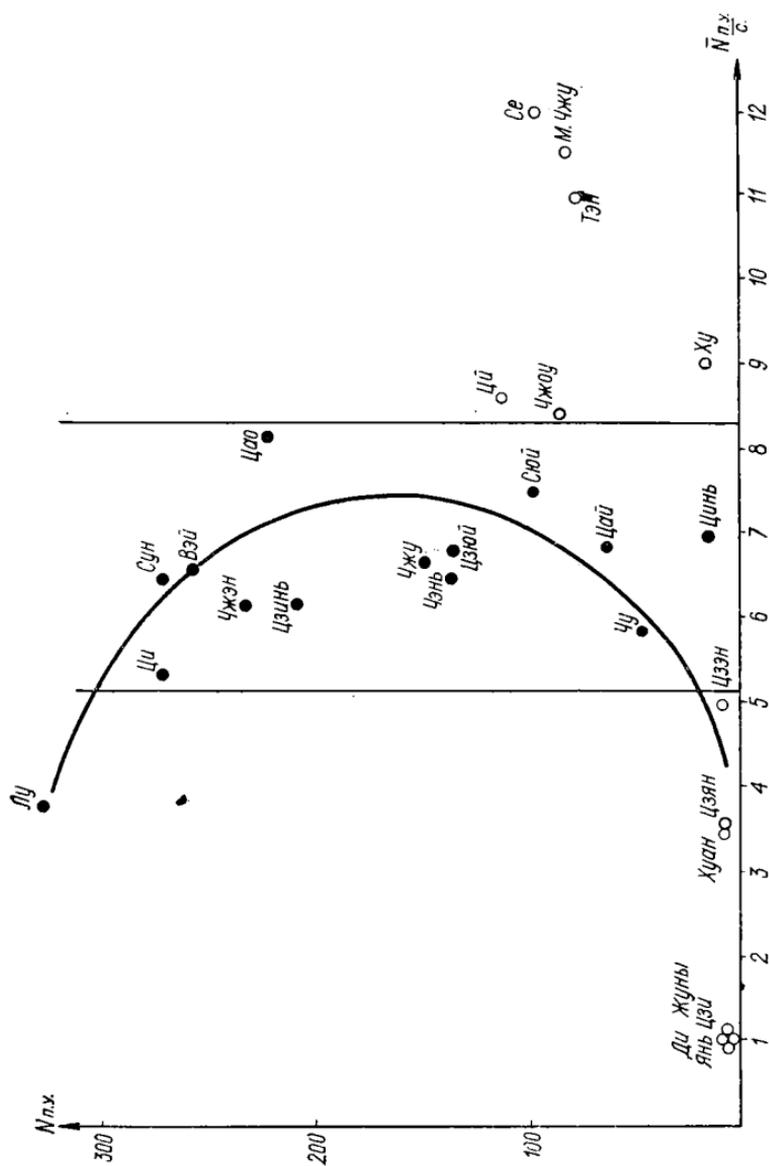


Рис. 4. Распределение государств по числу участников в «клятвах» и по числу участников «клятв»

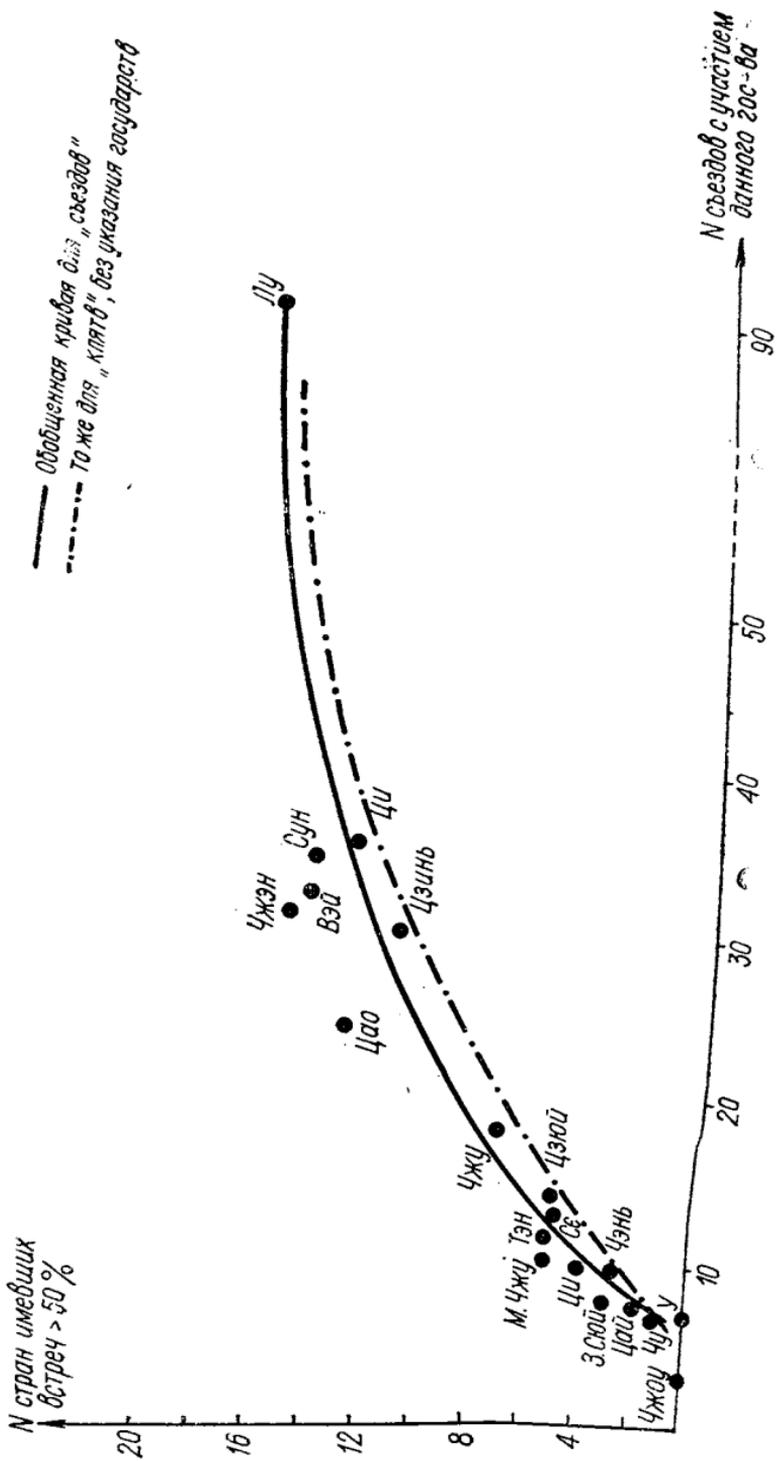


Рис. 5. «Звезды» и «клятвы»

и тех же частях параболы. Внизу слева, где (в пределах «столба») малы и $p_{п.у.}$ и p , расположены сильные периферийные государства, враждебные «блоку», изредка приглашаемые на «узкие» совещания или сами организующие такие совещания. В середине «столба», в его правой стороне — «средние» государства, участвующие лишь в «широких» совещаниях; они имеют среднее значение $p_{п.у.}$ Вверху «столба» государства, организующие «широкие» совещания, но устраивающие и «узкие» как между собой, так и с периферийными «сильными», без участия «средних», — отсюда максимальная величина $p_{п.у.}$ при малом p среднем; это — «блок». Лу, о котором, естественно, больше всего информации, всегда стоит несколько особняком, но в целом соответствует нормам «блока», несколько превышая их по обоим показателям, тем самым оставаясь на линии параболы.

Определенные группировки государств, легко интерпретируемые исторически, выявляются при применении родственного, но несколько иного критерия анализа союзов, а именно — отношения числа союзов (в данном случае «съездов» и «клятв») с участием данного государства к числу стран, часто встречающихся с данным государством (к ним отнесены все страны, для которых участие в общих с данным государством совещаниях более или равно 50% их участия в совещаниях вообще). На графике (рис. 5) видно, что чем чаще страна участвует в совещаниях, тем больше у нее таких стран, тем теснее ее связь с участниками этих совещаний. Зависимость эта не прямая, а схожая с кривой биномиального распределения. Прямой зависимости быть и не может, так как общее число съездов и т. д. больше числа стран. Характер кривой, видимо отражает специфику процесса.

Для анализа устойчивых групп государств, характерных для раннего и позднего периодов, а также для анализа пространственных отношений на протяжении всей эпохи и для демонстрации ряда количественных наблюдений очень удобными оказались графы (например, при анализе «клятв», рис. 6, 7). Графы получились в основном пространственные, но несложные, хорошо видны группы государств, их постоянные и временные союзники, отношения между группами. По форме связей в графе можно отличить «прочие» государства с их тягой к широким связям (рис. 7) от «средних», «средние» — от «сильных». Это дает возможность для экстраполяций, широких сопоставлений, критики текста; напомним, что текстовая запись таких закономерностей почти невозможна и даже в частичном виде очень громоздка.

Для сопоставления политического веса государств интересны количественные сопоставления встреч лидеров разной

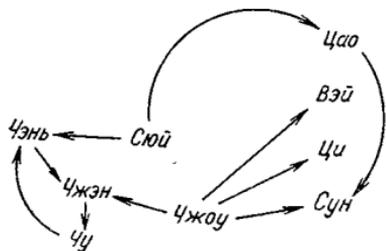


Рис. 6. «Клятвы». Группы государств, чьи парные клятвы составляют более 80% общего числа клятв одного из членов пары

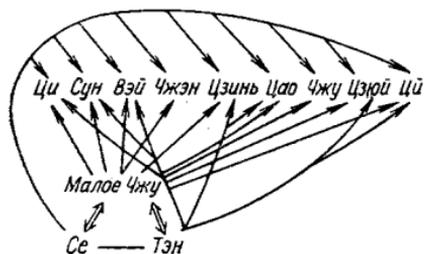


Рис. 7. «Клятвы» малых государств Се, Тэн и Малое Чжу

представлены вельможами, более слабые — монархами; одинаковые по силе представлены и равными представителями. Но система была сложнее, а именно — «средние» в отношении гегемонов и «сильных» стран «блока» также были представлены престижно выгодно («свой» вельможа — «чужой» монарх), хотя все известные нам данные по истории этого периода, и в том числе из нашего источника, говорят о том, что «средние» были слабее и гегемонов и «сильных» «блока». Видимо, политическое взаимодействие во время встреч было обусловлено еще каким-то дополнительным правилом. Об этом же говорит анализ такого массового вида информации, как сведения о месте каждого государства в их иерархии, получаемые на основании перечисления лидеров государств, участвующих в том или ином совещании. Выяснилось, что этот порядок соблюдался исключительно строго, местничество процветало (табл. 19, 20). «Место» зависело не от титула монарха (распределение «мест» не соответствовало иерархии титулов), а от силы государства около середины VIII в. до н. э. (поскольку в конце VIII в. до н. э. эта иерархия государств уже дана в законченном виде, не изменявшемся до начала V в. до н. э.,

иерархической значимости (наиболее типичный пример — «монарх» и «вельможа» в рамках встреч различных государств). На материале «клятв» (табл. 18) видно, что престижно выигрышные ситуации — когда «свой» вельможа клянется совместно с «чужим» монархом — типичны для гегемонов и Цинь, причем внутри гегемонов наиболее престижно выгодно положение Чу (зато оно и редко привлекалось для таких совещаний). Царство У в «клятвах» вообще не участвовало, возможно, из-за религиозных различий. Внутри «блока» клялись только на равных основаниях. Исключение составляло Лу, что еще раз доказывает, вопреки усилиям луских летописцев, что оно было самым слабым государством «блока». Итак, применительно к «блоку» и гегемонам картина представляется очевидной: сильные государства

т. е. до конца Чуньцю). Список выглядел таким образом: Цзинь, Ци, Чу, Сун, Вэй, Чэнь, Цай, Чжэн, Цинь, У, Лу, Западное Сюй, Цао, Цзюй, Чжу, «ди», «прочие» (Тэн, Се, Ци, Малое Чжу, Восточное Сюй, Дунь, Шэнь, Цзэн, Ху). Изменение соотношения сил в эпоху Чуньцю не влияло на положение государства в их иерархии. У некоторых пар и групп государств было строго фиксировано и их взаимное положение и место всей группы среди остальных государств. Несколько пар с неустойчивым внутренним порядком имели фиксированное положение пары среди остальных государств. Наряду с этим существовал ряд ситуаций, когда усилившееся государство не желало занимать свое, уже не соответствующее его силе место, не являлось на совещание и т. п. Основой иерархии государств были отношения монархов, вельможи даже самых крупных государств упоминались на советах ниже монархов самых маленьких государств. Но в целом вельможи, занимая вторые места, составляли все большую часть участников совещаний.

Ослабление традиционных форм межгосударственных связей на уровне монархов показывают и данные анализа «встреч лидеров» (график на рис. 8, 9). Эти встречи, частые вначале, для монархов исчезли в 600 г. до н. э. С VI в. до н. э. монархов в этих и других сферах сменили вельможи, но и они с середины VI в. исчезли. В межгосударственных отношениях все более решающую роль играла сила, росло число захватов послов, монархов и др. Даже такая массовая форма контактов, как «съезды», быстро идет к упадку, а «встречи», т. е. «съезды» двоих, исчезают вообще. Зато все чаще наблюдается такое ранее неизвестное явление, как «захват лидеров» и «бегство лидеров» из страны в страну (график на рис. 9). Это свидетельство, с одной стороны, растущей неустойчивости межгосударственных норм, с другой — появления новой формы межгосударственных контактов на высшем уровне, типичной для Дальнего Востока V—IV вв. до н. э. («бродячие мудрецы»).

Увеличение подробности информации (следствие усиления связей), обгоняющее общее увеличение подробности изложения, показал анализ массового п. с. «смерти и погребения монархов»; возросли и детальность описания и число описываемых государств. Подробность информации, естественно, угасает по мере удаления от времени написания последних частей текста и в зависимости от важности того или иного государства. Никаких следов осуждения тех или иных государств через неупоминание о погребениях их монархов нет, поскольку обо всех монархах с незначительным титулом «цзы», например, редко сообщается о их погребениях, независимо от того, хорошо или плохо относился Кон-

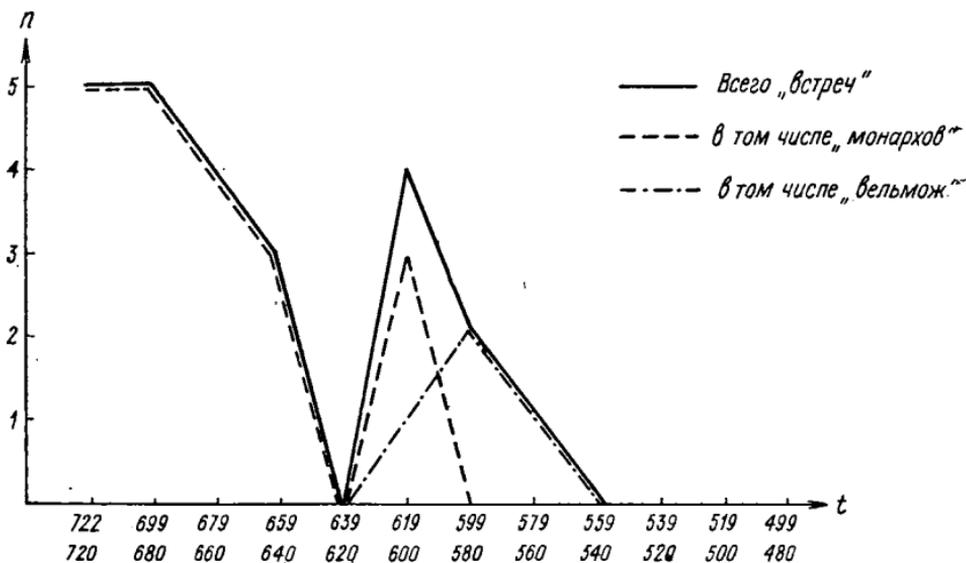


Рис. 8. Временная эволюция числа «встреч лидеров» и их агентного состава

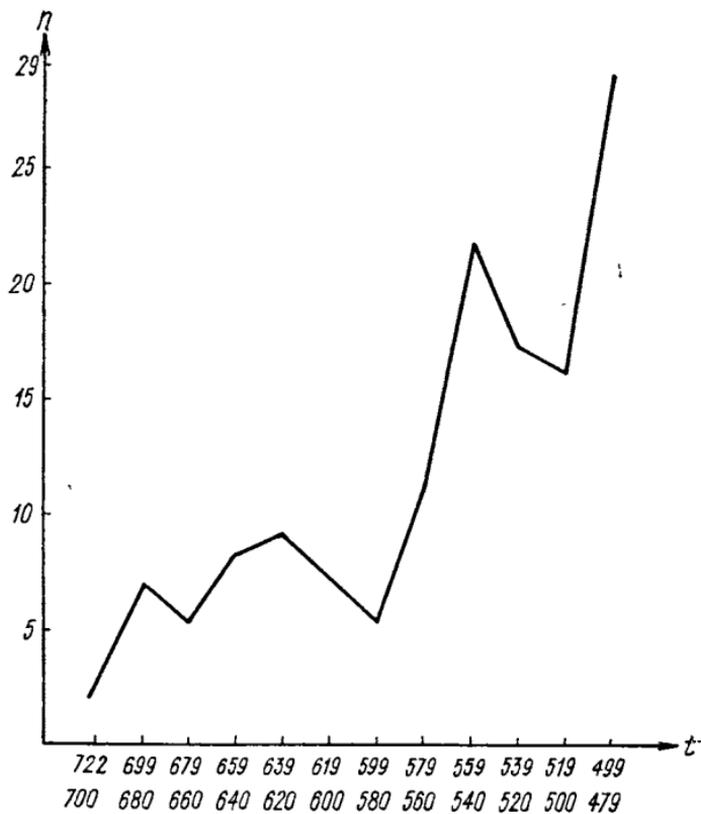


Рис. 9. Временная эволюция числа «захватов лидеров» и «бегств лидеров»

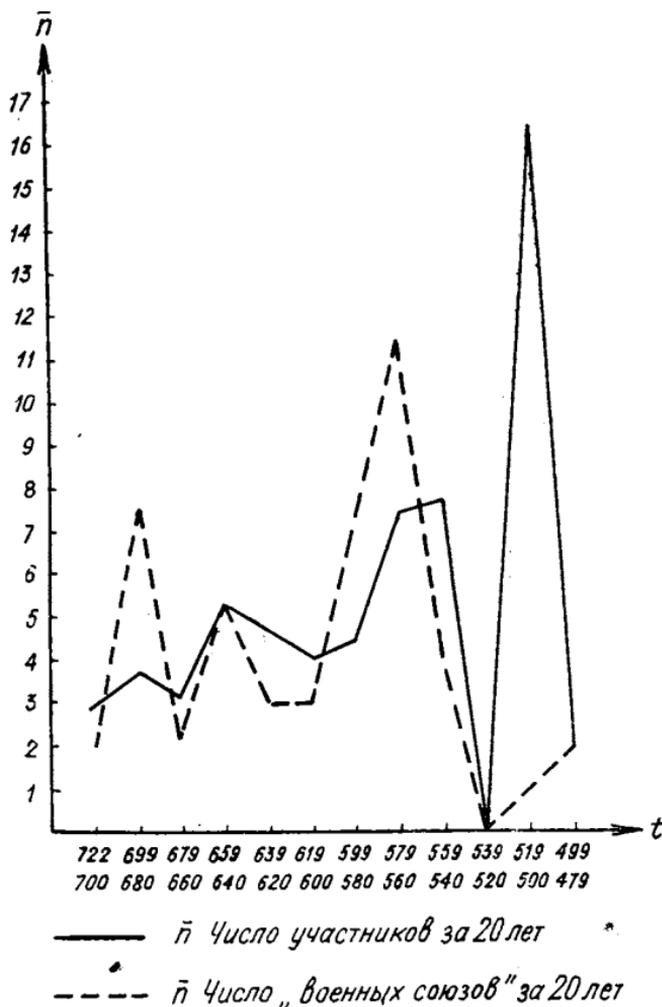
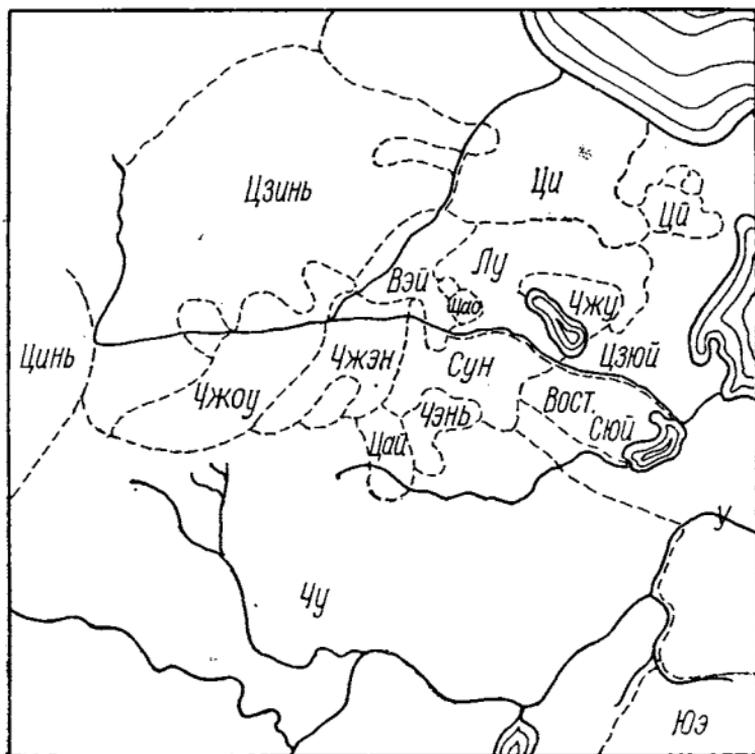


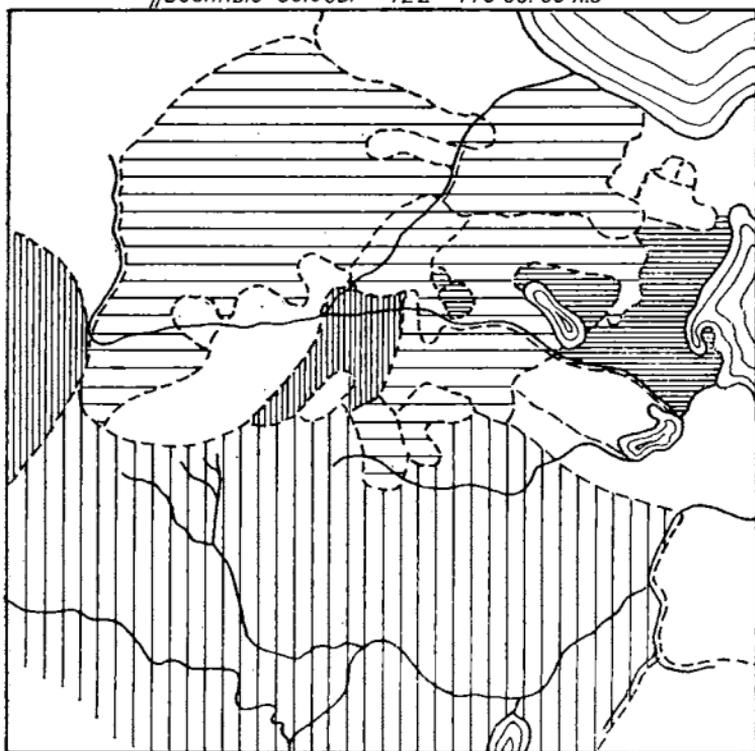
Рис. 10. Эволюция во времени числа «военных союзов» и среднего числа участников

фуций, по мнению поздних комментаторов, к тому или иному монарху с титулом «цзы».

Эволюция состава «военных союзов» ярко продемонстрировала типичный для истории этих веков на Дальнем Востоке упадок системы коалиций; в начале процесса, борясь с тенденцией распада этой системы на парные отношения (обстоятельство, могущее быть надежно установленным лишь количественным методом), возросло как число коалиций на единицу времени, так и число участников на одну коалицию. Как видно из источника, спасти традиционную систему не удалось, и коалиции сошли с политической арены, минуя период постепенного упадка. Вслед за исчезновением огромных и часто возникающих коалиций сразу же от-



„Военные союзы“ 722 - 479 гг. до н.э



==== Государства, объединенные взаимными интенсивными дружественными связями в р.п. и п.п.

==== То же, в п.п.

|||| Государства, явно враждебные первой группе в р.п. и п.п.

||||| То же, в п.п.

Рис. 11. Основные государства эпохи Чуньцю и «военные союзы» (722—749 гг. до н. э.)

крылась эпоха чисто парных связей. Исчезновение коалиций происходило неравномерно, вначале широкие «военные союзы» становились реже, хотя и росло число их участников, потом они практически исчезли (рис. 10), за исключением двух-трех случайных парных союзов против одного противника.

Данные количественного анализа удачно сочетаются с данными картографического метода исследования. На примере «военных союзов» можно легко показать (даже на ограниченном объеме материала) тенденцию к поляризации в отношениях ядра и южной и западной периферии (рис. 11). Серии карт-схем, сделанных на основе расчетов по тексту, необходимы для исследования, а также убедительно демонстрируют разнообразие тенденции в политической, военной, отчасти социальной, этнической и культурной истории Дальнего Востока в древности и некоторые основные тенденции межгосударственных отношений.

Интересные результаты дал анализ «поездок монархов», позволяющий уточнить смысл этого термина как поездки государя более слабого государства к более сильному (табл. 21, 22).

Анализ географического распространения термина позволил на массовом материале уточнить его социальный смысл. Анализ видов поездок позволил даже отчасти восстановить политическую историю периода, в частности полосу дипломатических неудач государства Лу. Рассмотрение временных закономерностей обнаружило рост числа убийств политических деятелей чужих государств, т. е. то расширение «насильственных связей», которое разрушало традиционную систему.

Сопоставление результатов анализа п. с., входящих в родственную группу (это может служить и формой контроля наблюдений), выявило, что многие сложные явления присущи ряду п. с.

Так, в самых разных ситуациях наблюдается отождествление государств бассейна Хуанхэ и бассейна Янцзы и их противопоставление племенам, в то время как в поздней китайской исторической традиции прослеживается тенденция изображать все периферийные по отношению к предкам китайцев (т. е. к государствам бассейна Хуанхэ) политические объединения как «варварские».

Большинство прослеженных на данном этапе процессов касается социальной и политической истории, но они отражают и важные социально-экономические сдвиги, могущие быть изученными после комплексного исследования этого и других письменных источников, а также археологических материалов.

Общим результатом исследования было разделение явлений социальной и политической истории на две большие разновидности: присущие всей эпохе (722—479 гг. до н. э.) и присущие по преимуществу ее раннему (до 600 г. включительно) или позднему (условно с 599 г.) периодам.

К неэволюционирующим явлениям можно отнести, с разной степенью доказательности, особенности политики отдельных государств-гегемонов всего региона, устойчивые «политические симпатии» групп государств и столь же устойчивые антипатии (к государствам Чжэн, Цинь). Неизменна в своих основных чертах информация о смертях и погребениях монархов, о жертвоприношениях, сельскохозяйственных вредителях и др. Единым для всей эпохи видом контакта являлся «захват территории противника», единым видом деятельности — «строительство укрепленных городов». Столь же общими для всей эпохи были некоторые выявленные количественными методами закономерности межгосударственных отношений, такие, как: 1) предпочтительное ведение войн не с соседями, а с более отдаленными государствами (если война шла с соседом, то часто это была война решительная, с целью окончательного сокрушения); 2) частое отсутствие у войн больших коалиций, в составе которых лишь часть государств были соседями объекта нападения коалиции, реальных результатов. Примером второго могут служить непрерывные войны коалиций центральных государств против государства Чжэн, без заметных результатов продолжавшиеся всю эпоху.

Основным объектом исследования были эволюционирующие явления, те тенденции развития, которые в первую очередь могут быть изучены на материале «Чуньцю», сообщающей в основном о политических событиях, войнах, делах при дворе. Отражаемые в них социально-экономические изменения могут быть изучены тем глубже, чем лучше мы изучим их отражение в социальной сфере.

Анализ показал постепенное развитие единого процесса ослабления традиционных связей западножюуского периода, основанных на иерархии монархов и регулярных связях между ними. На смену этой системе идет комплекс более обширных и менее регламентированных связей, объединяющих со все большей силой и в большем количестве государства в рамках «парных» связей. Возникает обширная система изолированных единиц — государств, отношения между которыми все в меньшей степени нормируются традицией и соглашениями. Увеличивается роль войн, усиливается влияние некоронованных лидеров, почти не упоминавшихся в

ранних разделах. Расширяющиеся контакты охватывают новые области жизни, причем реализуются они все чаще на уровне сановников, вельмож, принцев. Это отчасти может отражать изменение интересов авторов поздних частей летописи, но само такое изменение — также следствие новой ситуации в обществе.

Основой политической жизни в ранний период были соглашения монархов (клятвы, съезды, военные союзы), их встречи в ходе многочисленных поездок, династические браки, поездки их послов, поднесение подарков одним монархам со стороны других. При описании поздних событий число этих «действий» постепенно уменьшается. Параллельно падает число различных военных коалиций, совместных походов. Вытесняя эти, тесно между собой связанные «действия», постепенно увеличивается число войн, особенно всего с двумя участниками, военных походов и прямой военной помощи одного государства другому. Войны становятся более упорными (растет число осад), меньшую роль играют в исходе войны генеральные сражения. Падает роль дипломатии, послы ездят реже, их чаще захватывают в плен. Власть гегемонов все более базируется не на регулярности и представительности съездов, а на карательных походах и вмешательстве в дела остальных государств. Примечательно, что все гегемоны были окраинными государствами; авторы «Чуньцю» их четко отличают от племен типа жунов или ди и отождествляют с центральными государствами. Понятие «варвар» еще не возникло, по-видимому, применительно к государственным образованиям соседей предков китайцев.

В эти же века растет внутривнутриполитическая нестабильность и падает роль монарха и во внутривнутриполитических делах. Усиливается роль вельмож (сюда входят и многочисленные «гун-цзы» — принцы), растет число заговоров, мятежей, убийств членов верхушки господствующего класса, ширятся восстания. Резко учащается и становится типичным для позднего периода такое явление, как бегство сановников в соседние государства и, соответственно, захват политических лидеров соседей.

Таковы некоторые общие тенденции в политической и социальной истории конца VIII — начала V в. до н. э., становящиеся очевидными при первых сопоставлениях многочисленных кратких упоминаний о соответствующих событиях в «Чуньцю». Они с очевидностью отражают отдельные стороны сложного процесса слома старой системы групп средних и малых государств, связанных через отношения монархов по преимуществу, и формирования сравнительно единого социально-политического комплекса за счет роста различных

(часто — новых) связей между государствами, все чаще выступающими «поодиночке». Эти тенденции не могли быть реализованы без соответствующего роста экономических связей между государствами в бассейне среднего и нижнего течения Хуанхэ и южнее. Непосредственно проследить тенденции в экономике по «Чуньцю» трудно, так как о ней говорится мало.

Тем не менее примечательно, что все чаще упоминаются случаи голода, параллельно уменьшается число упоминаний о стихийных бедствиях; видимо, летописцы в поздний период писали прямо об экономических последствиях, опуская природные причины.

Сопоставительный анализ позволил по многочисленным «мелким» фактам проследить определенные — общие и частные — тенденции в истории общества VIII—V вв. до н. э. в данном районе и выявить ряд особенностей политической и социальной жизни древнекитайских государств и их соседей.

Таблица 1

ГРУППЫ ПРОСТЕЙШИХ СОБЫТИЙ

П. с.	Группы п. с.				Пропорция групп при n=1 «редкие»	Процент «очень частых» от n упоминаний
	«очень частые»	«средние»	«редкие»	n упоминаний		
Внешняя политика	7	3	4	545	7:3:4	50,0
Военная история . .	8	4	1	568	8:4:1	61,5
Быт монархов	3	6	3	476	1:2:1	34,4
Внутренняя политика	1	1	4	119	0,25:0,25:1	16,7
Экономика	0	7	3	83	0:2,3:1	0
Сакральное	1	1	1	64	1:1:1	33,3
Природные явления	1	1	1	51	1:1:1	33,3

ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА
(545 упоминаний, 14 действий, отношение «очень частых»,
«средних» и «редких» 7:3:4)

Название действия	Число упоминаний	Микродействия *	Число упоминаний
<i>Дипломатические переговоры и акции</i>			
1. «Клятва»	100	1. «Клятва»	99
		2. Отказ от «клятвы»	1
2. «Съезд»	75	1. «Съезд»	74
		2. «Съезд с уходом с него»	1
3. «Встреча лидеров»	24	1	24
4. Прибытие посла	117	1	117
5. Военный союз	44	1	44
6. Передача территорий	11	1. Передача территорий	3
		2. Передача полей	8
7. Подарки	9	1	9
8. Доставка слуг, рабов	4	1	4
9. Просьба хлеба, денег	2	1. Просьба хлеба	1
		2. Просьба денег	1
10. Просьба о помощи для погребения	1		1
<i>Насильственные «контакты» на уровне лидеров</i>			
1. Захват лидера	49	1. Захват лидера	32
		2. То же в бою	16
		3. То же и ссылка	1
2. Бегство лидера	100	1. Бегство лидера	98
		2. Изгнание лидера	2
<i>Перемещение населения</i>			
1. Переселение	8	1	8
2. Изгнание племен	1	1	1

* Микродействие (м. д.) — простое действие, выраженное одним иероглифом или устойчивой группой иероглифов, всегда переводимых одним русским словом. Единица в этой графе означает совпадение микродействия с действием.

ВОЕННАЯ ИСТОРИЯ

(568 упоминаний, 13 действий, отношение 8:4:1)

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
<i>Непосредственные военные действия</i>			
1. Война	184	1	184
2. Осада	41	1	41
3. Возведение крепости	32	1	32
4. Поход	41	1	41
5. Военная помощь	24	1. Собственно «военная помощь»	23
		2. Помощь хлебом	1
<i>Военные территориальные приобретения</i>			
1. Вступление на территорию противника	123	1	123
2. Захват страны или полей	47	1. Захват страны	44
		2. Захват полей	3
<i>Битва</i>			
1. Сражение	43	1	43
2. Взятие города	9	1. Собственно «взятие города»	7
		2. Разрушение города	2
<i>Прочее</i>			
1. Пленные	10	1. Собственно «пленные»	9
		2. Пленные, принесенные в жертву	1
2. Армейские дела (парад и т. п.)	7	1. Парад	3
		2. Формирование армии	1
		3. Поход по своей стране	3
3. Просьба военной помощи	6	1	6
4. Капитуляция	1	1	1

Таблица 4

БЫТ МОНАРХОВ

(476 упоминаний, 12 действий, отношение 3:6:3)

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
<i>Смерть и погребение</i>			
1. Смерть	200	1	200
2. Погребение	111	1	111

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
<i>Перемещение монарха и членов его семьи</i>			
1. Прибытие монарха с мирными и нематримониальными целями	210	1. Прибыл (отправился) 2. Отправился, но вернулся (позднее)	204 6
2. Прибытие для встречи невесты	11	1	11
3. Прибытие для замужества	8	1	8
4. Прибытие в область своей страны	3	1	3
<i>Престолонаследие</i>			
1. Возведение на трон	11	1. Возведение на трон 2. То же, после свержения 3. Жалованная грамота на княжение	6 4 1
<i>Другие события в жизни монарха</i>			
1. Охота	8	1	8
2. Привоз тела родственника	6	1	6
3. События из частной жизни монарха	5	1	5
4. Упоминание или название дворца	2	1. Упоминание дворца без названия 2. Название дворца	1 1
5. Рождение сына	1	1	1

Таблица 5

ЭКОНОМИКА

(83 упоминания, 10 действий, отношение 0:7:3)

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
<i>Стихии и сельское хозяйство</i>			
1. Наводнения	9	1	9
2. Осадки	18	1. Дождь 2. Отсутствие дождя, засуха 3. Иней 4. Град	3 10 2 3

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
<i>Экономические бедствия (причины)</i>			
1. Вредители сельского хозяйства	15	1	15
2. Разрушения	17	1. Пожар 2. Землетрясение 3. Разрушение здания	11 5 1
3. Поветрие (в Ци)	1	1	1
<i>Позитивные мероприятия</i>			
1. Социально-экономические мероприятия	6	6	6
2. Постройка дворца и т. п.	6	1. Постройка дворца 2. То же башни 3. То же ворот	3 1 2
3. Ирригационное строительство (только в Лу)	1	1	1
<i>Экономические бедствия (следствия)</i>			
1. Урожай — неурожай	6	1. Урожай 2. Неурожай	3 3
2. Голод (в Лу)	4	1	4

Таблица 6.

ВНУТРЕННЯЯ ПОЛИТИКА
(119 упоминаний, 6 действий, отношение 1:1:4)

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
1. Убийство лидера	102	1. Убийство лидера 2. Смерть в бою 3. Уничтожение семьи	99 2 1
2. Восстание («возмущение»)	11	1	11
3. Казнь	3	1	3
4. Внутренняя вооруженная борьба (в Лу)	1	1	1
5. Переворот при дворе (в Чжоу)	1	1	1
6. Перенесение столицы (в Вэй)	1	1	1

Таблица 7

САКРАЛЬНЫЕ ДЕЙСТВИЯ И БЛИЗКИЕ К НИМ
(64 упоминания, 3 действия, отношение 1:1:1)

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
1. Жертвоприношение	50	1. Удачное жертвоприношение	44
		2. Неудачное жертвоприношение	6
2. Храмы, их освящение, ремонт	9	1. Освящение, служба	4
		2. Украшение	1
3. Чудеса (в Лу и Сун)	5	3. Ремонт, разрушение	4
		5	5

Таблица 8

ПРИРОДНЫЕ ЯВЛЕНИЯ
(51 упоминание, 3 действия, отношение 1:1:1)

Название действия	Число упоминаний	Микродействия	Число упоминаний
1. Солнечное затмение	37	1	37
2. Нестандартные ситуации в природе	9	1	9
3. Звезды, кометы (в разделах, посвященных Лу)	5	1	5

Таблица 9

ПРИМЕР БАЗОВОЙ ТАБЛИЦЫ: П. С. «ВСТРЕЧИ ЛИДЕРОВ»

Номер явления в Лу	Государство		Сун	Вэй	Лу	Чэнь	Цай	Ци	Цзинь	Цао	Чжу	Цзюй	Чу	У	Цинь	Чжэн	Ди
	Год																
I	719		+		+												
	715		+	+													
III	690					+		+									
	671				+			+									
	664				+			+									
	662		+					+									
V	646																

* + означает «монарха».

П. С. «КЛЯТНЫ»
599—479 гг. до н. в.

	Сун	Ван	Лу	Чэнь	Цай	Цинь	Цао	Цзюй	Чу	У	Цинь	Чжэн	Ди	Прочие	п
Сун	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	17
Вэй	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	23
Лу	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	36
Чэнь	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	5
Цай	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	2
Ци	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	22
Цзинь	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	24
Цао	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	17
Цзюй	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	19
Чу	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	13
У	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	3
Цинь	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	1
Чжэн	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	18
Ди	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	42
Прочие	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	•	42

Связь наличия или
отсутствия границы
с типом контактов

	Участок границы		Без гра- ницы	п
	большой	малый		
Ж	3	2	13	18
Ш	4	1	8	13
Г	12	2	22	36
О	—	1	4	5
	5	1	27	33
п	24	7	74	105

Таблица 11а

Связь наличия или отсутствия границы с типом контактов

	Участок границы		Без границы	п
	большой	малый		
Ж	3	1	9	13
Ш	4	2	7	13
Г	13	1	19	33
О	—	2	11	13
	4	1	28	33
п	24	7	74	105

П. С. «СЪЕЗДЫ»
599—479 гг. до н. э.

	Сун	Вэй	Лу	Чэнь	Цай	Ци	Цзинь	Цао	Чжу	Цзюй	Чу	У	Цинь	Чжэн	Ди	Прочие	п
Сун																	19
Вэй	Ш																24
Лу	Г	Ш															36
Чэнь	Г	Ш	Ш														4
Цай	Г	Ш	Ш	Ж													3
Ци	Г	Ш	Г	Ш													19
Цзинь	Г	Ш	Г	Ш													27
Цао	Г	Ш	Г	Ш													17
Чжу	Г	Ш	Г	Ш													16
Цзюй	Г	Ш	Ш	О													12
Чу	Г	Ш	Ш	Ш													6
У	О	Г	Ж														8
Цинь	О	Г	Ж														—
Чжэн	Г	Ш	Ш	Ж													17
Ди	Ж	Ж	Ж	Ж													1
Прочие	Ж	Ж	Ж	Ж													60

П. С. «СЪЕЗДЫ» (ПАРНЫЕ И ГРУППОВЫЕ)

п участнико в Дата	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
	722—710	5	1	1										
709—700	8	1												
699—690	4	1	1											
689—680	2			2										
679—670	2			1	1									
669—660			1				1							
659—650	2				1	1		1						
649—640						1	1							
639—630	1													
629—620	3													
619—610	1		1											
609—600	1			1	1									
599—590	4													
589—580	2				1	1			1					
579—570		1									1			
569—560		1				1			1			2		
559—550	1					1			1		1		1	
549—540										2	1			
539—530	1									1				
529—520							1						1	
519—510	1				1				1					
509—500	1	1												1
499—490	1	1												
489—479	3	2												
Σ	42	11	3	5	4	4	3	3	3	4	2	2	2	1

Дата	2 съездов		п. всех участников	п. участников съездов	п. всех участников	п. участников парных съездов	п. всех участников	п. участников парных съездов	п. участников съездов	% п. от п. съездов	п. съездов на 1 год	п. участников на 1 съезд	п. участников на 1 год
	7	8											
722—710	7	16	26	17	65	10	36	26	38	58,5	0,5	2,3	1,8
709—700	9	16	26	19	65	16	29	12	38	58,5	0,9	2,5	1,6
699—690	6	10		15		8					0,6	2,9	1,5
689—680	4	10		14		4					0,4		
679—670	1	3		5		—	9	4			0,1	3,0	0,5
669—660	2	7		4		—	38	4			0,2	5,6	1,9
659—650	3	7		18		—	17	4	26	27,7	0,4	3,9	0,9
649—640	4	3	24	20	94	—	22	2			0,2	5,7	2,2
639—630	2	3		15		2					0,1	3,1	1,0
629—620	1	7		2		2					0,4		
619—610	4	7		9		6					0,3	2,0	
609—600	3			13		2					0,4		
599—590	4			8		8					0,4		
589—580	2	6		4		4	12	12			0,2		0,6
579—570	4	9	22	48	174	—	72	—	6	3,7	0,4	8,0	2,8
569—560	5	9		24		—	98	2			0,5	7,4	3,3
559—550	6	11		53		2					0,6	9,0	4,9
549—540	5			45		—					0,5		
539—530	3	4		21		2	35	2			0,2	8,8	1,8
529—520	1	6	17	14	92	—	40	4	14	15,2	0,1	3,7	2,0
519—510	3	7		18		2	17	8			0,3	5,4	0,9
509—500	3	7		22		2					0,2	2,4	
499—490	2			5		2					0,2		
489—470	5			12		6					0,4		
Σ	89			445		84							

П. С. «КЛЯТВЫ»

Участники		2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Дата													17
	722—710	9	1										
	709—700	1	3	1									
	699—690	2	1										
	689—680	2											
	679—670	2	1		1				1				
	669—660	1		1	2			1	3				
	659—650	2	1			1		1					
	649—640	4	3	1				3	1				
	639—630	7						2					
	629—620	1	1										
	619—610	1		1									
	609—600	1			1								
	599—590												
	589—580	3			1		1	1	2	1	1	1	1
	579—570	2				1			2			1	1
	569—560	1											1
	559—550	3											1
	549—540	1							1				1
	539—530	2											1
	529—520				1								1
	519—510	4											1
	509—500	3											
	499—490												
	489—479												
	Σ	51	11	4	6	3	1	8	10	1	2	1	5

Дата	Участники	п «клятва»		п. всех уча- стников		п. участников «клятва»		п. всех уча- стников		п. участников «клятва»		% п. от п. 1		п «клятва» на 1 год		п. участни- ков на 1 «кляту»		п «клятва» и средов на 1 год	
		10	15	20	21	47	18	28	36	47	20	28	55,5	59,6	0,48	2,4	2,35	1,10	
722—710					21	47	18	28	36	47	20	28	55,5	59,6	0,48	2,4	2,35	1,10	
709—700					15		2												
699—690					7		4		11		8		72,7			2,2			
689—680					4		4												
679—670					17		4		24		6		25,0			4,0			
669—660					7		2		70		4		5,7			5,8			
659—650					49		—												
649—640					21		4		60		8	42	13,3	21,0	0,50	4,6	4,45	0,77	
639—630					39	200	—	36	200										
629—620					21		8		32		16		50,0			3,2			
619—610					30		14												
609—600					2		2												
599—590					14		2												
589—580					47		6		61		8		13,1			5,1			
579—570					46		4		73		6		8,2			7,3			
569—560					27	174	2	20	174			20	1,2	0,52	0,20	6,7	6,7	0,96	
559—550					30		6				8								
549—540					24		2		54				14,8			6,8			
539—530					4		4		16		4		25,0			5,3			
529—520					12		—												
519—510					5	52	8	18	30	52	8	18	26,6	34,6	0,20	5,0	4,3	0,48	
509—500					25		6		6		6		100,0			2,0			
499—490					6		—												
489—479					—		—												
Σ					473	473	—	—	473	473	—	—	—	—	—	4,6	—	—	—

Таблица 14

«СЪЕЗДЫ» (СУБЪЕКТЫ; СОСТАВ И ЭВОЛЮЦИЯ ВО ВРЕМЕНИ)

Дата	Участники						
	М	РМ	В	Ч	С	(В)	Σ
722--710	16				1		17
-700	16						16
-690	14	1					15
-680	8	2		4			14
-670	5						5
-660	3	1					4
-650	14	1		3			18
-640	19						19
-630	14	1					15
-620	1		1				2
-610	4		1				5
-600	13						13
-590	3		4		1		8
-580	2		2				4
-570	6		10	8			24
-560	33	3	3	6	2		47
-550	30		11	11	1		53
-540	24		15	6			45
-530	12	1	7	2	1		23
-520	13		1				14
-510	—		10	8			18
-500	19		3				22
-490	5						5
-479	10		2				12
Σ	284	10	70	48	6	—	418
%	68,0	2,4	16,0	11,7	1,2	—	100,0

п, %	Участники						
	М	РМ	В	Ч	С	Σ	
п	32				1	33	
%	97,1				2,9		
п	22	3		4		29	
%	76,0	10,3		13,8			
п	8	1				9	
%	89,0	11,0					
п	33	1		3		37	
%	89,1	2,7		8,1			
п	15	1	1			17	
%	88,2	5,9	5,9				
п	17		1			18	
%	89,5		10,5				
п	5		6		1	12	
%	41,7		50,0		8,3		
п	39	3	13	14	2	71	
%	57,4	4,4	16,2	20,6	1,5		
п	54		26	17	1	98	
%	55,1		27,0	17,0	1,0		
п	25	1	8	2	1	37	
%	67,6	2,7	21,6	5,4	2,7		
п	19		13	8		40	
%	47,5		32,5	20,0			
п	15		2			17	
%	88,1		11,9				

«СЪЕЗДЫ» (СУБЪЕКТЫ; РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ПО ГОСУДАРСТВАМ И ПЕРИОДАМ)

Уча- стники	Сун	Вэй	Лу	Чень	Цай	Ши	Цзинь	Цао	Чжу	Цяо	Чу	У	Шинь	Чжэн	Ди	Проч.	Σ
М	16 25	9 14 23	18 33 51	5 2 7	4 2 6	25 34	9 4 19	7 9 16	1 9 10	1 10 11	1 4 5	— 4 4	—	16 26	10	7 41 48	284
РМ	— 1	—	4 4	1 1	—	— 3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1 1	— 10
В	— 8	— 9	2 18 20	— 2	— 2	— 5	— 12 12	—	—	—	— 2	—	—	— 7	7	—	— 67
Ч	1 3	2 — 2	—	1 1	— 1 1	— 2	— 1 1	— 9 10	2 8 10	— 2	—	— 1 1	— 1 1	—	—	2 16 18	51
С	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	— 3	—	—	—	— 1 1	— 5
Д	37	34	75	11	9	44	32	25	20	13	7	8	1	33	1	68	417

Р. п.	I	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	
	II	Ч																	Ч
Г. п. п.	I	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	С
	II	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В	В

Р. п.	М		РМ	В	Ч	С	Σ общ. (с Чжоу)
	п	%					
Р. п.	129	6	4,2	2	7	—	144
	89,6	4,2	1,4	1,4	4,9		100,0
п. п.	156	4	1,5	65	42	5	272
	57,3	1,5	23,9	23,9	15,4	1,8	100,0

Условные обозначения:

М — «монарх»

РМ — родственник «монарха»

В — вельможа, «гуань»

(В) — вельможа без указания имени

С — название страны

Ч — «человек», «люди»

Примечание. В каждом квадрате слева сверху обозначено число упоминаемый в р. п., справа — в п. п., внизу — всего.

Таблица 16

«КЛЯТВЫ»
(субъекты; состав и эволюция во времени)

Дата	Участники						
	М	РМ	В	Ч	С	(В)	Σ
722—710	16			2	2		20
—700	10		1	4			15
—690	6	1					7
—680	3			1			4
—670	12		2				14
—660	7						7
—650	42		1	6			49
—640	11			8			19
—630	27		1	11			39
—620	6		4	3			13
—610	12		7		1		20
—600			1				1
—590	9		1	4			14
—580	26		8	11			45
—570	26	1	17	2			46
—560	25		1				26
—550	13		13	1			27
—540	14		1		8		23
—530	1		2				3
—520	12		1				13
—510	5						5
—500	22		3				25
—490	3		3				6
—479							—
Σ	308	2	67	53	3	8	441
%	70,0	0,4	15,2	12,0	0,7	1,8	100,0

п, %	Участники					
	М*	В	Ч	С	(В)	Σ
п	26	1	6	2		35
%	74,3	2,8	17,1	5,7		
п	10		1			11
%	90,9		9,1			
п	19	2				21
%	90,4	9,6				
п	53	1	14			68
%	78,0	1,5	20,6			
п	33	5	14			52
%	63,5	9,5	27,0			
п	12	8		1		21
%	57,2	38,0		4,8		
п	35	9	15			59
%	59,3	15,3	25,4			
п	52	18	2			72
%	72,3	25,0	2,8			
п	27	14	1		8	50
%	54,0	28,0	2,0		16,0	
п	13	3				16
%	81,2	18,8				
п	27	3				30
%	90,0	10,0				
п	3	3				6
%	50,0	50,0				

* Вместе с РМ

«КЛЯТВЫ» (СУБЪЕКТЫ; РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ПО СТРАНАМ И ПЕРИОДАМ)

Участники	Сун	Вей	Лу	Чень	Цай	Ши	Цзинь	Цао	Чжу	Цзюй	Чу	У	Цинь	Чжэн	Ди	Проч.
M*	19 12 31	11 15 26	17 35 52	12 2 14	4 1 5	20 13 33	3 16 19	7 12 19	3 14 17	4 10 14	1 1 2	—	—	16 13 29	—	16 31 47
V**	1 4	3 5	7 14 21	2 1 3	—	1 5 6	4 6 10	— 2 2	— 2 2	1 2 3	1 — 1	—	—	— 2 2	—	1 8 9
Ч	3 2 5	2 2 4	—	— 1 1	2 — 2	5 1 6	2 1 3	1 2 3	1 3 4	1 1 2	3 1 4	—	—	2 1 3	2 — 2	8 2 10
С	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3 — 3
Σ	40	36	73	18	7	45	32	24	23	19	7	—	2	34	2	69

Р. п.	I		II		III		IV		V		VI		VII		VIII		IX		X		XI		XII		Σ общ.	
	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М	М		С
п. п.	152	1	17	35	3	208	73,0	0,5	8,2	16,8	1,4	100,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
п. п.	156	1	58	18	—	233	66,8	0,6	24,8	7,7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—

* Вместе с РМ.

** Вместе с (В).

П. С. «Клятва» (престижные ситуации)
722 — 479 гг. до н. э.

	Сун	Вэй	Лу	Чэнь	Цай	Цинь	Цао	Чжу	Цзюй	Чу	У	Цинь	Чжэн	Ди	Проч.
Сун		НН	П	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Вэй	НН		В	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Лу	В	П		НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Чэнь	НН	НН	П		НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Цай	НН	НН	Н	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Ци	ВВ	ВВ	В	ВВ	НН	НН	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Цзинь	ВВ	ВВ	В	ВВ	НН	НН	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Цао	ВВ	НН	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Чжу	ВВ	ВВ	П	НН	НН	НН	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Цзюй	НН	ВВ	ВВ	НН	НН	НН	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Чу	ВВ	ВВ	ВВ	ВВ	ВВ	ВВ	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
У	ВВ	ВВ	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Цинь	ВВ	ВВ	ВВ	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Чжэн	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Ди	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	НН	
Проч.			В												

Ситуация, престижно выигрывать для государства, указанного в строке

В каждой паре государство представлено:

ВВ — в строке — всегда «гуанем», в колонке — ваном;

В — в строке — в большинстве случаев «гуанем», в колонке — ваном;

Н — в строке — ваном и «гуанем», в колонке — ваном и «гуанем»;

НН — в строке — «гуанем» или ваном, в колонке — «гуанем» или ваном;

Ситуация, престижно проигрывать для государства, указанного в строке

В каждой паре государство представлено:

П — в строке — в большинстве случаев ваном, в колонке — «гуанем»;

ПП — в строке — всегда ваном, в колонке — «гуанем»;

В графе «Прочее» расчет сделан только для Лу.

«СЪЕЗДЫ» («МЕСТНИЧЕСТВО»)

Ранний период

Титулы	хоу	гун	цзы	хоу	хоу	хоу	хоу	бо	нань	бо	цзы	цзы
Государства	Цзинь	Ци	Сун	Чу	Чэнь	Цай	Вэй	Чжэн	З. Сюй	Цао	Цзюй	Чжу
Порядковые места в списках (все варианты)		1	1	2	2	2	3	2				4
		1	1	1	1	1	1	3				
		1*	2	2	1**	3	3	3				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				
		1	2	2	3	3	4	4				

* 2 — Цзи (хоу). ** Порядок мест нарушен. *** 7 — Син (хоу). **** Наследный принц сразу после смерти отца, до провозглашения ваном.

ПОЕЗДКИ МОНАРХОВ

Даты	Субъекты								Объекты							
	«монарх»		родственник «монарха»		родственник «монарха»		Σ субъек-та	«монарх»		страна «прибытия»		страна «отправления»				
	крупные гос-ва	прочие гос-ва	крупные гос-ва	прочие гос-ва	крупные гос-ва	прочие гос-ва		крупные гос-ва	прочие гос-ва	крупные гос-ва	прочие гос-ва	крупные гос-ва	прочие гос-ва			
722—710	—	5	1	—	—	—	6	2	—	4	—	—	—	1		
700	2	5	1	—	—	—	9	—	—	6	—	—	—	1		
690	2	—	1	—	—	—	5	—	—	1	—	—	—	—		
680	—	1	—	—	—	2	3	—	—	1	—	—	—	—		
670	4	—	—	—	—	1	3	1	—	—	—	—	—	—		
660	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—		
650	1	1	1	—	—	1	4	—	—	4	—	—	—	—		
640	1	2	—	—	—	—	3	—	—	2	—	—	—	—		
630	5	1	—	—	—	—	4	—	—	4	—	—	—	—		
620	3	1	—	—	—	—	7	—	—	2	—	—	—	—		
610	4	2	—	—	—	—	4	—	—	4	—	—	—	—		
600	4	—	—	—	—	1	7	—	—	3	—	—	—	—		
590	2	—	—	—	—	—	4	—	—	6	—	—	—	—		
580	5	—	—	—	—	1	5	—	—	2	—	—	—	—		
570	6	1	—	—	—	—	3	—	—	1	—	—	—	—		
560	3	3	—	—	—	1	8	—	—	5	—	—	—	—		
550	2	—	1	—	—	—	6	—	—	6	—	—	—	—		
540	3	3	—	—	—	—	3	—	—	3	—	—	—	—		
530	3	1	—	—	—	—	5	—	—	2	—	—	—	—		
520	5	2	—	—	—	—	4	—	—	2	—	—	—	—		
510	8	—	—	—	—	—	7	—	—	1	—	—	—	—		
500	1	—	—	—	—	—	8	1	—	2	—	—	—	—		
490	5	—	—	—	—	—	1	—	—	2	—	—	—	—		
479	—	—	—	—	—	—	5	—	—	—	—	—	—	—		
Σ Р. п.	27	19	4	1	—	9	65	3	—	39	2	—	—	14		
Σ п. п.	43	11	1	—	—	1	58	1	—	30	—	—	—	25		
Σ***	70	30	5	1	—	10	123	4	—	69	2	—	—	39		

к войску

Дата	Формулировки для субъекта										№ субъекта	
	«прибытие» — «отправление»	«возврат» — «направление»	«не ложа», «вернулася»	«уехали»	«уехали»	«прибыли для представления»		«прибыли для представления»				
	я	% от субъекта										
722—710	6	100,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6
700	8	88,9	ly	—	—	—	—	—	—	—	—	9
690	4	80,0	ly	—	—	—	—	—	—	—	—	5
680	3	100,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
670	7	100,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7
660	2	50,0	lo	—	—	—	—	—	—	—	—	4
650	2	66,7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
640	2	50,0	lx	—	—	—	—	—	—	—	—	4
630	3	50,0	3y	—	—	—	—	—	—	—	—	6
620	1	25,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4
610	5	71,4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	7
600	3	60,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	5
590	2	66,7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
580	3	37,5	lx	—	—	—	—	—	—	—	—	8
570	4	50,0	lx	—	—	—	—	—	—	—	—	8
560	3	50,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6
550	2	66,7	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
540	1	20,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	5
530	2	50,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	4
520	2	28,6	2y	—	—	—	—	—	—	—	—	7
510	4	50,0	—	—	—	—	—	—	—	—	—	8
500	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
490	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	5
479	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Σ Р. п.	46	—	7	—	—	—	—	—	—	—	—	64
Σ П. п.	23	—	4	6	—	—	—	—	—	—	—	58
Σ ***	69	—	11	6	—	—	—	—	—	—	—	122

Условные обозначения:

- о — формулировки, применявшиеся в отношении Лу,
- у — в отношении «сильных» государств,
- х — в отношении «средних» и «прочих» государств.

* — поездки «с грамотой вая»;
 ** — поездки «для свидания»;
 *** — сумма по всему периоду — Цунцью.

«ПОЕЗДКИ МОНАРХОВ» ИЗ ЛУ И В ЛУ

	Сун	Вэй	Чэнь	Шай	Ши	Цзинь	Сао	Чжу	Цзюй	Чу	У	Цинь	Чжэн	Ди	Проч.	Чжоу	Σ	из Лу	в Лу
р. п.	—	—	1 1	—	15 18	3 3	— 3	1 2	2 2	—	—	—	—	—	— 21	1 1	— 51	23	28
п. п.	—	—	—	—	7 9	2 18	— 2	— 6	—	2 2	—	—	1 1	—	— 15	1 1	— 54	29	25
Σ об.	—	—	1	—	27	21	5	8	2	2	—	—	1	—	36	2	105		

Примечание: в каждой графе левая верхняя цифра — число поездов в Лу, правая — из Лу, нижняя — всего в периоде.

Связи Лу	Ци	Цзинь	Чу	Чэнь	Чжэн	Сао	Цзюй	Чжу	Проч.	Σ
из Лу	22	21	2	1	1	—	2	1	2	52
в Лу	6	—	—	—	—	5	—	7	36	54
Σ	28	21	2	1	1	5	2	8	38	106

ОСОБЕННОСТИ ВНЕШНИХ ОТНОШЕНИЙ
ИМПЕРИИ МИН И ВОПРОСЫ
ПРЕЕМСТВЕННОСТИ

В последнее время советскими и зарубежными исследователями большое внимание уделяется истории внешней политики Китая. В их работах нашли отражение такие вопросы, как общие принципы построения внешних отношений, характерные черты китайской дипломатии, конкретная история взаимоотношений Китая с отдельными странами и народами, внешнеторговый и культурный обмен¹. Это избавляет от необходимости вновь подробно останавливаться на всей совокупности отмеченных проблем. В настоящей статье будут затронуты лишь некоторые особенности китайской внешнеполитической традиции, на которых недостаточно полно акцентировалось внимание. Многие ученые отмечают необычайную стойкость отдельных черт внешнеполитической доктрины, проходящих красной нитью через всю более чем трехтысячелетнюю историю Китая и продолжавших оказывать свое влияние вплоть до самого недавнего времени. Прежде всего здесь имеется в виду традиционность общих принципов, которые легли в основу внешнеполитических связей, и некоторых характерных черт китайской дипломатической практики.

Объектом настоящего исследования послужила империя Мин, существовавшая в Китае с 1368 по 1644 г. Такой выбор продиктован следующими соображениями. Империя Мин образовалась после свержения монгольского господства в Китае. Иноземное завоевание в известной степени прервало китайскую классическую традицию, хотя правящие классы завоевателей и перенимали китайские образцы государственной жизни и культуры. Это, как отмечал австралийский исследователь Ван Гэн-у, коснулось, в частности, и внешней политики². Воссоздавая «чисто китайскую» государственность, минское правительство обращалось к образцам китайской классической древности и ранних средневековых империй. Поэтому выбор и использование идеологических и политических институтов в конце XIV в. представляет значитель-

ный интерес. Применение некоторых из них в новых исторических условиях может выступать свидетельством их традиционности — адаптации и выживания. Все это в полной мере относится и к внешнеполитическим доктринам.

Подчеркивая самостоятельное значение позднесредневекового периода в развитии китайской дипломатии, американский исследователь М. Мэнкол писал: «Мировой порядок (т. е. система международных отношений. — А. Б.) в Восточной Азии достиг своей классической формы в период Мин и Цин»³. Особое место, которое занимает период Мин в истории внешнеполитических отношений Китая, отмечал также и Ван Гэн-у⁴. Та же мысль высказывалась и в советской исследовательской литературе⁵.

Но копирование древних образцов в период Мин происходило не чисто механически: требования жизни вносили свои коррективы. В данном случае интерес представляет вопрос, что и как менялось, и значение изучения образцов минского периода в этом плане еще более возрастает.

Вместе с тем хорошо известно, что большинство образцов и институтов минского времени было воспринято последующим, цинским (маньчжурским) правительством (1644—1911 гг.) и в той или иной мере дошло до XX столетия. Поэтому период Мин представляется чрезвычайно важным самостоятельным звеном в цепи китайской традиции. Усвоив предшествующие нормы, он послужил отправной точкой для «новой традиции», стал не только формально, но и фактически образцом для многих сторон китайской жизни, в том числе и для внешнеполитической практики.

Основное, что легло во главу угла построения отношений империи Мин с зарубежными странами, была традиционная идея предопределенного превосходства Китая над всеми народами и государствами.

Во многих ранних минских посланиях, разосланных в различные иноземные края, содержались такие, например, сентенции: «Император, находясь в Китае, держит в повиновении иноземцев всех четырех стран света» или: «Я (император. — А. Б.) правлю китайцами и иноземцами, умиротворяю и направляю на путь истинный как далекие, так и близкие народы, не делая [между ними] различия»⁶. Право верховной власти над миром минские императоры присваивали себе безапелляционно, без согласия других народов. В глазах китайских политиков того времени это оправдывалось двумя причинами. Во-первых, предначертаниями божественных сил. В источниках неоднократно проводится та мысль, что «император получил ясный приказ Неба править китайцами и иноземцами»⁷. Во-вторых, отмеченной выше традицией в построении внешних отношений. Доказатель-

ством тому могут служить следующие указания в источниках: «С тех пор как существуют Небо и Земля, существует и деление на государей и подданных, на высших и низших. Поэтому и есть определенный порядок в отношениях Китая с иноземцами всех четырех стран света. Издревле это было так»⁸.

Истоки этой традиции уходят в глубокую древность. Они связаны с ранними космогоническими представлениями древних китайцев. Практическое проявление «порядка в отношениях с иноземцами» можно проследить еще со второй половины I тысячелетия до н. э.⁹ После образования в Китае единой централизованной империи в III—II вв. до н. э. были восприняты и более четко определены принципы построения внешних отношений на основе выделения своей страны как «высшей». В дальнейшем они продолжали развиваться, составляя живую нить отмеченной традиции.

Сущность подобной системы «неравноправных отношений» уже неоднократно освещалась в научной литературе (см. прим. 1), поэтому здесь нет необходимости подробно останавливаться на ней. Важно лишь отметить, что в период Мин эта традиция была воспринята и получила наиболее законченные, четко сформулированные в официальных документах формы. В настоящей статье хотелось бы сказать не столько об этом, сколько о тех последствиях, которые оказала воспринятая традиция на внешнеполитические связи минского Китая.

Официальная концепция о predetermined подчиненности, «вассалитете» всех стран и народов по отношению к Китаю создала у самих китайских правящих верхов искаженную картину мира. По принятой минскими политическими деятелями традиционной схеме весь мир делился на две части: с одной стороны был Китай — средоточие и единственный образец человеческой цивилизации, с другой — все остальные страны, составлявшие «окраины» мира. Тем самым весь внешний (по отношению к Китаю) мир рассматривался как нечто единообразное. Зарубежные страны могли быть большими или малыми, отличаться друг от друга по природным и климатическим условиям, населяться различными по своей расовой принадлежности, языку и обычаям народами, находиться близко или далеко от Китая, но все это разнообразие не являлось существенным с точки зрения официальной концепции построения внешних связей. Многообразие внешнего мира описывалось в географических и исторических сочинениях, в энциклопедических трудах и художественной литературе. В определяющей же для поддержания дипломатических отношений сфере — политической — все зарубежные страны уравнивались на основе их predetermined

ной подчиненности и «периферийности» по отношению к Китаю. Многообразие внешнего мира отступало под нивелирующим влиянием догмы predetermined превосходства Китая.

На ранних этапах существования китайского государства такой нерасчлененный подход к окружающему миру в какой-то мере можно объяснить ограниченным кругом стран и народов, с которыми имелись контакты. Но ко времени существования империи Мин, в конце XIV — середине XVII в., политическая карта мира, и в частности Азии, представляла собой чрезвычайно пеструю картину. Межгосударственные связи требовали учета конкретных специфических особенностей тех или иных отдельных стран. В этих условиях принятие минским правительством традиционной схемы построения внешних связей, исходившей из полной однотипности всех зарубежных государств и народов перед лицом Китая, не соответствовало тому времени. Официальная догма тем самым сковывала развитие дипломатического искусства в Китае.

Реальная картина мира искажалась в период Мин и позже отнюдь не из-за недостатка знаний о соседних с Китаем или более отдаленных народах и странах. Она игнорировалась намеренно, в угоду все той же догме. Правда, недостаточно ясные представления были о странах Европы. Но до XVI в. вопрос о постоянных внешнеполитических отношениях между ними и Китаем практически и не стоял. Что же касается стран Азии и значительной части Африки, то в XIV—XV вв. китайская наука располагала о них довольно многосторонними сведениями. Но при поддержании отношений с той или иной страной эти знания не учитывались, а во главу угла ставилось лишь формальное осуществление Китаем своих односторонних «сюзеренных» прав без какого бы то ни было конкретного различия. Характерно, что в начале XV в. китайское правительство предприняло серию крупных морских экспедиций под руководством Чжэн Хэ в страны Южных морей и Индийского океана. Корабли Чжэн Хэ побывали в нескольких десятках стран этого региона земного шара, доходили до Восточной Африки и берегов Красного моря¹⁰. Аналогичные экспедиции-посольства одновременно побывали в Тибете, странах Центральной Азии, в Маньчжурии. Казалось бы, собранные ими сведения могли помочь составить реальное представление о силе или слабости отдельных стран, об их ресурсах и политическом положении, о выгодности или же, наоборот, бесполезности поддержания с ними тех или иных контактов. Однако минское правительство не использовало сведения, полученные в результате экспедиций, для соответствующих выводов: по-прежнему к

этим странам подходили с позиций предопределенного их вассалитета, и поддержание видимости такого вассалитета поглощало основное внимание китайской стороны.

Пагубное, тормозящее влияние этой догмы станет еще контрастнее, если учесть, что XV век явился для западноевропейских стран началом великих географических открытий, преследовавших, помимо прочего, и реальное изучение мира.

Намеренное и систематическое искажение картины современного мира, практиковавшееся в минском Китае на протяжении без малого трех столетий, приводило к тому, что «официальное», общепринятое в дипломатической практике искажение истины постепенно внедрялось в сознание китайской правящей верхушки (за исключением определенной части наиболее просвещенных людей), порождая фактически ни на чем не основанные претензии. Считалось, например, что «обращение с ними (иноземцами.— А. Б.) как с равными равносильно легкомысленному перенятию чуждых обычаев»¹¹. А это вело порой к настоящему самообману. Как ни парадоксально, китайские политические деятели обольщали себя иллюзией «покорности» португальских колонизаторов, силой и хитростью захвативших в середине XVI в. китайскую территорию Макао и обстреливавших из корабельных орудий китайские берега.

Можно предположить, что далеко не все политические деятели в минском Китае принимали постулируемую «подчиненность» иноземных стран за чистую монету. Например, в 1505 г. цензор Жэнь Лян-би писал по поводу предопределенной зависимости иноземных правителей (ванов) от китайского двора: «В действительности же утвердится или не утвердится ван той или иной страны, не зависит от того, титулован он императорским двором или не титулован»¹².

Есть даже данные, что отдельные лица, занимавшие чиновные должности в минском Китае, понимали невозможность поддержания доктрины «вассалитета», подавали доклады на имя императора, говоря о ее нереальности¹³. Но поскольку такие взгляды противоречили официальной догме, то они не принимались правительством в расчет.

Можно также предположить, что сомнения в правоте официальной догмы частично испытывали и чиновники, ведавшие осуществлением внешнеполитических связей Китая, ибо на практике сталкивались с ее несоответствием реальному положению дел. Но они предпочитали молчать об этом. Их соображения оставались их личными, «неофициальными», а коль скоро дело доходило до дипломатической практики, они неукоснительно соблюдали предписанные нормы.

Может также возникнуть мнение, что такого рода пунк-

туальное следование официальным нормам без внутренней уверенности в их справедливости превращало последнюю в чистую формальность, не имевшую значения на практике. В какой-то мере это было так, особенно если учесть, что подавляющее большинство стран, поддерживавших с Китаем отношения в период Мин, отнюдь не считали себя в чем-либо зависимыми от него. Однако китайская сторона придавала этим нормам вполне конкретный политический смысл, часто абстрагируясь от прочих целей дипломатической практики.

Отмеченная искаженность картины мира, строившаяся на априорном превосходстве Китая, приводила к таким явлениям в области внешнеполитических отношений, как разрыв между теорией и практикой, выдача желаемого положения вещей за действительное, повышенное внимание к второстепенным, формальным моментам. Китайской дипломатией минского времени была принята на вооружение система приемов и методов, назначением которой было «подтягивать» реальное положение вещей под те категории, которые официально считались существующими и незыблемыми. Например, взаимный обмен посольствами — общепринятая норма взаимоотношений — выдавался китайской стороной за проявление верноподданнических чувств иноземцев, с одной стороны, и за средство управления императором далекими народами — с другой. Дары, доставлявшиеся согласно общепринятому порядку средневековой дипломатии иноземными послами, расценивались в Китае как «дань», подносимая в знак покорности. Ответные же подарки, направляемые с китайскими посольствами за рубеж, официально объявлялись выражением милости императора своим «данникам». Известно также, что китайская дипломатическая служба прибегала к намеренному искажению посланий, доставлявшихся иноземными послами в Китай, с целью придания этим официальным бумагам такой формы, которая свидетельствовала бы о «покорности» приславшей их страны¹⁴.

Именно эта необходимость «подтягивать» факты под заданные нормы порождала повышенное внимание к чисто формальным моментам во внешнеполитической практике, в частности к церемониалу. Подчас символическое выражение «зависимости» иноземных послов проявлялось в исполнении ими церемоний, значение которых было им совершенно непонятно. Весьма красноречив в этом отношении следующий пример. Государственная печать, присланная из Китая и изготовленная по образцу китайских, символизировавшая зависимое от китайского императора положение, использовалась в Брунее (о-в Калимантан) весьма своеобразно: вместо скрепления ею актов государственной важности ее оттиски ставились людям на спину во время свадебных торжеств и других

праздников¹⁵. Для китайцев же главное заключалось в одностороннем утверждении символов своего превосходства по отношению к зарубежным странам. Неукоснительное соблюдение формальностей выступало одной из самодовлеющих и порой даже основных целей китайской дипломатии. Императорское правительство упорно продолжало уделять основное внимание чисто формальным моментам, не заботясь о существовании складывавшейся внешнеполитической ситуации. Это отвлекало средневековых китайских политиков от других, более конкретных и важных целей в построении своих отношений с зарубежными странами, сковывало развитие внешних связей, а порою просто мешало им.

Разрыв между теорией и практикой во внешних связях Китая проявлялся и в том, что все конкретные цели (как-то: установление союзов, военное вмешательство, разрешение конфликтов и т. д.) китайской дипломатии приходилось решать «в обход» официальной доктрины, как бы абстрагируясь от нее. Так выростала практика дипломатии «с двойным дном»: официальная догма существовала сама по себе (не утрачивая при этом своего сковывающего влияния), а практические, жизненные внешнеполитические вопросы решались с помощью «тайной дипломатии», т. е. «неофициально». При этом здесь принимался в расчет трезвый, непредубежденный подход. Это являлось необходимым противовесом догме, исходившей из нереального положения вещей. Однако построение внешних отношений, скованное воздействием официальной концепции, сильно сужало возможности строившейся на реалиях дипломатии. Как уже отмечалось, во внешней политике минское правительство во главу угла ставило не столько практические цели, сколько поддержание официальной догмы.

Ван Гэн-у метко характеризует принятую минским правительством концепцию внешнеполитических отношений как «долго поддерживаемый самоуспокоительный миф»¹⁶. Им совершенно правильно подмечено, что эта концепция была рассчитана более на самих китайцев, чем на иностранцев. Здесь мы наблюдаем еще один существенный результат принятия в империи Мин традиционной догмы об особом месте Китая в окружающем мире — обращению официальной внешнеполитической доктрины на службу внутривнутриполитическим целям.

Действительно, встает вопрос: для чего нужно было слепо придерживаться во внешних отношениях норм, не соответствовавших действительности, и ценой самообмана создавать видимость желаемого положения вещей? Дело здесь отнюдь не только в политической «слепоте» и чванстве. Главная причина кроется в том, что иллюзия всеобщего подчинения

иноземцев императорскому трону должна была служить укреплению позиций правящей верхушки страны в среде китайских подданных. Этой цели и отвечали декларирование верховной власти императора над миром, а также всемерные поиски чисто формальных подтверждений существования такой власти. В этом свете становится понятно, почему китайских политических деятелей не заботил вопрос, соответствует ли воссоздаваемая ими картина международного положения Китая реальности или нет. Достаточно было того, чтобы она принималась за реалию в самом Китае. Расчет строился на том, что это укрепит авторитетность и непрерываемость власти существующего минского правительства.

Характерно, что начиная с 1367 г. основатель минской династии Чжу Юань-чжан неоднократно обращался к китайскому населению с воззваниями и посланиями, в которых постулировалось извечное право Китая повелевать иноземными странами и требовать от них почтения¹⁷. Другими словами, внешнеполитическая программа только что пришедшего к власти нового правительства в первую очередь популяризировалась внутри страны в расчете на завоевание здесь определенного авторитета и поддержки.

Видимость признания верховной власти китайского императора всеми зарубежными народами рассматривалась китайскими политиками как дополнительная гарантия непрерываемости его царственного положения в стране. Этому должны были служить настойчивые заверения, которые мы находим в большинстве официальных дипломатических китайских бумаг того времени, в том, что «все иноземцы в трепете подчинились», что «бесчисленные государства во всех четырех странах света спешат стать вассалами [императора] и покориться... далекие и близкие края умиротворены и успокоены...» или же что «нет таких стран, которые бы не прислали императору посланий, называя себя вассалами»¹⁸. Эти заявления предназначались, естественно, скорее для самих китайцев, чем для иноземцев.

В этой связи весьма симптоматично всемерное возвеличивание китайской дипломатией личности императора. Славословия в его честь и гиперболизация его власти составляют неотъемлемую часть каждого официального внешнеполитического документа империи Мин. В них с некоторыми вариациями, не меняющими существа дела, постулировалось примерно следующее: «Вступившему на престол Императору Великой династии Мин подвластны все четыре моря (т. е. вся вселенная.— А. Б.). Власть его [простирается] повсюду, куда [простираются] небеса и земля... Он освещает все [своим блеском], как солнце и луна»¹⁹. С той же целью единственным и главным намерением зарубежных послов объявлялось

стремление «выразить свою искренность» китайскому властелину и «узреть императора». Возвеличивание императора несомненно преследовало двойной расчет: укрепление международных позиций китайского двора и поддержание его позиций внутри страны.

Эта черта внешнеполитической доктрины Минской империи — направленность на решение внутривластных проблем — отнюдь не означает, что китайская дипломатия того времени отказывалась от достижения сколько-нибудь далеко идущих целей в международном плане. Минское правительство пыталось добиться как можно большего подчинения зарубежных стран «авторитету и влиянию» Китая. Однако в этом стремлении оно опережало события, рисуя в глазах своих подданных ту идеальную картину мира, которую желало бы видеть, но не имело достаточных возможностей достичь в действительности. Однако представление китайских политиков о положении своей страны в системе международных отношений не могло обмануть зарубежные государства, а следовательно, имело внутривластическую направленность.

Следует также иметь в виду, что сама по себе связь внешнеполитических и внутривластных целей в политике любого государства объективно обусловлена. Но степень и формы этой взаимосвязи могут быть весьма различны. В Китае в XIV—XVII вв. такая взаимосвязь прослеживается предельно четко, вырастая в прямое подчинение внешнеполитической доктрины нуждам внутренней политики.

Обращенность такой доктрины «вовнутрь» приводила еще к одному, весьма характерному для китайской дипломатии того времени явлению — абсолютизации собственного опыта и норм поддержания межгосударственных отношений. Эти нормы рассматривались китайскими политическими деятелями как единственно правильные. Любые порядки, которых пыталась придерживаться другая сторона во внешних взаимоотношениях, не принимались во внимание китайскими дипломатами. Они исходили из аксиомы о невозможности существования иных норм, кроме принятых в Китае. Такой «односторонний» подход вел опять-таки к одному — схематизации внешней политики, игнорированию конкретных особенностей и положения той или иной страны.

Весьма характерно, например, что еще в первые годы существования империи Мин были разработаны правила дипломатического церемониала, которые включали и подробные наставления для зарубежных властителей, как они должны принимать у себя в стране китайские посольства²⁰. Естественно, что осуществить это на практике в подавляющем большинстве случаев Китаю не удавалось. Последнее говорит о том, насколько велики были амбиции минских

дипломатов, пытавшихся навязать свою модель построения международных связей.

То, что иноземцы не были склонны следовать китайским образцам, объяснялось в Китае «отсталостью» иноплеменных народов, их неспособностью постичь единственно «правильные» нормы. Отсюда — широкое распространение в Китае теории о «нравственном перевоспитании» иноземцев-«варваров», которая была взята на вооружение во внешней политике. Под таким «перевоспитанием» подразумевалось всемерное насаждение китайского образа жизни (в самом широком смысле этого слова, т. е. от китаизации одежды, еды, норм общежития вплоть до популяризации китайского языка и литературы, образцов государственного устройства, церемониала и т. д.) за пределами империи.

«Нравственное перевоспитание» выдвигается в некоторых официальных документах минского времени как одна из самостоятельных дипломатических целей Китая. Например, на каменной стеле начала XV в., установленной близ Нанкина, было написано (от имени императора): «Постоянно направляю посольства во все иноземные заморские страны, чтобы повсеместно распространить нравственное перевоспитание, научить их этикету и долгу и тем изменить их варварские привычки»²¹. Методы, применявшиеся китайской дипломатией для достижения этой цели, были весьма различны: от военно-политического давления до всевозможного обольщения иностранцев. Такая практика имела двоякие последствия. С одной стороны, некоторые представители господствующих слоев сопредельных Китаю стран в определенной степени воспринимали китайскую культуру, что облегчало поддержание с ними разносторонних связей²². Но с другой — такое положение укрепляло веру китайской правящей верхушки в абсолютности и универсальности своего опыта построения внешних связей, питало «самообольстительный миф» об особом месте Китая в мире.

Из официальной внешнеполитической доктрины империи Мин вытекала еще одна характерная особенность китайской дипломатической практики. Условно ее можно назвать политикой «сохранения лица». Поскольку Китай априорно принимался за «высшее» государство, а нормы его общения с иноземцами — за единственно правильные, то ошибки или промахи с китайской стороны теоретически исключались. Отсюда все, что происходило в отношениях между Китаем и зарубежными странами, согласно официальной догме, должно было иметь свое оправдание. Любые нежелательные для Китая международные эксцессы с помощью казуистики превращались официальной дипломатией в ожидаемые, подкреплялись «высокоморальными» мотивами. Например, вторже-

ние китайских войск во Вьетнам и попытки присоединить его к Китаю в 1406—1407 гг. оправдывались стремлением помочь свергнутому вьетнамскому королю и покарать узурпатора, хотя смена правителя там произошла еще в 1400 г. Когда же в 1427 г. китайцы в результате сопротивления вьетнамского народа вынуждены были уйти из страны, то в Китае это было объявлено добровольным актом, продиктованным требованиями добродетели²³. Представление о весьма разносторонних (в зависимости от обстоятельств) приемах «сохранения лица», применявшихся китайской дипломатией в конце XIV — середине XVII в., может дать и такой факт. Когда в 1603 г. испанские колонизаторы учинили кровавую резню китайских поселенцев на Филиппинах, императорское правительство, не поощрявшее эмиграцию своих подданных, поспешило заявить, что вся вина за случившееся лежит на самих переселенцах²⁴. Тем самым сохранялся престиж империи, приглушались отзвуки нанесенных китайцам поражений.

К явлениям аналогичного порядка можно отнести также уже упоминавшийся пример отношения к захватившим первую колонию на территории Китая португальцам как к данникам. Их действия объяснялись неспособностью соблюдать китайские обычаи, «некультурностью» и т. д. При всем разнообразии отмеченных случаев их роднит одно — желание соблюсти свой престиж в любых обстоятельствах и с помощью любых, пусть даже самых невероятных объяснений. Естественно, что престижные соображения никогда не были чужды любой дипломатии. Но в данном случае следует подчеркнуть, что принятая в империи Мин внешнеполитическая догма была особенно чувствительна к «сохранению лица», породила упорное нежелание признать истинную причину той или иной неудачи и сделать из этого необходимые выводы.

Отмеченные выше черты, характерные для китайской внешнеполитической практики конца XIV — середины XVII в., были тесно взаимосвязаны. Все они составляли различные грани общей идеологической концепции predeterminedного превосходства Китая над остальными странами. В отношениях Китая с зарубежными народами эти черты проявлялись комплексно, взаимно обуславливая и дополняя друг друга. Отдельное рассмотрение каждой из них предпринято лишь для того, чтобы лучше показать механизм воздействия традиционной внешнеполитической доктрины на дипломатическую практику в Китае.

* * *

Как уже отмечалось выше, политические порядки в период Мин — лишь одно из звеньев в цепи трансформации традиционных институтов в Китае. Общеизвестно, что в период

Цин оно явилось определяющим во многих областях политической жизни Китая. Поэтому неудивительно, что некоторые исследователи, как, например, упоминавшийся М. Мэнкол, при рассмотрении истории внешних отношений китайской империи склонны объединить времена династий Мин и Цин в единый период, характеризующийся почти полной преемственностью в данной области. Но начиная с Синьхайской революции Китай претерпел грандиозные социальные и политические перемены. Произошла ломка феодальных традиций, большинство которых безвозвратно ушло в прошлое. Однако такая ломка — отнюдь не быстрое и легкое дело. Она требует времени и целенаправленных усилий, тем более что в Китае многие традиционные институты существовали чрезвычайно долго и оставили глубокий след в сознании людей. Поэтому отнюдь неудивительно появление отголосков тех или иных традиционных, веками устоявшихся представлений в совершенно новых политических условиях. Именно этим следует объяснять тот факт, что во многих аспектах маоистской теории и практики построения внешне-политических отношений, основанной на великодержавном подходе, прослеживаются известные аналогии давно отжившим нормам внешнеполитических концепций старого Китая.

¹ Бокщанин А. А., Китай и страны Южных морей в XIV—XVII вв., М., 1968; Гуревич Б. П., Русско-китайские отношения в начале XIX в. в документах Российского министерства иностранных дел, — «История СССР», 1972, № 4; Демидова Н. Ф., Мясников В. С., Первые русские дипломаты в Китае, М., 1966; Думан Л. И. Традиции во внешней политике Китая, — сб. «Роль традиций в истории и культуре Китая», М., 1972; сб. «Китай и соседи», М., 1970; Машкина И. Н., Китайские источники о взаимоотношениях Китая и Вьетнама в III—IV вв., — сб. «Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии», М., 1967; Мурашева Г. Ф., Вьетнамо-китайские отношения в XVII—XIX вв., М., 1973; ее же, К вопросу о характере вьетнамо-китайских отношений в эпоху феодализма (XV—XIX вв.), — сб. «Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии», М., 1967; ее же, Становление отношений между Китаем и Вьетнамом по материалам вьетнамской хроники XIX в., — сб. «Страны Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии», М., 1967; Супруненко Г. П., Документы об отношениях Китая с енисейскими киргизами в источнике IX в. «Ли Вэйгун хуйчан ипинь цзи», — «Известия Академии наук Киргизской ССР», серия общественных наук, т. 5, вып. 1, Фрунзе, 1963; Тихвинский С. Л., Китай в эпоху развитого феодализма (периоды Тан и Сун) и соседние государства Восточной Азии, — сб. «Китай, Япония», М., 1961; Штейн В. М., Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности, М., 1960; «The Chinese World Order», ed. by J. K. Fairbank, Cambridge (Mass.), 1968; H. Hinton, China's Relations with Burma and Vietnam, New York, 1958; J. K. Fairbank and S. Y. Teng, On the Ch'ing Tributary System, — «Harvard Journal of Asiatic Studies», 1941, vol. 6, № 2; C. P. Fitzgerald, The Chinese View of their Place in the World, London, 1964; O. Lattimore, Studies in Frontier History, Paris — Le Haye, 1962; Wang Gung-wu, China and South-East Asia 1402—1424, — «Studies in the Social History of China and South-East Asia», ed. by J. Ch'en and

N. Tarling, Cambridge, 1970; B. Wiethoff, Die chinesische seeverbotspolitik und der private überseehandel von 1368 bis 1567, Hamburg, 1963.

² Wang Gung-wu, Early Ming Relations with Southeast Asia: a Background Essay,—«The Chinese World Order», Cambridge (Mass.), 1968, стр. 34.

³ M. Mansell, The Ch'ing Tribute System: an Interpretive Essay,—«The Chinese World Order», Cambridge (Mass.), 1968, стр. 66.

⁴ Wang Gung-wu, China and South—East Asia 1402—1424,—«Studies in the Social History of China and South—East Asia», ed. by J. Chen and N. Tarling, Cambridge, 1970, стр. 376

⁵ А. А. Бокшанин, Китай и страны Южных морей в XIV—XVI вв., стр. 200—201.

⁶ Чжан Се, Дун си ян као (Исследование Восточного и Западного Океанов), Шанхай, 1937, цз. 11, стр. 151; Гуандун тун чжи (Полное описание Гуандуна),—«Гу цзинь ту шу цзи чэн» («Полное собрание древних и современных карт и книг»), Шанхай, 1934, цз. 97, стр. 386.

⁷ Ван Ши, Пин мань лу (Записки об усмирении варваров),—«Цзи лу хуй бянь» («Собрание различных записей»), Чанша, 1938, цз. 40, стр. 13.

⁸ Янь Цун-дянь, Шу юй чжоу цзы лу (Сообщения об окружающих зарубежных территориях), [б.м.], 1583, цз. 8, стр. 446.

⁹ Л. И. Думан, Внешнеполитические связи древнего Китая и истоки даннической системы,—«Китай и соседи», М., 1970, стр. 20—22, 34.

¹⁰ Подробнее см.: А. А. Бокшанин, Посещение стран Африки морскими экспедициями Чжэн Хэ в начале XV в.,—«Вестник истории мировой культуры», 1959, № 6; его же, К истории плаваний Чжэн Хэ,—«Краткие сообщения Института народов Азии», М., 1962, № 53; Я. М. Свет, За кормой стотысячи ли, М., 1960; его же, По следам путешественников и мореплавателей Востока, М., 1955; его же, Дальние плавания китайских мореходов в первой половине XV в.,—«Вопросы истории естествознания и техники», 1957, вып. 3; А. А. Бокшанин, Китай и страны Южных морей в XIV—XVI вв.; J.-J.-L. Du yvendak, The True Dates of Chinese Maritime Expeditions in the Early XVth Century,—«Toung Pao», vol. 34, livre 5, 1939; его же, China's Discovery of Africa, London, 1949; его же, Voyages de Tcheng Houo,—«Monumenta Cartografica Africae et Aegipti», vol. 4, fasc. 4, 1939; P. Pelliot, Les grands voyages maritime chinois au debut du XVe siècle,—«Toung Pao», vol. 30, 1933.

¹¹ Лун Вэнь-бинь, Мин хуй яо (Важнейшие сведения о периоде Мин), т. 1, Пекин, 1956, стр. 255.

¹² Мин ши (История династии Мин),—«Эрши сыши» («Двадцать четыре династийные истории»), Шанхай, 1958, т. 24.

¹³ Там же.

¹⁴ Яо Хань, Сюй Юй, Гудай Наньян ши-ди цун као (Собрание исследований по истории и географии стран Южных морей в древности), Шанхай, 1958, стр. 79.

¹⁵ Мин ши, цз. 323, стр. 31759 (1).

¹⁶ Wang Gung-wu, Early Ming Relations with Southeast Asia: a Background Essay, стр. 36.

¹⁷ Там же, стр. 34—35.

¹⁸ Фэй Синь, Син ча шэн лань (Обзор достопримечательностей со Звездных плотов), Пекин, 1954, цз. 1, стр. 23; Мин ши, цз. 325, стр. 31775 (1—2), Минь шу (Книга о Фудзяни), («Гуцзинь ту шу цзи чэн», Шанхай, 1934, цз. 104, стр. 106.

¹⁹ Мин ши, цз. 324, стр. 31761 (1).

²⁰ Там же, цз. 56, стр. 28778 (1—2).

²¹ Чжэн Хао-шэн, Шинь шици чуе Чжунго юй я-фэй гоцзя ды юи гуаньси (Дружественные связи между Китаем и странами Азии и Африки в начале XV в.),—«Вэнь ши чжэ», 1957, № 1, стр. 19.

²² Нужно учесть, что Китай издавна оказывал культурное влияние на сопредельные страны, так как в силу ряда обстоятельств государственность в большинстве из них развивалась несколько позже, чем у китайцев. Отсюда перенятие некоторых китайских образцов не всегда встречало сопротивление, ибо подобные образцы на местной почве еще не были оформившимися.

²³ Lo Jung-pan, *The Decline of Early Ming Navy*,— «Orient Extremus», 1958, № 2, стр. 168.

²⁴ Мин ши, цз. 323, стр. 31756 (2—3).

**ИДЕИ НАЦИОНАЛИЗМА И КИТАЕЦЕНТРИЗМА
В ПРОГРАММЕ БУРЖУАЗНЫХ РЕФОРМАТОРОВ
(НАЧАЛО XX в.)**

В настоящее время все более очевидно, что различного рода националистические и расово-шовинистические идеи черпаются лидерами КПК из арсенала китайского буржуазного национализма. В этом отношении представляет несомненный интерес рассмотрение националистических моментов в программе различных кругов китайской буржуазии конца XIX — начала XX в., в частности буржуазных реформаторов.

Движение за реформы в конце XIX столетия в Китае представляло собой попытку изменить консервативную и капитулянтскую политику стоящих у власти в стране феодалов и компрадоров, возглавляемых правящей маньчжурской династией. В теоретической и практической программе Кан Ю-вэя, Лян Ци-чао и других идеологов-реформаторов нашли отражение требования проведения различных буржуазных преобразований, реализация которых в перспективе открывала перед Китаем путь капиталистического развития.

Национализм реформаторов складывался в условиях агрессии капиталистических держав и превращения Китая в полуколонию международного империализма. Участники движения за реформы резко осуждали захватническую политику великих держав в Китае, считали необходимым усиление страны и организацию отпора внешним врагам. Они явились зачинателями национального патриотического антиинострannого движения, принявшего широкий размах в конце XIX — начале XX в. в связи с обострившейся борьбой империалистических держав за раздел Китая.

Сильное воздействие на формирование националистической концепции реформаторов оказала западная вульгарно-социологическая теория социал-дарвинизма о естественно-исторической борьбе наций и рас за свое существование. Китайские реформаторы — сторонники социал-дарвинизма, начавшего проникать в Китай с конца XIX в., считали, что в условиях действия механизма естественного отбора самым

эффективным объединением людей в борьбе за существование является расовая общность. Еще в период движения за реформы Кан Ю-вэй, а вслед за ним и Лян Ци-чао выступили с националистическими тезисами о «защите государства», «единстве и защите расы» в целях противодействия внешней угрозе. Реформаторская программа была направлена на усиление путем реформ единого китайского национально-государственного организма без свержения правящей в стране иноплеменной маньчжурской династии. В полемике с китайскими буржуазными революционерами непосредственно накануне революции 1911 г. реформаторы стремились искусственно затушевать остроту маньчжуро-китайских противоречий, рассматривая антиманьчжурские лозунги революционеров лишь как проповедь междоусобной борьбы китайцев с маньчжурами. Реформаторы не решились на открытое выступление против маньчжурской династии, считая, что углубление маньчжуро-китайского антагонизма приведет Китай к расколу и ослабит его позиции в борьбе наций за существование. Исходя из тезиса о «единстве расы», они выступили за решение маньчжуро-китайского вопроса в рамках будущей конституционной монархии, доказывая, что это послужит источником усиления Китая.

«Маньчжуры и ханьцы одинаково состоят из людей желтой расы (*хуан чжун*), они составляют одну нацию (*миньцзу*), — писал орган реформаторов, журнал „Синьминь цунбао“ в 1902 г., — поэтому в их отношениях не должна иметь место дискриминация, они должны спланиваться в единое целое. Если отныне во всех областях и уездах страны учредить местные учредительные органы, предоставив им право самоуправления, затем создать провинциальные собрания, после чего созвать парламент в столице и утвердить конституционные законы, чтобы и маньчжуры, и ханьцы обладали одинаковыми правами и обязанностями, то в таком случае не пройдет и несколько лет, как Китай превратится в самое сильное и могучее государство [в мире]»¹.

Под углом зрения требования спасения Китая от угрозы раздела империалистическими державами, трактуемого буржуазно-реформаторской оппозицией с националистических позиций, она рассматривала и внутреннюю проблему взаимоотношений ханьцев с неханьскими народностями. Выдвигая, в частности, лозунг создания в стране «единого милитаристского общества, с тем чтобы Китай мог соперничать с другими милитаристскими государствами и не боялся потерпеть поражения», реформаторы в своей пропаганде решали проблему с откровенно шовинистических позиций — в плане проведения политики равноправия ханьцев и маньчжуров и ассимиляции остальных национальностей (монголов, уйгуров и др.)². Ре-

форматорская пропаганда всячески подчеркивала ассимиляторские способности ханьцев: «Наше племя (*цзу*) ханьцев сильно тем, что оно всегда ассимилировало другие племена, оно никогда не было побеждено иноплеменниками»³.

Привнесение расового элемента в лозунги борьбы с иностранным засильем в стране являлось характернейшим моментом националистической пропаганды китайских реформаторов. Экспансия империализма рассматривалась ими под углом зрения экспансии белой расы против желтой — отсюда противодействие ей мыслилось прежде всего с точки зрения «защиты расы». Например, рассматривая проблему самоуправления в широком плане завоевания национального суверенитета, журнал «Янцзыцзян» писал: «Необходимо, чтобы нашей нацией овладела идея самоуправления... мы не должны ползать на четвереньках и кланяться в ноги другим, полностью утратив человеческое достоинство!.. Наши права по управлению железными дорогами — в руках у иностранцев, у нас вымогают права на разработку горных богатств, лишают права производства — именно поэтому мы должны сосредоточить все внимание на самоуправлении. Чтобы предотвратить самоубийство нации, мы должны оказывать сопротивление внешним врагам, используя принцип „защиты расы“»⁴.

Националистическая пропаганда возрождения Китая занимает большое место в трудах одного из видных деятелей буржуазно-реформаторского движения в Китае — Лян Ци-чао. Связывая причины слабости Китая с упадком «национального духа», Лян Ци-чао в начале XX в. в условиях расширяющейся империалистической агрессии выдвинул принцип «национализма» (*миньцзу чжуи*), реализацию которого он считал мощным импульсом «обновления» и «самоусиления» страны. Лян Ци-чао характеризовал национализм как «стремление людей одной расы, языка, веры, обычаев к свободе и самоуправлению, созданию совершенного правительства, заботе о всеобщем благе и защите от других наций»⁵. Начиная с XVI в., согласно его представлениям, национализм стал мощным фактором прогрессивного развития стран Европы. В конце XIX в. национализм, достигнув кульминации своего развития, перерос в национал-империализм (*диго-миньцзу чжуи*). Лян Ци-чао исходил из идеалистического представления об империализме как экспансионистской политике держав, в основе которой, по его мнению, лежал «избыток сил нации». Он указывал на четыре формы этой экспансии в новых условиях: военную, торговую, промышленную и религиозную.

В экспансии «национал-империализма» Лян Ци-чао видел «линию развития новой доктрины, которая не могла действо-

вать иначе как путем давления на другие страны»⁶. Он ссылаясь на такие факты, как захват Америкой Гавайских островов и Филиппин, вторжение на Кубу, война Англии против буров, проникновение Германии на Ближний Восток и в Африку и т. д. «Ныне экспансия национал-империализма,— писал Лян Ци-чао,— достигла Восточного Материка (т. е. Азии.— Ю. Ч.), где существует самое большое государство с богатой землей, слабеющим правительством и слабым народом. Когда державы увидели наше внутреннее положение, они, точно муравьи, устремились к Китаю. Россия — в Маньчжурии, Германия — в Шаньдуне, Англия — в бассейне Янцзы, Франция — в Гуандуне и Гуанси, Япония — в Фуцзяни — все это результат новой тенденции, действие которой неизбежно»⁷.

В работах реформаторов этого периода, в частности Лян Ци-чао, можно найти точные оценки корыстного характера позиций различных держав, раскрытие агрессивной сущности политики империализма, понимание новых методов закабаления, связанных прежде всего с экономической экспансией империалистических держав. Стоя на позициях социалдарвинистских концепций о естественноисторической борьбе наций и рас за существование, Лян Ци-чао считал, что на рубеже XIX—XX вв. Китай «оказался в центре водоворота, будучи захлестнутым волной агрессивной политики национал-империализма»⁸. Лян Ци-чао указывал на те «новые методы» закабаления, которые стали типичными для периода империализма. Он акцентировал внимание в первую очередь на вопросах экономического проникновения держав в Китай с помощью займов, железнодорожного строительства, получения иностранцами горнорудных концессий и т. п., видя в этом реальную угрозу потери Китаем политической самостоятельности, реальную угрозу «уничтожения государства». Лян Ци-чао подробно останавливался на истории «гибели» Индии и Польши, а в качестве примеров ссылаясь на колонизацию Египта, Филиппин, Южной Африки (Трансвааля и Оранжевой республики), подчеркивая при этом роль «новых методов» в закабалении этих стран. Он резко выступал против концепции «развития Китая на иностранные займы», характерной для политики феодально-компраторской группировки «западников». «В настоящее время,— писал Лян Ци-чао,— все наместники и губернаторы провинций наперебой говорят о проведении реформы, о необходимости наладить пути сообщения, усилить обучение сухопутных войск, расширить арсеналы, начать разработку горных богатств. Когда их спрашивают, на какие средства они собираются провести все эти мероприятия, они возлагают надежду на иностранные займы. Результатом всех этих „цивилизован-

ных“ мероприятий явится лишь гибель нашего государства. Я хотел бы, чтобы те, кто выступает за реформы, ни в коем случае не шли по стопам Чжан Чжи-дуна и Шэн Сюань-хуая»⁹.

Лян Ци-чао, в частности, указывал, что займы на железнодорожное строительство представляются под залог будущих железных дорог, которые могут быть отобраны иностранцами в случае невыплаты суммы займа. Он подчеркивал, что постройка железных дорог на иностранные займы связана с потерей политического суверенитета, и делал общий вывод, что «чем больше построит Китай таким путем железных дорог, тем ближе он к своей гибели»¹⁰.

Важное место в националистической пропаганде реформаторов занимал анализ новой тактики империалистических держав по отношению к Китаю, в частности оценка ими доктрины «открытых дверей», а также принципа сохранения целостности страны. Лян Ци-чао чутко уловил новые тенденции в политике держав. Их он неразрывно связывал с «новыми методами империалистического закабаления страны». В частности, реализация доктрины «открытых дверей» вела, по его мнению, к расширению экономической экспансии держав, к постепенному расширению системы иностранных концессий и селтльментов, в конечном итоге к превращению страны в колонию держав. Лян Ци-чао считал, что для Китая принцип «сохранения целостности» таит в себе даже большую опасность, чем раздел: политика империалистического раздела могла бы вызвать отчаянное сопротивление народа, в конечном итоге способствовать подъему его национального самосознания и возрождению государственной независимости, в то время как политика «сохранения целостности» усыпляла бдительность, притупляла развитие национального сознания, ослабляла волю народа в борьбе за независимость. «Нужно понять,— делал выводы Лян Ци-чао,— что политика раздела хотя и ставит нас на грань гибели, однако в ней может быть заключен наш „жизненный выход“, политика защиты целостности Китая фактически означает лишь верную гибель для страны»¹¹.

В работах 1902 г. вслед за Кан Ю-вэем Лян Ци-чао выдвинул единый лозунг «защиты государства», который был подчинен его «надклассовой» концепции о консолидации общенациональных сил в естественной конкурентной борьбе государств за свое существование. «Нас, китайцев, 400 миллионов,— писал Лян Ци-чао,— мы составляем одну треть человечества, и, хотя нас превратили в рабов и скотину, трудно поверить, что нас можно уничтожить. Но когда перестанет существовать государство, какой смысл в защите этого скота и рабов, даже если бы число их вдруг увели-

чилось сегодня в десятки раз. Поэтому вопрос о защите расы подчинен вопросу о защите государства»¹².

Доказывая безотлагательность проведения реформы в рамках существующей системы, Лян Ци-чао выдвинул концепцию «нового народа» (*синь минь*). Он говорил о «необходимости мобилизовать моральные качества, разум, энергию 400-миллионного народа, чтобы Китай смог встать в уровень с другими странами, тогда иностранцы не смогут принести нам несчастье»¹³. В «обновлении народа», которое трактовалось им в плане буржуазного просветительства, и заключалась, согласно представлению Лян Ци-чао, реализация принципа «национализма» в Китае. «Чтобы дать отпор политике националистического империализма великих держав и спасти наш народ от гибели,— писал он,— существует только один путь — путь осуществления нашего собственного принципа национализма, а это возможно только путем обновления народа»¹⁴.

Программа реформаторов в целом содержала в себе идею превращения Китая в буржуазную монархию. Эта идея была основана на стремлении либеральной оппозиции добиться у цинской монархии политической уступки в виде конституции, которая бы законодательно гарантировала политические права растущей буржуазии и, следовательно, защиту ее экономических интересов. Особенностью этой программы являлась ее националистическая оболочка. Реформаторская пропаганда конституционных преобразований была проникнута националистическими идеями о «возрождении» и «самоусилении Китая», о конституции как инструменте, с помощью которого будущий Китай занял бы главенствующее положение в мире. Кан Ю-вэй, в частности, доказывал, что установление конституционно-монархического режима пробудит Китай от многовековой спячки и сразу выдвинет в число передовых держав мира, сплотит весь народ для противодействия иностранной агрессии, позволит стабилизировать внутривнутриполитическую обстановку в стране, даст возможность разрешить сложную проблему маньчжуро-китайских противоречий.

«Повсюду люди станут гуманными и честными,— писал он,— улучшатся нравы, школы в большом количестве будут воспитывать способных людей, разовьются сельское хозяйство, промышленность и торговля, поэтому в казне будет достаточно средств, которыми сможет воспользоваться государство. Это принесет благо и народу, и монарху. Кто сможет тогда противостоять крепкой, как сталь, сплоченности 400—500 миллионов человек? После осуществления этой программы будет заложен фундамент обогащения и усиления [государства]. Поэтому с введением системы местного само-

управления Китай не останется по-прежнему слабой страной, народ заживет счастливо и богато, войнами овладеет отвага»¹⁵.

Идеализируя систему представительства и гражданских свобод в различных странах Европы, Кан Ю-вэй писал: «На Западе народ рассматривается в качестве основы государства... Если бы в нашей стране появились граждане, то мы имели бы более 400 миллионов граждан — в этом случае Китай стал бы более могучей страной по сравнению с великими державами»¹⁶.

Прообраз будущего Китая реформаторы прежде всего видели в современной Японии. В этом также проявился один из характерных моментов их расово-националистической психологии. Считая, что сила и могущество стран Запада зиждутся на конституционной основе, на гражданских и законодательных правах народа, реформаторы указывали на Японию как на азиатскую страну, страну «одной с ними расы» (Лян Ци-чао), которой реализация западных конституционных рецептов при их соответствующей трансформации обеспечила могущество и процветание.

Лян Ци-чао в следующих словах выражал свое понимание различия в судьбах двух стран: «В наши дни волны перехода от абсолютизма к конституционному строю достигли Востока. Япония первая проявила инициативу в восприятии нового течения. И она воспрянула духом, став могущественной страной. Китай же все еще находится во мраке, хиреет, трудности все усиливаются, и положение ныне обострилось до крайних пределов. Люди мыслящие понимают, что государству осталось существовать считанные минуты»¹⁷.

Необходимо подчеркнуть, что национализм буржуазных реформаторов, игравший в целом положительную роль в пробуждении национального самосознания, содержал в себе ряд реакционных черт. Для национализма реформаторов, в основе которого лежала социал-дарвинистская концепция о национальной и расовой борьбе, были характерны различного рода расовые воззрения, в частности о паназийской расовой общности народов Дальнего Востока и т. д. Представляя себе будущее наций как неизбежный «расовый конфликт», реформаторы писали о необходимости «людям желтой расы воспрянуть духом», выступали за единство всех народов желтой расы в их борьбе против белой расы. Их пропаганда в значительной мере была направлена на создание паназийского союза народов желтой расы. Реформаторы считали, что преобразованный с помощью реформ Китай будет играть достойную, по сути, руководящую роль в этом союзе и станет заслоном на пути проникновения государств белой расы в Азию. «Если весь наш народ воспрянет,— писал Лян Ци-

чао,— создаст новое правительство, упорядочит дела внутреннего управления, увеличит свои силы, то белые люди никогда не посмеют даже замышлять о захвате Азиатского материка»¹⁸.

Националистические воззрения реформаторов не оставляли и тени сомнения в том, что будущий Китай они мыслили себе чуть ли не в роли мирового гегемона. Лян Ци-чао в написанной им в 1901 г. биографии Кан Ю-вэя специально подчеркивал: «Спустя 10 или 20 лет после проведения реформы Китай станет богатым и могучим, тогда народ сможет заняться военным делом. А когда у нас укрепится армия, мы призовем Англию, Францию, Америку, Японию и отбросим сильную Россию. В результате лишь одного сражения Китай станет гегемоном. Тогда и настанет на земном шаре эра Великого Единения (Датун)»¹⁹. Лян Ци-чао подчеркивал также мысли Кан Ю-вэя о необходимости поощрять иммиграцию китайцев в различные районы земного шара, в частности в страны Южных морей («это создаст огромную перспективу для развития нашей нации»), в Южную Америку («в результате в будущем можно создать новый Китай в Западном полушарии») ²⁰.

Таким образом, националистические воззрения реформаторов не ограничивались только рамками Китая (национальный рынок), но простирались дальше, охватывая чуть ли не весь мир (завоевание мирового рынка для китайской буржуазии). «Богатства наполняют недра и рассеяны по [всей] земле Китая,— писал Лян Ци-чао,— во всей Поднебесной (в смысле: во всем мире.— Ю. Ч.) нет ничего подобного. Если бы мы сами разрабатывали эти богатства, распространяли и распределяли их, то могли бы полностью взять в свои руки контроль над миром и стали бы гордо взирать на пять континентов. К сожалению, торговый, промышленный и политический контроль целиком находится в чужих руках (т. е. в руках иностранцев.— Ю. Ч.). И чем больше эти чужие руки станут в дальнейшем разрабатывать наши ресурсы, тем больше наш народ будет вынужден пресмыкаться перед другими племенами (т. е. перед иностранцами.— Ю. Ч.) в поисках средств к существованию»²¹.

Приверженность к теориям «паназиатизма», «исторической общности» судеб народов Азии была характерна в то время и для революционного крыла буржуазной оппозиции, в частности для Сунь Ят-сена²². В известной степени распространение этих идей как среди революционеров, так и среди реформаторов определялось влиянием на них японских буржуазно-националистических теорий о превосходстве народов желтой расы над народами белой расы и др., служивших средством идеологической подготовки к японской экспансии

на Дальнем Востоке. Вместе с тем здесь сказались непонимание идеологами китайской буржуазии исторических процессов колониального порабощения стран Азии капиталистическими державами, развития монополистического капитализма в Японии, неизбежной в эпоху империализма борьбы держав за передел мира.

* * *

Национализм буржуазных реформаторов в целом пронизывала идея ликвидации неравноправного положения Китая и завоевания страной экономического и политического суверенитета. Однако логическим продолжением буржуазного национализма является шовинизм и расизм. В условиях Китая эта логика сказывалась сильнее, так как она подогревалась традиционными взглядами об «исключительности» Китая и т. п. Китайская буржуазия трансформировала идеи «феодалного национализма», придав им расово-шовинистическую окраску (паназиатская расовая общность, ассимиляторские тенденции, гегемонизм).

¹ «Сборник избранных материалов прессы за десятилетие, предшествовавшее Синьхайской революции» («Избранные материалы прессы»), т. 1, Пекин, 1960, ч. 1, стр. 209—210.

² «Необходимо осуществлять политику равноправия ханьцев и маньчжуров и ассимиляции монголов и уйгуров, с тем чтобы добиться единства нации», — писал, например, видный деятель-реформатор Ян Ду (статья «От редакции» в «Чжунго синьбао», январь 1907 г., № 1 — «Избранные материалы прессы», т. 2, ч. 2, Пекин, 1963, стр. 870—872).

³ «Конец борьбы», — там же, стр. 628.

⁴ «О самоуправлении нации» («Янцзыцзян», 1904, № 3), — там же, т. 1, ч. 2, стр. 955—957.

⁵ Лян Ци-чао. Учение о новом народе, — там же, т. 1, ч. 1, стр. 120.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Лян Ци-чао, О новых методах уничтожения государства, — Сочинения, т. III, разд. «Статьи», изд. 6, стр. 32.

⁹ Чжан Чжи-дун и Шэн Сюань-хуай — видные китайские сановники конца XIX — начала XX в., представители феодально-компрадорской группировки; Лян Ци-чао, О новых методах уничтожения государства, — Сочинения, стр. 42.

¹⁰ Там же. Один из видных реформаторов, Сунь Чжи-цзэн, ставил вопрос о «пробуждении сознания суверенитета у народа путем пропаганды суверенитета на железные дороги и рудники». В письме к Лян Ци-чао (март 1908 г.) он развивал далеко идущие планы захвата политических и экономических рычагов господства в стране путем использования движения в защиту железных дорог и рудников. «Это движение [в защиту железных дорог и рудников], — писал он, — легко превратить в силу, на которую мы можем опереться. По прошествии определенного времени повсеместно будут созданы торгово-промышленные корпорации и банки... мы усилимся и захватим финансовую власть в стране. Тогда мы в целом будем руководить страной, встанем над правительством и сумеем пара-

лизовать влияние сановников... Тех, кто захочет с нами объединиться, включим в состав нашей организации, в противном случае свергнем. Так с ростом нашего экономического влияния вырастут силы нашей партии. Все выдающиеся деятели государства будут у нас в сетях... И тогда нетрудно будет построить новое государство и возвыситься над державами» («Черновик полной биографии Лян Жэнь-гуна»), [б. м.], [б. г.], т. 5, стр. 455а—б.

¹¹ Лян Ци-чао, О новых методах уничтожения государства, стр. 47.

¹² Лян Ци-чао, Защита религии не означает культа конфуцианства,— «Избранные материалы прессы», т. 1, ч. 1, стр. 164.

¹³ Лян Ци-чао, Учение о новом народе,— там же, стр. 121.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Кан Ю-вэй, О гражданском самоуправлении,— «Избранные материалы прессы», т. 1, ч. 1, стр. 189—190.

¹⁶ Там же, стр. 173—174.

¹⁷ Лян Ци-чао, К вопросу о проведении конституции,— Сочинения, т. II, разд. «Статьи», цз. 5, стр. 5. В 1903 г. один из видных деятелей либерально-реформаторского лагеря, Чжан Цзянь, специально совершил поездку в Японию, где подробно ознакомился с организацией промышленности, техническим оснащением предприятий, денежным обращением, политическим строем, торговлей, просвещением и пр. В дневнике своей поездки — «Записках о путешествии на Восток» — он дает восторженную характеристику развития японской экономики, политики и культуры, всемерно подчеркивая мысль, что Китай должен следовать опыту Японии. «Японцы хорошо понимают,— писал Чжан Цзянь,— что в мировом соревновании держав продвинуться вперед — значит отстать... Чрезвычайно важен японский опыт управления экономикой... Самое главное состоит в том, что японцы умеют вобрать опыт Запада. Это надо распространить на Китай, тогда мы сможем возродить нашу страну» (Чжан Цзянь, Записки о путешествии на Восток,— Сочинения, разд. «Специальные материалы», т. 23, цз. 1, стр. 7 а).

¹⁸ Лян Ци-чао, О новых методах уничтожения государства,— Сочинения, т. III, разд. «Статьи», цз. 6, стр. 42.

¹⁹ Лян Ци-чао, Биография Кан Нань-хая (Кан Ю-вэй),— там же, стр. 87.

²⁰ Там же, стр. 83.

²¹ Лян Ци-чао, О новых методах уничтожения государства, стр. 47.

²² См.: С. Л. Тихвинский, Сунь Ят-сен и вопросы солидарности народов в борьбе с колониализмом, — «Доклады на XXVI Международном конгрессе востоковедов», М., 1963, стр. 2—3.

К АНАЛИЗУ ВЗГЛЯДОВ
КУ ХУН-МИНА

Изучение истории русской общественной мысли убедительно показало, что раскол на рационалистов — западников и романтиков — «востокофилов» (славянофилов, «почвенников», народников, толстовцев) не идентичен простому делению на истину и заблуждение, прогресс и реакцию. Упрощенный подход к этим явлениям культуры был преодолен уже в статьях Ленина о Толстом. Дальнейшие исследования раскрыли сложность миросозерцания Достоевского, выявили невозможность однозначной оценки взглядов ранних славянофилов. Аналогичные результаты были получены при изучении ряда азиатских и африканских идеологий. В статье «Некоторые особенности литературного процесса на Востоке»¹ мы попытались разработать общую модель подхода к явлениям такого рода в идейном развитии незападных стран. Тема данной статьи — частный пример из истории китайской общественной мысли — публицистика Ку Хун-мина.

Адресат «Письма китайцу», известный Л. Н. Толстому под псевдонимом Ку Хун-мин², — один из первых подданных Цинской империи, получивший образование на Западе. Он окончил технологический институт в Эдинбурге и университет в Геттингене, овладел четырьмя живыми языками и латынью и в последние годы Цинской империи пытался воздействовать на европейское общественное мнение пером публициста³. В качестве секретаря Чжан Чжи-дуна Ку Хун-мин принимал участие в «большой» политике; есть основания считать, что он претендовал на самостоятельную политическую роль. Заметный след оставила деятельность Ку Хун-мина в Пекинском университете. М. Н. Рой считает его одним из создателей идеологии гоминьдана⁴.

Ку Хун-мин временами очень метко судит о социально-политической жизни Европы. По крайней мере, пороки Запада он обличает с большим талантом. Но культура Европы открылась ему, по-видимому, только с одной стороны — как книжная мудрость. В статьях, пересыпанных цитатами из

английской, французской, немецкой литературы и философии, нет ни одного упоминания о музыке, живописи, архитектуре. Нет никакой затронутости европейским идеалом *бесконечной* глубины личности. Специфический вклад Европы в духовную сокровищницу человечества, отчетливо сознаваемый Хомяковым, Достоевским или Сенгором, остался таким же закрытым для Ку Хун-мина, как китайская каллиграфия для европейцев. Поэтому единственным живым духовным организмом остается для него Китай; и чем больше он познает отдельные факты европейской жизни, тем больше отталкивает его это нагромождение, лишенное духа целого. Ку Хун-мин убежден, что Европа, достигшая вершины своего материального могущества, стоит накануне катастрофы; и в годы великих унижений Китая он пишет о всемирной просветительской миссии конфуцианства.

Взгляды Ку Хун-мина оценивались очень по-разному. А. И. Шифман воспринимает их через призму диалога с Л. Н. Толстым, и образ Ку Хун-мина, который он рисует, довольно сильно сдвинут в сторону либерализма и прогресса; это не столько Ку Хун-мин, сколько Кан Ю-вэй. «Китайский публицист, — пишет Шифман, — отмечая крайнюю отсталость своей страны в промышленном и политическом отношении, требует коренных реформ всей экономической и общественной жизни. Он стоит за ускоренное промышленное развитие Китая, создание самостоятельной отечественной индустрии, модернизацию отсталого земледелия, использование новейших достижений науки и техники. Ку Хун-мин считал необходимой также буржуазную реформу государственного управления, которую мыслил, однако, в рамках существующей монархии»⁵.

Напротив, историки китайского революционного движения иногда рассматривают Ку Хун-мина не только как консерватора, но и как прямого предтечу фашизма. По нашему мнению, это также неверно. Ку Хун-мин — старого стиля традиционалист, которому фашизм с его ставкой на реакционную массу и активную вражду к культуре не менее чужд, чем буржуазный либерализм. Как и всем романтикам, Ку Хун-мину отвратительна переоценка материального благополучия, жизненных благ, жизненного уровня, «материализм»⁶. Китаец, в глазах Ку Хун-мина, противостоит европейцу как нравственно достойный бедняк — развратному богачу, как скромный геттингенский профессор — наглому американскому миллионеру. Нельзя, по его мнению, сравнивать цивилизации по высоте жизненного уровня. «Высоту жизненного уровня, — подчеркивал Ку Хун-мин, — можно считать предварительным условием культуры, но ни в коем случае не культурой самой по себе. Жизненный уровень народа может по экономиче-

ским причинам снизиться, но из этого не следует, что и культура народа пришла в упадок». Основной показатель культуры (как заметил один из внимательных исследователей Китая — Макгоуэн) — «способность работать вместе». И здесь превосходство на стороне китайцев, обладающих «врожденным уважением к авторитету и закону... Если перенести на необитаемый остров самых бедных и невежественных из этих людей, то они так же быстро сомкнутся в политическую организацию, как люди, которые всю свою жизнь проживали в условиях разумного демократического порядка»⁷.

Всякий этноцентризм основан на переоценке нравственных устоев своей культуры и недооценке нравственной устойчивости чужих культур. Эта односторонность особенно резка, когда общество более или менее архаическое противопоставляется буржуазному с его обнаженным господством выгоды, расчета, цинизма (в традиционных обществах благопристойно скрытых).

«Что бы ни говорилось о беспомощности и злоупотреблениях современной власти мандаринов,— продолжал Ку Хун-мин,— их власть все же моральная, а не полицейская»⁸. И в последнем китайском кули, обливаемом потом на улицах Кантона, утверждал он, внимательный взгляд увидит нравственное существо, носителя ценностей высокой культуры. Напротив, европеец потерял абсолютные нормы добра и зла, на которых основана была его средневековая цивилизация. В лучшем случае он мастерит себе субъективные мерки, субъективные суррогаты вечных принципов⁹. А в массе принципы все больше сходят на нет. И потому «состояние современной Европы — это анархия плюс жандарм»¹⁰. И так как анархия возрастает, то возрастает и роль полиции.

Подобный подход, как общая оценка Европы, конечно, односторонен. Но Ку Хун-мин довольно верно схватывает тенденции буржуазного развития в некоторых странах Европы, в частности в Германии (где он учился): «В современной Европе имя сверхчеловека — полиция. Если народы Европы не перестанут жить как дикие звери или бездумные англичане, а мы, китайцы, не удержимся от подражания им, полиция будет расти и расти, пока не станет грозным сверхчеловеком, который однажды уничтожит всю культуру и все, что в ней ценно, и пустыню, которую она создаст, назовет порядком»¹¹.

Перспектива того, что мы сейчас назвали бы тоталитарной диктатурой, пугает Ку Хун-мина: «Европе и, быть может, также Китаю (если он встанет на европейский путь.— Г. П.) предстоит испытать приход грозного сверхчеловека. Мы столкнемся с чем-то гораздо более страшным, чем железо и кровь князя Бисмарка, и оно не только реформирует нас

в своем гневе, но и деформирует: нас и нашу культуру, всякую культуру, утонченность, красоту и самый разум. Народы современной Европы еще никогда не видели устрашающего лица этого грозного сверхчеловека. Мы, китайцы, видели его примерно 2000 лет тому назад, а китайские ученые до сих пор вздрагивают при простом упоминании его имени»¹². Речь идет, конечно, о Цинь Ши-хуанди.

Философия истории Ку Хун-мина в наиболее общей форме высказана в статье «Культура и анархия». Написанная как отклик на речь Вильгельма II о «желтой опасности», она полемически заостряет те черты конфуцианства, которые вызывали в свое время восхищение просветителей, и на первый взгляд может показаться либеральной. Однако следует учесть, что ассоциация между антиклерикализмом и либерализмом условна и действительна только в контексте европейской культуры и — даже более узко — в контексте культуры стран континента Европы, оказавшихся под влиянием идей французской революции (Англия составляет здесь исключение). Для Китая своего рода антиклерикализм — черта традиционная и консервативная, связанная с борьбой государства против народных движений (начинавшихся очень часто под знаменем той или иной мистической секты).

Ку Хун-мин считает, что «идет борьба между культурами Европы и Дальнего Востока. Но эта борьба кажется мне не борьбой культур желтой и белой расы, а скорее борьбой восточноазиатской культуры со средневековой культурой Европы»¹³, т. е. с христианством. Увлечение некоторых просветителей Китаем (весьма идеализированным) превращается для Ку Хун-мина в решающий пункт духовного развития Европы. По его словам, только изучение китайских книг помогло развиться и созреть тому «зародышу разума», который возник во Франции XVIII в. «Ирония судьбы,— писал он,— что римско-католические миссионеры, прибывшие в Китай с целью обратить китайских язычников, стали орудием передачи в Европу идей китайской культуры, идей, которые способствовали крушению средневековой культуры, которую они хотели распространить»¹⁴. С этой точки зрения «китайский вопрос — это часть культуркампа современности»¹⁵, т. е. борьбы с католической церковью, которую вел Бисмарк. Такой подход превращал выступление немцев против Китая в эпизод, в котором они по ошибке сражаются на стороне своего врага, против своего союзника.

По словам Ку Хун-мина, средневековая культура, опиравшаяся на Библию, «взывала главным образом к чувствам страха и надежды. Новая моральная культура взывает к полноте духовных сил, к человеческому разуму так же, как и к чувствам»¹⁶; в основе ее лежит не «страх божий», а «раз-

витие духовных сил человеческой природы». Эта формулировка подходит одинаково к Фейербаху и Конфуцию; но автор уточняет ее в пользу последнего: старая культура вела к пассивному послушанию, новая — к тому, «что Макгоуэн считал особенностью китайцев: доверие народа к правительству»¹⁷.

«Действительная опасность для судьбы всей человеческой цивилизации, — продолжает Ку Хун-мин, — в том, что народы Европы с трудом усваивают новую моральную культуру, а не в культуре желтой расы. Население Европы, по большей части потеряв чувство силы и святости средневековой культуры (и не усвоив новых ценностей. — Г. П.)... удерживается сейчас в порядке не моральной силой какого бы то ни было рода, а грубой физической силой полиции или так называемого милитаризма»¹⁸. Однако порядок, основанный на силе без культуры, непрочен. Ку Хун-мин подчеркивал, что «за Луи-Наполеоном последовали развал и Парижская коммуна»¹⁹.

К концу XIX в. европейский либерализм пришел в упадок и, по словам Дизраэли, «с изумлением заметил, что превратился в олигархию». «Олигархию насытившихся одиночек», — пояснял Ку Хун-мин и продолжал: «Европейский либерал XVIII в. обладал культурой, современный либерализм ее потерял. Либерал прошлого читал книги и понимал идеи, современный, в лучшем случае, читает газеты и использует великие либеральные призывы прошлого как прикрытие для своих эгоистических интересов. Либерализм XVIII в. боролся за право и справедливость, современный псевдолиберализм борется за торговые права и привилегии. Либерализм прошлого боролся за дело человечества, псевдолиберализм современности ищет только гарантии для капиталовложений»²⁰.

Констатируя вырождение буржуазной Европы, Ку Хун-мин не видит других тенденций европейского развития, не видит внутренних возможностей преобразования, заложенных в европейской культуре, как и во всякой другой. Он замечает свет только с Востока. Ку Хун-мин убежден, что сама колониальная политика, вдохновленная духом наживы, может привести к поражению торгашеского духа. Так же как некогда крестовые походы, она знакомит Европу с высокой культурой Востока (на этот раз — Дальнего), способной, как считает автор, дать новый импульс развитию. «В рамках этой новой культуры, — по его убеждению, — свобода для образованных не будет означать возможности делать что вздумается, а только то, что справедливо»²¹.

Панегирик традиционным ценностям конфуцианства, призванным спасти человечество от гибели, автор завершает любимыми Марксом революционными стихами Г. Гейне (пер-

вая, несколько гротескная попытка сплавов подобного рода, довольно обычных в современной китайской риторике):

Мы новую песнь, мы лучшую песнь
Теперь, друзья, начинаем;
Мы в небо землю превратим,
Земля нам будет раем (пер. В. Левика).

Ку Хун-мин — опытный публицист, понимающий вкусы публики, к которой он обращается, и начинающий с уступок господствующим взглядам. Только постепенно, завоевав доверие читателя, он излагает то, что действительно думает. Так, статья «Расширение кругозора» посвящена на первый взгляд критике этноцентризма. «Когда христианские миссионеры, — писал в ней Ку Хун-мин, — объясняют китайским ученым, что христианские нормы морали, религии и культуры абсолютны, или когда китайские ученые объясняют христианским миссионерам, что абсолютны конфуцианские нормы, то оба ведут себя, как мужик из сказки (называвший лошадь волом, потому что никогда не видел другого рабочего скота. — Г. П.)»²². Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что понимание известной относительности китайской традиции нужно автору только для того, чтобы умело защищать ее основы (остающиеся бесспорными для него) от растлевающего влияния современности.

Для Ку Хун-мина очевиден факт диалога цивилизаций и движения к новой мировой культуре, но он не признает, что Европа, начавшая движение, способна продолжать его. Он не согласен, что достаточно просто следовать за ней. Напротив, для него само собою разумеется положение Китая как первого среди равных, хранителя вечных ценностей, относительных только по форме, по своим внешним проявлениям, но в сущности своей необходимых всем временам и всем землям. Его релятивизм очень ограничен, более того, в основном статья (вопреки своему названию) направлена *против* релятивизма в вопросах культуры. Релятивизм, индивидуализм, субъективизм англичан, с которыми автор сталкивался, — постоянная тема его иронии. «Без какой-то веры в истинный разум и волю бога невозможна никакая культура, — только анархия»²³, — пишет Ку Хун-мин; и его принцип «открытых дверей... для интеллектуальных и моральных ценностей» предполагает известное «себе на уме». «Испытайте все и охраняйте доброе», — цитирует он апостола Павла и поясняет: «Необходимое нам, не только в Китае, но и во всем современном мире, заключается не столько в прогрессе и реформе, сколько в открытых дверях и расширении кругозора»²⁴. Иначе говоря: нужно присматриваться к чужим культурам и осторожно отбирать то, что не повредит своей, ее собственной внутренней логике развития.

Обратимся к «Истории китайского оксфордского движения» Ку Хун-мина — рассказу о том, «как мы боролись и почему мы были разбиты»²⁵. «Мы» — это группа ученых-консерваторов, которую автор называет оксфордским движением по аналогии с группой молодых английских консерваторов, боровшихся против «прогресса образованности» и либеральной пошлости. Аналогия основана на том, что группа молодых ученых в академии Ханьлинь — «китайском Оксфорде», называвших себя «Цзинлюдан» («Партией национального очищения»), выражала «пробуждение конфуцианской аристократии высокой церкви (имеется в виду деление англиканской церкви на „высокую“ и „низкую“.— Г. П.)»²⁶, вставшей в оппозицию к реформам Ли Хун-чжана. Стремясь приблизить героев драмы, о которой он повествует, к английскому читателю, Ку Хун-мин называет Ли Хун-цао китайским Ньюменом, Ли Хун-чжана — Пальмерстоном, Чжан Чжи-дуна — Гладстоном, Дэ Ляна — Лэнсдауном и Юань Шикая — Дж. Чемберленом. Этот маскарад довольно нелеп и, по-видимому, говорит о неспособности понять принципиальную новизну европейских порядков по сравнению с цинским Китаем, понять «непереводимость» буржуазного общества на язык разлагающегося феодализма. В самом переодевании китайских деятелей в европейские одежды сказывается, быть может, этноцентризм, убеждение в универсальности китайской культуры, дальше которой европейские «варвары» не сумели пойти.

История, рассказываемая Ку Хун-мином, начинается с восстания тайпинов. Анализируя его причины, автор постулирует, что «финансовый дефицит Китая и экономические недуги, охватившие сегодня весь мир, возникли не благодаря отсталости производительных сил, не благодаря нехватке фабрик и железных дорог, а благодаря низменному и расточительному потреблению», в конечном счете «благодаря недостатку благородных характеров... способных направить трудовые усилия народа к достойной цели»²⁷. По мнению Ку Хун-мина, упадок маньчжурской аристократии, рост ложных потребностей и развивавшаяся европейская торговля, удовлетворявшая эти потребности, вызвали возвышение компрадорской буржуазии, распространявшей вокруг себя разврат и обнищание масс. «Прорыв» образовавшегося «гнояника» «известен сейчас под именем восстания тайпинов»²⁸.

Ку Хун-мин подчеркивает закономерность того факта, что восстание началось на Юге, так как там сильнее всего было «цивилизаторское влияние иностранной торговли и английского опиума»²⁹. Маньчжурская аристократия оказалась бессильной против взрыва и фактически была отстранена от управления государством. Вдовствующая императрица вынуждена была облечь диктаторскими полномочиями Цзэн

Го-фаня, и под его руководством китайские ученые «благодаря своему интеллектуальному превосходству... потушили пожар восстания»³⁰.

Переход власти в руки администраторов китайского происхождения Ку Хун-мин сравнивает с социальными сдвигами в Европе после Великой французской революции. В обоих случаях «средние слои» тяготели к более свободному взгляду на вещи, чем аристократы (маньчжуры), к «либерализму». В обоих случаях либерализм после недолгой вспышки выродился и стал «угрозой для национальной жизни». Против этого выродившегося либерализма и выступило «китайское оксфордское движение»³¹.

Ханьлинская оппозиция признавала, что Ли Хун-чжан (принявший власть от Цзэн Го-фаня) наладил администрацию, но он оказался совершенно неспособным к идейной борьбе против «разрушительных сил современной материалистической цивилизации Европы»³². Единственный серьезный шаг к изучению европейской культуры и размежеванию с ней, по словам Ку Хун-мина, был предпринят главой Цзунлиямыня маньчжуром Вэнь Сяном, основавшим Дуньвэйгуань (не что вроде института западоведения). Однако направление, которое получило это учреждение, было «вульгарно-уродливым», под стать всей администрации Ли Хун-чжана — «отвратительно вульгарной и деморализующей»³³.

Стоит отметить, что эстетические оценки чрезвычайно характерны для Ку Хун-мина и, по-видимому, других ханьлинцев. Барственное отвращение к «пошлому» и «уродливому» во многих случаях определяет их отношение к вещам, к европейской (буржуазной) культуре, к предпринимательской деятельности, к отдельным политическим фигурам. Например, причины разрыва своего патрона с Кан Ю-вэем Ку Хун-мин объяснял тем, что «чувство прекрасного и утонченного, характерное для этого (ханьлинского.— Г. П.) движения, охладило симпатии Чжан Чжи-дуна к якобинству»³⁴ известного реформатора.

В практической государственной деятельности некоторые ханьлинцы³⁵ выдвинулись во время конфликта с Францией. Но их линия на соблюдение достоинства Цинской империи кончилась разгромом китайского флота под Фучжоу, и власть вернулась в руки Ли Хун-чжана. Пришлось на деле убедиться, что «строгие конфуцианские принципы сами по себе бесполезны против таких вещей, как отвратительные морские чудовища адмирала Курбе с их ужасными пушками»³⁶. После ряда сокрушительных военных поражений «самые закоснелые консерваторы из числа китайских ученых потеряли голову от страха... и готовы были, во главе с императором Гуан Сюем, идти рука об руку с Кан Ю-вэем и якобинцами,

предлагавшими ввести греческого коня в троянскую крепость, т. е. призвать страшное чудовище материалистической цивилизации... на помощь китайской нации»³⁷. Против этого была только «гордая маньчжурская аристократия». Симпатии Ку Хун-мина, в общем, на ее стороне, и он сочувственно цитирует слова покойного государственного деятеля Сю Дуна: «Если нам суждено погибнуть, то погибнем как мужчины, сохраняя верность»³⁸.

Оценивая роль ханьлинцев, Ку Хун-мин отмечает: «Иностранцы ошибаются, полагая, что только ученые, а не простой народ Китая, враждебны чужеземному. В любой стране массы консервативнее образованного общества. В Китае ученые и народные низы одинаково враждебны чужому и новому, но народ, быть может, еще больше. Единственный класс в Китае, не враждебный чужеземцам и прогрессу, это класс торговых агентов и выскочек, обогащающихся на внешней торговле. Поэтому простой народ поднялся против якобинцев Кан Ю-Вэя, хотевшего полной европеизации Китая. Я не знаю, до какой степени, но ханьлинское движение... повлияло на то, что у простых людей пробудилось чувство неразрывной связи европеизации Китая с вторжением пошлости и уродства. И когда эти люди увидели, что чужеземные державы открыто поддерживают якобинство Кан Ю-вэя... они поднялись на последнюю попытку вышвырнуть всех чужеземцев в море. Это внутренняя моральная причина фанатизма боксеров»³⁹.

Таким образом, консерватор Ку Хун-мин сочувственно оценивает восстание ихэтуаней (которое современная китайская историография рисует как совершенно передовое и революционное).

После поражения восстания наметилась возможность европеизации Китая (ужасавшая Ку Хун-мина). «Трагизм современного положения в том... — писал он, — что во всем государстве нет ни единого образованного человека, имеющего отдаленнейшее представление о действительном характере европейской культуры. Кан Ю-вэй и китайские якобинцы хотели... европеизировать Китай единым актом преобразования, единым императорским „да будет“. Если бы вдовствующей императрице не удалось вырвать кормило правления из рук своего племянника... мир стал бы свидетелем поразительной трагедии. Вся китайская нация оказалась бы в положении безумца, разрушившего свой дом и утварь, чтобы заменить их бумажными стенами и бумажными подобиями предметов»⁴⁰.

Ку Хун-мин был одним из идеологов переворота Цы Си. Он с самого начала предупреждал Чжан Чжи-дуна о «низости характера» Кан Ю-вэя и «базарной крикливости» его планов. Характеризуя реформатора, он перевел на китайский

язык изречение д-ра Джонсона: «Патриотизм — последнее прибежище подлеца»⁴¹. Разрыв Чжан Чжи-дуна с Кан Ю-взем сыграл определенную роль в падении последнего. Однако и после переворота положение в Китае оставалось, по мнению Ку Хун-мина, невыносимым, так как все сильнее звучали голоса «элементов, крутящихся вокруг котлов европейской цивилизации»⁴², и им нечего было противопоставить. Среди общего развала, продажности, цинизма лишь какая-то часть маньчжурской аристократии сохранила «благородную верность принципам». Но она ничего не понимала в том, что происходит.

Размышляя над цинской политикой последних десятилетий, Ку Хун-мин приходит к чрезвычайно интересным выводам о закономерности выдвижения тупиц, «идиотов» в вырождающихся социальных системах. На фоне общей растерянности и нерешительности к власти приходят люди, подобные Дэ Ляну, «не обладающие ни здравым смыслом, ни образованностью, а только героизмом и благородством характера»; они «спасаются от безумия тем, что становятся идиотами. Они становятся слепыми циклопами, у которых есть силы, но нет глаз»⁴³, нет способности самостоятельно разобраться в обстановке.

Характеристика, которую автор дает этому слою, по существу, убийственна: «Конечно, наша маньчжурская аристократия обнаруживает прискорбный недостаток разумности. Каждый, кому приходилось иметь служебное дело с таким маньчжурским господином, расскажет вам, как рассуждает и действует идиот, украшенный голубыми или красными шариками на шапке»⁴⁴. И все же только на них можно опереться. Ку Хун-мин не находит лучшего материала для воплощения своих идеалов: «Все аристократы с их естественным тяготением к старым обычаям, с их несклонностью к переменам... избегают великой опасности запутаться и впасть в беспомощность. Разумеется, в эти эпохи... нужнее всего идеи и люди, способные понимать идеи»⁴⁵.

Но такие люди могут прийти со стороны, как Дизраэли, и возглавить партию тори. «Для создания нового и лучшего порядка... — развивает эту мысль Ку Хун-мин, — маньчжурская аристократия нуждается в вожде с идеями и способностью понимать идеи. Британская аристократия... нашла такого вождя в лорде Биконсфильде, обладавшем тем преимуществом, что он не принадлежал ни к филистерскому среднему слою, ни к варварской аристократии. Так и маньчжурская аристократия, быть может, найдет своего вождя в европейски образованном китайце, свободном и от чрезмерной рафинированности, самомнения и педантической непрактичности китайских ученых, и от высокомерия и классовых предрассуд-

ков маньчжур»⁴⁶. Во главе с этим вождем (в описании которого проглядывает обобщенный портрет автора) произойдет возрождение Китая, жизненно необходимое не только китайцам, но и «для культуры всего человечества»⁴⁷. Есть глубокая ирония истории во всей этой концепции армии маньчжурских «идиотов» во главе со своим высокообразованным вождем.

В заключение эссе автор излагает свои взгляды в форме притчи: что должен делать налогоплательщик, считающий ненужным строить в Шанхае трамвай. Первый способ протеста — лечь на рельсы. «Это путь, избранный принцем Дуанем и его боксерами в борьбе с европейской цивилизацией».

Другой способ — создать конкурирующую городскую железную дорогу, чтобы разорить первую. «Это путь, предложенный Чжан Чжи-дуном»⁴⁸.

Третий путь — бойкотировать трамвай. «Но бойкот не является моральной силой и никогда не показал способности исправлять общественные пороки. Тем не менее Лев Толстой предложил мне его в открытом письме (имеется в виду „Письмо китайцу“.— Г. П.). Этот метод Толстого не нов. Его использовали еще буддисты, чтобы исправить мир. Если мир плох, то буддист бреет себе голову, уходит в монастырь и бойкотирует мир. Но в этом случае дурной мир становится еще хуже и в конце концов... сжигает монастырь со всеми его бритыми бойкотистами. Социальное зло никогда не может быть исправлено бойкотом, ибо бойкот — это эгоизм и аморальная тирания. Бойкотировать учреждение, которое вы находите ложным, не заботясь о последствиях такого бойкота, — это аморальное поведение»⁴⁹.

Четвертый и последний метод — не бойкотировать трамвая и даже при случае пользоваться им. «Но в своей частной и общественной жизни он (идеальный налогоплательщик.— Г. П.) должен обнаружить такую нравственную цельность, что все жители Шанхая проникнутся уважением к нему. Опираясь на уважение сограждан... стоящих за ним, он может пойти на собрание налогоплательщиков... и если докажет, что трамваи в Шанхае опасны и ненужны» — предприятие будет приостановлено. «Это метод Конфуция — исправлять социальные и политические недостатки и улучшать мир, завоевывая моральную силу... Это действенная сила, на которую Китай может положиться, чтобы спасти свою древнюю культуру»⁵⁰.

Политические планы Ку Хун-мина оказались эфемерными. Маньчжурские «циклопы» не признали своего лорда Биконсфильда, и все вместе были сброшены с политической сцены Синьхайской революцией. Однако идеи Ку Хун-мина продолжали оказывать свое влияние.

Подводя итоги, хочется заметить, что сопротивление местных культур потоку «западных» идей нельзя рассматривать

как безусловно отрицательное явление, как простой тормоз прогресса. С точки зрения ближнего прицела в горячке политической борьбы это иногда так. Но с точки зрения дальнего прицела дело обстоит совершенно иначе. Романтические идеологии всегда *относительно* реакционны, сопротивляясь гегемону развития сегодняшнего дня; но то, что они ему противопоставляют, может оказаться ценным для завтрашнего дня, ибо прогресс меняет направление. Даже в Европе, при относительной близости национальных культур друг к другу, сопротивление Германии «французским» идеям выдвинуло несколько важных принципов: историзма, народности и пр. Историзм лег в основу марксистской идеологии. Народность была подхвачена освободительным движением Италии, Балкан, России, Азии...

Распространение «современности» — очень сложный процесс. Только во Франции XVIII в. разум казался всеобщим началом, ясным, как солнце, и сопротивление идеям просвещения выглядело как политическая инерция, лишенная всяких разумных оснований и обреченная бесславно исчезнуть. После Великой французской революции положение изменилось. Германия, где национальное чувство, оскорбленное хозяйничаньем Наполеона, встречало в штыки буржуазные отношения и буржуазный рассудок, «была первой слаборазвитой страной,— пишет известный японист Роберт Белла,— почувствовавшей мощное давление к переменам со стороны чуждых ей... западных обществ. И именно в Германии мы впервые ясно видим возникновение великих антимодернизаторских идеологий, которые впоследствии — в XIX и XX вв.— окажутся важными для всех развивающихся стран, европейских и неевропейских»⁵¹.

Называя идеологии, возникающие в незападных странах, «антимодернизаторскими», Белла описывает скорее антибуржуазные лозунги, чем их социальные функции. Он подчеркивает, что антимодернизаторские (антибуржуазные) идеи могут оказаться орудием буржуазного прогресса. «Комбинация национальной солидарности на основе сентиментальных образов исконной старины с решимостью преодолеть унаследованную несправедливость и построить новое общество создает мощный мотивационный базис для направляемых социальных перемен»⁵². И после ряда эксцессов азиатские народы могут, по мнению Беллы, сложиться (как в Японии) в «нормальные» буржуазные нации.

Эта концепция в чем-то бросает свет на реальные процессы, но свет этот неполон и иногда искажает события. «Социология развития» (направление в буржуазной науке, к которому Белла в начале 60-х годов полностью принадлежал) соединяет социализм и капитализм в понятие «промышленное

общество». Таким образом, восстанавливается иллюзия всеобщности Разума. Однако возникают все новые и новые отклонения от западных норм Разума и Прогресса. Становится очевидным, что многие крупные страны Азии и не могут, и не хотят догонять «общество массового потребления». На самом Западе распространяется разочарование и недовольство собой⁵³. В научной литературе возник термин «переразвитость» («overdevelopment») ⁵⁴, идеологический антоним «слаборазвитости». Вопрос: «Почему Азия отстала?» — столкнулся с другими: «Нужно ли догонять Запад?», «В какой мере это нужно?», и «Не нужно ли теперь Западу поучиться у Востока?» Простое линейное представление о прогрессе, уже сильно расшатанное, потеряло свое последнее убежище. Продолжение истории, минувшее тупик экологического кризиса, требует, по-видимому, серьезного изменения курса развития, и Запад не обязательно сохранит свое положение лидера.

Сейчас на Западе раздаются голоса, прямо перекликающиеся с Ку Хун-мином. Например, известный английский историк А. Тойнби, потрясенный экологическим кризисом, призывает отбросить иудео-христианскую традицию, якобы ответственную за загрязнение среды, и пойти на переучку к даосизму и конфуцианству, высоко ценившим равновесие, гармонию человека и природы⁵⁵.

В современном историческом контексте взгляды Ку Хун-мина, бегло очерченные в нашей статье, требуют дальнейшего анализа. Ку Хун-мин — традиционалист, беспомощный в попытках сформулировать политическую альтернативу, но сильный в критике буржуазной цивилизации; идеолог, ограниченный в своем собственном этноцентризме, но сильный в критике этноцентризма европейского. Взгляды Ку Хун-мина в своеобразной, искаженной форме выражают некоторые существенные тенденции огромного исторического коллектива, втягивающегося в новую для него всемирную систему отношений. Сами заблуждения здесь приобретают «всемирно-исторический» характер (как писал Маркс о трагическом); они переплетаются с элементами новой истины, и критика их должна учитывать это.

¹ Литература и культура Китая, М., 1972, стр. 292—303.

² Хюммель (см.: А. W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period*, vol. 1, Washington, 1943, стр. 28) называет его Ку Тан-шэн и приводит годы жизни: 1857—1928. А. И. Шифман, со ссылкой на журнал «Дунфан», 1911, № 1, дает другой год рождения: 1871 (см.: А. И. Шифман, Лев Толстой и Восток, М., 1960, стр. 133).

³ В Яснополянской библиотеке сохранились его книги: *Papers from a Vice-roy's Yamen*, Shanghai, 1901; *Et hunc, reges, intelligete. The moral causes of Russo-Japanese war*, Shanghai, 1906. Ряд статей Ку Хун-мина

вошел в книгу, оказавшуюся доступной нам в немецком переводе: *Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen. Kritische Aufsätze*, Jena, 1911.

⁴ M. N. Roy, *Revolution and Counter-Revolution in China*, Calcutta, 1946, стр. 305—307, 309.

⁵ А. И. Ш и ф м а н, *Лев Толстой и Восток*, М., 1971, стр. 74.

⁶ Это не материализм в философском смысле слова, а чисто моральное явление, своеобразный аналог «нравам зверей и птиц» (Ср. *Chinas Verteidigung...*, стр. 45, 64, 65 и сл.); в терминах Гегеля — «духовное царство животных».

⁷ *Chinas Verteidigung...*, стр. 4. Цитаты Макгоуэна приводятся Ку Хун-мином без сноски.

⁸ Там же, стр. 12.

⁹ См. там же, стр. 19, 23 и сл.

¹⁰ Там же, стр. 9. В данном случае Ку Хун-мином без сноски цитируется Карлейль.

¹¹ Там же, стр. 82—83.

¹² Там же, стр. 81—82.

¹³ Там же, стр. 4.

¹⁴ Там же, стр. 5—6.

¹⁵ Там же, стр. 6.

¹⁶ Там же, стр. 7.

¹⁷ Там же, стр. 8.

¹⁸ Там же, стр. 9.

¹⁹ Там же, стр. 11.

²⁰ Там же, стр. 13—14.

²¹ Там же, стр. 15.

²² Там же, стр. 22.

²³ Там же, стр. 25.

²⁴ Там же, стр. 26.

²⁵ Там же, стр. 30.

²⁶ Там же, стр. 32.

²⁷ Там же, стр. 37.

²⁸ Там же, стр. 40.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, стр. 43.

³¹ Там же, стр. 44.

³² Там же, стр. 45.

³³ Там же, стр. 49.

³⁴ Там же, стр. 59.

³⁵ К ним принадлежали Ли Хун-цзао (глава академии), Чжан Вэй-лунь, Чжан Чжи-дун, Дэн Чэнь-синь, Чэнь Бао-чэнь, Сю Чжи-цаян, Чэнь Чжэ-дай.

³⁶ *Chinas Verteidigung...*, стр. 38.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, стр. 65.

³⁹ Там же, стр. 56—57.

⁴⁰ Там же, стр. 66—67.

⁴¹ Там же, стр. 59.

⁴² Там же, стр. 68.

⁴³ Там же, стр. 84—85.

⁴⁴ Там же, стр. 105.

⁴⁵ Там же, стр. 108.

⁴⁶ Там же, стр. 110.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же, стр. 130—131.

⁴⁹ Там же, стр. 131—132. Эти аргументы Ку Хун-мина повторяют полемику неоконфуцианства с буддизмом и совершенно не учитывают возможностей, использованных Ганди и др.

⁵⁰ Там же, стр. 132—133.

⁵¹ R. Bellah, *Beyond belief*, New York, 1970, стр. 70. Имеются в виду «радикальный социализм и романтический национализм».

⁵² Там же, стр. 72.

⁵³ Тот же Белла во введении к своей книге утверждает, что «проблемы американского общества, а не развивающихся обществ — самые серьезные проблемы современности... ничего не гарантировано в нашей собственной культуре» (стр. XIX—XX).

⁵⁴ См.: T. R. Parsons, *Why Does the West Insist on Exporting a Socio-economic System?*, — «Science Forum», Toronto, vol. 5, 1972, стр. 14.

⁵⁵ См.: A. J. Toynbee, *The Religious Background of the Present Environmental Crisis*, — «International Journal of Environmental Studies», New York — London, vol. 3, 1972, стр. 141—146.

**ИДЕИ ПАНАЗИАТИЗМА В УЧЕНИИ
СУНЬ ЯТ-СЕНА О НАЦИОНАЛИЗМЕ**

В учении Сунь Ят-сена о трех народных принципах первое место занимает национализм. И не только потому, что именно с этого принципа он начинал всегда изложение своей теории. В национализме, по твердому убеждению Сунь Ят-сена, заключалось главное средство спасения китайской нации. Всю свою сознательную политическую жизнь без устали проповедовал он идеи национализма, будучи глубоко уверен, что без возрождения национального духа китайский народ неминуемо погибнет, исчезнет с лица земли. «Чтобы спасти Китай и навсегда сохранить китайскую нацию,— утверждал Сунь Ят-сен в своих лекциях о трех народных принципах,— мы должны пропагандировать национализм»¹. В возрождении национального духа усматривал он секрет возвышения Японии; в крепком национальном духе славян — причину разгрома Россией армий других держав. Поэтому, чтобы предотвратить гибель своей страны и нации, Сунь Ят-сен призывал своих последователей «развернуть пропаганду принципа национализма и с помощью национального духа спасти родину»².

Содержание принципа национализма не было у Сунь Ят-сена неизменным на протяжении его жизни. На различных этапах его революционной борьбы на первый план выступали в нем то одни, то другие идеи. Основные черты этого принципа, его целевые установки сохранялись, но в них вносились уточнения, они интерпретировались Сунь Ят-сеном в соответствии с особенностями исторического момента, приспособлялись им к конкретным требованиям политической ситуации. Особенно серьезные изменения были внесены им в концепцию национализма под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции и ознакомления с важнейшими принципами ленинской внешней политики.

Стремясь использовать некоторые моменты политического опыта российских коммунистов, Сунь Ят-сен вместе с тем ревностно оберегал те компоненты своего учения, которые были им выношены в процессе многолетних раздумий над судьба-

ми своей страны и перспективами ее радикального обновления. Он принимал опыт Октября, прислушивался к советам и рекомендациям советских друзей и одновременно сопротивлялся проникновению их влияния в те области своей теоретической системы, которые были для него особенно святы и дороги. Упорно не хотел он расставаться со своими устоявшимися взглядами, сквозь призму которых взирал на события на Дальнем Востоке, в России и во всем мире. Три принципа, разработкой которых он гордился, Сунь Ят-сен считал более универсальным учением об освобождении человечества от национального и социального гнета, чем марксизм-ленинизм.

В его выступлениях в 20-е годы стала рельефнее выделяться мысль о необходимости бороться против империализма, об объединении слабых и угнетенных наций во имя достижения свободы и независимости. Вождь китайского революционного лагеря пришел к пониманию роли и значения Советской России в общей антиимпериалистической борьбе народов мира. «Советская Россия,—заявлял он в 1923 г. в письме к своему японскому другу Инукаи,—это спаситель угнетенных народов Европы и великий противник угнетателей»³. Сунь Ят-сен подчеркивал, что народы Китая, Индии, Малайи, Турции, Афганистана в борьбе за свое освобождение должны полагаться только на Советскую Россию, которая «стремится объединиться со слабыми и малыми народами Азии для оказания отпора нациям-угнетателям»⁴. Он высоко ценил В. И. Ленина за то, что тот «призвал угнетенные нации всего мира бороться за самоопределение, выступил в защиту поработенных народов мира»⁵.

Великий борец за национальное освобождение китайского народа не был узким националистом. Размышляя и рассуждая о будущем родного народа, о его национальном возрождении и счастливой жизни, Сунь Ят-сен думал одновременно о лучшей доле других народов, и прежде всего народов Азиатского континента. Он полагал, что, после того как китайский народ скинет с себя цепи национального рабства и займет достойное и подобающее ему место в мире, его святой обязанностью будет оказать поддержку другим народам, помочь им обрести свободу и независимость. Сунь Ят-сен говорил, что внешняя политика Китая, после того как он станет свободным и могучим, будет определяться принципом «„помогать слабым и поддерживать падающих“, ибо только тогда наша нация до конца осуществит свою священную миссию. Мы должны поддерживать слабые и малые нации и оказывать сопротивление сильным мировым державам»⁶. Эту задачу Сунь Ят-сен считал исключительно важной прежде всего потому, что она отвечала кровным интересам самого китай-

ского народа. По его словам «у китайской нации не будет будущего», если она не поставит перед собой задачу оказать помощь другим народам Азии, страдающим от иноземного гнета. Решение этой задачи он рассматривал как неперемное условие достижения высшей и конечной цели — объединения всех народов мира и преобразования всего человеческого общества на основе идей Великого Единения (*датун*).

Таким образом, суньятсеновский принцип национализма в широком смысле полностью мог быть осуществлен в конечном счете в три этапа: 1) спасение своей нации; 2) освобождение угнетенных наций; 3) объединение всего человечества на началах мира, братства и справедливости. При этом последнего, высшего этапа, по мнению Сунь Ят-сена, нельзя было достичь, не возродив духа национализма, не осуществив последовательно и полностью принципа национализма. Именно поэтому он сурово осуждал тех представителей китайской интеллигенции и студенческой молодежи, которые, считая национализм устаревшим понятием, проповедовали космополитизм. Сунь Ят-сен расценивал увлечение идеями космополитизма как вредное и опасное и подчеркивал, что пока принцип национализма не претворен в жизнь, пока в мире существует насилие и произвол, думать о космополитизме преждевременно. Но о необходимости быть готовым ко второму этапу осуществления своей полной программы — освобождению народов Азии — он говорил, несмотря на то что первый этап — спасение китайской нации — завершен не был.

Мысли о консолидации усилий всех азиатских народов в борьбе против европейского империализма, об их тесном сотрудничестве Сунь Ят-сен широко излагал и в «Лекциях о трех народных принципах» и в ряде выступлений 20-х годов, особенно в двух лекциях, произнесенных в японском городе Кобэ в ноябре 1924 г., где доктрина паназиатизма была выражена им в относительно стройной форме.

В чем суть этой доктрины? При первом же знакомстве с ней становится очевидно, что в ней сочетались прогрессивные мысли о борьбе народов Азии против иностранного империалистического гнета с реакционной идеей превосходства китайской и азиатской культуры и цивилизации над культурой и цивилизацией других народов. Суньятсеновская доктрина паназиатизма соткана из противоречий. Стремление добиться для азиатских народов равного места в семье всех народов мира переходит в субъективное противопоставление одних народов другим. Законное и правомерное желание доказать поистине великие достижения ума и таланта народов Азиатского континента перерастает в попытки принизить духовное богатство других, неазиатских наций. При этом Сунь

Ят-сен весьма вольно обращается с историческими фактами, стараясь втиснуть их в прокрустово ложе своей концепции.

При рассмотрении паназиатских взглядов Сунь Ят-сена следует разграничивать преследуемые им политические цели и их теоретическое обоснование.

Как неоднократно заявлял сам Сунь Ят-сен, его заветной мечтой было разрешение проблем возрождения не только Китая, но и всей Азии, избавление ее народов от европейского гнета, от господства белых наций. Успех в этом деле, по его убеждению, могло принести лишь создание союза «слабых», угнетенных азиатских наций и их совместное выступление против крупных держав и «сильных» наций Европы и Америки. Сунь Ят-сен не устал повторять, что по своей воле европейские нации из Азии не уйдут, словами о гуманности и справедливости их не разжалобишь. Уговаривать их добром вернуть захваченные права и привилегии, убеждал он, равносильно тому, чтобы просить шкуру у тигра.

Колониальное же господство белых наций Европы и Америки Сунь Ят-сен считал главным препятствием на пути прогресса стран Азии. Так, успехи экономического подъема и политического возвышения Японии он объяснял в первую очередь тем, что Японии удалось добиться отмены неравноправных договоров с «сильными» державами Европы и Америки.

Для изгнания европейцев из Азии, считал Сунь Ят-сен, необходимо будет применить вооруженную силу, и азиатские народы должны быть готовы к этому. Иначе им угрожает неминуемая гибель. Чтобы этого не случилось, они должны сплотиться. Народы Азии — турки, персы, афганцы, арабы, гуркхи, не говоря уже о китайцах и японцах, писал он, умеют воевать, и в тот момент, когда дело пойдет о их жизни или смерти, они поднимутся на борьбу. Кроме того, на их стороне явное численное превосходство. Азиаты составляют половину населения земного шара. «Если все народы Азии объединятся и, используя имеющуюся у них военную силу, заговорят с европейцами языком военной силы, то победа будет обеспечена!» — восклицал Сунь Ят-сен⁷. Большие надежды возлагал он на рост национального сознания в странах Азии после окончания первой мировой войны, отмечая, что благодаря этому на международной арене появилась новая сила, которая организует народные массы азиатских стран и поднимет их на борьбу против «сильных» держав. Сунь Ят-сен не сомневался в том, что азиатские страны, увлеченные этой новой силой, неизбежно восстанут против европейских угнетателей. «Нынешняя Турция, — писал он, — возглавляет это движение, за нею следуют Персия и Афганистан, в будущем за ними пойдут Индия и Малайя. Наконец, имеется еще один народ, значение которого еще более велико и важно и из-за

которого особенно яростно борются между собой великие державы,— это 400-миллионный народ Китая»⁸.

Проповедуя свои идеи сплочения азиатских народов, Сунь Ят-сен отвлекался от социальных, классовых противоречий, имевших место в странах Азии. В один цвет окрашивал он в пропагандистских выступлениях «сильные» нации Европы и Америки. Угнетателем и поработителем азиатских «желтых» и «коричневых» наций выступала не империалистическая буржуазия, а «белые» нации и расы. Возможно, это в известной степени объясняется тем, что общеполитическую картину мира он рисовал крупными мазками и, рассуждая о противоречиях между Азией и Европой, обобщал их, не снижая своего анализа до частных — внутривосточной борьбы в странах Европы и Америки, так же как не касался он внутренних социальных и политических факторов, мешавших национальному возрождению азиатских стран. В этом была особенность Сунь Ят-сена как пропагандиста. Концентрируя внимание свое и своих слушателей на одной цели, он настойчиво бил в одну точку, абстрагируясь от того, что в данный момент он считал неважным, второстепенным. Правда, в письме к Инукай он признавал, что «противников насилия немало и среди угнетенных народов Европы»⁹. Но в целом для него обычным было рассуждать о европейских «белых» нациях как о едином целом. В то же время Сунь Ят-сен выделял из европейских наций новое государство — Советскую Россию, которая разошлась с другими «белыми» нациями Европы и которую все европейцы проклинают как «ядовитую змею и дикое животное»¹⁰. К сожалению, заявлял он, и в Азии находится немало людей, которые такими же глазами смотрят на Россию. Причина этого заключается в том, что Россия встала на путь справедливости, гуманизма, выступает против насилия, против выгоды и не одобряет гнет меньшинства над большинством. В лекциях о национализме Сунь Ят-сен подчеркивал, что русский народ занимает особое место среди народов Европы, так как «после победы революции стоятидесятиллионный русский народ отделился от других народов белой расы и перестал поддерживать их захватническую политику. Он выступает сейчас за объединение со слабыми и малыми народами Азии для борьбы против угнетателей»¹¹. Та же мысль выражена и в письме к Инукай, где он указывает, что «Советская Россия — это спаситель угнетенных народов Европы и великий противник угнетателей»¹², а поскольку в Азии нет государства, способного оказать помощь другим странам во имя справедливости, то все свои надежды они должны возлагать на Советскую Россию.

Одновременно свои планы создания союза азиатских на-

родов он связывал с сотрудничеством Китая и Японии — «наций одной расы и одной культуры»¹³. Идея такого сотрудничества была давней мечтой китайского революционера. Ранее, в 1917 г., в брошюре «Вопрос существования или гибели Китая» он писал: «Япония и Китай поистине связаны между собой так, что жизнь и смерть, безопасность и тревога каждой из них взаимосвязаны; не будет Японии, не станет и Китая; не будет Китая, не станет и Японии»¹⁴. От японцев получал Сунь Ят-сен помощь и поддержку в годы своей борьбы против цинской монархии. Япония служила ему приютом в долгие годы изгнания. В Японии видел он главную силу, способную и в военном и в экономическом отношении противодействовать захватническим притязаниям европейских и американских империалистов. Как бы абстрагируясь от того факта, что Япония после первой мировой войны сама стала сильной империалистической державой, Сунь Ят-сен считал своей важной миссией перетянуть Японию на сторону справедливой борьбы азиатских народов и не оставлял надежд на то, что это удастся сделать.

В отношении Сунь Ят-сена к Японии особенно выпукло проглядывает иллюзорный, политически несостоятельный характер его доктрины паназиатизма. Здесь отчетливо дает себя знать банкротство его попыток ставить и решать проблему национального возрождения, игнорируя социальные вопросы. Строя расчеты вовлечь Японию в дело борьбы за освобождение азиатских народов, Сунь Ят-сен словно закрывал глаза и не принимал во внимание классовую природу японского государства, империалистическую политику, проводимую правящими кругами Японии. В какой-то степени это можно объяснить тем сильным впечатлением, которое произвел на него разгром царской России Японией. Ведь именно тогда, по его словам, «у всех азиатских народов родились неистребимые надежды»¹⁵. Эта же мысль, усиленная напоминанием, что победа Японии над Россией была первой победой азиатских народов над европейцами за сотни лет, прозвучала и в лекции Сунь Ят-сена о паназиатизме. Для него, как видим, эта война являлась не конфликтом двух соперничавших между собой империалистических держав, а столкновением белой расы и желтой. И хотя от победы последней Китай и другие азиатские государства скорее проиграли, приобретя лишь еще одного империалистического хищника, устремившего свои алчные взоры прежде всего в сторону Китая, тем не менее в оценке этого события чувства расовой солидарности у Сунь Ят-сена брали верх. По его мнению, именно благодаря возвышению Японии удалось предотвратить раздел Китая европейскими державами. Более того, он утверждал: «Ныне, когда в Азии существует такое сильное

государство, как Япония, люди белой расы не могут уже третируют не только японцев, но и всех азиатов»¹⁶.

Сунь Ят-сен сожалел о том, что в результате недалёковидного, неблагоприятного поведения Японии, захватившей Корею, симпатии к ней и надежды на то, что она станет бастионом свободы народов Азии, были утрачены. Приняв участие в европейской войне, Япония снова, по его мнению, «проявила близорукость и упустила возможность занять позиции ведущей державы мира»¹⁷. И все же, полагал Сунь Ят-сен, дело еще можно было спасти. Япония еще имела шансы восстановить свой престиж в Азии. Для этого она должна отказаться от своей негативной политики относительно китайской революции, должна понять, что «реформы, осуществленные в Японии, по существу были предпосылкой китайской революции, а китайская революция — следствием этих реформ. А оба эти события представляют собой одну линию, направленную на возрождение Восточной Азии»¹⁸. Сунь Ят-сен рекомендовал японским политикам перестать бороться против китайской революции и уверял их, что помощь китайскому народу отвечает интересам Японии, ибо, «решительно и смело помогая китайской революции, она смогла бы осуществить свои планы и занять достойное место в Азии»¹⁹. В речах, произнесенных в Кобэ, Сунь Ят-сен снова взывал к рассудку политических деятелей Японии, стараясь заинтересовать их в оказании помощи борьбе Китая за отмену неравноправных договоров, в поддержке его стремления стать самостоятельным государством. По мнению Сунь Ят-сена, неравноправное, зависимое положение Китая являлось одной из серьезных помех на пути установления тесного сотрудничества между Китаем и Японией, развития братских отношений между ними и образования японо-китайского союза. Такой союз послужил бы основой для сплочения всех азиатских народов и обеспечил бы возвращение ими позиций, утраченных в результате вторжения в Восточную Азию европейско-американских сил.

Союз между Китаем и Японией, по замыслам Сунь Ят-сена, должен был строиться на принципах борьбы за справедливость, гуманизм, выступать против насилия и произвола, творимого «сильными» державами Европы и Америки. С этих позиций Сунь Ят-сен предлагал японским правящим кругам изменить свое отношение к Советской России и взять политический курс на сближение с ней, признать Советское правительство и установить с ним дипломатические отношения.

Таким образом, выдвижение Сунь Ят-сеном доктрины пан-азиатизма было продиктовано желанием соединить разрозненные усилия азиатских народов на основах их общей нена-

висти к европейским колонизаторам. Вся она пронизана стремлением пробудить национальный дух азиатских народов и обратить их гнев и возмущение против белых поработителей и угнетателей. Наряду с правильными положениями, вытекающими из добрых намерений ее автора, она содержит и некоторые ошибочные элементы. Политически наивными выглядят суждения Сунь Ят-сена о возможной роли Японии в освободительном движении народов Азии. Нереальной была и идея объединения этих народов на чисто расовой основе без какой-либо социальной, демократической программы. Суньятсеновская доктрина панasiatизма, кроме общих слов о справедливости, гуманизме, не содержит в себе других положительных начал. Пропитанная духом противопоставления «желтых» и «белых» наций, она могла быть использована в целях, не имеющих ничего общего с интересами народов Азии.

Уже после смерти Сунь Ят-сена его последователи (Ху Хань-минь и др.) начали активно пропагандировать идею создания «Национального Интернационала» («Интернационала наций» — «Миньцзугоцзи») или «Интернационала трех народных принципов», которые они намеревались противопоставить Коммунистическому Интернационалу. Задачей такого международного объединения объявлялось сплочение слабых, угнетенных народов Востока. Ху Хань-минь и другие ученики Сунь Ят-сена утверждали, что марксизм как учение, выросшее на европейской почве, годится якобы только для экономически развитых стран и не способен разрешить тех проблем, с которыми сталкиваются народы отсталых стран Азии. Поэтому, говорили они, революция в Азии, ее освобождение от империалистического гнета и дальнейшее развитие могут быть осуществлены только на основе трех народных принципов. Причем сферу влияния принципов Сунь Ят-сена эти деятели отнюдь не ограничивали только Востоком. По их мнению, три народных принципа имели универсальное значение, поскольку они вобрали в себя, аккумулировали идеи всех времен и всех народов, а потому именно эти принципы и должны были стать путеводной звездой мировой революции.

Вслед за Сунь Ят-сеном гоминьдановские политики и теоретики пытались доказать, что решающая роль в освобождении всего человечества и достижении им эпохи всеобщего счастья принадлежит народам Азии, и прежде всего Китаю. По их мнению, не пролетарская борьба в развитых капиталистических странах Европы и Америки, а национально-освободительное движение народов Азии имеет первостепенное значение для мирового освободительного процесса. Так, Дай Цзи-тао в брошюре «Философские основы трех народных прин-

ципов» писал: «Освободительное движение угнетенных наций всей Азии фактически является основой освобождения угнетенных наций всего мира. Соответственно, союз угнетенных наций всей Азии является основой союза угнетенных наций всего мира. Национально-освободительное же движение Китая является важнейшей частью национально-освободительного движения Азии»²⁰.

Теоретически обосновывая доктрину паназиатизма, Сунь Ят-сен пошел по пути искусственного противопоставления восточной культуры западной, возвеличивания первой за счет принижения второй. Стремление возродить национальный дух народов Азии, вывести их из дремотного состояния, пробудить в них национальную гордость, вырвать с корнем чувство раболепия перед европейскими колонизаторами, преклонение перед их культурой, наукой и техникой, стимулировать их активность и поднять на борьбу — все это побудило Сунь Ят-сена обратиться к сопоставлению и сравнению западной и восточной культур. Политические установки, которые он перед собой ставил, определили и его отношение к этому вопросу. Цель была ясна — доказать превосходство восточной культуры и показать несовершенство западной. К этой цели Сунь Ят-сен и шел прямым путем, не утруждая себя объективным разбором фактов, подгоняя их под заранее запрограммированную схему.

Начав с констатации того, что Азия является самой древней колыбелью человеческой культуры и что древнейшие культуры Европы, такие, как греческая и римская, заимствованы из Азии, он переходил к утверждению, что якобы и сама современная мировая культура возникла из старой культуры Азии. Поэтому Сунь Ят-сен сурово критиковал тех азиатов, которые восхищались всем европейским и считали, что Азия навечно осуждена оставаться рабом Европы. Задавшись целью разбить такого рода умонастроения, он и выдвинул свой тезис о достоинствах и преимуществах восточной культуры и цивилизации. В чем усматривал Сунь Ят-сен преимущество азиатской культуры, которую он рассматривал как единое целое, не проводя различий между отдельными национальными культурами? Строго говоря, под основами восточной или азиатской культуры он имел в виду прежде всего культуру своей страны. Под культурой же Сунь Ят-сен понимал морально-политическую философию. С этих позиций он и подходил к рассмотрению особенностей европейской и азиатской культур. По его мнению, основной порок европейской культуры заключался в том, что при всех своих научно-технических достижениях, которые Сунь Ят-сен признавал, она была пронизана утилитарным духом, духом погони за выгодой. Он считал, что европейская культура — это

главным образом материальная культура, культура военной силы, образцами которой служат самолеты и бомбы, винтовки и пушки. Благодаря использованию такой культуры военной силы европейцы и угнетают Азию, закрывая ей пути к прогрессу. Давая общую характеристику европейской культуры, Сунь Ят-сен определил ее как такую, в основе которой лежит путь насилия (*бадао*).

Антигуманизм европейской культуры, ее грубо утилитарный характер, утверждал он, — важнейшая причина того, что мораль в Европе и Америке деградирует. Пагубное влияние этой культуры заражает и Азию.

В лекции о паназиатизме все свое красноречие Сунь Ят-сен употребил на живописание изъянов и пороков европейской культуры, которая, действительно, в глазах азиатских народов выглядела как культура грабежа и насилия, бесчеловечности и несправедливости. Он не понимал и не хотел понять, что Европа сумела покорить многие страны Азии не только за счет своей лучшей военной техники, но и благодаря тому, что общественно-экономический строй капиталистических держав Европы был прогрессивнее феодальных систем азиатских империй и княжеств. Стремясь вдохнуть в своих слушателей дух ненависти и презрения к грубой силе западных империалистических держав, Сунь Ят-сен в своей речи не счел нужным сказать ни одного доброго слова о европейской культуре, ни разу не обмолвился о ее положительных сторонах, не упомянул ни о прогрессивных течениях общественно-политической мысли, ни о демократических идеях Европы и Америки. Европейская культура в его изображении предстает как исчадие ада.

Значит ли это, что он не был знаком с прогрессивными, гуманистическими, революционно-демократическими идеями Запада? Конечно, нет. Сунь Ят-сен был одним из первых представителей китайской интеллигенции, который был европейски образован и начитан. Среди своих современников он выделялся прекрасным знанием европейской и американской литературы по социально-политическим и экономическим вопросам. Он был пожирателем новых книг и новых идей. Заостренность же выпадов против европейской культуры, весь полемический пафос объясняется политической целью его выступления, стремлением выбить из своих соотечественников рабское, коленопреклоненное отношение к европейской культуре, науке и технике. Этой цели была подчинена логика его рассуждений, и именно поэтому он упрощенно, односторонне разбирал европейскую культуру, нарочито выпячивая ее отрицательные черты.

Но дело не только в увлеченности оратора-пропагандиста и в тех политических целях, которые он ставил перед собой

и своими слушателями. Суть вопроса в том, что Сунь Ят-сен действительно был твердо убежден в превосходстве китайской культуры над европейской, восточной морали над западной и в большей важности для развития человеческого общества духовной культуры над материальной. Ему казался опасным и угрожающим для человечества рост материально-технической культуры, не подкрепленный и не облагороженный утверждением и распространением тех определяющих справедливых характер общественных отношений высокоморальных принципов, в разработке которых Запад намного уступает Востоку. Отсюда его вывод о том, что восточная культура в большей степени, чем западная, отвечает требованиям гуманности и справедливости, интересам развития нации и государства. Если в основе культуры Европы лежал принцип насилия, несправедливости, то в отличие от нее основу китайской культуры составлял принцип права и справедливости, принцип доброго начала (*ван дао*). Общественно-политической мысли древнего Китая отдавал Сунь Ят-сен приоритет в разработке идеалов лучшего, совершенного устройства государства, общества, в определении нравственных норм человеческих отношений. Он считал, что Китай намного опередил Европу в развитии учения о коммунизме и анархизме. В четвертой лекции о национализме, говоря об их популярности в Европе, Сунь Ят-сен замечал, что «такие теории были распространены в Китае уже более тысячи лет назад»²¹. При этом он утверждал, что политические теории европейцы заимствуют у китайцев.

Вопреки очевидным историческим фактам Сунь Ят-сен, стараясь приподнять значение китайской культуры, заявлял, что она никогда не использовалась для угнетения людей, для насилия против других народов. Китай, по его словам, привлекал к себе сердца других народов Азии и даже Европы высоконравственными принципами своей политики, и именно благодаря следованию пути права и справедливости он еще в древности стал великим, непревзойденным по своей силе государством. Если слабые и малые народы и государства Азии приносили дары и дань Китаю, писал он, то делали они это не из страха, а из уважения к высокой морали китайского государства, считая это для себя почетным делом²². В отличие от Европы, внушавшей народам Азии страх, Китай, уверял Сунь Ят-сен, внушал уважение, поскольку он, не обладая ни сильной армией, ни сильным флотом, постоянно следовал путем права и справедливости и воспитывал в этом духе другие народы Азии.

Вряд ли необходимо подробно показывать несоответствие этих представлений исторической реальности. На самом деле, конечно, китайская азиатская деспотия отнюдь не была ми-

ролюбивым государством. Императоры ханьской, танской, минской и других династий вели активную завоевательную политику, их войсками были покорены многие страны и народы, подвергавшиеся после этого угнетению и эксплуатации. Естественно, что завоеванные вовсе не жаждали китайского господства (вспомним, в частности, сколько раз поднимался на освободительную борьбу вьетнамский народ), и власть императорского Китая в покоренных странах держалась не на «праве», а на жестком насилии. И не притягивали и привлекали к себе своей добродетелью сердца соседних народов китайские правители, а ставили их в зависимость демонстрацией военной мощи и хитроумной дипломатией.

Сунь Ят-сен доказывал, что в осуществлении таких высоких этических норм и моральных принципов, как верность долгу и почитание родителей, гуманность и любовь, честность и справедливость, миролюбие и стремление к спокойствию, китайцы стоят намного выше европейцев и американцев. И не китайцы у европейцев, а европейцы у китайцев должны учиться основам духовной культуры. Китаю же следует изучать не политическую философию Запада, а его научно-технические достижения.

Бесполезно было бы искать в рассуждениях Сунь Ят-сена о преимуществах китайской культуры объективный анализ ее действительных особенностей, ее фактических достоинств и недостатков. Это не входило в его задачи. Искажение исторической правды не смущало и не трогало его, поскольку поставленные им цели требовали именно такого, можно сказать, украшательского подхода к основам китайской культуры. Иначе оценивал эти основы великий китайский писатель Лу Синь, который в «Дневнике сумасшедшего» язвительно и беспощадно вскрыл подлинную антинародную сущность высокопарных фраз о гуманности и справедливости, показав жестокость деспотических правителей китайского государства. Его герой раскрывает книгу по истории, каждая страница которой «была испещрена словами „гуманность“, „справедливость“, „мораль“ и „добродетель“», но, внимательно вглядываясь в текст, он видит, что «вся книга исписана одним словом „людоедство“»²³. Действительно, даже беглый обзор истории Китая позволяет удостовериться в том, что китайские императоры, начиная с Цинь Ши-хуана, отнюдь не были дилетантами в области применения насилия, которое использовалось ими и для того, чтобы держать в повиновении трудящиеся массы своей нации, и для того, чтобы организовывать завоевательные грабительские походы против других азиатских наций. Редкая страница в истории Китая не отмечена печатью кровавой расправы с теми, кто поднимался на восстание против про-

извола властей во имя справедливости. Идеализируя Китай, Сунь Ят-сен не хотел понять, что его история, как и всякой другой страны, есть история величайшей эксплуатации, величайших классовых битв, а вовсе не идиллия китайских мудрецов.

Перечисляя основные черты конфуцианской культуры и приписывая властителям Китая обладание особыми добродетелями, Сунь Ят-сен вступал в явное противоречие с очевидными историческими фактами. Но им двигало не желание доискаться до исторической правды, а стремление пробудить национальную гордость народов Китая и всей Азии, привить им чувство самосознания и самоуважения, освободить их от страха и трепета перед иностранцами. Поэтому и обращался он к истокам и традициям китайской культуры, отбирая из ее богатств то, что могло служить задачам современного дня, требованиям китайской революции и национально-освободительного движения народов Азии. Под этим углом зрения рассматривал и трактовал Сунь Ят-сен духовное наследие китайской нации, подчеркивал и выделял в нем положительные элементы. Он понимал, что материальной мощи европейских держав народы Азии не могут противопоставить равную по величине военно-техническую силу. Но это не должно было останавливать их. Сплочение азиатских народов под знаменем паназиатизма, по мысли Сунь Ят-сена, должно было грубой, военной силе европейских и американских империалистов противопоставить качественно иную силу — силу солидарности и сплочения на началах гуманности и справедливости. Вот почему он призывал в основу паназиатизма положить древнюю культуру Китая — принципы добродетели, гуманности и справедливости. Опираясь на эту основу, китайцы и другие азиатские народы должны были осваивать достижения европейской науки, развивать промышленность и вооруженные силы, но не в целях уничтожения других государств и угнетения других народов, как это делают европейцы, а в целях самообороны.

Являются ли идеи паназиатизма чужеродным телом в учении Сунь Ят-сена о национализме? Дай Цзи-тао, который приложил немало усилий для выпячивания националистических, антикоммунистических сторон суньятсенизма, пытался оградить Сунь Ят-сена от обвинений в паназиатизме и великоханьском шовинизме. Он уверял, что «Учитель не является обычным сторонником паназиатизма. Если ознакомиться со всеми трудами Учителя, то можно понять, что Учитель — это патриот, конечной целью которого было „Великое Единство мира, эволюция (усовершенствование) человечества“»²⁴.

Действительно, при сопоставлении суньятсеновского паназиатизма, например, с паназиатскими воззрениями идеоло-

гов японского империализма нельзя не увидеть принципиальной разницы между освободительными устремлениями китайского революционера и реакционной платформой, теоретически обосновывавшей претензии японских империалистов на объединение стран Восточной Азии под своей эгидой, на превращение их в японскую колонию под вывеской «сферы совместного процветания»²⁵. Известно тем не менее, как широко использовали японские милитаристы паназиатские взгляды Сунь Ят-сена, его высказывания о выгодах японо-китайского сотрудничества для того, чтобы парализовать волю китайского народа, охладить накал его сопротивления японской агрессии²⁶.

Освободительные, антиимпериалистические тенденции — главное в паназиатских взглядах Сунь Ят-сена. Присущий ему демократизм, гуманистический дух идеи справедливости, ненависть к европейским колонизаторам — все это позволяло обратить его учение на пользу сплочения угнетенных народов Азиатского континента, их мобилизации на антиимпериалистическую борьбу. Но вместе с тем паназиатизм Сунь Ят-сена носил в себе и реакционные националистические черты, что позволяло превратить его в «расизм наизнанку», придать ему не антиимпериалистический, а вообще антииностранный характер.

Сведение богатого, многогранного содержания европейской культуры только к насилию могло породить и действительно порождало настроения ксенофобии. Паназиатизм не был разработан Сунь Ят-сеном в законченную систему взглядов, он был выражен в общей форме, и в эту форму можно было упаковать и революционно-демократическую и националистически-реакционную начинку.

Опыт дальнейшего политического развития Азии показал, насколько нереальными и несбыточными были вынашиваемые Сунь Ят-сеном идеи паназиатизма — создания союза азиатских народов на основе платформы, предусматривавшей борьбу против угнетателей — «белых» наций, но не содержащей в себе позитивных, конструктивных положений. Невозможность формирования такой общей платформы, которая смазывала бы, стирала социальные противоречия внутри каждой нации и различия между нациями, которая не принимала бы в расчет и конкретно-исторических особенностей развития отдельных стран Азиатского континента, засвидетельствовала сама жизнь. Если и удавалось иногда объединить усилия стран Азии вокруг каких-либо общих лозунгов, то такое объединение оказывалось недолговечным, ибо под него не было подведено прочной базы. Та общность интересов, основанная на единстве традиционной восточной культуры, о которой говорил Сунь Ят-сен, на практике оказывалась плохим цемен-

тирующим средством. Политические и экономические интересы брали верх над прочими соображениями.

Судьба идей паназиятизма во многом схожа с судьбой принципа национализма, под знаменем которого думал и хотел Сунь Ят-сен создать прочное, нерасторжимое единство китайской нации. Уже в ходе национально-демократической революции 1925—1927 гг. стало очевидно, что при всей общности антиимпериалистических и антифеодальных интересов различных классов китайского общества их классовые интересы и социально-экономические требования перевесили общенациональные. Единый национально-демократический фронт, который был создан при жизни Сунь Ят-сена и основой которого явилось сотрудничество гоминьдана и компартии, развалился при первом же столкновении с поставленным жизнью вопросом, чьи интересы должны учитываться в первую очередь: пролетариата и крестьянства или буржуазии и помещиков.

Непрочным было и национальное единство китайского народа, установленное в годы антияпонской войны, так как сам по себе национализм при отсутствии основ демократизма и общности социально-экономических интересов не смог стать твердым фундаментом подлинного единства китайской нации даже тогда, когда японская агрессия поставила под угрозу самое ее существование. Даже в условиях антияпонской войны принцип национализма был не в состоянии дисциплинировать все классы и социальные группы китайского общества. Национальные интересы и общность культуры по-разному понимались ими, что и предопределяло неосуществимость идей как национализма, так и паназиятизма.

Паназиятские взгляды Сунь Ят-сена являются составной частью его учения о национализме. И подобно этому учению они носят эклектический, противоречивый характер, что и открывает возможность для их различного, диаметрально противоположного толкования. Отсталые, реакционные и передовые революционные идеи в общей системе политических взглядов Сунь Ят-сена не сосуществовали мирно, они находились в постоянном конфликте. Будучи чутким и восприимчивым к политическим переменам, он быстро реагировал на них, внося коррективы в свою концепцию. Фундамент его учения оставался незыблемым — это были три народных принципа, но на этой общей базе им воздвигались соответствующие моменту конструкции.

¹ Сунь Чжун-шань сюаньцзи (Сунь Ят-сен, Избранные произведения), т. 2, Пекин, 1956, стр. 593.

² Там же, стр. 594.

³ Там же, стр. 468.

⁴ Там же, стр. 631.

⁵ Там же.

⁶ Там же, стр. 659.

⁷ Гофу цюаньци ([Сунь Ят-сен], Полное собрание сочинений Отца нации), т. 2, кн. 8, Тайбэй, 1965, стр. 311.

⁸ Сунь Чжун-шань сюаньци, т. 2, стр. 467—468.

⁹ Там же, стр. 468.

¹⁰ Гофу цюаньци, т. 2, кн. 8, стр. 311.

¹¹ Сунь Чжун-шань сюаньци, т. 2, стр. 631.

¹² Там же, стр. 468.

¹³ Гофу цюаньци, т. 2, кн. 8, стр. 312.

¹⁴ Там же, т. 2, кн. 7, стр. 83.

¹⁵ Сунь Чжун-шань сюаньци, т. 2, стр. 595.

¹⁶ Там же, стр. 595.

¹⁷ Там же, стр. 468.

¹⁸ Там же, стр. 470.

¹⁹ Там же.

²⁰ Да й Цзи - та о, Саньминь чжун чжэсюэ ды цзичу (Философские основы трех народных принципов), [б. м.], [б. г.], стр. 40—41.

²¹ Сунь Чжун-шань сюаньци, т. 2, стр. 636.

²² Следуя этой концепции, гоминьдановские историки подчеркивали, что хотя Китай в прошлом и держал в зависимости ряд вассальных стран, но такая зависимость приносила им больше пользы, чем вреда, поскольку Китай не вмешивался во внутренние дела своих вассалов, не размещал там своих войск и экономически не эксплуатировал их. Политика феодального Китая была, по их мнению, политикой «культурного империализма» [см.: Ся о И - ш а н ь, Циндай ши (История периода Цин), Шанхай, 1947, стр. 230, 239].

²³ Лу Синь, Собрание сочинений, т. 1, М., 1954, стр. 64—65.

²⁴ Да й Цзи - та о, Философские основы..., стр. 40.

²⁵ В период первой мировой войны идеи панasiatизма широко пропагандировались идеологами японского империализма. Разоблачая экспансионистскую агрессивную сущность панasiatизма, Ли Да-чжао писал в 1919 г., что лозунги Великой Азии используются Японией для того, чтобы вытеснить из Китая другие державы и проглотить его. «За принципами Великой Азии,— утверждал Ли Да-чжао,— скрывается принцип Великой Японии». Выдвигая его, японцы добиваются, чтобы «все азиатские нации находились под командой Японии, чтобы все проблемы Азии решались японцами, чтобы Япония была главой Азиатского союза, а Азия — ареной деятельности для японцев. Тогда Азия стала бы Азией не европейцев и американцев, а просто Азией японцев» [Ли Да-чжао сюаньци (Избранные произведения Ли Да-чжао), Пекин, 1959, стр. 119].

Ли Да-чжао предостерегал против той опасности, которую несут народам идеи, возвеличивающие какую-либо нацию или расу за счет принижения других народов. Он отвергал все «пан... измы», выступая за равенство всех рас, наций и народов.

²⁶ Так, например, выступая 2 мая 1919 г. с речью в кабинете министров, премьер-министр Японии Такаси Хара заявлял, что XX век (в противоположность XIX, прошедшему под знаком господства европейской цивилизации) должен стать веком распространения теории национального объединения цветных народов и их отказа от чуждой цивилизации. Освободительное движение народов Азии, говорил он, должно идти под девизом «освобождение и единение под стягом нашей империи». Разъясняя сущность выдвинутого им тезиса, Хара подчеркнул, что Япония «протягивает руку миллионам китайцев, корейцев и другим родственным азиатским народам и предлагает им опереться в своей борьбе за освобождение на могущество империи» (цит. по: Японский милитаризм, М., 1972, стр. 92). С аналогичными заявлениями в то время выступали и ведущие японские военачальники — военный министр Угаки, маршал Тэраути, генералы Араки, Хаяси, Ниси, Абэ, Уэда и др. (см. ук. соч., стр. 82).

ЖУРНАЛ «СИНЬ ЦИННЯНЬ» И БОРЬБА
С КОНФУЦИАНСКОЙ ИДЕОЛОГИЕЙ

Основной программной целью общественно-политического и литературного журнала «Синь циннянь», первый номер которого вышел в 1915 г., стала борьба за новую культуру и литературу, за демократические свободы и права народа, борьба против суеверий, предрассудков, традиционных конфуцианских канонов и догм.

Роль и значение журнала как борца за новые идеи, новую культуру хорошо известна и общепризнана. Нам бы хотелось на конкретном материале раскрыть и показать только одно из направлений идеологической борьбы, по которому выступал «Синь циннянь» в самом начале своего существования, а именно борьбы с традиционной китайской идеологией — конфуцианством.

До настоящего времени в западноевропейской и американской литературе не было специальных исследований, посвященных журналу «Синь циннянь». В отдельных работах, рассматривающих историю развития общественно-политической мысли Китая в период 1915—1921 гг., использовались только некоторые материалы «Синь циннянь», в основном связанные с движением «4 мая», с движением за новую культуру, с дискуссией о социализме. Ранний же период деятельности журнала, когда основной темой его передовых статей была борьба с конфуцианством, почти не изучался.

Некоторые сведения о борьбе журнала «Синь циннянь» со старой идеологией содержатся в работах китайских историков — Го Чжэнь-по, Хуа Гана, Дин Шоу-хэ и др.¹

В наиболее ценном пособии по исследованию периодики 1917—1920 гг. — сборнике «Периодические издания периода движения „4 мая“»² — журналу «Синь циннянь» посвящена большая статья, где говорится и о том, что журнал «развернул широкую идеологическую борьбу против канонов феодализма»³. Особая роль при этом отводится Чэнь Ду-сю, который эту борьбу «тесно связывал с борьбой за демократический строй»⁴.

Обращает внимание монография известного буржуазного ученого Чжоу Цэ-цуня «Движение 4 мая»⁵ — интересное исследование, базирующееся на широком круге источников и на большом фактическом материале. В нем автор неоднократно ссылается на «Синь циннянь» и освещает отдельные проблемы, поднятые журналом. В частности, он останавливается на статьях в «Синь циннянь», посвященных борьбе с конфуцианством. Чжоу Цэ-цун разбирает несколько очерков Чэнь Ду-сю, У Юя, И Бай-ша и дает характеристику этим авторам. Он признает, что «критика конфуцианства Чэнь Ду-сю очень резкая», но «настоящим поборником антиконфуцианства» он все же считает У Юя⁶.

Что касается работ советских историков, то важное значение для нашего исследования представляют отдельные статьи Ю. М. Гарушянца, посвященные движению «4 мая», а также перевод «Избранных статей и речей Ли Да-чжао», сделанный этим же автором.

Необходимо особо отметить монографию А. Г. Крымова «Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае, 1900—1917 гг.», которая многими аспектами связана с кругом рассматриваемых нами вопросов.

Таким образом, можно признать, что одна из наиболее важных проблем, вызвавшая жаркие споры среди китайских интеллигентов в период, предшествующий движению «4 мая», проблема отношения к прошлому Китая, к его традиционной конфуцианской идеологии, рассмотрена в научной литературе недостаточно полно и поэтому некоторые выводы нуждаются в уточнении.

* * *

Начиная с Эпохи Хань, т. е. со времени превращения конфуцианства в официальную государственную идеологию, оно становится жесткой догмой, каждый элемент которой строго и точно определен, принят к сведению и неукоснительному исполнению.

Несмотря на то, что в учении Конфуция содержались и рациональные для того времени идеи, в целом оно было призвано защищать интересы и привилегии наследственной родовой знати, способствовало упрочению государственного управления, базирующегося на родовых и патриархальных началах, было направлено на борьбу против прогрессивных тенденций во всех областях жизни китайского общества. В силу того, что конфуцианство требовало строгого повиновения императору, соблюдения феодальных норм права и морали, оно полностью отвечало интересам феодальной верхушки общества. Краеугольным камнем этого учения было беспрекословное подчинение младших по возрасту — старшим, а всего народа — императору.

И все же превращение учения Конфуция в официальную государственную идеологию сыграло огромную роль в судьбе самого учения. Конфуцианцы не только повсеместно распространяли и внедряли в качестве обязательных свои нормы этики, но и превратили их в эталон, в символ истинно китайского. Конфуцианство в Китае стало образом жизни, формой организации человеческих отношений, определителем манеры поведения.

Вот почему на протяжении всей истории Китая даже многие из тех, кто открыто и резко выступал против конфуцианства, сами несли нелегкий груз этого воспитания⁷. Ярким примером подобного отношения к учению Конфуция является идеология тайпинов. Вождь тайпинского движения Хун Сюцюань объявлял ошибочной этику Конфуция и некоторые другие его идеи, требовал уничтожения его изображений, разрушения храмов. Но в то же время Хун Сюцюань в своих произведениях ссылался на авторитет Конфуция, а для нравственных воззрений тайпинов характерно было следовать нормам традиционной морали в вопросах отношения народа к правителю, родителей к детям, детей к родителям, мужей к женам и т. д. Это свидетельствует о том, что тайпины не могли полностью отрешиться от тех нравственных представлений, которые были широко распространены в старом Китае и на которых они сами были воспитаны⁸.

Официальная конфуцианская идеология сковывала творческие, созидательные силы китайского народа, препятствовала развитию науки и техники. Идеологи феодального Китая стремились воспитать китайское общество в духе преданности традициям. Они всячески превозносили подчинение отдельной личности своему сословию, государству, императору, часто маскировали свои классовые интересы под национальные. Правящая верхушка Китая на протяжении веков кичилась превосходством китайской нации и исключительными особенностями ее цивилизации, своими обычаями и порядками. Все это способствовало тому, что Китай находился в известной изоляции от многих стран мира.

В годы первой мировой войны в Китае произошли значительные экономические и политические сдвиги. Синьхайская революция, несмотря на свою половинчатость и незавершенность, создала более благоприятные, чем при цинской монархии, условия для развития национальной промышленности и национального капитала.

Углубление противоречий между китайским народом, с одной стороны, и иностранными империалистами, хозяйничавшими в стране, и внутренней феодально-милитаристской реакцией — с другой, вело к росту антиимпериалистических и антифеодальных настроений в стране.

После революции 1911 г. в китайском обществе возникли сомнения в необходимости и целесообразности восприятия и усвоения буржуазной культуры Запада. В это время консервативно настроенная интеллигенция выступила с идеей реставрации монархии, за новое возрождение китайских традиционных учений, политических канонов и моральных кодексов конфуцианства, за признание конфуцианства государственной религией. Все возникающие в Китае проблемы они объясняли несовместимостью национальной культуры с культурой Запада, предполагая, что традиции феодальной морали позволят надежно застраховаться от пороков Запада. Эти деятели горячо превозносили конфуцианство, ратовали за возврат к старому.

Демократически настроенная часть китайской интеллигенции, представителями которой являлись Чэнь Ду-сю, Ли Да-чжао, Лу Синь и другие, решительно выступала против реакционной феодальной идеологии, видя в ней основу деспотизма и считая, что конфуцианское учение не отвечает требованиям современного общества.

В этот период впервые со страниц китайской печати во весь голос зазвучали лозунги, призывавшие к демократическим свободам и равенству, к политическим преобразованиям и освобождению от пут реакционной феодальной идеологии, от суеверий и предрассудков, от традиционных конфуцианских догм и канонов. В 1915—1917 гг. почти во всех номерах журнала «Синь циннянь» были помещены статьи, в которых авторы выступали как ярые поборники пересмотра традиционных взглядов, представлений, идей. В этих статьях настойчиво подчеркивалось, что конфуцианство является тормозом для национального прогресса Китая, что, если Китай хочет сравняться с передовыми странами Европы и Америки, то он должен порвать с конфуцианской идеологией.

Мысль о том, что именно тяжелый груз традиций прошлого препятствует движению вперед, модернизации Китая, затрудняет приобщение его к новой, передовой культуре, мешает его социальному прогрессу и экономическому развитию, красной нитью проходит через выступления журнала «Синь циннянь».

Эти идеи особенно последовательно излагал и популяризировал в своих работах Чэнь Ду-сю. Уже в первом номере «Синь циннянь» он выступил с программной статьей «Обращение к молодежи», где призывал к ломке старых традиций и идеологическому пробуждению китайской молодежи, в которой видел надежду для построения нового Китая.

Для того, чтобы направлять действия китайского студенчества и чтобы оно «могло понять, что такое правда и неправда, и сделать свой выбор», Чэнь Ду-сю провозглашал следующие

шесть принципов: быть свободной личностью, а не рабом; быть прогрессивным, а не консервативным; всегда наступать, а не быть пассивным; быть космополитом, а не национально-ограниченным; ценить полезное и пренебрегать бесполезным; мыслить научно, а не фантазировать⁹.

Чэнь Ду-сю выступал против рабского преклонения перед конфуцианскими канонами и моральным кодексом и, призывая молодежь стать «хозяевами своей воли» и бороться с суевериями, писал: «Все поведение человека, все права, обязанности, убеждения должны определяться его сознанием и не должны зависеть от чужих принципов»¹⁰.

Несомненно, что статья «Обращение к молодежи» имела ясную и определенную цель — всеми возможными силами призвать и подтолкнуть молодежь Китая на борьбу со старой феодальной идеологией, тормозящей национальный прогресс страны, идеологией, которую революция 1911 г. поколебала только поверхностно. «В настоящее время наша страна еще не пробудилась от длительного сна и сама себя изолировала, одобряя старые законы, — писал Чэнь Ду-сю. — Вся наша традиционная этика, законы, эрудиция, обряды, обычаи являются пережитками феодализма. Когда сравнивают наши достижения с достижениями белой расы, то видна наша многовековая отсталость, хотя мы живем в тот же самый период. Благоговея перед историей двадцати четырех династий и не строя планов развития и улучшения, наш народ будет изгнан из этого мира двадцатого века и застрянет в канаве, годной только для рабов, скота и лошадей»¹¹.

Выход из создавшегося положения Чэнь Ду-сю в 1915 г. видел прежде всего в идеологической борьбе, в наступлении на пережитки, считая, что, «пока эти пережитки будут существовать, не найдется места, куда человек сможет удалиться для спокойной отшельнической жизни. Это наша естественная обязанность в жизни — наступать, несмотря на множество трудностей»¹².

Призывы к наступлению и к борьбе с конфуцианской идеологией и феодальной моралью, безусловно, являлись положительными моментами в «Обращении к молодежи». Однако следует заметить, что Чэнь Ду-сю, увлеченный борьбой с реакционными традициями, не замечал и не видел ничего хорошего в китайской культуре и допускал мысль, что Китай может достигнуть обновления только путем полного отказа от своей старой культуры и приобщения к западной.

Чэнь Ду-сю считал важнейшей задачей пробуждение и развитие политического сознания народа для осуществления западных принципов демократии, свободы и равенства. Новая идеология непримирима со старой, конституционный республиканский строй — с феодально-патриархальным —

так думали Чэнь Ду-сю и другие представители прогрессивной китайской интеллигенции и неоднократно подчеркивали, что в Китае наступил период «великих, ожесточенных боев между старой и новой идеологией» и что китайскому народу необходимо начать широкую сознательную борьбу против феодальной идеологии в области политики, этики, науки¹³.

Позиции журнала «Синь циннянь» в вопросе об отношении к традиционным принципам китайской культуры резко осуждались консерваторами, которые были убеждены в том, что отказ от конфуцианских норм поведет к утрате национального своеобразия, к разрушению моральных и политических устоев китайского общества. Консерваторы нападали на республиканскую форму государства, защищали монархический строй, основанный на конфуцианских началах. Они утверждали при этом, что сохранение старых порядков несколько не помешает Китаю идти по пути прогресса и перенимать материальную культуру Запада.

Споря с сомневающимися о возможности установления в Китае республики, Чэнь Ду-сю в ряде статей доказывал, что конфуцианство защищало систему привилегированных классов и неравенства личности в обществе, поэтому не могло поддерживать республику. «Если мы построим государство и общество на основе конфуцианских принципов,— писал он,— то не нужны будут ни республиканская конституция, ни реформы, ни новая политика, ни новый образ жизни... Страна возвратится к старому режиму»¹⁴.

В этот период Чэнь Ду-сю стоял на позиции идеализма. Различие в уровне прогресса, степени социально-экономического развития разных стран он объяснял исходя не из материальных факторов, а из особенностей национальной культуры, духа, морали. Поэтому основным условием преобразования и модернизации китайского общества он считал отказ от старой идеологии и восприятие новой.

Чэнь Ду-сю считал необходимым заменить устаревшую феодальную идеологию и порядки более прогрессивными буржуазно-демократическими и ошибочно полагал, что смена общественных систем — это не историческая закономерность, а результат стремлений различных народов, которые отличаются друг от друга расовыми особенностями. Он указывал на непримиримость и противоположность морали и цивилизации Востока и Запада, на различия в идеологии, на стремление к борьбе у западных народов, к покою — у восточных. «Конфуцианство защищало излишние церемонии и проповедовало мораль покорности и уступчивости,— писал он,— осуждало борьбу и конкуренцию. Это сделало китайцев слишком слабыми и пассивными для современной жизни»¹⁵.

С таких же позиций выступал и Ли Да-чжао, который под-

черкивал, что восточная цивилизация носит пассивный характер, а западная — активный, что тогдашняя китайская культура не соответствовала потребностям дня¹⁶.

В статье «Молодость», опубликованной в «Синь циннянь», Ли Да-чжао призывал китайскую молодежь подняться на революционную борьбу, освободиться от рабства, полностью пробудиться и объявить войну феодализму¹⁷. Он считал, что в Китае наступил исторически переломный момент, благоприятный для возрождения, и что нельзя мириться с положением жалкого существования, необходимо преобразовать это существование¹⁸. Критикуя теологическое объяснение происхождения мира, Ли Да-чжао в последующих статьях, также напечатанных в «Синь циннянь», отстаивал и пропагандировал материалистическую диалектику. В статье «Сегодня» он писал: «Вселенная движется и течет ежеминутно и ежесекундно, ее движение никогда не прекращается, не останавливается»¹⁹.

Глубину и последовательность взглядов Ли Да-чжао признают и китайские историки. Так, в частности, Го Чжань-по отмечал, что Ли Да-чжао «нападал на конфуцианскую идеологию с позиций диалектического материализма»²⁰. Это, конечно, не совсем так. В ту пору Ли Да-чжао еще только осваивал основы марксистского мировоззрения. Но в целом его статьи отличались страстной непримиримостью к старому.

В какой-то степени статьи Ли Да-чжао были созвучны статьям Юнь Дай-ина — одного из авторов журнала, хорошо знавшего историю западноевропейской философии и разбиравшегося в ее основных проблемах. Выступая против религии и слепой веры, Юнь Дай-ин в статье «О веровании» утверждал, что вера и религия в наше время идет к закату и «тот, кто стремится слепо верить, препятствует прогрессу и просвещению народа и приносит вред обществу»²¹.

Подобным образом думал и высказывался не только Ли Да-чжао. Его взгляды разделяли многие прогрессивные деятели того времени, среди которых был и Лу Синь, принимавший активное участие в издании журнала «Синь циннянь».

В своих «Заметках под впечатлением» и многих рассказах Лу Синь решительно нападал на конфуцианство, проповедовавшее мораль, которая причиняла людям бессмысленные страдания. В рассказе «Дневник сумасшедшего», опубликованном в «Синь циннянь», Лу Синь изобразил старый строй в Китае как общество людоедов, а всех тех, кто старался продлить жизнь этого строя, — как проповедников «людоедской» морали.

Эпитет «людоедская» мораль по отношению к конфуцианскому моральному кодексу употреблял также и известный публицист У Юй, который позднее, в 1919 г., опубликовал

в «Синь циннянь» статью под названием «Людоедство и воспитание в духе конфуцианской морали»²².

В этой статье У Юй писал: «Самое замечательное, что мы, китайцы, с одной стороны, можем быть людоедами, а с другой стороны, можем предлагать воспитание в духе конфуцианской морали. Людоедство и воспитание в духе конфуцианской морали — несовместимы, однако в свое время они признаны существующими параллельно и не выступающими против друг друга — это действительно невероятно».

У Юй всеми силами старался убедить в необходимости борьбы со старой моралью, с традиционной идеологией. «Теперь каждый должен понять, что людоеды — это те, кто проповедует нравоучения, проповедники — те же людоеды», — доказывал он.

Нападая на конфуцианство, основное внимание У Юй сосредоточивал на критике существующих институтов, обычаев, обрядов. Его статьи отличались резкостью суждений и критической направленностью, изобиловали неместными эпитетами по адресу последователей Конфуция. Своими высказываниями он неоднократно напоминал читателям журнала, что «зло от конфуцианского учения, бедствия от абсолютизма дошли до крайности». Однако понятие «зло» У Юй не соединял с какими-либо бедствиями социально-экономического характера, а видел лишь в нищете, невежестве, отсталости китайского народа.

Весьма интересна в этом отношении статья «Послесловие к книге Сюнь-цзы». Эта статья была посвящена проблеме проникновения конфуцианства в китайское общество и последующим результатам этого проникновения. Основной мыслью автора являлось то, что конфуцианство принесло большую беду китайскому народу, что главная идея этого учения заключалась в возвеличивании правителя, унижении подданных и одурачивании народа. Правитель является одновременно и правителем, и наставником, и родоначальником всего народа, и в его лице, таким образом, переплетаются клановые отношения с монархическим строем. Сторонники конфуцианства возвышали монархов, ставя их превыше всего. Поэтому правители разных времен опирались на конфуцианство и использовали его в своих целях²³.

Утверждая, что конфуцианство являлось оплотом монархии, У Юй ставил вопрос: можно ли добиться подлинно республиканского строя, если не устранить клановую систему? Однако, говоря о необходимости искоренения феодальной идеологии, автор в то же время не предлагал для этого каких-либо радикальных способов.

В другой статье, под названием «Патриархальная система как основа деспотизма», У Юй, оперируя многими приме-

рами, критиковал конфуцианство не только как абстрактную философскую и этическую систему, но и выступал против его законов, институтов, обычаев, оценки исторических событий. Основной аргументацией ему служило то, что это учение поддерживало традиционную систему семьи, что оно защищало принцип покорности и сыновней почтительности, ставший основой принципа преданности монарху²⁴. У Юй неоднократно ссылался на использование понятия «сыновняя почтительность» китайскими императорами. «Наставление о преданности и сыновней почтительности, которое преподавало конфуцианство,— писал он,— имело цель превратить Китай в огромную фабрику верноподданных»²⁵.

У Юй осуждал не только патриархальную систему, он так же резко критиковал конфуцианство, защищавшее привилегированные классы и социальное неравенство, и доказывал, что это — учение феодалов и аристократов, противоречащее идее равенства и свободы, духу демократизма²⁶.

О системе кланов высказывался и Ли Да-чжао, который писал, что «так называемое постоянство, почитание имен, мораль, этикет — разве все это не направлено на самоуничижение младшего перед старшим, разве не приносит подчиненного в жертву господину, разве не прививает почтение младшего к старшему в семье? Политическая философия Конфуция призвана воспитывать личность таким образом, чтобы удобно было наводить порядок в семье, государстве, в Поднебесной»²⁷. Ли Да-чжао считал, что идеологическое и освободительное движение в современном Китае преследует цель ликвидировать клановую систему и уничтожить влияние конфуцианства. «Обреченность системы большой семьи определяет и участь конфуцианства»²⁸, — заявлял он.

С серией резких протестующих статей журнал «Синь циннянь» выступил против предложения в августе 1916 г. внести в проект китайской Конституции статью «Нравственное совершенствование соответственно учению Конфуция составляет основу национального просвещения», что на деле означало признание конфуцианства государственной религией.

В 1914—1915 гг. Кан Ю-вэй опубликовал ряд статей, пропагандирующих конфуцианское учение. В 1916 г. он обратился с письмом к президенту и премьеру, настаивая на восстановлении конфуцианства в качестве государственной религии. Кан Ю-вэй возмущался тем, что парламент китайской республики отменил обряд коленопреклонения и молитвы перед изображением Конфуция. Считая это святотатством, он требовал внести в Конституцию пункт о признании конфуцианства «великой государственной религией» и учредить в каждом округе и уезде специальную должность «чиновника по охране храмов Конфуция», а также передать храмам земель-

ные угоды, доход с которых направлялся бы на оплату ритуальных обрядов²⁹.

Подобную позицию занял теперь и Лян Ци-чао. Если в начале XX в. он подвергал критике конфуцианское учение и утверждал, что старая мораль эгоистична и противоречит идее свободы и равенства, то теперь, после Синьхайской революции, он всячески восхвалял это учение и писал: «Наша страна сумела сохранить целостность и поддержать свое существование в течение двух тысяч лет. Этим мы обязаны тому, что конфуцианское учение служило невидимым стержнем общества. Необходимо поэтому использовать конфуцианство как ядро общественного воспитания в будущем»³⁰.

И чем решительней звучала критика конфуцианства со стороны демократически настроенной интеллигенции, тем яростней защищали его Лян Ци-чао и его последователи, объявляя Конфуция великим философом всех времен и всех народов.

Ли Да-чжао, Чэнь Ду-сю и многие другие представители прогрессивной интеллигенции в своих статьях осуждали абсурдные идеи Кан Ю-вэя и всех ревностных сторонников возврата к прошлому, доказывая, что конфуцианская идеология и этика не являются чем-то вечным и незыблемым и не отражают национальных особенностей китайского общества.

Чэнь Ду-сю в ответ Кан Ю-вэю писал, что «конфуцианство — это не религия для всех, и даже если бы была ею, то принятие таковой будет противоречить принципам свободы религиозных верований, которые приняты в проекте конституции»³¹.

Чэнь Ду-сю полагал, что конфуцианство и монархия неразрывно связаны, и если Кан Ю-вэй выступает за восстановление конфуцианства, тем самым он за восстановление монархии³².

Полемизируя со сторонниками возврата к прошлому, Ли Да-чжао в статье «Конфуций и конституция» писал: «Конфуций и конституция — понятия совершенно несовместимые. Конфуций — высохший труп тысячелетней давности. Конституция — живой дух современных наций... Конфуций — апологет монархического деспотизма. Конституция — гарантия свободы современных наций... Конфуций — святыня для части нации, относящей себя к числу его последователей. Конституция — заповедь для процветания всех народностей Китайской республики независимо от вероисповедания (буддизм или христианство), национальной и расовой принадлежности»³³.

Вызывает интерес статья Чэнь Ду-сю «Конфуцианство и современная жизнь». Автор писал, как он в молодости испытывал трепет перед именем Кан Ю-вэя. Начиная свою

статью ссылкой на Кан Ю-вэя, Чэнь Ду-сю надеялся опровергнуть его доводы о необходимости восстановления конфуцианства как государственной религии. По мнению автора, в Европе и Америке разум людей не мог длительное время следовать древним учениям, подобным учению Аристотеля, или даже следовать учениям недавних мыслителей, подобных Канту, так как условия жизни постоянно изменялись. В статье подчеркивалось, что в 1916 г. китайцев уже не удовлетворяют идеи Кан Ю-вэя. В этом мире дух и материя всегда изменяются, и, следовательно, конфуцианство также должно рассматриваться в свете его пригодности для современных условий жизни³⁴.

В статьях «Конституция и конфуцианство», «Еще раз к вопросу о конфуцианстве», «О старой идеологии и государственном строе», опубликованных в «Синь циннянь», Чэнь Ду-сю выступал еще решительнее. «Если члены парламента настаивают на введении в конституцию конфуцианства,— писал он,— не лучше бы прямо обсудить вопрос, может ли существовать в Китае республиканский строй. Если, с одной стороны, признавать республиканский строй, а с другой — стремиться сохранить конфуцианство, то сама идея уже не пригодна и на деле не приведет ни к чему»³⁵.

Возражая тем, кто хотел ввести конфуцианскую этику в Конституцию как главное направление воспитания, Чэнь Ду-сю подчеркивал, что «не только нельзя сделать конфуцианство государственной религией, но даже нужно разрушить конфуцианские храмы и отказаться от жертвоприношений»³⁶.

Ли Да-чжао, как и некоторые другие, выступал не против личности Конфуция — «мудрого гения своей эпохи», жившего в глубокой древности, не против его учения, достаточно полно отражавшего мораль деспотического общества. Он был против конфуцианства в современной жизни, служащего оплотом реакции, тормозящего национальный прогресс Китая. «Если бы Конфуций был жив сегодня,— писал он,— может быть, и он стал бы пропагандировать великие принципы народоправства и свободы. Но, к сожалению, он уже высохший труп, а учение его несовместимо с духом современной эпохи. Поэтому, отвергая Конфуция, я обрушиваюсь не на него лично, а на авторитет идола, вылепленного из Конфуция монархами. Я посягаю не на Конфуция, а на самую суть деспотизма, на его душу»³⁷.

Чэнь Ду-сю считал, что это учение представляется ценным. Он был против принятия конфуцианства в целом на основании того, что это — продукт феодализма и не отвечает требованиям современного общества. Аргументы, подтверждающие этот взгляд, содержатся в некоторых его статьях,

например «Основные различия в идеологии Запада и Востока», «Принципы конфуцианства и современная жизнь» и др.

Необходимость и важность борьбы с конфуцианством понимали многие деятели, но не все полностью сознавали, каким образом и какими методами надо вести эту борьбу. В журнале «Синь циннянь» поднимались вопросы, имевшие животрепещущее значение в повседневной жизни китайского общества и долгое время бывшие под запретом. Это — вопросы о взаимоотношениях в семье, воспитании молодого поколения, положении женщины в семье и обществе, вопросы свободы брака, развода и т. п. Все эти поднятые журналом проблемы не могли не волновать читателей, вызывали споры и дискуссии.

При анализе социальных корней конфуцианской идеологии Чэнь Ду-сю и другие были идеалистами в определении путей национального возрождения страны. В большинстве случаев они переоценивали значение разума и морали и возлагали свои надежды на идеологическую борьбу, в которой видели основной способ освобождения Китая от феодальных пережитков. Но в целом несомненно, что решительный разрыв с традиционной идеологией, понимание того, что ее господство тормозит социальное, политическое и экономическое развитие Китая, выдвигали авторский коллектив журнала «Синь циннянь» в передовые ряды борцов за демократическое обновление страны.

¹ Го Чжань-по, Цзинь ушинянь чжунго сысянши (История китайской идеологии за последние 50 лет), Пекин, 1935; Хуа Ган, Усы юньдун ши (История движения «4 мая»), Шанхай, 1951; Дин Шоу-хэ, Инь Сюй-и, Цун усы цимэн юньдун дао макэсычжунды чуаньбо (От просветительного движения «4 мая» к распространению марксизма), Пекин, 1963.

² Усы шици цикань цзешао (Периодические издания периода движения «4 мая»), Пекин, 1958.

³ Там же, стр. 2.

⁴ Там же, стр. 4.

⁵ Chow Tse-tsung, The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in China, Cambridge (Mass.), 1960, стр. 302.

⁶ Там же, стр. 302—303.

⁷ Л. С. Васильев, Культы, религии, традиции в Китае, М., 1970, стр. 184—185.

⁸ В. П. Илющечкин, Крестьянская война тайпинов, М., 1967, стр. 73—78.

⁹ Чэнь Ду-сю, Обращение к молодежи, — «Синь циннянь», 1915, т. 1, № 1, стр. 1.

¹⁰ Там же, стр. 2.

¹¹ Там же, стр. 3.

¹² Там же.

¹³ Чэнь Ду-сю, Окончательное пробуждение народа, — «Синь циннянь», 1916, т. 1, № 6, стр. 1—4.

¹⁴ Там же, стр. 4; Чэнь Ду-сю, Конституция и конфуцианство, — «Синь циннянь», 1916, т. 2, № 3, стр. 5.

¹⁵ Чэнь Ду-сю, Основные различия в идеологии народов Запада и Востока, — «Синь циннянь», 1915, т. 1, № 4, стр. 1—2.

¹⁶ Л. П. Делюсин, Спор о социализме, М., 1970, стр. 6.

¹⁷ Ли Да-чжао, Молодость, — «Синь циннянь», 1916, т. 2, № 1, стр. 4—5.

¹⁸ Там же, стр. 6.

¹⁹ А. Г. Крымов, Общественная жизнь и идеологическая борьба в Китае, 1900—1917, М., 1972, стр. 325.

²⁰ Го Чжань-по, Цзинь ушинянь чжунго сысянши (История китайской идеологии за последние 50 лет), Пекин, 1935, стр. 158—162.

²¹ Юнь Дай-ин, О веровании, — «Синь циннянь», 1917, т. 3, № 5, стр. 1—3.

²² У Юй, Люодество и воспитание в духе конфуцианства, — «Синь циннянь», 1919, т. 6, № 6.

²³ У Юй, Послесловие к книге Сюнь-цзы, — «Синь циннянь», 1917, т. 3, № 1, стр. 1.

²⁴ У Юй, Патриархальная система как основа деспотизма, — «Синь циннянь», 1917, т. 2, № 6, стр. 1—4.

²⁵ Дин Шоу-хэ, Инь Сюй-и, Цун усы цимэн юндун дао макэсы-чжуиды чуаньбо (От просветительного движения «4 мая» к распространению марксизма), Пекин, 1963, стр. 34.

²⁶ У Юй, О вреде конфуцианства, ратующего за разделение общества на классы, — «Синь циннянь», 1917, т. 3, № 4, стр. 1—4.

²⁷ Ли Да-чжао, Избранные статьи и речи, М., 1965, стр. 146.

²⁸ Там же, стр. 152.

²⁹ А. Г. Крымов, Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае, 1900—1917 гг., стр. 269.

³⁰ Там же, стр. 277.

³¹ Чэнь Ду-сю, Критика послания Кан Ю-взя к президенту и премьеру, — «Синь циннянь», 1916, т. 2, № 2, стр. 1.

³² Там же, стр. 3—4.

³³ Ли Да-чжао, Конфуций и конституция, — «Избранные статьи и речи», М., 1965, стр. 49—50.

³⁴ Чэнь Ду-сю, Конфуцианство и современная жизнь, — «Синь циннянь», 1916, т. 2, № 4, стр. 1.

³⁵ Чэнь Ду-сю, О старой идеологии и государственном строе, — «Синь циннянь», 1917, т. 3, № 3, стр. 3.

³⁶ Чэнь Ду-сю, Еще раз к вопросу о конфуцианстве, — «Синь циннянь», 1917, т. 2, № 5, стр. 4.

³⁷ Ли Да-чжао, Естественно-этические взгляды и Конфуций, — «Избранные статьи и речи», М., 1965, стр. 55.

**ПРЕДЫСТОРИЯ ЕДИНОГО ФРОНТА В КИТАЕ
И УЧРЕДИТЕЛЬНЫЙ СЪЕЗД КПК**

С возникновением в Китае коммунистического движения его участникам пришлось столкнуться с решением многих сложных вопросов, в том числе с вопросом о союзниках пролетариата в китайской революции, о едином антиимпериалистическом фронте.

В. И. Ленин и Коминтерн внесли огромный вклад в разработку теории, стратегии и тактики мирового коммунистического движения по национальному и колониальному вопросам и оказали существенную помощь молодым коммунистам Востока в определении курса и методов революционной борьбы¹. На проходившем в 1920 г. II Конгрессе Коминтерна В. И. Ленин рекомендовал оказывать поддержку действительно революционно-демократическим силам в колониях и полуколониях в их борьбе против империализма при условии сохранения организационной и идеологической самостоятельности коммунистических элементов². Тем самым В. И. Ленин, по существу, наметил задачу создания единого антиимпериалистического фронта³. В резолюции по национальному и колониальному вопросам II Конгресс Коминтерна, как известно, одобрил ленинскую стратегию и тактику. Однако на пути реализации этого решения встречались немалые трудности. Они были обусловлены, в частности, молодостью и неопытностью коммунистов Востока, их теоретической незрелостью, а также широким распространением и живучестью левацких и сектантских взглядов как в компартиях стран Востока, делающих первые шаги, так и в некоторых звеньях Коммунистического Интернационала⁴. Неудивительно, что практика зарождавшегося коммунистического движения в отдельных странах Востока, включая Китай, далеко не всегда в полной мере соответствовала курсу, намеченному II Конгрессом Коминтерна.

Например, в решениях учредительного съезда КПК, который состоялся в конце июля — начале августа 1921 г., т. е. через год после II Конгресса Коминтерна, упомянутая резо-

люция не получила отражения. Трудно представить, что она осталась неизвестной делегатам. Ведь работой I съезда КПК руководил представитель Коминтерна Г. Маринг (Х. Снефлит), участник II Конгресса Коммунистического Интернационала и секретарь Комиссии по национальному и колониальному вопросам. На II Конгрессе Коминтерна он активно поддерживал ленинские тезисы и выступал против игнорирования «революционных националистических элементов», за «необходимость совместной работы» с ними⁵. Во время учредительного съезда КПК Г. Маринг сделал перед делегатами сообщение о своей деятельности на острове Ява⁶.

К сожалению, у нас нет точных сведений о том, упоминал ли Г. Маринг в своем выступлении на съезде о сотрудничестве голландских социалистов с национально-революционной организацией «Сарекат ислам», чтобы на конкретном примере Голландской Индии доказать присутствующим необходимость поддержки национально-революционных элементов в борьбе против империализма, к чему призывал II Конгресс Коминтерна.

Насколько позволяют судить имеющиеся данные, большинство делегатов учредительного съезда КПК как по политической ориентации, так и по своему теоретическому и политическому опыту не были еще достаточно подготовленными к восприятию в полном объеме решений II Конгресса по национальному и колониальному вопросам⁷.

Анализ работы I съезда КПК, проведенный В. И. Глуниным⁸, показывает, что многие делегаты, решительно отстаивая общие принципы марксизма, были еще довольно далеки от понимания характера и движущих сил китайской революции, а также вытекавших из этого задач пролетариата и его партии. Они рассматривали завоевание диктатуры пролетариата в качестве непосредственной, хотя и несколько отдаленной, цели рабочего движения и противопоставляли политическую борьбу пролетариата всем иным политическим движениям. В одобренной съездом «Первой программе» закреплялся пролетарский характер партии и провозглашался курс на социалистическую революцию, свержение «капиталистических классов», завоевание диктатуры пролетариата и построение коммунистического общества⁹. Принятое съездом «Первое решение о целях Коммунистической партии Китая» ставило перед китайскими коммунистами задачи, рассчитанные на ближайшее будущее: организацию профсоюзов, политическое просвещение рабочего класса, подготовку кадров для профдвижения. Оно предусматривало участие коммунистов в политической борьбе, в выступлениях против милитаризма и бюрократии, за завоевание свободы слова, печати и собраний¹⁰.

Выдвигая и общедемократические задачи, делегаты съезда стремились, судя по докладу представителя пекинских коммунистов Чжан Го-тао, «направить демократическую политическую революцию в русло социальной революции рабочего класса»¹¹. Не приходится поэтому удивляться, что в выступлении делегата от кантонской организации Чэнь Гун-бо говорилось о необходимости «постоянно занимать вполне самостоятельную позицию, защищать исключительно интересы пролетариата и не вступать ни в какие взаимоотношения с другими партиями»¹². Эта установка зафиксирована и в решениях учредительного съезда КПК, принципиально отвергших всякое сотрудничество с существовавшими в стране политическими силами¹³. Как отмечал В. И. Глунин, это была, по существу, сектантская позиция, к которой вполне применима критика, данная В. И. Лениным в книге «Детская болезнь „левизны“ в коммунизме»¹⁴.

Есть сведения, что делегаты I съезда КПК одобрили также Манифест, в котором давалась критическая оценка деятельности главы партии гоминьдан Сунь Ят-сена. Поскольку Манифест пока не разыскан и среди советских ученых существуют разногласия по поводу обсуждения и принятия этого документа, небезынтересно сделать небольшой экскурс в историю вопроса. Это важно для анализа отношения делегатов I съезда КПК к Сунь Ят-сену, гоминьдану и перспективам единого фронта.

Сведения о принятии Манифеста мы находим в воспоминаниях участников учредительного съезда. Впервые об этом писал в 1924 г. Чэнь Гун-бо¹⁵. Затем в 1937 г. в беседе с американской журналисткой Эл. Сноу делегат I съезда Дун Би-у заявил: «Мы приняли антиимпериалистический, антимилитаристский Манифест, но в нашем распоряжении нет этого первого документа партии»¹⁶. В 1956 г. он говорил: «Я отчетливо помню, что участвовал в написании Манифеста». В 1961 г. тот же Дун Би-у повторил, будто антиимпериалистическая и антимилитаристская политическая программа учредительного съезда КПК была зафиксирована в «документе типа Манифеста»¹⁷. О принятии съездом Манифеста сообщал в своих мемуарах и участник съезда Ли Да¹⁸.

Наиболее обстоятельный разбор Манифеста дан Чэнь Гун-бо и Ли Да. Диссертация Чэнь Гун-бо «Коммунистическое движение в Китае» была написана в 1924 г., однако увидела свет лишь в 1960 г. За два года до этой публикации появились мемуары Ли Да. При сопоставлении свидетельств Чэнь Гун-бо и Ли Да обращает на себя внимание тождество приводимых ими данных. Так, Чэнь Гун-бо писал, что Манифест состоял из двух частей. В первой части давалась характеристика экономического и политического положения в Китае и

говорилось о необходимости социальной революции в стране. Эта часть, по словам Чэнь Гун-бо, основывалась на теории, изложенной в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса¹⁹. Примерно то же сообщал Ли Да. Согласно его воспоминаниям, принятый документ, подобно «Коммунистическому манифесту», начинался словами «История всех до сих пор существующих обществ была историей борьбы классов» и заканчивался — «Пролетариям нечего терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир»²⁰.

В свою очередь, Ли Да сообщал, что в первой части Манифеста I съезда КПК «излагались причины того, почему китайский рабочий класс должен подняться на социальную революцию, добиться собственного освобождения»²¹.

Во второй части документа, согласно Чэнь Гун-бо, перечислялись «пороки» северного и южного правительств, причем в Манифесте подчеркивалось, что правительство Сунь Ят-сена ничем не лучше правительства северных милитаристов²². Как писал Ли Да, «в проекте Манифеста был дан анализ классово-природы как пекинского правительства бэйянских милитаристов, так и южного республиканского правительства Сунь Ят-сена: ставилась задача свержения пекинского правительства и выражалось неудовлетворение политикой южных властей»²³.

О критическом отношении к Сунь Ят-сену, характерном для I съезда КПК, вспоминал и секретарь съезда Чжоу Фо-хай²⁴. По его словам, председатель съезда Чжан Го-тао и другие делегаты призывали к борьбе против северного и южного правительств, не делая между ними различия. Хотя некоторые из присутствующих (Чжоу Фо-хай называл себя и Бао Хуй-сэна)²⁵ предлагали сотрудничать с южным правительством, большинством голосов была принята установка Чжан Го-тао. Далее Чжоу Фо-хай отмечал, что представители Коминтерна, в частности Г. Маринг, впоследствии аннулировали это решение съезда. Как предполагает новозеландский синолог Дов Бинг, именно по настоянию Г. Маринга Манифест и не был опубликован²⁶.

Участники съезда приводят в своих воспоминаниях довольно веские аргументы в пользу принятия учредительным съездом КПК Манифеста. Они даже цитируют по памяти этот документ. Делегаты признают, что в Манифесте давалась критическая оценка деятельности Сунь Ят-сена и возглавляемого им правительства.

Бесспорно, историкам еще предстоит основательно изучить отношения между Сунь Ят-сеном, гоминьданом и коммунистическими группами, особенно в Гуандуне, до и после образования КПК.

Хорошо известно, что руководитель шанхайского кружка

и впоследствии генеральный секретарь ЦК КПК Чэнь Ду-сю в декабре 1920 г. отправился в контролируемый гоминьданом Кантон и занял пост председателя Гуандунской комиссии по просвещению²⁷. Как видим, еще до основания КПК ее будущие лидеры были в контакте с гоминьданом. Какие впечатления сложились у них о Сунь Ят-сене и возглавляемой им партии? Каким уроком для них явилось непосредственное знакомство с ее деятельностью? Ответы на эти вопросы весьма существенны, особенно для того, чтобы уяснить причины, из-за которых в 20-х годах руководство КПК противилось союзу с Сунь Ят-сеном и гоминьданом, саботировало указания Коминтерна и его представителей в Китае по этому кардинальному вопросу революционного движения в стране²⁸.

В настоящее время мы располагаем лишь отрывочными данными об отношении китайских коммунистов к Сунь Ят-сену. Надо сказать, что преобладают негативные оценки его деятельности. В докладе китайской делегации III Конгрессу Коминтерна, датированном июнем 1921 г., правительства Севера и Юга оценивались одинаково: они «носят только названия правительств, на деле же никакой власти не имеют», «старые национал-революционеры во главе с доктором Сунь Ят-сеном не могут надеяться опять добиться власти [в масштабе всей страны]». Резко критикуя агрессию японского империализма на Дальнем Востоке, авторы напоминали о поддержке, которую в прошлом Япония оказывала Сунь Ят-сену²⁹.

По-видимому, материал о Сунь Ят-сене содержался и в выходившей в Кантоне газете «Цюньбао», издававшейся кантонской коммунистической группой. Согласно сведениям С. А. Далина, представителя КИМа в Китае, этот печатный орган финансировался Чэнь Цзюн-мином и фактически являлся рупором этого «левого» милитариста, «сохраняя свою коммунистическую и рабочую вывеску»³⁰. К сожалению, у нас не было возможности ознакомиться с этим источником. Но, судя по статье редактора газеты Чэнь Гун-бо, опубликованной в 1922 г. в СССР, можно не без оснований сказать: Чэнь Гун-бо и его газета, видимо, не принадлежали к числу почитателей Сунь Ят-сена. «Глава партии [гоминьдан] доктор Сунь Ят-сен склонен к социал-реформизму», — писал Чэнь Гун-бо и противопоставлял Сунь Ят-сена остальным членам партии — «истинным революционерам»³¹.

Как явствует из многих источников, кантонская парторганизация враждебно относилась к Сунь Ят-сену. Во время его конфликта с Чэнь Цзюн-мином (1922 г.) она поддерживала последнего и даже гордилась этим. Кантонские коммунисты, по свидетельству С. А. Далина, вели гнусную кампанию про-

тив Сунь Ят-сена. Летом 1922 г. не без колебаний ЦК исключил из рядов партии лидеров кантонской организации и даже пошел на крайнюю меру — роспуск всей парторганизации³².

Некоторые советские работники были дезориентированы руководством кантонской организации КПК и занимали антисуньятсеновские позиции. Об этом, например, вспоминал С. А. Далин. В апреле 1922 г. он беседовал с корреспондентом ДАЛЬТА в Кантоне Стояновичем³³ и был поражен полученной информацией, которая, как писал С. А. Далин, «рисовала в самых черных красках как самого Сунь Ят-сена, так и его правительство, его партию как элементы, чуждые рабочему классу, и, более того, как элементы, ведущие политику против рабочего класса; Сунь Ят-сен был в его представлении обыкновенным милитаристом американской ориентации. Симпатии этого товарища целиком склонялись в сторону Чэнь Цзюнь-мина, который-де, мол, поддерживает рабочее движение, который очень близок к кантонской организации и т. д.». Этот журналист, по словам С. А. Далина, был чрезвычайно удивлен, когда последний сказал, «что Сунь Ят-сена и партию гоминьдан нужно решительно поддерживать»³⁴. Точка зрения, высказанная Стояновичем, пропагандировалась в прессе Дальневосточного секретариата Коминтерна³⁵ еще накануне учредительного съезда КПК. Справедливости ради следует сказать, что в одной из статей, напечатанных в журнале «Народы Дальнего Востока», Сунь Ят-сен именовался «популярным национальным революционером»³⁶, но в большинстве материалов, в которых упоминалось имя Сунь Ят-сена, доказывалось обратное.

На страницах издававшихся Дальневосточным Секретариатом «Бюллетеней» можно, например, найти такую характеристику деятельности Сунь Ят-сена: «Доктор Сунь и его приверженцы давно уже потеряли свою популярность, которой они пользовались раньше, и вся страна считает его политическим интриганом, одним из тех, политика которых имеет чисто химерический характер»³⁷. Это — отрывок из заметки, первоначально опубликованной в выходивших в Китае изданиях «Шанхай Таймс» и «Журналь де Пекин». С приведенной характеристикой перекликается оценка работников Дальневосточного секретариата: «Популярность Сунь Ят-сена в китайских общественных кругах, а тем более среди революционных групп интеллигенции, утрачивается. Искусный дипломат, осторожный политик и меньше всего революционер, он ныне одинаково далек как от нарождающейся и освобождающейся от феодального плена молодой китайской буржуазии, так и от трудящихся масс. Это не мешает, однако, Сунь Ят-сену выступать периодически в роли защитника интересов рабоче-

го класса... Но заявления Суня в рядах рабочих встречают очень и очень мало доверия»³⁸.

Как видно, в Дальневосточном Секретариате Коминтерна давали более чем нелестную оценку деятельности Сунь Ят-сена. В Иркутске настойчиво повторяли, что, занятый претворением в жизнь своих «честолюбивых целей»³⁹, Сунь Ят-сен не мог представлять ни интересы китайской буржуазии, ни интересы трудящихся масс. Сотрудники Дальневосточного Секретариата отмечали также неревOLUTIONионность Сунь Ят-сена («меньше всего революционер»).

Было бы упрощением считать подобную позицию Секретариата абсолютно ничем не обоснованной или объяснять ее исключительно левачеством и сектантством руководства Дальневосточного Секретариата. Хотя «левокоммунистические» мотивы, несомненно, присутствуют в приведенной характеристике Сунь Ят-сена, доступная Секретариату информация, в том числе, видимо, и сообщения его представителей в Китае, давала ему основания критически относиться к деятельности Сунь Ят-сена.

Однако здесь не место останавливаться на исторических обстоятельствах, которые обусловили такой подход Дальневосточного Секретариата к Сунь Ят-сену. Нам бы пришлось подвергнуть анализу не только политическую платформу, стратегию и тактику Секретариата, но и малоисследованный период деятельности Сунь Ят-сена в 1920—1922 гг.⁴⁰. Известно, что эти годы были переломными в его жизни. Даже друзья и последователи Сунь Ят-сена советовали ему оставить политическую деятельность⁴¹. Да и сам Сунь Ят-сен с горечью признавал в 1922 г., что прежде он действовал не так, как следовало бы⁴².

Приведенная выше оценка Сунь Ят-сена Дальневосточным Секретариатом Коминтерна, очевидно, отражала распространенные в Китае настроения, которые, думается, разделяли и члены КПК. При таком резко критическом отношении к Сунь Ят-сену было бы странным, если бы Секретариат летом 1921 г. мог ориентировать своих представителей в Китае и КПК на сотрудничество с Сунь Ят-сеном⁴³.

На наш взгляд, следует с большой осторожностью относиться к воспоминаниям еще одного делегата — Чэнь Тань-цю, который писал, будто I съезд КПК одобрил следующую установку: «Вообще к учению Сунь Ят-сена нужно подходить критически, но отдельные практические прогрессивные действия необходимо поддерживать, применяя формы внепартийного сотрудничества»⁴⁴. Судя по документу, озаглавленному «Конгресс Коммунистической партии в Китае», на съезде раздавались голоса в пользу «совместной деятельности» с существовавшими в стране политическими силами. Однако

эти предложения не были оценены по достоинству, и съезд принял такую установку: пролетариат должен всегда бороться с другими партиями и в теории, и на практике⁴⁵. В одобренном съездом «Первом решении о целях КПК» подчеркивалось: «По отношению к существующим политическим партиям должна быть принята позиция независимости, наступательности и недопущения их в свои ряды. В политической борьбе... партии следует отстаивать интересы пролетариата и не вступать ни в какие отношения с другим партиями или группами»⁴⁶. Решения учредительного съезда КПК, как видно, отвергали какое-либо сотрудничество с имеющимися в стране политическими силами и, надо полагать, не давали возможности пойти на сближение с Сунь Ят-сеном.

Вернемся, однако, к вопросу о Манифесте. Мы уже цитировали отрывки из воспоминаний делегатов съезда, писавших о принятии этого документа. Но, как справедливо отмечает А. Г. Крымов, эти данные противоречат официальному заявлению руководства КПК, сделанному в 1926 г.⁴⁷. Секретариат ЦК КПК тогда отрицал принятие Манифеста⁴⁸. Нам кажется важным сказать несколько слов об обстановке, когда публиковалось это заявление Секретариата.

Оно было напечатано в июле 1926 г. в период кризиса внутри единого фронта гоминьдана и КПК, в условиях роста антикоммунистических настроений в гоминьдане. Мог ли в такой обстановке Секретариат ЦК КПК открыто признать, что в 1921 г. партия приняла Манифест, критиковавший Сунь Ят-сена? Не дало бы тем самым руководство КПК желанный предлог гоминьдановцам для разрыва единого фронта? Вспомним, что в том же, 1926 г. руководство КПК опубликовало сборник документов и материалов «Политическая платформа Коммунистической партии Китая за пять лет»⁴⁹. Однако в нем не только не упоминался Манифест I съезда, но не содержалось даже намека на одобрение съездом «Первой программы» и «Первого решения о целях КПК». В обоих документах Сунь Ят-сен не назывался. Но в «Первом решении о целях КПК» отвергалось сотрудничество с существовавшими в Китае политическими силами, а в «Первой программе» провозглашались конечные цели партии. ЦК КПК в 1926 г., очевидно, не мог представить читателям эти документы учредительного съезда. Если в Китае скрывали от общественности, прежде всего от гоминьдана, «Первую программу» и «Первое решение о целях КПК», то, зная о преклонении перед Сунь Ят-сеном в гоминьдане, Секретариат ЦК КПК едва ли решился бы сказать правду. Он был вынужден отрицать принятие I съездом Манифеста, содержавшего критику Сунь Ят-сена. Это — одна из интерпретаций заявления Секретариата ЦК КПК 1926 г., но возможны и другие.

Не вызвано ли указанное заявление объективными фактами, например тем, что Манифест отсутствовал в архиве ЦК КПК? Прежде чем ответить на этот вопрос, рассмотрим доступную нам информацию о судьбе Манифеста. Как вспоминал впоследствии Чэнь Гун-бо, он привез этот документ в Кантон и передал его Чэнь Ду-сю⁵⁰. По свидетельству Ли Да, Манифест I съезда находился в портфеле Чэнь Ду-сю и пропал⁵¹. У нас нет данных о том, когда исчез этот документ.

Весьма вероятно, что копией Манифеста не располагал и Коминтерн.

Если Манифест все же уцелел, то, по-видимому, единственная надежда отыскать его — это изучить личный фонд Чэнь Ду-сю, который, по некоторым сведениям, находится в архиве КПК⁵².

Как установил Ю. М. Гарушянц, в китайской историко-партийной литературе есть данные о том, будто Манифест I съезда издавался в виде отдельной брошюры⁵³. По нуждающимся в проверке данным, в книге, на которую ссылается Ю. М. Гарушянц, разделы о I и II съездах КПК были подготовлены главным образом на основе бесед с Чжан Го-тао весной 1937 г.⁵⁴ Но в своих мемуарах, писавшихся в 50—60-х годах, он не упоминает среди принятых I съездом документов Манифеста. Однако, как мы узнаем из воспоминаний, накануне съезда Чжан Го-тао подготовил «Манифест об образовании Коммунистической партии Китая». Этот документ, по его словам, отклонил Г. Маринг. Открывая съезд, Чжан Го-тао якобы говорил, будто было сочтено целесообразным выбрать группу делегатов для составления нового Манифеста, в котором предполагалось учесть итоги развернувшейся на съезде дискуссии. К сожалению, автор далее не сообщает, была ли образована соответствующая комиссия и велась ли работа над новым Манифестом⁵⁵.

В 1972 г. в распоряжение ученых поступил полный текст документа «Конгресс Коммунистической партии в Китае», где дается довольно подробный отчет о работе съезда. В нем ничего не сообщается о Манифесте, и именно подобное обстоятельство нетрудно истолковать таким образом, будто учредительный съезд КПК не обсуждал и не принимал никакого Манифеста. Однако пока нельзя исключать и другую версию.

Отсутствие какой-либо информации о Манифесте можно расценить и как замалчивание руководством партии серьезных разногласий с представителем Коминтерна Г. Марингом. Последний — мы уже об этом говорили — отверг содержащуюся в Манифесте негативную оценку Сунь Ят-сена. Вряд ли в таком случае лидеры КПК стремились информировать

Коминтерн о конфликте с его представителем в Китае, поэтому они вообще ни словом не обмолвились о Манифесте.

У нас достаточно много свидетельств о существовании острых разногласий между Г. Марингом и лидерами КПК как до, так и после образования партии. Возможно, Манифест I съезда и в особенности негативная оценка деятельности Сунь Ят-сена явились «яблоком раздора» во взаимоотношениях Г. Маринга с руководством КПК. Вспомним, что в 1923 г. этот представитель Коминтерна даже пришел к выводу, будто КПК «была слишком рано создана»⁵⁶.

Не исключено, что в документе «Конгресс Коммунистической партии в Китае» намеренно не упоминался Манифест — предмет дискуссий между представителем Коминтерна и лидерами Коммунистической партии Китая. И поэтому названный документ еще не может считаться надежным доказательством той точки зрения, будто I съезд КПК не одобрял Манифеста, критиковавшего Сунь Ят-сена.

Анализируя опубликованные документы и материалы, можно констатировать, что в июле — августе 1921 г. учредительный съезд КПК с «левокоммунистических» позиций отверг в принципе сотрудничество с имевшимися в Китае политическими силами, а значит, и с Сунь Ят-сеном. Последний резко критиковался как в Дальневосточном Секретариате Коминтерна, так и в КПК. Было ли это зафиксировано в Манифесте I съезда КПК или нет — на этот вопрос ответят дальнейшие исследования.

* * *

Историческая заслуга учредительного съезда КПК заключалась в том, что он заложил организационные основы партии, определил ее конечные цели, стимулировал соединение марксизма с рабочим движением в Китае.

Вместе с тем по целому ряду принципиальных вопросов съезд занял левосектантские позиции в духе того самого «чистопролетарского движения», о невозможности которого на Востоке говорил В. И. Ленин.

Левосектантские тенденции были характерны для деятельности компартии Китая и впоследствии, когда по инициативе и при активном участии Коминтерна и его представителей в стране создавался единый национальный фронт между КПК и возглавляемой Сунь Ят-сеном партией гоминьдан.

¹ Подробнее см.: «В. И. Ленин и Коммунистический Интернационал», М., 1970; «Ленин и национально-освободительное движение в странах Востока», М., 1970; «Коминтерн и Восток», М., 1969; «Коминтерн. Краткий исторический очерк», М., 1969.

² См.: В. И. Ленин, Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросу, — Полное собрание сочинений, т. 41, стр. 167.

³ Коминтерн и Восток, стр. 114.

⁴ Коминтерн. Краткий исторический очерк. М., 1969.

⁵ Второй Конгресс Коминтерна, М., 1934, стр. 138.

⁶ Конгресс Коммунистической партии в Китае (публикация Е. Ф. Ковалева), — «Народы Азии и Африки», 1972, № 6, стр. 151—152.

⁷ Подробнее о состоянии коммунистического движения в Китае в 1920—1921 гг. см.: Л. П. Делюсин, Спор о социализме, М., 1970; М. А. Персиц, Из истории становления Коммунистической партии Китая, — «Народы Азии и Африки»; 1971, № 4, стр. 47—58.

⁸ Коминтерн и Восток, стр. 246—251; «Новейшая история Китая», М., 1972, стр. 61—63, 68.

⁹ The Communist Movement in China. An Essay Written in 1924 by Ch'en Kung-po. Edited with an Introduction by C. Martin Wilbur, New York, 1966, стр. 102—103.

¹⁰ Там же, стр. 103—105.

¹¹ М. А. Персиц, Из истории становления Коммунистической партии Китая, стр. 57; «Первый съезд революционных организаций Дальнего Востока», Пг., 1922, стр. 211.

¹² М. А. Персиц, Из истории становления Коммунистической партии Китая, стр. 57. По сообщению М. А. Персица, в цитируемом документе имеется также тезис об упорной борьбе с националистами, т. е. гоминдаповцами.

¹³ «The Communist Movement in China», стр. 105.

¹⁴ «Коминтерн и Восток», стр. 251.

¹⁵ «The Communist Movement in China», стр. 81—82.

¹⁶ Nym Wales (Helen Foster Snow), Red Dust, Stanford, 1952, стр. 40; The Communist Movement in China, стр. 25.

¹⁷ «Чжунго циннянь бао», 15.IX.1956; «Жэньминь жибао», 30.VI.1961.

¹⁸ Ю. М. Гарушянц, Борьба китайских марксистов за создание Коммунистической партии Китая, — «Народы Азии и Африки», 1961, № 3, стр. 94—95.

¹⁹ «The Communist Movement in China», стр. 81—82.

²⁰ Ю. М. Гарушянц, Борьба китайских марксистов за создание Коммунистической партии Китая, стр. 94—95.

²¹ Там же.

²² «The Communist Movement in China», стр. 82.

²³ Ю. М. Гарушянц, Борьба китайских марксистов за создание Коммунистической партии Китая, стр. 94.

²⁴ Чэнь Гун-бо, Чжоу Фо-хай хуйи лу хэ бянь (Сборник воспоминаний Чэнь Гун-бо и Чжоу Фо-хая), Сянган, 1967, стр. 142.

²⁵ По данным Чэнь Тань-цю, Бао Хуй-сэн выступал на съезде ярим противником союза с Сунь Ят-сенем (см.: «Коммунистический Интернационал», 1936, № 14, стр. 96—99). В воспоминаниях Бао Хуй-сэна вообще ничего не говорится о проходивших на съезде дискуссиях. См.: «Рабочий класс и современный мир», 1971, № 2, стр. 118—123.

²⁶ Dov Bing, Sneevliet and the Early Years of the Chinese Communist Party, — «The China Quarterly», London, 1971, № 48, стр. 681. Согласно мемуарам Чэнь Гун-бо, на съезде было решено передать вопрос о публикации Манифеста на усмотрение руководства КПК. См. «Сборник воспоминаний Чэнь Гун-бо и Чжоу Фо-хая», стр. 20.

²⁷ О деятельности Чэнь Ду-сю в Гуандуне см.: «Власть труда», Иркутск, 2.II.1921; «Вперед», Харбин, 27.II.1921; «Бюллетени Дальневосточного Секретариата Коминтерна», Иркутск, 1921, № 4, стр. 14.

²⁸ Подробнее см.: В. И. Глушин, Коминтерн и становление коммунистического движения в Китае (1920—1927), — «Коминтерн и Восток», стр. 242—299.

²⁹ «Китайская компартия на III Конгрессе Коминтерна доклад житделегации», — «Народы Дальнего Востока», Иркутск, 1921, № 3, стлб. 322—323. Обстоятельный анализ этого доклада дан М. А. Персидем (см.: «Народы Азии и Африки», 1971, № 4, стр. 47—58) и Л. П. Делюсиным (см.: Л. П. Делюсин, Аграрно-крестьянский вопрос в политике КПК, М., 1972, стр. 33, 36—38).

³⁰ С. А. Далин, В рядах китайской революции, М.—Л., 1926, стр. 51. Лестную характеристику газете «Цюньбао» давала «Шанхайская жизнь». См.: Аксан, Годовщина газеты «Социал», — «Шанхайская жизнь», 12.XI.1921.

³¹ Чен По [Чэнь Гун-бо], Современный Китай, — сб. «Первый съезд революционных организаций Дальнего Востока», Пг., 1922, стр. 154.

³² С. А. Далин, В рядах китайской революции, стр. 66—68, 78; [Цай Хэ-сэнь], Чжунго гунчаньдан ши ды цыйляо (Материалы по истории Коммунистической партии Китая), М., 1932, стр. 47—48.

³³ По сообщению Л. А. Перлина, Стоянович прибыл в Кантон в 1920 г. и работал с местной коммунистической группой (письмо Л. А. Перлина автору от 13 июня 1973 г.).

³⁴ С. А. Далин, В рядах китайской революции, стр. 65—66. Дополнительные сведения о корреспонденте ДальТА любезно предоставлены 24 сентября 1973 г. С. А. Далиным.

³⁵ Секретариат издавал «Бюллетени» (всего вышло девять номеров, мы видели первые семь), а также журнал «Народы Дальнего Востока» (пять номеров). Редактором этих публикаций был уполномоченный Коминтерна на Дальнем Востоке Б. З. Шумяцкий. Согласно информации Б. З. Шумяцкого, сводки по Китаю составлялись при активном участии Чжан Тай-ляя. См.: «Революционный Восток», 1928, № 4/5, стр. 216.

³⁶ М. Абрамсон, Материалы по истории 5-й китайской революции, — «Народы Дальнего Востока», 1921, № 1, стр. 46.

³⁷ Беспокойный доктор Сунь Ят-сен, — «Бюллетени Дальневосточного Секретариата Коминтерна», 1921, № 4, стр. 9.

³⁸ В Южном Китае, — «Бюллетени...», 1921, № 7, стр. 11. Ср.: Минер [Минер, Стоянович?], Трудовые массы Юга и политика Сунь Ят-сена, — «Шанхайская жизнь», 10.VII.1921, стр. 6.

³⁹ Хроника общественного движения на Дальнем Востоке, — «Народы Дальнего Востока», 1921, № 2, стлб. 267.

Ранее о «честолюбивых замыслах» Сунь Ят-сена писал корреспондент газеты «Шанхайская жизнь» в Кантоне (см.: Аксан, Выборы президента, — «Шанхайская жизнь», 21.IV.1921). Это сообщение было напечатано в иркутской газете «Власть труда», однако критика Сунь Ят-сена была опущена.

⁴⁰ Деятельность Дальневосточного Секретариата требует специального изучения. Ценный материал о Сунь Ят-сене имеется в монографии С. Л. Тихвинского «Сунь Ят-сен. Внешнеполитические воззрения и практика» (М., 1964), а также в сборнике «Сунь Ят-сен. 1866—1966. К столетию со дня рождения» (М., 1966).

⁴¹ С. Калачев (С. Н. Наумов), Краткий очерк истории китайской коммунистической партии, — «Кантон», 1927, № 1 (10).

⁴² С. А. Далин, В рядах китайской революции, стр. 115.

⁴³ По признанию самого Г. Маринга, с июня по декабрь 1921 г. он выполнял поручения Дальневосточного Секретариата Коминтерна, получая инструкции от его представителя в Китае Никольского (см.: «Народы Азии и Африки», 1972, № 6, стр. 157). Мы не располагаем какими-либо сведениями об инструкциях Секретариата, направленных в связи с I съездом КПК. Нам неизвестно также, имелся ли тогда у Г. Маринга разговора с Дальневосточным Секретариатом относительно Сунь Ят-сена.

⁴⁴ «Коммунистический Интернационал», 1936, № 14, стр. 98.

⁴⁵ См.: «Народы Азии и Африки», 1972, № 6, стр. 155—156.

⁴⁶ The Communist Movement in China, стр. 105.

⁴⁷ А. Г. Крымов, *Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае в 1917—1927 гг.*, М., 1962 (докт. дисс.).

⁴⁸ См.: «Сяндао», 1926, № 165, стр. 1651.

⁴⁹ «Чжунго гунчаньдан у нянь лай чжи чжэнчжи чжучжан» («Политическая платформа Коммунистической партии Китая за пять лет»), [б. м.], 1926. По данным журнала «Проблемы Китая» (1930, № 3, стр. 241), сборник был переведен на русский язык и издан ограниченным тиражом. Мы пока не сумели отыскать эту публикацию.

⁵⁰ «Сборник воспоминаний...», стр. 20.

⁵¹ См.: Ю. М. Гарушянц, *Борьба китайских марксистов за создание Коммунистической партии Китая*, стр. 94.

⁵² «Чжуаньцзи вэньсюэ», Тайбэй, 1968, т. 13, № 4, стр. 6.

⁵³ См.: Ю. М. Гарушянц, *Борьба китайских марксистов за создание Коммунистической партии Китая*, стр. 94; «Чжунго сяньдай гэмин юндун ши» («История революционного движения в Китае в новейшее время»), [б. м.], 1946, т. I (первое издание появилось в Яньани в 1938 г.). В книге утверждается, что принятие Манифеста предусматривалось повесткой дня, но в силу ряда (неназванных) причин вопрос этот делегатами не обсуждался. Тем не менее Манифест вышел в свет отдельным изданием после съезда.

⁵⁴ Warren Kuo, *Some Questions about the First National Congress of the Chinese Communist Party*, [б. м.], [г.], стр. 8.

⁵⁵ Chang Kuo-t'ao, *The Rise of the Chinese Communist Party, 1921—1927. Volume One of the Autobiography of Chang Kuo t'ao*. Lawrence a. c., The University Press of Kansas, 1971, стр. 142—152.

⁵⁶ Весьма показательно, что осенью 1921 г. уполномоченный Профинтерна Ю. Д. Смургис писал о членах КПК и делегатах I съезда как «причисляющих себя к коммунистической партии», «именующих себя коммунистами» (см.: «Народы Азии и Африки», 1972, № 6, стр. 157). У Ю. Д. Смургиса, очевидно, не было уверенности, действительно ли указанные лица являются коммунистами и действительно ли в Китае создана партия, если пользоваться словами В. И. Ленина, коммунистическая не только по названию (см.: В. И. Ленин, *Первоначальный набросок тезисов по национальному и колониальному вопросу*, стр. 167).

КРЕСТЬЯНСКИЕ СОЮЗЫ
ПЕРИОДА РЕВОЛЮЦИИ 1925—1927 гг.
И ТРАДИЦИОННЫЕ ИНСТИТУТЫ КИТАЯ

В данной статье исследуются политическое назначение крестьянских союзов (*нунминь сехуй*), созданных в 20-е годы представителями революционных партий — КПК и гоминьдана, а также функции, вытекающие из взаимоотношений с традиционными институтами, прежде всего институтом *шэньши*.

Подъем национально-освободительного движения в Китае требовал привлечения к революции массового союзника. Таким союзником могло стать многомиллионное китайское крестьянство, которого жестокая эксплуатация, задавленность, нищета делали потенциальным участником революции. Это обстоятельство прекрасно осознавали руководители революционных партий.

Не случайно после 1924 г. деревня постепенно становится объектом организационной, пропагандистской деятельности гоминьдана¹. В условиях назревавшей революции он стремился привлечь распыленное и разобщенное крестьянство к участию в антиимпериалистической, антимилитаристской борьбе, главным образом использовать его в войне с китайскими генералами. Правда, в пропагандистских целях эта идея облекалась в форму взаимного сотрудничества революционного правительства с крестьянами. Она отражена в партийных документах, в обращениях и манифестах правительства, особенно в «Третьем манифесте национального правительства по поводу крестьянского движения» (сентябрь 1926 г.)².

Вовлечь крестьян в революцию гоминьдан намеревался путем создания специальных организаций — крестьянских союзов. Идея формирования в деревне нового типа организации, отличного от традиционных тайных обществ, сект, объединений самообороны, возникла еще в начале 20-х годов и принадлежала представителям передовой китайской интеллигенции, прежде всего коммунистам.

В период так называемого хождения китайского студенчества в народ появились различного рода крестьянские обще-

ства, клубы, союзы. В зависимости от политических взглядов, партийной принадлежности их создателей они преследовали самые разнообразные цели³.

Организатором первых крестьянских союзов в Китае был выдающийся деятель КПК Пэн Бай. Его активная работа среди крестьян Хайфынского уезда⁴, а также деятельность других коммунистов⁵ и китайских студентов подготовили почву для организаторской работы гоминьдана, которая была возведена в ранг партийной и правительственной политики. По решению ЦИК гоминьдана в феврале 1924 г. был создан Крестьянский отдел, в мае — Центральный комитет крестьянского движения, а в июле 1924 г. — курсы инструкторов крестьянского движения.

Предполагалось создать единую, централизованную сеть крестьянских союзов сначала в Гуандуне, а затем и в других провинциях страны. Под руководством Пэн Бая был разработан устав, согласно которому низовой организацией являлся сельский союз (не менее 30 членов), затем — районный (объединял до 20—30 сельских), потом уездный, провинциальный и, наконец, общекитайский. Руководящим органом союза становился его исполком. Он избирался либо общим собранием (для сельских и некоторых районных), либо собранием делегатов⁶. Устав предусматривал подчиняемость нижестоящих союзов вышестоящим, т. е. руководство со стороны провинциального союза.

Тем самым крестьянские союзы должны были выгодно отличаться своей единой, централизованной системой от организационно дробных, а главное разобщенных тайных обществ.

Важным, на наш взгляд, обстоятельством являлся совершенно иной принцип формирования этих организаций. В уставе был зафиксирован классовый принцип построения союзов. Крупные землевладельцы (более 100 му земли), служители культа, бандиты в союзы не принимались. Туда могли вступать только трудящиеся крестьяне, независимо от пола, национальности, родовой принадлежности, земляческих связей, т. е. выходцы из других провинций, что было весьма существенно в условиях Китая⁷.

Союзы отличались от тайных обществ и по своим целям. Созданные специально для вовлечения крестьян в революцию, они прямо и непосредственно боролись за их освобождение от экономического и политического гнета. В официальных документах это называлось освобождением крестьян от «всех страданий на основе „трех народных принципов“»⁸.

Эта задача нашла свое отражение как в решениях гоминьдана по крестьянскому вопросу, так и в программах самих союзов⁹. Мы остановимся лишь на политической части офи-

циальных документов. Отметим, что, во-первых, политические разделы занимают незначительное место в официальных программах¹⁰. Во-вторых, требования крестьянских союзов частично совпадали с резолюциями гоминьдана, но не всегда сводились к ним. И, наконец, крестьянская программа гоминьдана менялась по мере развертывания революции и классовой борьбы в деревне. А требования и лозунги союзов наглядно отражают неравномерность крестьянского движения, разную степень его развитости в масштабе не только всей страны, но даже провинции.

Гоминьдан, ставя своей целью вовлечение крестьян в революцию, пытался вырвать их из-под власти и влияния наиболее реакционных феодальных сил деревни, главным образом тех, которые активно выступали на стороне контрреволюции. Такой силой были прежде всего реакционные шэньши и их вооруженные отряды. Отсюда установка на реорганизацию отрядов *миньтуаней*, *баовэйтуаней*, которая присутствует почти во всех программных документах. Реорганизация предусматривала выборность низовых командиров и проведение политической агитации среди личного состава. Миньтуаням запрещалось арестовывать и судить крестьян, а те отряды, которые выступали с оружием в руках против революции, подлежали роспуску¹¹. В то же время гоминьдан стремился сдерживать действия миньтуаней с помощью самих крестьян. Союзам было предоставлено право создавать собственные отряды самообороны.

Основой политического обновления деревни гоминьдан считал введение самоуправления, выборность сельских должностных лиц и уездных чиновников. Правда, эти положения были сформулированы лишь в общих чертах, к тому же система самоуправления не получила детальной разработки¹², видимо, потому, что окончательное решение всех экономических и политических проблем откладывалось на период после победы национальной революции.

На данном этапе гоминьдан стремился ограничить власть феодальных институтов, оградить крестьян от произвола реакционных чиновников и шэньши, т. е. от явных врагов не только крестьянства, но и революции. Так, II Конгресс гоминьдана настаивал на отстранении продажных чиновников и шэньши, предлагал ограничить монополию шэньши на политическую власть в деревне. Конгресс подтверждал независимость крестьянских союзов от местной администрации. Помимо того, союзам предоставлялось право посылать своих представителей на любую конференцию правительства, где обсуждался крестьянский вопрос. Провинциальный союз мог даже требовать отстранения тех или иных чиновников¹³.

Политическая часть программы гоминьдана, таким обра-

зом, предусматривала введение самоуправления, реорганизацию миньтуаней, ограничение произвола чиновников. В целом политику гоминьдана можно назвать политикой нейтрализации традиционных феодальных институтов власти. Правда, в пропагандистской литературе нередко выдвигалась идея замены власти шэньши в деревне властью крестьянских союзов¹⁴.

Ту же идею активно поддерживали некоторые союзы, программы которых в силу ряда причин выходили за рамки официальных установок гоминьдана. В целом же программа союзов либо совпадала с гоминьдановской, либо дополнялась новыми требованиями. Зависело это от конкретных условий развития крестьянского движения.

В начальный период, когда существовали лишь отдельные очаги движения, лозунги союзов повторяли установки гоминьдана. Достаточно сказать, что оба съезда крестьянских союзов Гуандуна (май 1925 и май 1926 г.) требовали участия крестьян в деревенском самоуправлении, реорганизации миньтуаней, наказания тех чиновников и шэньши, которые нападали на крестьянские союзы¹⁵. Примерно те же задачи выдвинул гуандунский провинциальный союз на своем первом расширенном заседании в августе 1926 г.¹⁶ С началом Северного похода он в обращении к крестьянам предлагал наказать чиновников, враждебно относившихся к революции, ввести самоуправление, реорганизовать суд¹⁷.

Совпадение программы союзов и гоминьдана подчас носило чисто формальный характер. Особенно это относится к требованию реорганизации миньтуаней. Если гоминьдан под реорганизацией понимал лишь перевоспитание отрядов крестьянской самообороны и миньтуаней, то союзы настаивали на ликвидации помещичьей охраны и передаче всех ассигнований крестьянским союзам¹⁸. Эти требования диктовались логикой борьбы в деревне. Не кто иной, как миньтуани, являлись той реальной, вооруженной силой, которую использовали помещики и шэньши для насильственной ликвидации союзов. По мере назревания классовых конфликтов крестьяне все настоятельней требовали роспуска миньтуаней.

Распространение революции и развитие крестьянского движения объективно способствовали появлению требований передачи власти в деревне крестьянским союзам.

Приведем для примера несколько фактов. В уезде Хайфын еще в мае 1925 г., сразу же после победного завершения 1-го Восточного похода, коммунисты предложили лозунг: «Всю политическую власть — крестьянским союзам»¹⁹. А в 1926 г., по данным китайского историка Юй Янь-гуана, уже сами крестьяне Хайфына выдвинули этот лозунг²⁰. В провинции Хунань с февраля 1925 по октябрь 1926 г. кре-

стьяне нескольких уездов добивались избрания местных властей, требовали реорганизации управления деревней²¹. На первом провинциальном съезде союзов (декабрь 1926 г.) делегаты настаивали на отстранении продажных чиновников, «дурных» шэньши, создании крестьянской власти²². Эти же проблемы обсуждались на съезде крестьянских союзов провинции Цзянси и на конференции учанского уездного союза (февраль 1927 г.)²³. В марте 1927 г. союзы Хунани, Хубэя и Цзянси требовали реорганизации административной системы и создания крестьянского самоуправления²⁴.

Таким образом, программа ограничения феодальных институтов, выдвинутая гоминьданом, дополнялась требованиями крестьян об их частичной ликвидации и даже замене союзами. В целом это была программа отстранения от власти или по крайней мере нейтрализации наиболее реакционных феодальных элементов.

Как уже отмечалось, гоминьдан надеялся с помощью союзов вырвать массы из-под влияния этих элементов, повести их за собой, чтобы сломить сопротивление тех сил, которые активно выступали против национальной революции. В значительной мере это сделать удалось.

После 1924 г. гоминьдан развернул активную деятельность по формированию сети крестьянских организаций сначала в Гуандуне, а затем и в других провинциях страны. К апрелю 1927 г., по официальным данным ЦК КПК, в 12 провинциях Китая насчитывалось около 10 млн. членов союзов (вместе с семьями), причем многие союзы действительно являлись органами борьбы за экономические и политические интересы крестьян²⁵. И не только органами борьбы, но в определенном смысле и органами власти. Часть общественных функций, ранее исполнявшихся шэньши, постепенно переходила в руки союзов. Переход этот, разумеется, наблюдался далеко не везде. Он зависел от многих условий, и прежде всего от общей политической ситуации и уровня революционного движения в том или ином районе, от агитационной работы КПК и гоминьдана, от реального соотношения классовых сил, от традиций крестьянской борьбы.

Деятельность союзов даже в самых неблагоприятных условиях охватывала многие стороны жизни китайской деревни. Некоторые функции уже были заложены в самой структуре союзов. При них, как известно, существовали специальные отделы, ведавшие экономикой, политикой и культурой. В Хайфынском союзе, например, были отделы сельского хозяйства, народного образования, арбитража, здравоохранения, финансов, делопроизводства²⁶. Функции провинциальных союзов были еще шире, поскольку они осуществляли руководство нижестоящими организациями²⁷.

Фактическая деятельность союзов, естественно, не всегда разворачивалась в этих рамках. В районах, где революционное движение было слабым, союзы занимались главным образом просветительством. Они создавали воскресные школы для крестьян, библиотеки, клубы, гимнастические общества, вели агитацию против азартных игр, курения опиума и пр.

В районах развитого крестьянского движения союзы брали под свой контроль суд, арбитраж, общественные средства, создавали школы, занимались строительством ирригационных сооружений, дорог и т. д.

Самой распространенной функцией союзов являлись арбитраж и судопроизводство. Союзы успешно занимались улаживанием семейных конфликтов, споров между крестьянами, устранением взаимной конкуренции арендаторов. Небольшие проступки разбирались на исполкоме союза, а для рассмотрения серьезных дел созывалось общее собрание, которое и выносило решение вплоть до смертного приговора²⁸. Все это имело большое практическое значение, поскольку в определенной мере ограждало крестьян от произвола местной администрации.

В руках крестьянских союзов вскоре оказалась и самооборона. Союзы имели вооруженные отряды, которые должны были защищать своих членов от притеснения помещиков, шэньши, миньтуаней. Помимо этого они брали на себя охрану населения от бандитов и бесчинствующих солдат-милитаристов. Об этом говорилось на 2-м съезде крестьянских союзов Гуандуна. Особо отмечалась деятельность крестьянских отрядов в уезде Гуаннин, которые совместно с войсками гуандунского правительства очистили местность от бандитов и восстановили безопасность на дорогах²⁹.

Таким образом, с переходом некоторых, а подчас и важных функций шэньши к крестьянским союзам подрывался авторитет традиционных феодальных институтов. И не только авторитет. Союзы стали посягать на саму власть этих институтов. Особенно отчетливо это прослеживается в последний период революции, т. е. в конце 1926 — начале 1927 г., когда во многих деревнях Хунани и Хубэя сельские собрания становились своеобразными законодательными органами³⁰. Правда, реальной властью обладали очень немногие союзы, остальные в лучшем случае лишь контролировали деятельность местной администрации.

Этот контроль нередко сопровождался расправой крестьян над чиновниками и жестокими шэньши. По данным А.-Л. Стронг, только в Хунани было казнено около 200 помещиков-шэньши³¹. В мае 1927 г. союзы Хубэя повсеместно устраивали суды над помещиками. 160 человек было доставлено в провинциальный союз. В уезде Янсинь крестьяне каз-

нили 25 шэньши, 20 арестовали и потребовали для них смертного приговора³².

Следует иметь в виду, что вся деятельность союзов и их соперничество с феодальными институтами проходили в условиях ожесточенной классовой борьбы. Она не прекращалась ни на минуту и шла с переменным успехом. На определенное время некоторым союзам удавалось одерживать верх. Они становились реальной политической силой, с которой считались и местные власти, и шэньши, и даже милитаристы. В Хайфуне уже в 1923 г. многие побаивались организованной силы крестьянства. Что бы ни происходило — судебный процесс, вербовка солдат, кули или просто уличная ссора, — крестьянину достаточно было предъявить свой членский билет, и судья не решался судить по произволу, даже солдаты отпускали завербованных кули³³.

Наибольшего успеха, как известно, добились крестьянские союзы Хайлуфына³⁴, а также некоторых уездов Хунани и Хубэя. В какие-то периоды они являлись действительными хозяевами положения. Но все это лишь отдельные, крайне малочисленные факты. Они-то, возможно, и послужили причиной тех переоценок крестьянского движения, которыми страдают многие исторические работы. Абсолютизация опыта хайлуфынских союзов, союзов Хунани встречается у советских историков 20-х годов³⁵, есть она и у некоторых западных авторов³⁶. Но особенно переоценивает успехи союзов китайская историография. И здесь нельзя не отметить непосредственное воздействие известного доклада Мао Цзэ-дуна «Об обследовании крестьянского движения в провинции Хунань». Доклад составлен по материалам всего лишь пяти уездов. Однако приведенные в нем факты, а главное, выводы историка КНР стали относить ко всей стране. Произошла абсолютизация не просто единичных явлений, а опыта крестьянского движения Хунани, и, видимо, потому, что именно там действовал Мао Цзэ-дун. Правда, отдельные авторы давали и более осторожные оценки. Они писали только о некоторых районах Хунани, где власть находилась в руках крестьянских союзов³⁷.

Большинство китайских историков, ссылаясь на доклад Мао Цзэ-дуна, называют союзы фактическими органами власти³⁸, единственной властью в деревне и даже формой революционной диктатуры крестьянства³⁹. Только после взятия крестьянами политической власти в Хунани началась экономическая борьба⁴⁰.

Наибольшей переоценкой, пожалуй, страдают выводы авторов одной из последних монографий по истории революции. «Крестьяне, — пишут они, — подорвали авторитет помещиков, разбили их власть... Крестьянские союзы стали фактическими

органами политической власти в деревне. Был нанесен удар по феодальной системе (власть богов, власть рода, власть мужа)»⁴¹.

Подобный подход к крестьянскому движению вообще и политической борьбе союзов в частности заставляет нас более внимательно взглянуть на реальные результаты и характер деятельности этих организаций. Союзы, безусловно, играли решающую роль в развитии крестьянского движения периода революции 1925—1927 гг. Они определили форму этого движения, основные направления борьбы. Союзы в Китае были первой организацией, которая пыталась объединить крестьян по классовому принципу, вовлечь в общенациональную революционную борьбу, помочь отстаивать их экономические и политические интересы. Предполагалось, что союзы подорвут влияние феодальных сил, в какой-то мере заменят власть традиционных институтов властью трудового крестьянства.

Однако эти задачи оказались непосильными для союзов. В своей массе они не смогли стать органами политической борьбы крестьян и тем более изменить политическое устройство китайской деревни. Причин здесь достаточно много. Остановимся лишь на самых, на наш взгляд, важных.

Начать следует с характера развернувшейся в Китае революции — антиимпериалистической, антимилитаристской по преимуществу. Перед революционными партиями, перед гоминьданом прежде всего стояли задачи достижения национальной независимости, объединения страны, создания общекитайского демократического правительства. Решение социально-экономических проблем, проблем политического переустройства гоминьдан откладывал на период после окончательной победы революции. Предлагавшиеся меры не затрагивали коренных вопросов.

Следует также иметь в виду, что попытки их осуществления наталкивались на ожесточенное сопротивление феодальных сил. Как уже отмечалось, союзам приходилось вести постоянную борьбу с помещиками, шэньши, миньтуанями. Фактически они не могли существовать без помощи революционного правительства. В официальных документах гоминьдан заявлял о своей поддержке крестьянского движения⁴². Однако в действительности правительство не всегда выступало в защиту крестьянских интересов. К тому же менялось отношение гоминьдана к крестьянскому движению.

Революционное правительство достаточно активно поддерживало крестьян в их борьбе с милитаристами, бандитами, реакционными шэньши, т. е. с теми, кого оно считало явными врагами революции. В помощь союзам посылались войска. Об этом достаточно убедительно свидетельствуют известные

события 1924 г. в уезде Гуаннин, когда гуандунское правительство направило вооруженный отряд для защиты крестьян, затем бронепоезд и даже личную охрану Сунь Ятсена. В начале 1926 г. солдаты революционной армии быстро справились с помещичьими дружинами уезда Гаояо, уладили конфликт в Пунине⁴³.

Большое внимание уделялось также разбору вооруженных конфликтов. С этой целью в феврале 1926 г. комитет крестьянского движения специально создал следственную комиссию и комиссию для улаживания конфликтов. В них вошли представители правительства, рабоче-крестьянского совета, Военного совета, революционной армии, провинциального крестьянского союза, гуандунского комитета гоминьдана, крестьянского отдела ЦИК. За два месяца были ликвидированы серьезные вооруженные конфликты в уездах Гаояо, Гуаннин, Шисин⁴⁴.

Кроме того, в районы острых столкновений посылались специальные эмиссары, иногда в сопровождении солдат. Они созывали массовые митинги, выслушивали мнения сторон, находили приемлемые решения. Правда, реальной властью посланцы правительства не обладали, войск, как правило, у них не было, и подчас они сами становились жертвой террора.

В период Северного похода гоминьдан от политики военной помощи союзам перешел к политике ограничения их деятельности. Были приняты соответствующие постановления о поддержании «порядка в тылу». «Правила хранения огнестрельного оружия в период Северной экспедиции» серьезно ограничивали действия отрядов крестьянской самообороны.

Погромы союзов миньтуанями правительство рассматривало как нарушение порядка в тылу и требовало от обеих сторон избегать столкновений. Правда, миньтуаней продолжали считать реакционной силой. Резолюция объединенной конференции гоминьдана по политической работе в тылу, например, констатировала, что миньтуани Гуандуна состоят из развращенных шэньши, насильников, хулиганов, политиканов, офицеров и являются опорой империалистов и контрреволюционеров. И хотя отряды крестьянской обороны признавались основной силой революции, проблема их конфликтов с миньтуанями считалась неразрешимой. В резолюции даже не ставился вопрос о ликвидации миньтуаней, предлагалось лишь ограничить их формирование и контролировать действия. Главное заключалось в мирном сотрудничестве тех и других⁴⁵.

Правительство фактически перестало защищать союзы от произвола чиновников и нападков реакции, не говоря уже об отдельных работниках, которые открыто поддерживали местную администрацию⁴⁶. А когда союзы Хунани и Хубэя требо-

вали либо защитить их от реакционеров, либо предоставить оружие, им в этом отказывали. Более того, правительство даже заставляло крестьян сдавать то оружие, которое они смогли захватить во время боевых действий, помогая революционной армии во время Северного похода. К тому же имевшееся у союзов оружие разрешалось применять только для защиты от бандитов, крестьянам даже запрещалось выступать против тех, кто громил их организации и расправлялся с активистами движения⁴⁷.

Следует учитывать, что гомиьндан строил свою политику по крестьянскому вопросу, исходя из интересов сохранения единого фронта, в который входила и определенная прослойка помещиков, шэньши. Гомиьндан настаивал на объединении крестьян с теми помещиками, которые сочувствовали революции. И поэтому выдвигавшиеся в некоторых районах Хунани лозунги: «долой помещиков», «все шэньши — жестокие», «вмешиваться в политику» — считались преждевременными и ошибочными. В официальной пропагандистской литературе разъяснялось, что именно такие лозунги могут отпугнуть от революции всех помещиков и шэньши и тем самым подорвать единый фронт⁴⁸.

Гомиьндан, таким образом, ввиду многих объективных и субъективных причин не мог оказать действенной поддержки союзам, сделать их органами политической борьбы, способными ослабить мощь феодальных институтов. А сами союзы не смогли справиться с этой задачей. И прежде всего, видимо, потому, что они обычно не соответствовали той форме организации, которая была выработана.

Одну из причин этого следует искать в условиях их формирования. Союзы, как правило, либо создавались специальными работниками гомиьндана, либо возникали стихийно, по инициативе самих крестьян, которые поднимались на борьбу с бандитами, миньтуанями, помещиками, либо в результате частичной реорганизации тайных обществ. Союзы в своей массе, несмотря на устав, отличались организационной рыхлостью, дробностью, разобщенностью. На это неоднократно обращали внимание работники партийного и правительственного аппарата, об этом много писалось в пропагандистской литературе. Оба съезда крестьянских союзов Гуандуна отмечали распыленность союзов, слабую связь нижестоящих организаций с вышестоящими⁴⁹. Аналогичная ситуация была и в других провинциях⁵⁰.

Слабость, неустойчивость союзов вытекала также из пассивности крестьянства. В период революции 1925—1927 гг. союзы, по существу, не стали массовой организацией. Об этом можно судить хотя бы по абсолютным и относительным данным об их численности: около 10 млн. членов союзов вместе

с семьями для 12 провинций Китая. Процентное отношение к населению всей страны получается невысоким. Так, в декабре 1926 г. в трех уездах Хунани, причем в районах развитого крестьянского движения, по документам зафиксировано следующее соотношение членов союзов и населения: Пинсян — 48 тыс. из 700 тыс., Баоцин — 10 тыс. из 1500 тыс., Хэншань — 40 тыс. из 300 тыс.⁵¹. По данным Р. Хофайнца, за весь период существования союзов (1923—1927) число их членов составляло в Гуандуне от 1—10% населения, в Хунани — от 11 до 20, в Хубэе — от 21 до 50 и в Хэнани — до 51%⁵². Но даже эти данные не показательны, ибо большинство крестьян только числились, действовали главным образом руководители и активисты.

Следует также иметь в виду, что крестьяне первое время весьма настороженно относились к новым организациям. Достаточно обратиться к опыту Пэн Бая. Ведь ему с большим трудом приходилось преодолевать недоверие крестьян. И даже позднее, после того как созданный им союз одержал победу (борьба за снижение арендной платы в 1923 г.), а авторитет его возрос, крестьяне фактически не смогли выступить в защиту своей организации. Когда Хайфынский союз был распущен властями, Пэн Баю, пользуясь авторитетом своей семьи в уезде, пришлось обращаться к Чэнь Цзюн-мину и местным чиновникам и просить официального разрешения на восстановление союза⁵³. Союз был восстановлен лишь во время 1-го Восточного похода (1925 г.) при содействии революционных войск.

В других районах страны ситуация подчас была еще более сложной, тем более что помещичий террор, погромы союзов способствовали пассивности крестьян, усиливали боязнь и страх. Нередко возрожденные союзы насчитывали в своих рядах значительно меньше людей, чем раньше⁵⁴.

Крестьянские союзы не могли противостоять натиску миньтуаней. В столкновениях с последними они, как правило, мало надеялись на собственные силы, больше рассчитывали на поддержку революционного правительства. Так действовали союзы уездов Гаояо, Гуаннина, Пунина (районы развитого крестьянского движения в Гуандуне) во время вооруженных конфликтов с помещиками.

В конце 1925 — начале 1926 г. в Гаояо обострились отношения между помещиками и крестьянскими союзами. Помещики собрали около 5 тыс. миньтуаней, сожгли несколько деревень, расправились с активистами. Союзы обратились за помощью к правительству. Когда им пообещали прислать войска, они решили действовать активно. Однако, узнав, что войска задерживаются, крестьяне в панике разбежались. Уездный начальник пытался уладить конфликт мирным пу-

тем, неоднократно созывал представителей обеих сторон, но помещики и шэньши не шли на уступки. Лишь после того как 300 присланных солдат революционной армии разогнали около 4 тыс. помещичьих наемников, крестьяне уверовали в помощь правительства и стали активно записываться в союзы⁵⁵.

В уезде Пунин во время контрреволюционного мятежа двух генералов (Ян Си-мина и Лю Чжэнь-хуана) помещики потребовали расстрелять 100 активистов, остальные же члены союза разбежались. Только после 2-го Восточного похода в уезде началось восстановление союзов⁵⁶.

Крестьянство в своей массе, таким образом, не вставало на защиту союзов. Реальные успехи движения подчас зависели от внешних факторов: от военной помощи правительства, организаторской работы эмиссаров гоминьдана, активности отдельных руководителей союзов.

Видимо, поэтому многие крестьяне воспринимали союзы не как собственные организации, а как государственные учреждения. Примечательна инструкция гуандунского провинциального союза, предназначенная для работников, проводивших обследования в деревне. Инструкция требовала убеждать крестьян прежде всего в том, что союзы — не правительственные учреждения, а их собственные организации и что провинциальный союз борется за интересы крестьян⁵⁷.

Таким образом, другой причиной неудавшихся в деревне политических изменений можно считать и общую слабость союзов. Она вытекала из их организационной рыхлости, неустойчивости, относительной малочисленности, пассивности крестьян.

Союзы возникали в бурную эпоху революции, по мере развития которой шло размежевание борющихся сил, обострялись классовые противоречия. Им приходилось вести постоянную борьбу за право на свое существование. А на страже традиционных феодальных институтов стояли влиятельные слои общества, все те, кто представлял эти институты, — шэньши, миньтуани, различные ассоциации, клубы. Они были сильны не только своими экономическими и политическими позициями⁵⁸, но также клановыми, соседскими связями, многовековыми обычаями и традициями.

Слабым крестьянским организациям противостоял и давно сложившийся аппарат феодальной власти. Соотношение двух противоборствующих сил, разумеется, менялось в процессе развертывания революции и классовой борьбы. Однако в целом оно было в пользу феодальных институтов.

Помимо объективных факторов существенное значение имела также и тактика реакционных классов. Зависела она от конкретных исторических условий, и прежде всего от уров-

ня революционного движения в том или ином районе. Помещики и шэньши либо открыто выступали против союзов, либо прибегали к лавированию.

В противовес союзам они, например, создавали свои организации. Кроме того, шэньши широко прибегали к реакционной пропаганде. Они распространяли о союзах клеветнические слухи (об общности жен, имущества⁵⁹), использовали религиозные предрассудки, пытались восстановить крестьян против союзов⁶⁰. Они стремились также подорвать авторитет революционного правительства, гоминьдана, армии. Помещики называли союзы бандитскими организациями, организациями по вербовке кули для нужд армии, обвиняли их в связях с туфэями⁶¹.

Шэньши прибегали также к экономическим и социальным мерам воздействия. Во-первых, они запрещали членам своего рода вступать в союзы⁶², а во-вторых, и это главное, отказывали крестьянам в кредите даже под самые высокие проценты, сгоняли арендаторов, искусственно создавали конкуренцию между ними⁶³.

Однако самый распространенный метод — это вооруженное нападение на союзы, расправа с руководителями и активистами. Помещики использовали и местную милицию, и наемников, заключали соглашения с бандитами, войсками милитаристов. Как известно, вся история союзов заполнена подобными эпизодами. Только за май 1925 г. в Гуандуне было зарегистрировано 164 конфликта, из них 48 — с миньтуанями и шэньши, 34 — с местными властями⁶⁴.

Помещики и шэньши действовали против союзов не только открыто. Там, где союзы были достаточно влиятельны, пользовались поддержкой крестьянства, революционного правительства, шэньши прибегали к иной тактике. Прежде всего они стремились вступать в союзы, проявляли даже активность. Все это делалось, разумеется, для того, чтобы захватить в свои руки руководство и направлять деятельность союзов в нужное для себя русло. О распространенности такого явления можно судить хотя бы по выступлениям на различных форумах союзов. Много говорилось об этом на конференции крестьянских союзов уезда Цинъюань (пров. Гуандун)⁶⁵, на 1-м съезде союзов Гуандуна. В резолюции съезда, в частности, отмечалось, что некоторые члены союзов используют их для получения чинов и личного обогащения⁶⁶.

Помещикам и шэньши иногда удавалось подчинять себе крестьянские организации. В районе Сицзяна (пров. Гуандун) многие союзы, как подчеркивалось на 2-м съезде союзов Гуандуна, превратились в «управления по делам шэньши»⁶⁷. В уезде Чунмин (пров. Цзянсу) летом 1926 г. помещики при поддержке национального правительства полностью подчини-

ли себе союзы⁶⁸. По данным А. Бакулина, в марте 1927 г. в Цзюцзяне (пров. Цзянси) из 10 тыс. членов союза половина находилась под влиянием шэньши, в Наньчане — около половины, в семи других уездах почти все союзы были в руках шэньши⁶⁹.

Однако шэньши не только стремились влиять на союзы, руководить ими. Они сами создавали союзы, которые находились под их контролем и даже противостояли действующим крестьянским организациям. В официальных документах подобные союзы именуется обычно «фальшивыми», поскольку, как правило, они формировались без ведома вышестоящих союзов и не санкционировались последними. Об угрозе их широкого распространения с тревогой говорилось на 2-м съезде⁷⁰. В источниках содержится немало, пусть отдельных, отрывочных, фактов об организации союзов помещиками и шэньши. Разумеется, эти данные не могут дать полной картины, хотя бы потому, что работники крестьянского движения обследовали далеко не все союзы.

Следует учитывать, что при создании союзов шэньши руководствовались семейными связями, они старались объединять лишь членов своего рода. В конце 1926 г. в уезде Наньхай (пров. Гуандун), например, в деревнях появились клановые федерации. В провинциях Хунань и Хубэй помещики создавали союзы исключительно по клановому принципу⁷¹.

Таким образом, причины неудавшегося политического переворота в деревне следует искать в характере самой революции. Политика гоминьдана, внутренняя слабость союзов, устойчивость традиционных институтов, их влияние — все это взаимосвязано и вытекает непосредственно из особенностей революции 1925—1927 гг.

Попытка крестьянских организаций, пусть даже слабая, посягнуть на феодальные устои в деревне, передать власть в руки трудового крестьянства закончилась неудачей. И не только потому, что революция потерпела поражение, в стране начался белый террор и крестьянские союзы были уничтожены. Даже в разгар революции союзы, за редким исключением, так и не превратились в органы власти, не смогли вытеснить традиционные институты или хотя бы нейтрализовать их. Все это, разумеется, не исключает того большого значения, которое сыграли крестьянские организации нового типа в истории революционного и крестьянского движения Китая.

¹ Мы имеем в виду ту политику, которая, во-первых, была зафиксирована в официальных документах и, во-вторых, проводилась от имени партии. Следует учитывать, что в гоминьдан входили коммунисты и в нем шла постоянная борьба по основным проблемам китайской революции.

Как известно, коммунисты оказывали решающее влияние на политику гоминьдана в крестьянском вопросе. Однако выделить их деятельность довольно трудно, тем более что коммунисты вынуждены были выступать перед крестьянами от имени гоминьдана.

² Гоминь чжэнфу дисаньцы дуй нунминь юньдун сюаньянь (Третий манифест национального правительства о крестьянском движении), — «Чжунго нунминь», 1926, № 9, стр. 4.

³ См. подробнее: Л. П. Делюсин, Спор о социализме, М., 1970, стр. 79.

⁴ См.: Пэн Бай, Записки, М., 1936, стр. 31.

⁵ См.: Ю. Чубаров, Организаторская работа китайских коммунистов среди крестьянства накануне Северного похода (1921—1926 гг.), — «Ученые записки Академии общественных наук при ЦК КПСС», 1958, вып. 42.

⁶ Нунминь сехуй цзучжи цзунчжан (Устав крестьянских союзов), — «Нунминь юньдун сьичжи» («Что нужно знать о крестьянском движении»), Гуанчжоу, 1926, стр. 132.

⁷ Гуандун шэн дици нунминь дайбяо дахуйды чжунъяо цзюеи ань (Важнейшие резолюции I съезда крестьянских союзов Гуандуна), — «Дици гонэй гэмин чжаньчжэн шициды нунминь юньдун» («Крестьянское движение в период первой гражданской войны»), Пекин, 1953, стр. 189.

⁸ «Манифест I Конгресса гоминьдана», — «Конгрессы и конференции гоминьдана», М., 1928, стр. 34.

⁹ В воззвании крестьянского союза провинции Фуцзянь (август 1926 г.) говорилось: «Чтобы защитить самих себя, чтобы спасти страну, чтобы поддержать национальное правительство, мы, крестьяне Фуцзяня, организовали крестьянский союз, крестьянскую милицию и крестьянский военный комитет для совместной с революционными армиями борьбы против предателей народа». (цит. по: М. Рафес. Китайская революция на переломе, М.—Л., 1927, стр. 100).

¹⁰ Манифест I Конгресса гоминьдана содержал лишь основные принципы крестьянской политики. В резолюции II Конгресса из 20 пунктов только 5 касались политических проблем (см.: «Резолюция II Конгресса гоминьдана по крестьянскому вопросу», — «Конгрессы и конференции гоминьдана», стр. 203). На октябрьском пленуме ЦИК 1926 г. из 22 пунктов резолюции лишь 5 затрагивали политическое устройство деревни (см.: «Конференция ЦИК гоминьдана совместно с представителями правительства и особых городских комитетов гоминьдана. 15 октября 1926 г.», — «Конгрессы и конференции гоминьдана», стр. 444—445); Резолюция второй партийной конференции Хунани политическим проблемам отводила 8 пунктов из 28 (см. «Resolutions on Peasant Problems Passed by the 2nd Delegates Conference of the Provincial Party Organization of Hunan», — «Сборник переводов из китайской прессы», [6. м.], [6. г.], вып. XI).

¹¹ «Резолюция II Конгресса гоминьдана по крестьянскому вопросу», стр. 203; «Resolutions on Peasant Problems Passed by the 2nd Delegates Conference of the Provincial Party Organization of Hunan», стр. 4, 8.

¹² На Пленуме ЦИК гоминьдана 15 октября 1926 г. было решено создать комитеты деревенских старост для наблюдения за организацией самоуправления.

¹³ T. C. Chang, The Farmer's Movement in Kwantung, Shanghai, 1928, стр. 34.

¹⁴ Kam Nai-kwong, Why the Gentries Village Militia and Magistrates want to Oppose Peasant Union?, — «Сборник переводов из китайской прессы», вып. XI, стр. 3; Декларация постоянной комиссии Комитета по крестьянским делам при ЦК, — «Материалы по китайскому вопросу», 1927, № 5, стр. 89.

¹⁵ Е. Иолк, Крестьянское движение в Гуандуне, — «Кантонская коммуна», М.—Л., 1929, стр. 218, 227.

¹⁶ Юй Янь-гуан, Дицы гонэй гэмин чжаньчжэн шициды Гуандун нунминь юньдун (Крестьянское движение в Гуандуне в период первой гражданской войны), — «Лиши яньцзю», 1958, № 9, стр. 42.

¹⁷ Воззвание к крестьянству Китая крестьянского Совета Гуандуна, — «Конгрессы и конференции гоминьдана», стр. 396.

¹⁸ Так, в 1926 г. союзы района Хуйчжоу (пров. Гуандун) требовали ликвидировать управление по делам миньгуаней. См.: Чж у Ш и, Хуйчжоу баньшичу хуйу баогао (Доклад о задачах канцелярии района Хуйчжоу), — «Чжунго нунминь», 1926, № 6—7, стр. 3, 11. Второй съезд крестьянских союзов Гуандуна вынес решение просить революционное правительство распустить все вооруженные силы, которые угнетают крестьян. См.: «Хуйчжоу баньшичу хуйубаогао цзюеси-ань», — «Чжунго нунминь», 1926, № 6—7, стр. 3.

¹⁹ E. Shinkity, The First Chinese Soviet Government, — «China Quarterly», 1962, № 9, стр. 152.

²⁰ Юй Янь-гуан, Крестьянское движение в Гуандуне в период первой крестьянской войны, стр. 33.

²¹ Крестьянское движение в провинции Хунань. Документы. Пер. с кит., — в кн.: А. В. Бакулин, Записки об уханьском периоде китайской революции, М., 1930, стр. 17.

²² М. Ф. Юрьев, Революция 1925—1927 гг. в Китае, М., 1969, стр. 391—392.

²³ А. В. Бакулин, Записки об уханьском периоде китайской революции, М., 1930, стр. 71, 75.

²⁴ Крестьянские союзы, — «Материалы по китайскому вопросу», 1927, № 3, стр. 72.

²⁵ А. В. Бакулин, Записки об уханьском периоде китайской революции, стр. 132.

²⁶ Пэн Бай, Хайфын нунминь юньдун (Крестьянское движение в Хайфыне), — «Крестьянское движение в период первой гражданской войны», стр. 64.

²⁷ Исполком провинциального союза Гуандуна имел 10 отделов, в том числе отдел пропаганды, инспекции, внешних связей. См.: Пэн Бай, Крестьянское движение в Хайфыне, стр. 81.

²⁸ A.-L. Strong, China's Millions, New York, 1927, стр. 166.

²⁹ Ла Ци-юань, Хуйу цзунбаогао (Доклад о задачах союзов), — «Чжунго нунминь», 1926, № 6—7, стр. 39.

³⁰ Крестьянство в провинции Хунань, — «Материалы по китайскому вопросу», 1927, № 3, стр. 98.

³¹ А.-Л. Стронг, Китай в огне, М., 1928, стр. 223.

³² Крестьянское движение в провинции Хубэй к 15 мая 1927 г. Документы, — в кн.: А. В. Бакулин, Записки об уханьском периоде китайской революции, стр. 204.

³³ Пэн Бай, Записки, стр. 37.

³⁴ Еще в начале 1923 г. Хайфынский союз контролировал все действия уездного начальника, которому пришлось уйти в отставку (Пэн Бай, Записки, стр. 36). В 1925 г. после 1-го Восточного похода союз Хайфына действовал как уездное правительство (Ли Лань-тянь, Революционная борьба в Хайлуфыне, — «Шисюе чжоукань», 1951, № 45). После объединения Гуандуна союзы ряда уездов контролировали деятельность чиновников.

³⁵ Захват союзами Хунанн власти в деревне С. Далин считал типичным явлением для всего Китая (см.: С. Далин, Очерки революции в Китае, М.—Л., 1927, стр. 186). М. Щукарь называл союзы боевыми организациями крестьянства в борьбе за осуществление буржуазно-демократической революции в деревне (см.: М. Щукарь, Крестьянские союзы в Китае, — «Спутник агитатора для города», 1927, № 10, стр. 25).

³⁶ Хэлкомб, например, писал о захвате крестьянскими союзами всей полноты власти в деревне, что означало отказ от патриархальной систе-

мы и угрожало существованию закона и порядка (Holcombe, The Chinese Revolution, Cambridge, 1930, стр. 216). Развитие крестьянского движения в Хунани, подчеркнул Гиллермаз, создавало анархию, в ряде районов администрация бездействовала, а крестьянские союзы являлись единственной организованной силой. Они брали все под свой контроль, превышая свои права, все более и более заменяя собой администрацию (Guillermaz, Histoire du Party Communiste Chinoise. 1921—1949, Paris, 1968).

³⁷ См. подробнее: «Чжунго сяньдай гэмин юньдун ши» («История современного революционного движения в Китае»), Гонконг, 1947; Ху Хуа, Чжунго синьминьчжу чжун гэмин ши (История новодемократической революции в Китае), Пекин, 1955; Чжунго гэмин ши цзяни (Курс истории китайской революции), Пекин, 1959; Фань Бай-чуань, Уса юньдун хоу бэйфа чжаньчжэн цянъсиды нунминь юньдун (Крестьянское движение в период от 30 мая до кануна Северного похода), — «Дницы гонэй гэмин чжаньчжэн ши луньцзи» («Первая гражданская война, Сборник статей»), Ухань, 1957.

³⁸ См.: Тао Гуань-юнь, Чжунго синьминьчжу чжун гэмин ши хуа (Лекции по истории новодемократической революции в Китае), Пекин, 1951; Е Хо-шэн, Сяньдай чжунго гэмин ши хуа (Беседы по истории китайской революции в новейшее время), Пекин, 1953; Лян Хань-бин, Конспект лекций по истории китайской революции, — «Лиши цзяосюе», 1954, № 11; Чжунго гунчандан линдао Хунань жэньминь инюн фэндоуды саньшянь (30 лет героической борьбы народа Хунани под руководством КПК), Чанша, 1954.

³⁹ Хэ Гань-чжи, История современной китайской революции, пер. с кит., М., 1969.

⁴⁰ Фан Кун-му, Цзешао дницы гонэй гэмин чжаньчжэн шици хунань нунминь юньдунды цзицзянь вэньу (Несколько документов крестьянского движения в Хунани периода первой гражданской войны), — «Вэнь у», 1964, № 10, стр. 2.

⁴¹ Чжунго синьминьчжу чжун гэмин шици тунши (Очерки по истории новодемократической революции в Китае), т. I, Пекин, 1962, стр. 296.

⁴² Резолюция II Конгресса гоминьдана по крестьянскому вопросу, стр. 201.

⁴³ Дницы гонэй гэмин чжаньчжэн шициды нунминь юньдун (Крестьянское движение в период первой гражданской войны), Пекин, 1953, стр. 153—154, 166.

⁴⁴ Извлечения из доклада крестьянского Отдела ЦИКа. Пленум ЦИК гоминьдана. Май 1926 г., — «Конгрессы и конференции гоминьдана», стр. 345.

⁴⁵ Как уладить борьбу между отрядами крестьянской самообороны и миньтуанями, — «Материалы по китайскому вопросу», 1927, № 3, стр. 87—90.

⁴⁶ Так, начальник рабоче-крестьянского отдела некий Лю Ци-вэнь поощрял действия уездных начальников, направленные против крестьянских союзов, См.: Юй Янь-гуан, Крестьянское движение в Гуандуне в период первой гражданской войны, стр. 40.

⁴⁷ H. R. Isaacs, The Tragedy of the Chinese Revolution, New York, 1966, стр. 230—231.

⁴⁸ Хунань нунминь юньдун муцяньды цэлюе (Тактика крестьянского движения в Хунани на данном этапе), — «Чжунго нунминь», 1926, № 8, стр. 30.

⁴⁹ Важнейшие резолюции I съезда крестьянских союзов Гуандуна, стр. 188—189; Резолюция о работе канцелярии района Хуйчжоу, — «Чжунго нунминь», 1926, № 6—7, стр. 2.

⁵⁰ «Хубэй нунминь», 1926, № 9, стр. 6—7; А. В. Бакулин, Записки об уханьском периоде китайской революции, стр. 75.

⁵¹ Там же, 178.

⁵² R. Hofheinz, *The Ecology of Chinese Communist Success*, — «Chinese Communist Politics in Action», Seattle—London, 1969, стр. 53.

⁵³ Пэн Бай, *Записки*, стр. 73—77.

⁵⁴ Летом 1926 г. многие союзы Гуаннина (пров. Гуандун) были разгромлены. После их восстановления работники гоминьдана приступили к перерегистрации членов, однако крестьяне колебались и отказывались. После большой разъяснительной работы вновь записалось 2 тыс. семей. Те, кто был связан с помещиками, воздержались. К октябрю 1926 г. с трудом удалось восстановить 33 сельских союза и только 24 из них провели официальное открытие («Сборник переводов из китайской прессы», вып. XI, стр. 3—4).

⁵⁵ Чжоу Ци-цзянь, Сицзян баньшичу хуйу баогао (Доклад о задачах канцелярии района Сицзяна), — «Чжунго нунминь», 1926, № 6—7, стр. 8—9.

⁵⁶ Крестьянское движение в период первой гражданской войны, стр. 163.

⁵⁷ Гуандун шэн нунминь сехуй баньняньлайды чжунъяо гунцзо (Полугодовая работа провинциального союза Гуандуна), — «Чжунго нунминь», 1926, № 10, стр. 76.

⁵⁸ Помещики держали в своих руках различные экономические рычаги давления на крестьян (аренда земли, денежные и натуральные кредиты). Революционное правительство оставило на местах старых чиновников, которые тайно или открыто поддерживали помещиков и шэньши.

⁵⁹ В Хуйчжоу (пров. Гуандун) лэшэнь, например, расклеивали повсюду плакаты, где говорилось, что союзы приступят к конфискации всего имущества, запретят иметь собственные сбережения и тогда богачи и бедняки станут нищими (Юй Янь-нуан, Крестьянское движение в Гуандуне в период первой гражданской войны, стр. 35).

⁶⁰ В одной из деревень уезда Юнлин (пров. Гуандун) шэньши собрали толпу женщин, которая разрушила созданную союзом школу только потому, что учитель пользовался храмовым колоколом (Б. Семенов, Новый этап китайской революции, М., 1927, стр. 83).

⁶¹ Чжоу Ци-цзянь, Доклад о задачах канцелярии района Сицзяна, стр. 10—11.

⁶² Доклад об обследовании крестьянского движения в уездах Тайшань, Кайпин и Хаошань, — «Материалы по китайскому вопросу», 1927, № 5, стр. 69.

⁶³ Крестьянское движение в провинции Хунань, стр. 180—181.

⁶⁴ T. C. Chang, *The Farmer's Movement in Kwantung, Shanghai*, 1928, стр. 34.

⁶⁵ *The Past Events and Result of the Extraordinary Delegates Conference of the Peasant Union in Ching Yuan*, — «Сборник переводов из китайской прессы», вып. XI, стр. 12.

⁶⁶ Крестьянское движение в период первой гражданской войны, стр. 193.

⁶⁷ Чжоу Ци-цзянь, Доклад о задачах канцелярии района Сицзяна, стр. 6.

⁶⁸ Яо Вэй, Революционное крестьянство провинции Цзянсу, — «Материалы по китайскому вопросу», № 10, стр. 182.

⁶⁹ А. В. Бакулин, *Записки об уханском периоде китайской революции*, стр. 74.

⁷⁰ Ла Ци-юань, Хуйу цзунбаогао (Доклад о задачах союзов), — «Чжунго нунминь», 1926, № 6—7, стр. 42.

⁷¹ Тактика крестьянского движения в Хунани на данном этапе, стр. 39.

ПУТИ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО
РАЗВИТИЯ КИТАЯ И СУДЬБА
ТРАДИЦИОННОГО ПРОИЗВОДСТВА

Основа сохранения в социальной жизни Китая некоторых архаичных черт заключается в крайней отсталости материальной базы производства и преобладании квазитрадиционных форм в сельском хозяйстве, где занято огромное большинство населения страны. Яснее всего преемственность между старым и новым Китаем можно проследить по линии материальной базы народного хозяйства и во многих новых формах разглядеть старое, традиционное содержание или по крайней мере его значительные остатки. Неадекватность понятий реальному содержанию новых по форме производственных отношений и социальных институтов во многом объясняется именно этим.

Несмотря на несомненные успехи индустриализации, народное хозяйство Китая продолжает оставаться причудливым сочетанием разнородных частей, в известном смысле — конгломератом, включающим как современную промышленность, так и примитивные по техническому уровню формы — традиционное ремесленное производство, традиционное производство в сельском хозяйстве. Примитивные формы безусловно господствуют в сельском хозяйстве, сфера современного производства, грубо говоря, ограничена промышленностью. В целом структура народного хозяйства гораздо сложнее. В сельском хозяйстве имеется небольшой сектор госхозов. В той или иной степени машинная техника применяется также в сельских коммунах так называемых стратегических районов (районы плодородных земель, ирригация и удобрение которых дают повышенный эффект). В промышленности кроме фабрик и заводов, представляющих машинное производство, технический уровень которого с точки зрения мировых стандартов может быть и невысок, существует большое количество полумеханизированных мастерских и мелких заводиков туземной технологии (*ту чань*). И, наконец, в промышленности имеется незначительный по числу занятых современный научно-технический комплекс, предназначенный главным об-

разом для разработки и изготовления современного оружия массового уничтожения и средств доставки его. Как этот научно-технический комплекс, так и более широкий по сравнению с ним сектор современной промышленности располагаются островками по огромной периферии традиционного производства.

В сельском хозяйстве до сих пор большая часть энергетических затрат приходится даже не на животных, а на мускульную силу человека. По данным обследований, проводившихся после кооперирования, больше 80% всех работ осуществлялось простейшими ручными орудиями труда. Нет заметных изменений в соотношении городского и сельского населения. Повторяющиеся время от времени кампании по отправке в деревню городского населения говорят о том, что в сельском хозяйстве продолжает накапливаться рабочая сила, не находящая применения в городах. Доставшееся в наследство от старого Китая аграрное перенаселение, конечно, не могло быть ликвидировано в короткий срок. Оно приняло лишь новые формы: низкая занятость, низкая выработка и — соответственно — крайне низкие доходы крестьян, трудности внедрения новой техники.

Удельный вес двух основных отраслей народного хозяйства можно представить по примерному подсчету чистой продукции. В конце первой пятилетки соотношение удельных весов промышленности и сельского хозяйства в чистой продукции было 35:65¹. Этот расчет произведен в соответствии с китайскими ценами, что завышает удельный вес промышленности. Сравнивая вес чистой продукции двух отраслей, мы отождествляем промышленность с современным производством, а сельское хозяйство — с примитивным. Тем самым мы преувеличиваем значение первого, поскольку доля кустарного и полукустарного производства в промышленности весьма заметна. В конце первой пятилетки она составила примерно 30% валовой продукции промышленности². Курс на всемерное развитие и насаждение мелкого полукустарного производства позволяет ожидать, что значение мелкого производства будет оставаться достаточно высоким и в ближайшем будущем. В конце первой пятилетки доля современного производства промышленности (в китайской трактовке этого термина) была менее 25%. Остальные 75% чистой продукции почти целиком производились с использованием примитивной техники (простейшие орудия, полукустарное производство, туземная технология)³.

Вся величина различий между сферой современного и традиционного производства суммарно может быть охарактеризована разницей в производительности труда. По приближительному подсчету, в 1957 г. в промышленности выработка

валовой продукции на одного рабочего составляла примерно 7800 юаней⁴. Что касается сельского хозяйства, то, по официальным данным, валовой доход на душу сельскохозяйственного населения в том же году составлял 110,7 юаня⁵. Чтобы сделать эти данные сопоставимыми, был произведен условный подсчет выработки на одного занятого в сельском хозяйстве на основании официальных цифр стоимости валовой продукции сельского хозяйства, численности сельскохозяйственного населения и средней нормы трудоспособного населения. Этот подсчет показал, что выработка на одного занятого в сельском хозяйстве в 1957 г. составляла 277 юаней⁶, или примерно в 28 раз меньше, чем в промышленности.

Какова же величина сдвигов в производительности труда, происшедших в КНР по сравнению со старым Китаем? По данным ГСУ КНР, в Китае в 1936 г. выработка на одного рабочего была (в юанях КНР) 6357 юаней⁷. Приближенное представление о среднем уровне душевого производства крестьян в старом Китае могут дать соответствующие данные на конец восстановительного периода — в 1952 г.: 98,4 юаня на душу⁸, или 246 юаней на одного занятого. Данные о выработке на душу и на одного занятого в сельском хозяйстве старого Китая можно также вычислить исходя из расчетов национального дохода в период 1933—1936 гг., оценок численности населения страны, сельскохозяйственного населения и нормы трудоспособных. Такой примерный подсчет показывает, что на одного занятого в сельском хозяйстве в эти годы приходилось 260—290 юаней (в юанях КНР) валовой продукции⁹. Согласно приведенным цифрам, в промышленности выработка на одного рабочего возросла примерно на 1500 юаней. Что касается сельского хозяйства, то здесь сделать определенный вывод затруднительно. Можно пренебречь данными 1933—1936 гг. как недостаточно надежными и в качестве более показательных для старого Китая использовать данные 1952 г.: разница с 1957 г. составит 31 юань (1957 г. — 277 юаней, 1952 г. — 246 юаней). Однако указанные цифры дают возможность сделать вывод, что не может быть речи о каком-либо сближении или даже тенденции к сближению производительности труда рабочих и крестьян.

В начале 70-х годов, если исходить из имеющихся оценок промышленного и сельскохозяйственного производства, эта картина не изменилась. В промышленности валовая продукция на одного рабочего возросла примерно до 9000 юаней¹⁰, в сельском хозяйстве выработка на одного занятого остается прежней, т. е. почти на уровне выработки на одного крестьянина в старом Китае. Даже если исходить из сравнительно высоких оценок, выработка на одного занятого находится сейчас на уровне 1957 г. Учитывая большие усилия

китайского руководства по подъему сельскохозяйственного производства, такой результат можно рассматривать, с одной стороны, как следствие неблагоприятного влияния добавочных рабочих рук в сельском хозяйстве, парализующего роль положительных факторов (некоторые улучшения в агротехнике, расширение площади орошаемых земель, увеличение количества химических удобрений и т. п.). С другой стороны, сказывается, видимо, и влияние социального фактора: отрицательное отношение крестьянства к многочисленным «реорганизациям» и особенно к полупринудительному труду. Для того чтобы полнее оценить все значение отсутствия сколько-нибудь заметного сдвига в продуктивности труда крестьян, следует принять во внимание, что затраты труда по сравнению со старым Китаем резко возросли. Обследования, проводившиеся после кооперирования деревни, показывают часто увеличение трудовых затрат (человеко-выходов на работу) в два раза по сравнению со временем до кооперирования¹¹.

Разница в производительности труда порождает и различие в жизненном уровне рабочих и крестьян. Если в конце первой пятилетки заработная плата рабочих в городах составляла в среднем 50—60 юаней в месяц (600—720 юаней в год), то средний годовой заработок одного занятого в сельском хозяйстве, по приблизительному подсчету, равнялся примерно 180 юаням¹², т. е. был в 3,3—4 раз ниже. Средние показатели заработков крестьян скрывают большие порайонные различия, а также некоторую разницу между отдельными категориями хозяйств. Заметим кратко, что в КНР произошло некоторое уравнивание заработков рабочих и крестьян, а также сглаживание различий в заработках внутри каждой категории. В старом Китае заработки квалифицированных рабочих превосходили средние доходы крестьян примерно в 10 раз. Социальные различия внутри крестьян проявлялись в больших разрывах между душевыми доходами беднейших слоев и зажиточной верхушки деревни. Между крайними группами крестьянских хозяйств, различающихся размерами производства, разница составляла 5—7 раз внутри каждой категории хозяйств (собственников, полуарендаторов, арендаторов), а между крайними группами крестьян-собственников и арендаторов — примерно в 12 раз¹³. Низшие группы крестьянства подвергались чрезмерной эксплуатации и не только разорялись, но и постепенно выталкивались из сферы производства, деклассировались, обрекались на вымирание. Цифры выработки на одного занятого в сельском хозяйстве не показывают заметного прогресса в производительности труда за годы существования КНР. Абсолютная мизерность с точки зрения европейских стандартов среднего заработка крестьян

говорит о том, что в большинстве их он давал минимум средств существования и не всегда обеспечивал даже физиологический минимум. И тем не менее бывшая беднота, составлявшая абсолютное большинство крестьянства, имела материальный выигрыш. Но почти все, что беднота получила материально, было достигнуто за счет уравнивания доходов всех слоев сельского населения. Поэтому «уровниловка» не кажется бедноте каким-то пугалом; более того, этот лозунг наполнен для них положительным содержанием. Бывшим пауперам и полупауперам революция дала работу, вся беднота получила гарантию от разорения.

Чтобы закончить краткое описание материальной базы народного хозяйства, остановимся на влиянии, которое оказывают его составные части друг на друга. Обычно предполагается, что современная промышленность занята техническим перевооружением всего народного хозяйства, и в первую очередь его самых отсталых частей. Однако сейчас в КНР это не совсем так. Наиболее совершенная часть современного сектора — научно-технический комплекс стоит очень дорого, он оттягивает из других отраслей лучшую часть производительной силы. Отдача же его для народного хозяйства близка к нулю, хотя в перспективе он будет давать часть своих технических достижений предприятиям современной промышленности. Современная промышленность сейчас занята главным образом расширением базы своего собственного роста, а не техническим перевооружением сектора традиционного производства. Традиционное производство в сельском хозяйстве и промышленности воспроизводит свою техническую базу, используя продукцию не современной промышленности, а по преимуществу полукустарных предприятий. Современный сектор промышленности, конечно, производит некоторое количество средств производства и для сельского хозяйства, но при ближайшем рассмотрении оказывается, что они направляются не в традиционный сектор, а соответственно в современный сектор сельского хозяйства. Каждая из двух основных сфер производства воспроизводит свою материальную основу более или менее самостоятельно, что позволяет говорить о народном хозяйстве как о «конгломерате» — внутренне слабо связанном целом.

Связи между двумя сферами производства несколько специфичны вследствие своей односторонности: сельские коммуны и производственные бригады поощряются к тому, чтобы полностью обходиться своими силами, ничего не просить у государства, но отдавать ему максимум возможного на нужды развития современной промышленности. Современное производство пока мало что дает традиционному сектору, питаясь за счет его ресурсов, вытягивая из него все соки

и тем самым, может быть, даже способствуя его стагнации. Быстрое развитие современной промышленности и крайняя медлительность развития традиционного производства и особенно сельского хозяйства ведут к тому, что удельный вес промышленности быстро возрастает, а сельского хозяйства — неуклонно снижается. В 1952 г. удельный вес сельского хозяйства в национальном доходе составлял 59,2%, в 1957 г. — 49,2, в 1970 г., по оценке наших экономистов, — 40,5%; промышленности — соответственно 18; 26,9 и 34,5%¹⁴.

Раньше наши исследователи, обращая внимание на этот факт, считали его сугубо положительным явлением, не замечая его теневых сторон. Между тем именно отставание сельского хозяйства является главным препятствием, сдерживающим темпы развития всего народного хозяйства.

Таким образом, современное производство существует с отсталыми по техническому уровню формами хозяйства, в значительной мере опираясь на них как на базу своего расширения (прежде всего — накопления), а также как на сырьевую и продовольственную базу, источник пополнения трудовых ресурсов. Из сельскохозяйственного сырья в годы первой пятилетки производилось 50—60% продукции всей промышленности и 80—90% продукции легкой промышленности (она давала около 50% валовой продукции всей промышленности). Известно также, что большие скачки в приросте промышленности по годам (от 30,2% в 1953 г. до 5,6% в 1955 г.)¹⁵ объяснялись в значительной мере состоянием сельскохозяйственного производства. Низкая производительность труда в этой отрасли затрудняла высвобождение новых масс населения для промышленных занятий. Например, в 1958 г. численность рабочих и служащих увеличилась с 24,5 млн. до 45,3 млн.¹⁶ Однако большая часть вновь набранных рабочих была возвращена в деревню прежде всего из-за невозможности прокормить это добавочное городское население. Из изложенного выше ясно, что состояние широкой базы примитивного производства имеет первостепенное значение для накоплений, а следовательно, и для темпов экономического развития Китая.

Остановимся кратко на характеристике системы производственных отношений (базиса). Считается, что в сельском хозяйстве господствует коллективная (групповая) форма собственности. В действительности собственником всех средств производства является государство, которое реализует свое право собственности через систему распределения и перераспределения, изымая весь прибавочный продукт. Так как государство не берет на себя задачу распределения всей продукции, то признаки групповой собственности сохраняются. Социалистические по форме производственные

отношения в огромной сфере примитивного производства существуют на базе отсталой, несвойственной им техники, что влияет на их реальное содержание. Производственная бригада во многих отношениях имеет сходство с общиной, члены которой могут совместно решать некоторые внутренние вопросы, но обязаны государству за пользование землей отдавать практически весь прибавочный продукт, что сильно напоминает выплачивание подати. Отсталость производства, крайняя скудость прибавочного продукта предопределяют большую жесткость отношений между государством и коммунарами и бригадами, абсолютную подчиненность последних государству. При малейшей возможности мизерный прибавочный продукт крестьяне потратят скорее на улучшение своего потребления, чем на накопление. Поэтому внешнее давление на крестьян до поры до времени остается одним из условий извлечения незначительного по размеру и рассеянного прибавочного продукта. Мизерность зарплаток и близость их к физиологическому минимуму делают приемлемой для большинства крестьян именно уравнительную систему распределения, поскольку еще отсутствуют условия для распределения по труду. Препятствием для развития производства является не столько уравниловка, сколько чрезмерный труд, не всегда восполняемый питанием, чрезвычайно малая эффективность добавочных вложений труда. Там, где производство более развито, низкая оплата труда в коллективном хозяйстве может лишать коллективный труд интереса, повышая в то же время заинтересованность в личном приусадебном участке. В таком случае недостаток заинтересованности возмещается той или иной формой принуждения. Особенно сильно должно чувствоваться принуждение на разного рода общественных работах, низкооплачиваемых и малоэффективных.

По нашему мнению, основой производственных отношений в промышленности Китая является государственная собственность, отождествление которой со всенародной неправомерно. Как известно, реальность права рабочего класса на решающее участие в управлении всем народным хозяйством и государством определяется конкретным уровнем свободы изъявления и борьбы мнений, осуществлением права на управление и хозяйствование каждым отдельным рабочим и коллективом трудящихся. Реальность этих прав все время была очень низкой, наблюдалась тенденция отчуждения собственности рабочих, что превращало их в пролетариев. В нынешней системе производственных отношений можно увидеть, с одной стороны, признаки социалистических производственных отношений (прежде всего — отсутствие класса собственников средств производства), с другой — признаки госкапи-

талистических производственных отношений (подход трудящихся к государственной и групповой собственности как к чуждой и противостоящей им, с позиций условий найма, безразличие к результатам своей работы) и даже элементы докапиталистических производственных отношений (прежде всего — различные формы полупринудительного и принудительного труда). В системе производственных отношений нужно отметить наличие противоречивых элементов, в том числе весьма архаичных черт, отражающее прежде всего разнородность составных частей материально-технической базы народного хозяйства. Но если различия в техническом уровне двух основных сфер прослеживаются четко, то различия в производственных отношениях этих сфер смазаны. Смешанность противоречивых элементов и смазанность различий говорят о незрелости всей системы производственных отношений, и поэтому ее следует считать переходной.

Роль государства в КНР также своеобразна. Поскольку государство является верховным собственником всех средств производства, оно выступает не только как политическая надстройка, но и как базисная категория. Как уже говорилось, отождествление государственной собственности с общественной неправомерно, поскольку ввиду крайне ограниченного для современного государства уровня демократических свобод решающая роль в социальной жизни принадлежит государственному аппарату. Такая универсальная роль государства воспроизводит в новых условиях отдельные важные черты традиционного Китая. Некоторое сходство форм собственности дополняется аналогиями типа правитель-вождь, иерархическим построением общества, особой ролью государственного чиновничества (сейчас — *ганьбу*) и строго функциональной ролью личности.

Основная историческая задача Китая в настоящее время заключается в том, чтобы в кратчайший срок догнать развитые страны мира. Именно эта необходимость оказывает сильнейшее влияние на жизнь китайского общества: деятельность государственных органов, их функции имеют цель в наибольшей мере способствовать решению этой задачи. Споры о способах ее скорейшего выполнения неоднократно выливались в ожесточенную внутрипартийную и общественную борьбу. При этом центральное место занимали вопросы об источниках накоплений и способах их извлечения.

Материальной основой высоких темпов развития являются большие накопления. Задаче получения и концентрации прибавочного продукта для накоплений подчинена деятельность многих социальных институтов КНР. Поскольку для основной массы населения насущный вопрос заключается в том, как выжить, как обеспечить минимум жизненных средств,

отторгаемую у них часть можно считать прибавочным продуктом весьма условно. Отсюда возникает острота противоречия между накоплением и потреблением, т. е. в конечном счете — между государством и трудящимися и особенно крестьянами, которую смягчить очень трудно. В старом Китае существовал огромный аппарат насильственного выжимания прибавочного продукта в интересах господствующих классов. Приход новой власти сам по себе не облегчил государству задачу получения прибавочного продукта. Аппарат извлечения прибавочного продукта — аппарат государства — должен был сохранить в отношении крестьян черты принуждения.

С точки зрения перспектив дальнейшего социально-экономического развития особенно важен тот факт, что подавляющая масса населения связана с отсталым, архаичным производством. Подсчет за 1957 г. показал, что с современным производством связано около 5% самодеятельного населения или немногим больше¹⁷. За последние десять лет эта цифра заметно не изменилась.

В силу объективных условий — крайне низкой производительности труда, остроты противоречия между накоплением и потреблением — серьезные нарушения всех законов социализма были практически неизбежны. Сфера примитивного производства, продукция которого в основном идет на удовлетворение местных нужд, предъявляет к планированию минимальные требования. Такое планирование необходимо пока только узкой сфере современного производства. В примитивном производстве производительность труда столь низка, что систематические нарушения принципа материальной заинтересованности неизбежны. Большая часть прироста душевого производства так или иначе поглощалась накоплениями, так что уровень потребления был фактически заморожен. Недостаток средств, направляемых для материального стимулирования труда, заставлял выпячивать значение именно моральных стимулов. В силу одних только этих факторов действие основного экономического закона социализма неминуемо должно было иметь крайне ограниченный характер.

Таким образом, можно констатировать, что в КНР господствуют государственная и полугосударственно-полугрупповая формы собственности. В сфере производственных отношений связь рабочих со средствами производства опосредствована через слой уполномоченных государства — ганьбу; в сельском хозяйстве государство проявляет право верховного собственника средств производства тем, что изымает в свою пользу весь прибавочный продукт и может беспрепятственно осуществлять практически любые «реорганизации» и «преобразования». Целью производства сейчас является не удовлетворение растущих потребностей трудящихся,

а, наоборот, изъятие максимума прибавочного продукта для накоплений, дополняемое проповедью крайнего воздержания и аскетизма. Даже если бы китайское руководство не делало грубых ошибок в политике, как, например, в период «большого скачка», то и тогда КНР можно было считать социалистическим государством только по направлению развития.

Социальные институты КНР носят авторитарный характер. Государство и все его институты противостоят, с одной стороны, естественным в условиях КНР капиталистическим тенденциям, с другой — массе населения в целом, ограничивая потребление трудящихся с целью повышения нормы накоплений (заметим, что ограничение потребления вызывается объективной необходимостью). Уполномоченными государства как верховного собственника всех средств производства и распорядителями системы распределения является слой ганьбу (кадровых работников государства). Если диктатура рабочего класса и существовала в КНР, то она во многом была опосредствована через этот слой. Борьба за власть в период «культурной революции» фактически происходила прежде всего внутри слоя ганьбу, расколовшегося на два лагеря в связи с решением вопроса о путях дальнейшего развития и методах повышения темпов производства.

Выбор путей определялся, по нашему мнению, относительной значимостью с точки зрения накоплений двух основных сфер материального производства и соответствующих им двух сфер общественной жизни. Одна из этих сфер представляла собой будущее всего Китая и потому требовала особого внимания и заботы, другая — его настоящее, которое надо использовать для получения нужных ресурсов. Конфликтность ситуации обуславливалась главным образом тем, что каждая из этих далеко не равных по величине сфер предъявляет к политической системе различные требования, часто даже противоположного характера. Сфера современного производства требует планомерности и пропорциональности развития народного хозяйства, соблюдения принципа материальной заинтересованности, расширения прав трудящихся на управление и хозяйствование, демократизации общественной жизни и т. п. В то же время сфера примитивного производства практически не страдает от недостатка планомерности. В этой сфере господствует уравнительность и далеко не всегда может соблюдаться принцип материальной заинтересованности. Как источник накоплений, источник ресурсов, эта сфера имеет пока более важное значение. Поэтому китайское руководство в течение многих лет проводило политические мероприятия, направленные на мобилизацию всех возможностей примитивной сферы производства. Для того чтобы выкачивать средства на накопление, государст-

венная власть стремится быть независимой от трудящихся, и прежде всего крестьян. Заняв такое положение, она принуждает к труду, а также поощряет и пропагандирует безвозмездный труд. Китайское руководство давно поняло, что господству духа всеобщего аскетизма и чрезмерного труда лучше всего соответствует напряженная обстановка как внутри, так и вне страны.

Сказанное выше позволяет охарактеризовать экономическую программу маоистов. Они стремятся путем «скачков» достичь максимально высоких темпов развития экономики, нагнетая в стране обстановку «осажденной крепости». Но то, что вначале, возможно, было только средством, стало для них самоцелью. Все ресурсы экономики направляются на повышение военно-экономического потенциала во имя шовинистической цели создания «великого Китая». Основными средствами для этого они считают «революционизацию», «массовые движения» и другие методы внеэкономического принуждения и давления на трудящихся при сохранении низкого жизненного уровня народа на неопределенно долгое время. Характерное для маоистской экономической политики стремление к максимальному повышению нормы накоплений вызывает тенденцию к росту отчуждаемого продукта, к замораживанию жизненного уровня народа и даже наступлению на него. С точки зрения политэкономии это означает, что при господстве простой кооперации и мануфактуры порождаемая теми или иными условиями тенденция к росту отчуждаемого продукта проявляется прежде всего в интенсификации труда и росте продолжительности рабочего дня. При этом изменяется соотношение между необходимым и прибавочным продуктом в пользу последнего, и производство растет за счет абсолютного прибавочного продукта. Как известно, рост производительности труда за счет расширения применения машинной техники обеспечивается, как правило, производством относительного прибавочного продукта. Простой труд не требует особой специализации и высокого общеобразовательного уровня. Последний даже нежелателен, так как сильно повышает уровень притязаний работников. Для наступления на жизненный уровень трудящихся и усиления интенсификации труда наиболее подходит и обстановка «осажденной крепости». Вся экономическая программа группы Мао неразрывно связана с отсталыми формами производства и направлена на максимальное использование их возможностей для выжимания наибольшего количества прибавочного продукта для накоплений.

Взгляды противников Мао доподлинно неизвестны, но, судя по той политике, которую они проводили в период «урегулирования», можно полагать, что они считали нуж-

ным, в общем, продолжать линию, намеченную первой пятилеткой, и выступали против «скачков». Эта группировка больше была склонна учитывать нужды современного производства и включала в этом смысле сторонников более умеренного курса.

В настоящее время, на наш взгляд, можно констатировать победу группы Мао, т. е. политического направления, ставящего цель в еще большей мере, чем раньше, приспособить все политические институты государства к задаче получения максимума накоплений прежде всего из сферы примитивного производства. Можно думать, что ближайшие годы будут посвящены соответствующей перестройке политической структуры. Но в перспективе политическая организация общества будет зависеть от изменений удельного веса двух социальных сфер, что определяется в конечном итоге динамикой производства. Соответственно делению производства на две сферы, как бы на два социальных круга, расчлениется и самодеятельное население, а следовательно, и все общество. Грубо говоря, это город и деревня. Вся глубина различий между ними порождается колоссальной разницей в производительности труда между городскими рабочими и крестьянами, использующими пока что средневековые орудия труда. Исходя из динамики производства за тот или иной период можно представить изменения в численности занятых в сфере современного и традиционного производства. Соответственно росту значения современного производства и связанного с ним населения будут возрастать его требования к политической системе, влияя также на общую картину политической организации общества и соотношение сил сторонников различных политических курсов.

Нет сомнения, что существуют объективные условия для того, чтобы народное хозяйство Китая развивалось высокими темпами. Общий рост промышленного и сельскохозяйственного производства (вал) будет сопровождаться повышением технического уровня и производительности труда, повышением производства на душу населения. Рост современного производства вызовет увеличение числа занятых в этой сфере, приведет к возрастанию удельного веса городского населения. Процесс урбанизации будет способствовать рассасыванию остатков аграрного перенаселения. Соответственно увеличению удельного веса современного производства и населения, связанного с ним, закономерно усиление влияния этой части населения (квалифицированных рабочих, инженерно-технических работников, интеллигенции вообще). Центральная власть будет вынуждена все более тщательно учитывать требования к политической системе со стороны современного комплекса в народном хозяйстве, переходить от методов го-

лого администрирования к более тонким методам управления. Несомненно, должны постепенно отмирать наиболее архаичные черты системы производственных отношений, и прежде всего формы полупринудительного и принудительного труда, исчезать сама необходимость применения трудовых армий, в связи с чем станет анахронизмом и обстановка «осажденной крепости».

Модернизация материально-технической базы народного хозяйства создаст основу для расширения действия экономических законов социализма и будет все настоятельнее требовать учета экономических факторов. Развитие экономического сотрудничества становится объективной необходимостью, что само по себе требует перехода к более терпимой внешней политике. Внутренняя политическая система изменит требования к внешней «среде обитания», вызовет отказ от политики «осажденной крепости».

Что касается темпов развития народного хозяйства КНР и новых рубежей, которых оно может достигнуть, то, по прогностическим оценкам западных буржуазных экономистов, можно ожидать в ближайшие годы 6—7% среднегодового прироста валового национального продукта (или валового общественного продукта — по терминологии нашей экономической статистики). По их мнению, уровень накоплений будет составлять примерно 20% валового национального продукта (ВНП). Для этого сельское хозяйство должно давать 2,5—3% прироста валовой продукции, что, в свою очередь, делает возможным примерно 6% прироста продукции легкой промышленности. Все это создаст условия достижения 11—12% среднегодового прироста в отраслях тяжелой промышленности. Согласно их расчетам, к 1980 г. КНР сможет выплавлять 36—40 млн. т стали, вырабатывать 30—40 млн. т химических удобрений, собирать урожай в 300 млн. т зерновых¹⁸. Чтобы добиться более высоких темпов ВНП, нужны, как они справедливо полагают, более высокие темпы прироста сельскохозяйственной продукции — 4—5% в год. Для этого необходимо техническое перевооружение сельского хозяйства, что потребует 15—20 лет. Решив эту задачу, КНР может добиться ежегодного прироста 10—12% ВНП.

Подсчет возможного уровня производства чрезвычайно затруднен большой пестротой оценок величины ВНП в настоящее время — от 80 млрд. до 130 млрд. ам. долл.¹⁹. Средними на 1970 г. можно считать оценки порядка 100—120 млрд. ам. долл.²⁰.

Если принять эту сумму за стоимость ВНП, то при темпе прироста 6—7% в год он увеличится примерно в следующих размерах: за 10 лет — на 80—100% и составит 180—240 млрд. долл., за 20 лет — соответственно в 3,2—3,6 раза

и 320—430 млрд. долл., а к концу нашего века — в 5,7—7,6 раза и 570—910 млрд. долл. Для наглядности попытаемся сравнить эти данные с цифрами ВВП СССР, если их выразить тоже в американских долларах. Расчет показал, что цифры порядка 180—240 млрд. долл. стоимости ВВП СССР были в 1952—1955 г., 320—430 млрд. долл. — в 1958—1962 гг., а 570—910 млрд. долл. — в 1966—1971 гг.²¹. Но, учитывая более чем трехкратное превосходство КНР по численности населения, уровень 570—910 млрд. долл. будет соответствовать уровню производства ВВП в СССР лишь в 1951—1955 гг. Этот приблизительный подсчет имеет целью не столько показать конкретно те показатели, которых может достичь народное хозяйство КНР, сколько дать относительное представление об общем состоянии материально-технической базы и служить ориентиром для суждений о социальной структуре населения.

Рассмотрим возможности осуществления указанных темпов прежде всего в слабых звеньях народного хозяйства — сельском хозяйстве и добывающих отраслях промышленности. Добывающая промышленность в КНР все время отставала и отстает до сих пор, а недостаток сырья серьезно сдерживает развитие обрабатывающей промышленности. Это отставание не может быть легко и быстро преодолено, так как добывающие отрасли очень капиталоемки. Отставание, например, темпов добычи угля и нефти влечет за собой снижение темпов прироста выработки электроэнергии, что вызовет недостаточную энерговооруженность труда и отставание общего роста производительности труда в народном хозяйстве.

Более глубокое влияние на народное хозяйство будет оказывать отставание сельского хозяйства, которое долго будет его узким местом, лимитирующим темпы развития. Положение в сельском хозяйстве все годы существования КНР определяло «жизненный тонус» страны. Именно в деревне происходили самые бурные социально-экономические изменения, причем эта самая отсталая отрасль выступала самым «революционирующим» образом, подталкивая и даже направляя соответствующие движения в городах. В первое десятилетие КНР в сельском хозяйстве проявлялись различные, иногда противоположные тенденции: рост пахотных площадей, поголовья рабочего скота, некоторое улучшение агротехники; небольшое сокращение удельного веса сельского населения. В то же время ограниченное количество современных средств производства концентрировано направлялось в госхозы.

За годы КНР в сельском хозяйстве произошло значительное увеличение числа занятых: в 1949—1957 гг. — со 180 млн. до 218 млн.²², в 1970 г. — до минимум 260 млн., т. е. пример-

но на 20% по сравнению с 1957 г. Они обрабатывают почти одну и ту же пахотную площадь; в результате снижается количество земли и рабочего скота в расчете на одного занятого. Таким образом, сельское хозяйство остается отраслью абсолютного господства сферы примитивного производства, которая по числу занятых до сих пор продолжает возрастать.

Вопрос о продуктивности сельского хозяйства и увеличении производительности труда имеет исключительно важное значение для темпов развития всего народного хозяйства. По официальным китайским данным, урожай зерновых в 1970 г. составил 240 млн. т. Поскольку зерновым культурам принадлежит ведущее место в пахотных и посевных площадях и они занимают устойчивое по годам место в валовой продукции сельского хозяйства, по ним можно довольно уверенно судить об общем объеме сельскохозяйственного производства: в 1957—1970 гг. оно возросло со 185 млн. т до 240 млн. т, или на 29,7%, а среднегодовой темп прироста по зерновым составил 2%. За те же 13 лет среднегодовой прирост рабочих рук в сельском хозяйстве составил примерно 1,4%. Следовательно, за счет повышения производительности труда можно отнести только 0,6% среднегодового прироста. Однако из этой цифры можно отнести только часть на счет роста производительности труда, так как с середины 60-х годов в КНР стали ощущаться последствия «демографического взрыва» (увеличения темпов прироста населения) в виде непропорционально большого притока в народное хозяйство новых рабочих рук, что повысило норму работоспособной части населения.

Как видно из расчетов, увеличение в сельском хозяйстве производства почти соответствует росту числа занятых в нем. Данный факт тем значительнее, что эта отрасль после провала «скачка» пользуется исключительным вниманием китайского руководства, возрастает ежегодно потребление химических удобрений, всячески поощряется помощь промышленности. Низкие темпы роста сельскохозяйственного производства требуют объяснения. Возможно, в этом проявляются неблагоприятное влияние сокращения количества основного в сельском хозяйстве средства производства — земли в расчете на одного занятого, а также конечный результат слишком больших изъятий средств из сельского хозяйства. Однако обстановка оказывается сложнее: в некоторых местностях, особенно в «стратегических районах», производство растет и приходящие отсюда сообщения китайской прессы соответствуют действительности, в то время как обширные районы, не пользующиеся поддержкой государства, иссушаемые чрезмерной выкачкой ресурсов, испытывают стагнацию производства, а иногда — даже регресс. В результате влия-

ния всех этих противоречивых факторов суммарная производительность труда в сельском хозяйстве топчется на одном уровне, что не позволяет увеличить городское население и соответственно численность занятых в промышленности. Слабо растет и объем накоплений, что крайне ограничивает подготовку рабочих мест в современной промышленности и, следовательно, **рост** современного производства.

Ввиду крайней отсталости сельского хозяйства и его тормозящего влияния на темпы развития народного хозяйства есть основания полагать, что техническое переоснащение материально-технической базы сильно затянется и займет весь период до конца нашего века. Сфера современного производства по числу занятых многократно возрастает. Она, естественно, возрастает прежде всего в городах, но, видимо, современное производство станет значительной величиной и в сельском хозяйстве. Однако современное производство будет длительное время сосуществовать с примитивными, отсталыми формами производства. Естественно предположить, что в сельском хозяйстве будет продолжена практика концентрированного вложения средств на землях с высоким уровнем дифференциальной ренты, а не малоэффективные повсеместные вложения. Такая практика уже ведет к появлению очагов современного производства в сельском хозяйстве, в то время как вся остальная масса хозяйств еще долгое время будет обходиться старой крестьянской техникой, лишь несколько обновленной. Производительность труда в хозяйствах примитивного производства будет оставаться низкой со всеми вытекающими последствиями. Наблюдающаяся и сейчас пестрота уровней развития и уровней доходов еще больше увеличится. Значение сферы примитивного производства будет падать, а занятая в ней масса населения — постепенно уменьшаться. Но пока эти «резервации» остатков традиционного производства будут существовать, они будут воспроизводить его архаичные черты и служить рассадниками уравнилельных идей полуголодного, невежественного крестьянства. Если в политической надстройке сохранятся маоистские элементы, то они могут найти в этой среде поддержку. Изживание традиционного производства и связанных с ним отсталых черт в системе производственных отношений будет подрывать саму основу маоизма.

Если для промышленности все же возможен длительный спурт, то в сельском хозяйстве надо преодолеть большие трудности. Для повышения производства в сельском хозяйстве в 2—3 раза на основе резкого подъема производительности труда нужно его полное техническое перевооружение. Сегодняшняя действительность КНР, опыт других стран показывают, что путь частичных улучшений дает некоторые

плоды, но далее становится неэффективным. Но для полного технического перевооружения сельского хозяйства нужны большие капитальные вложения. Можно ожидать, что борьба за капиталовложения между сельским хозяйством и промышленностью, за пути развития и впредь будет ожесточенной, поскольку недостаток средств создает конфликтность ситуации и располагает к острым формам борьбы. Несмотря на некоторый возможный рост производительности труда в сфере примитивного производства, разница в техническом уровне и производительности труда будет не сглаживаться, а возрастать.

Если задачи технического перевооружения народного хозяйства останутся нерешенными и сферы современного и отсталого производства будут существовать параллельно, то сохранится основа для маоистских идей, а главное — основа существования политической организации общества, направленного на использование всех возможностей примитивного производства для получения максимума накоплений. Все сказанное ранее о росте влияния современного производства на общественную жизнь и, следовательно, на экономические отношения и политику сохранит свое значение, но, вероятно, это будет происходить в конфликтной ситуации. Прежде всего следует учитывать влияние политической системы на современное производство. Как было показано, требования к политической системе со стороны современного и отсталого производства по многим пунктам почти противоположны. Между стремлением политической системы к окостенению и потребностями современного производства будет нарастать конфликт. Сохранение большого по численности занятых сектора отсталого производства будет препятствовать реформам и мирному изживанию ограничивающих развитие политических институтов. Возможно, конфликтность требований двух сфер производства послужит основанием для частых вспышек политической борьбы внутри партии и слоя гандьбу. Нерешенность основных задач, непримиримая противоположность требований к политическому курсу и всей системе могут послужить основанием для острейших форм политической борьбы, примеры которой наблюдались в период «культурной революции». Возможны и весьма вероятны частые смены политических курсов, шараханье от одной крайности к другой, преобладание обстановки неустойчивости.

Возрастание внутренней социальной напряженности можно ожидать прежде всего по линии усиления требований работников сферы современного производства улучшения условий труда и жизни, чему политическая система будет активно препятствовать, поскольку она направлена на максимум накоплений. Несомненно отрицательное влияние такой

напряженности на производительность труда, эффективность капитальных вложений и производства. В принципе не исключен острый социальный конфликт, чреватый самыми тяжелыми последствиями. Он возможен прежде всего в городах, где ударной силой явится наиболее организованная часть городского населения — рабочий класс, который выступит с протестом против вождизма и всех архаичных порядков политической системы, мешающих развитию современного производства.

Таким образом, вывод о том, что темпы развития Китая в ближайшие 20—30 лет будут сравнительно умеренными, обосновывается действием двух основных факторов: первый фактор — объективный, способствует снижению темпов развития, порождается отсталостью сельского хозяйства и слабостью базы — сырьевой, продовольственной и накоплений. Действие его особенно заметно сейчас, на начальных этапах индустриализации. Оно будет ощущаться очень сильно до тех пор, пока не удастся добиться перелома в производительности труда в сельском хозяйстве. Второй фактор — субъективный, социальный. Он порождается противоречием между политической организацией общества и требованиями сферы современного производства. С ростом этой сферы отрицательное влияние второго фактора будет нарастать, и в перспективе он может стать главным тормозом развития экономики.

¹ КНР: экономика, государство и право, культура, М., 1970, стр. 72.

² Там же, стр. 73.

³ Исходя из удельного веса чистой продукции отраслей.

⁴ Подсчет выработки на одного рабочего в 1957 г. произведен на основании данных о стоимости валовой продукции промышленности и численности промышленных рабочих. См. Великое десятилетие (Вэйдады ши пинь), Пекин, 1959, стр. 14, 162.

⁵ Справочник статистических материалов по сельскому хозяйству (Нуньэ тунци цзыляо шуоуэ), Пекин, 1958, стр. 23.

⁶ Стоимость валовой продукции на одного занятого в сельском хозяйстве определена из данных о стоимости валовой продукции сельского хозяйства и его подсобных промыслов в 1957 г. и оценки трудоспособного сельскохозяйственного населения. См. Великое десятилетие, стр. 14; Справочник статистических материалов по сельскому хозяйству, стр. 14—15, 22—23.

⁷ Экономическое строительство в Китае и жизнь народа, сборник статистических материалов ГСУ КНР (Уо годи гоминь цзинци цзяньшэ хэ жэньминь шэнхо), Пекин, 1958, стр. 297.

⁸ Справочник статистических материалов по сельскому хозяйству, стр. 22.

⁹ Расчет сделан на основе оценки национального дохода Китая в 1933 г., численности населения, в том числе сельскохозяйственного, и удельного веса трудоспособных. В результате получилась выработка чистой продукции на одного трудоспособного. Переход к валовой продукции осуществлен по данным об удельном весе чистой продукции в валовой в 1952 г. См. Справочник статистических материалов по сельскому хозяй-

ству, стр. 21—22; A. Feuerwerker, *The Chinese Economy. 1912—1949*, Ann Arbor, 1968, стр. 6—8. Оценки стоимости чистой продукции сельского хозяйства в национальном доходе Китая в 1933 г. американских экономистов Лю Да-чжуна и Е Гун-цзя представляются завышенными. См.: Liu-Ta-chung and Yeh Kung-chia, *The Economy of the Chinese Mainland, 1933—1959*, Princeton, 1965, стр. 185—188.

¹⁰ Исходя из оценок объема валовой продукции промышленности.

¹¹ Третья научная конференция «Общество и государство в Китае», тезисы и доклады, М., 1972, стр. 429.

¹² Исходя из вычисленной нами валовой выработки на одного занятого в 277 юаней и установленной директивными материалами нормы распределения — 60—70% валовой продукции производственных кооперативов. См. И. Коркунов, В. Курбатов и др., *Социалистическое преобразование сельского хозяйства в КНР (1949—1957)*, М., 1960, стр. 134.

¹³ Исходные данные см. в кн.: А. С. Мугрузи, *Аграрные отношения в Китае в 20—40-х годах XX века*, М., 1970, стр. 207—209.

¹⁴ «Вопросы экономики», 1970, № 11, стр. 77—78.

¹⁵ КНР: экономика, государство и право, культура, стр. 72.

¹⁶ Великое десятилетие, стр. 159.

¹⁷ Примерный подсчет сделан на основе отраслевой численности рабочих и служащих и общих данных о состоянии технической базы этих отраслей.

¹⁸ «Current History», September 1972, стр. 103—108, 134—135.

¹⁹ Там же, стр. 103.

²⁰ Последняя из этих цифр сообщена Чжоу Энь-лаем — Э. Сноу. См. «New Republic», March 27, 1971, стр. 21.

²¹ В статистических сборниках ЦСУ СССР «Народное хозяйство СССР» за разные годы имеются пересчеты национального дохода СССР в ам. долл. Величина валового общественного продукта в ам. долл. высчитывалась по удельному весу национального дохода в валовом общественном продукте в руб. См. *Народное хозяйство СССР в 1964 г.*, М., 1965, стр. 67, 89; *Народное хозяйство СССР в 1967 г.*, М., 1968, стр. 60, 140, 142; *Народное хозяйство СССР в 1970 г.*, М., 1971, стр. 60, 85.

²² Исходные данные для подсчета за 1949 и 1957 гг. см. в «Справочнике статистических материалов по сельскому хозяйству», стр. 14—15. Подсчет за 1970 г. сделан на основе оценки численности населения КНР в 785 млн., из них сельскохозяйственного населения — 83—85%, что примерно согласуется с оценками численности городского населения.

**«КЛАНОВОСТЬ» И ПОЛИТИЧЕСКАЯ
БОРЬБА В КИТАЙСКОЙ ДЕРЕВНЕ
[1970—1972 гг.]**

За последнее время в КНР усилилась пропагандистская борьба против семейно-родовых пережитков. Объясняется это, судя по всему, не только сохранением соответствующих представлений у китайского крестьянства, но и повышением их роли в период социальных и политических потрясений.

Кланы — семейно-родственные объединения — на протяжении многих веков играли большую роль в общественной и экономической жизни Китая¹. Влияние их на политическую жизнь страны также имеет определенные, устойчивые традиции². Культ семьи в старом Китае, во многом определявший взаимоотношения личности и общества, оказал большое влияние на формирование необычайно устойчивых социально-психологических стереотипов поведения. Представления о долге и обязанностях членов клана, распространенные среди китайских крестьян, часто во многом противоречили их классовым интересам, позволяя клановой верхушке использовать монолитную силу клана в своих интересах. Кланово-семейный фактор в условиях Китая должна была учитывать любая политическая сила³. Широко использовала кланы для решения определенных тактических задач и КПК, особенно в 20—30-х годах, в период борьбы за массы⁴.

В современном Китае кланы как реальные структурные единицы общества, естественно, не существуют. Однако связанные с ними традиционные взгляды, представления, предубеждения, по-видимому, еще сильны в обыденном сознании крестьян, в их повседневной жизни. Многие общепринятые в китайской деревне результаты духовной деятельности человека — моральные нормы, термины, категории, метафоры, идиомы, мыслительные аналогии и т. п. — и сегодня по-прежнему носят отпечаток клановости. Причины подобной инерционности заключаются не только в особенностях индивидуального и общественного сознания в Китае, но и в сохранении порождающих подобные представления условий труда и жизни. Нищета, неграмотность, суеверия, как и деспотиче-

ское всевластие «начальства», поборы и репрессии отнюдь не способствуют быстрому исчезновению клановой психологии у китайского крестьянства.

В период аграрной реформы в КНР проводилась довольно интенсивная кампания борьбы с семейно-родственными пережитками, мешавшими проведению социальных преобразований. Затем почти на два десятилетия эта тема в официальной пропаганде полностью исчезла. Появление вновь после «культурной революции» соответствующих материалов в печати и радиопередачах свидетельствует, по-видимому, об обострении социально-политической обстановки в китайской деревне⁵.

Во всяком случае, все проявления клановой солидарности официальная пропаганда неизменно связывает с действиями «классовых врагов». Вот, например, что пишет «Хунци» об обследовании бригады Дапинтан уезда Синьтянь пров. Хунань: «Большинство населения этой бригады носит фамилию Цзян. Здесь было распространено мнение, что „однофамильцы и люди одного рода являются членами одной семьи“». Это утверждение — излюбленный прием, с помощью которого разлагается и отравляется душа людей»⁶. «Классовые враги,— разъясняется в сообщении об одной производственной бригаде в пров. Гуанси,—представляют собой один клан, одну большую семью, все носят один и тот же семейный иероглиф и гордятся этим».

Стойкому сохранению подобных представлений способствует весьма частое совпадение современной производственной бригады с прежним кланом. «Китайская пропаганда заявляет о смерти клана с его вассальными зависимостями, непотизмом (кумовством) и междуклановым соперничеством»,— пишет американский ученый П. Притц, проживший некоторое время в деревне в пров. Гуандун. Однако «членство в производственных бригадах, включающих несколько сотен человек... соответствует прежним кланам. Земля, которая принадлежала членам клана, сейчас принадлежит бригаде»⁷.

Как правило, бригады, которые ранее были кланами, считаются «издавна трудными». В них (как это видно на примере подобных коллективов в пров. Фуцзянь) сопротивление властям питается «феодално-клановыми идеями, вызывавшими рознь, разобщавшими массы, подрывавшими коллективное хозяйство и подстрекавшими крестьян бросать работы».

Впрочем, «клановость» выявляется и в считавшихся «передовыми» коллективах. Например, по мнению крестьян, в одной «образцовой» бригаде пров. Аньхуй «люди с одинаковой фамилией составляют одну семью». Это утверждение

обосновывалось ссылкой на старинное изречение: «Если дерево вырастает даже в тысячу ли высотой, его листья все равно падают поблизости от корней».

Чем была вызвана эта довольно интенсивная политико-пропагандистская кампания? Судя по всему, китайские крестьяне достаточно широко используют клановую солидарность для улучшения своего материального положения в обход действующих норм и правил — для уклонения от очередных кампаний, для избежания всякого рода чисток и репрессий. (В выдвижении на первый план пережитков древнего традиционного института не последнюю роль, без сомнения, сыграл тот факт, что любые проявления общественной активности в современном духе возможны лишь в жестких рамках официальной линии и под строгим контролем властей.)

Обязательным, а часто и решающим условием при этом является повседневное взаимопонимание и сотрудничество с низовыми «руководящими работниками» — *ганьбу*. Ведь от бригадира, секретаря партячейки, кладовщика, счетовода и т. д. зависит, сколько времени крестьяне будут работать в поле, смогут ли заниматься подсобными промыслами, сумеют ли оставить себе часть зерна и т. п. От того, кто будет на этих «руководящих постах», от их политических взглядов, умения лавировать в сложной обстановке и просто человеческих качеств зависят условия работы, благосостояние, а зачастую и сама судьба китайского крестьянина. Естественно поэтому, что в современной китайской деревне повсеместным является стремление крестьян выдвинуть на «руководящий пост» «своего» человека (или перетянуть на свою сторону уже назначенного руководителя). Поддержка основной массы членов соответствующего объединения значительно усиливает положение такого кадрового работника. Не менее частыми, понятно, бывают и случаи противостояния назначенному извне *ганьбу*, не нашедшему общего языка с крестьянами и упорно и скрупулезно проводящему официальную линию.

Важность проблемы конкретного руководства в деревне хорошо понимают нынешние китайские руководители. Не случайно борьба за низовые посты связывается официальной пропагандой с «классовой борьбой» и определяется как «захват власти в деревне».

Сообщений о такого рода столкновениях, как и о «злоупотреблениях» «подпавших под влияние» семейно-родственных отношений *ганьбу* достаточно много. Так, цитированная выше корреспонденция из пров. Гуанси (где «классовыми прагами» называются крестьяне, связанные клановыми узлами) посвящена разоблачению «классовых врагов», «захватив-

ших все руководящие посты» в производственной бригаде. «Борьбу» с ними повел председатель ревкома уезда (бывший одновременно по распространившейся в последний период «культурной революции» практике политкомиссаром войск, прибывших в этот уезд). В этом типичном сообщении четко прослеживаются две основные стороны «борьбы за власть в деревне»: местные ганьбу подчиняются влиянию клановости, борьба с данным явлением ведется «чужими людьми» методами «классовой борьбы» со всеми вытекающими из этого последствиями.

Спектр «кланового» влияния на кадрового работника весьма широк и разнообразен. Это может быть просто приглашение в гости и угощение. Так, одного кадрового работника производственной бригады Наньгоу (близ Пекина) «враги под предлогом родственных отношений увели на гулянку».

Для «разложения» руководящего лица могут быть использованы его «слабости и наклонности». Этот аспект был отмечен, в частности, пекинским радио (как это часто бывает в китайской пропаганде — в псевдоконкретной форме): «Один коммунист с очень хорошим классовым происхождением» на основе родственных связей «постепенно связался с вредными элементами, выпивал с ними и проводил время. Из-за денег и красавицы он перешел на сторону врагов».

Часто встречается ситуация, когда «классовым врагам» удается «подарками разложить и переманить на свою сторону кадровых работников и некоторых крестьян». При этом используются традиционные представления кланово-семейных объединений о правилах и условиях дарения. Чисто человеческие чувства дружбы, которые сегодня в Китае объявляются «реакционной болтовней», в таком случае соединяются с представлениями о долге и обязанностях члена клана, принявшего подарок.

Социальный институт коллективного дарения в традиционном Китае являлся важным элементом системы клановых взаимоотношений. «Уплата этического долга» для принявшего подарок принимала форму морального обязательства ревностно помогать дарившим, т. е. всему клану. Равноценное обратное одаривание, как правило, было непосильным, а кроме того, этически исключалось, так как оно было бы оскорбительным нарушением традиционных норм взаимоотношений личности и рода. К этим этическим обязанностям, используемым как средство влияния клана на личность, примешивается прямой подкуп и шантаж.

Итак, нужному человеку преподносится подарок от имени не конкретной личности, а всей деревни. Ответственность за это ложится на всех крестьян, и поэтому «начальнику легче

принять подарок и легче избежать наказания». Многовековая система подобной коллективной ответственности отшлифовала многочисленные приемы и методы взаимодействия деревни и чиновника⁸.

В старом Китае образ чиновника, представителя власти, ассоциировался в народе с враждебной силой, с угрозой жизни (встреча с чиновником так же опасна, как и встреча с тигром — говорила китайская пословица). Руководящие работники низших звеньев в современной деревне намного ему ближе, они происходят из местных крестьян и немногим отличаются от них по своему морально-психологическому уровню. В атмосфере феодальных представлений и моральных деформаций, происшедших после «культурной революции», низовые гандьбу, по-видимому, достаточно легко поддаются тем соблазнам, которые дает им пост «начальника».

Гораздо труднее из-за отсутствия родственных связей подобрать отмычки к «пришлым», «новым», зачастую присланным из города кадровым работникам. В таких случаях часто используется прямой подкуп, как это было, например, в одной деревне пров. Цзянси, где «нельзя было покончить с клановой фракционностью» до тех пор, пока не были выявлены «элементы», посылавшие подарки новым руководителям с целью «разложить» последних. Очень распространены случаи обмана новых руководителей внешним послушанием и покорностью. Спаянная кланово-родственными представлениями, вся бригада дисциплинированно выражает «революционный энтузиазм», а сама гнет выгодную для нее линию. В результате нередко «новые» гандьбу попадают в положение «политического руководителя», которого «негодяи завлекали в свои сети сладкими речами и ложной активностью, усыпили бдительность».

Внешне целиком и полностью согласная с новым начальством, бригада за его спиной продолжает жить по своим понятиям и законам. «Эти негодяи кивают в знак согласия, и по их физиономиям расплывается улыбка, но в душе они скрипят зубами и проклинают нас», — жалуется один выдвинутый из военной среды руководитель.

Часто деревня довольно успешно пользуется всевозможными неформальными санкциями против «начальников» и примыкающих к ним людей. Китайская печать и радио полны сообщений о тех препятствиях, которые «учиняют болтовня, сплетни, слухи» и т. д. Насколько иногда серьезно влияет на общественную жизнь в деревне метко сказанное словцо, к месту приведенная пословица, свидетельствуют сообщения из уезда Мило (пров. Хунань) в сентябре и октябре 1971 г. Коммуна этого уезда «оказалась под дьявольским влиянием старинных поговорок и изречений. Такие изречения нелегко

искоренить». Когда началась «идеологическая борьба», взаимная критика и т. д., то в ход пошли старинные изречения типа «белая цапля не ест (не губит) белую цаплю» (т. е. своих родственников критиковать нельзя). Ссылки на обычаи предков, на «народную мудрость», широко используемые в деревне, очевидно, довольно эффективны. Недаром власти с таким раздражением о них отзываются: «Реакционные народные поговорки — остатки яда и черных теорий Лю Шао-ци. Необходимо раскритиковать эти изречения, так как они калечат души людей, ослабляют революционную волю».

Традиционные способы достижения своей цели при помощи лести и внешней преданности, громких прославлений заслуг и подвигов местных ганьбу также с успехом используются в борьбе за влияние на нужных людей. Власти вынуждены поэтому рекламировать теперь как образцы для подражания тех кадровых работников, которые не только «не заражаются зазнайством и самодовольством», но и «постоянно повышают свою бдительность, трезво оценивают обстановку, не поддаются ни шантажу, ни лести».

Если клан достаточно силен, то борьба против «новых» кадровых работников принимает более жесткий оборот. «В прошлом году во время весеннего сева классовые враги, используя родственные связи, стали расставлять для кадровых работников ловушки, и таким образом производству был нанесен ущерб», — сообщало в 1971 г. радио Чанчуня. «Враги использовали родственные связи и подбивали людей на дискредитацию тех кадровых работников, которые проявили смелость в борьбе и твердо идут по правильной линии председателя Мао», — докладывал один из армейских агитотрядов, посланный для «поддержки кадровых работников, подвергшихся нападкам со стороны врагов».

Характер противостоящих властям сил рельефно очерчен в сообщениях из провинций Синьцзян и Цзилинь. В первом рассказывается об «упорной борьбе за должность» в производственной бригаде Цзаэфуся (уезд Шахэ). Главным препятствием официальной кандидатуре там служило то обстоятельство, что «он местный человек, поэтому нельзя доверять ему власть». Во втором говорилось, что в бригаде Синфа (уезд Гуньюй) «один кадровый работник, использовав родственные связи, захватил власть в сфере распределения». Влияние таких связей было настолько сильно, что ему удалось это сделать, несмотря на исключение из партии. К тому же «руководителем он стал, не зная ни одного иероглифа».

Выдвижение подобных ганьбу, судя по сообщениям провинциальной печати и радио, неизбежно ведет ко всякого рода «отклонениям». Так, в одной из бригад в пров. Фуцзянь «в каждой деревне жители носили только одну фамилию:

и одной — Тан, в другой — Хуан». Партячейка этой бригады установила число уток, которых можно было содержать в личных хозяйствах. Это положение, однако, не выполнялось, и даже в семьях членов партии держали уток гораздо больше, чем разрешалось. Из-за попустительства руководства бригады крестьяне забросили коллективные дела и занялись подсобными промыслами, чтобы подзаработать денег. Попытки исправить положение не давали результата, так как «партийные руководители скрывали вредителей». Сходные явления обнаружались и в большой бригаде «Дунпань» (уезд Фынкаяй пров. Гуандун). Во всей бригаде «трудятся без энтузиазма», показатели сельскохозяйственного производства не увеличивались, в 3-й производственной бригаде не проводилась ежедневная учеба. Прибывшие из уезда исследователи выяснили, что «путем оказания любезности тормозилось производство». «Классовые враги» «говорили, что якобы однофамильцы являются родственниками... Они подстрекали массы по утрам позже выходить на работу, а вечером раньше уходить с работы. Оказывая любезность родственникам, местные ганьбу освобождали некоторых от работы».

«Родственные чувства», как правило, вспыхивают в период «интенсивной работы». «Когда происходила весенняя вспашка полей,— сообщало радио о бригаде,— распространялась „теория“: однофамильцы — это один род, одна большая семья. Постоянно среди масс распространялось такое суждение: половина нашей бригады носит фамилию Сун, все мы одного рода и члены одной большой семьи, поэтому нам надо держаться друг за друга. Используя „родственные чувства“, многие не выходили в поле на работу, притворялись больными». Опора на клановость дает возможность даже выражать протест против вывоза собранного зерна. Например, в бригаде Сусянь (пров. Аньхуй) «не успели еще засыпать зерно в закрома, как один вредный элемент, используя родственные отношения, стал устраивать скандалы, сеять смуту».

Однако при всей важности отмеченных выше моментов главное внимание маоистской пропаганды в ее борьбе с семейно-родственными настроениями обращено на политические аспекты. С января 1970 г. в Китае началась очередная кампания — *и-да, фань-сань* — «удар по одному (контрреволюционерам), борьба против трех (коррупции и хищений, спекуляции, роскошества и расточительства)», ставшая рекордной как по числу жертв, так и по жестокости методов. Именно с этим «движением» и связано основное количество упоминаний о семейно-клановой оппозиции среди крестьянства.

Так, радио пров. Ляонин прямо заявляло, что «причиной

пассивного развертывания движения и-да, фань-сань являются действия «классового врага», «использующего родственные связи и связи со своими друзьями».

Аналогичным образом объясняла «Жэньминь жибао» причину пассивного отношения части крестьян бригады Циньцзянь (уезд Цзяньшань пров. Чжэцзян) к данной кампании, отсутствия у них враждебности к объектам чистки. «Более 90% населения этой бригады,—говорилось в сообщении газеты,—носит фамилию Цзян. Классовый враг в деревне стал распространять феодальные кровно-родственные взгляды, говоря: „У всех, носящих фамилию Цзян,—одна могила предков“, пытаясь таким образом сбить крестьян с толка. Некоторые из них попались на ядовитую приманку и стали говорить: „Однофамильцы — единая семья, видятся они ежедневно“»⁹.

Политические аспекты семейно-клановой оппозиции, естественно, прямо связывались китайской пропагандой с «борьбой за власть» в деревне. «Классовые враги,—утверждало радио Цзилиня,—всегда ищут своих приспешников в руководящих группах. Когда стоящие у власти не проводят классовой борьбы, а занимаются классовым примиренчеством, это равносильно уступке власти классовым врагам. Руководители бригады Цзяньхээр попали под влияние нехороших людей и подверглись разложению. Они из родственных чувств обходили трудные проблемы и не вели классовой борьбы».

Местные «руководящие кадры» достаточно часто попадают в щекотливое положение. Сверху, из уезда или «коммуны», усиленно нажимают, требуя проведения очередного мероприятия, выполнения задач определенной кампании, усиления «классовой борьбы». Одновременно невозможно не считаться и с давлением снизу — со стороны выступающей с позиций семейно-родственных отношений деревни. Приходится либо лавировать, либо открыто вступать в борьбу с «родственниками», объявляя их «классовыми врагами». По последнему пути пошел, например, Хэ Шань-тун из бригады Ушилину (уезд Сихэ пров. Ганьсу). Подавляющее большинство из 150 семей, входящих в его бригаду, носит фамилию Хэ. После некоторых колебаний Хэ Шань-гун выступил с «разоблачением» царившего в бригаде мнения, согласно которому «все Хэ относятся к одному большому роду и должны защищать, а не губить друг друга».

По-иному действовал бригадир бригады Чжаоцин (уезд Сифэн пров. Ляонин). Этот член партии «в условиях ожесточенной и сложной классовой борьбы не говорил ни хорошо, ни плохо, занимая позицию этакого добрячка, который относится хорошо ко всем».

Подобные явления «пассивного отношения к врагам» раз-

личных «идеологий добродетели», «оказания любезностей» и т. п. получили достаточно широкое распространение.

Наиболее критикуются действия кадровых работников, классифицируемые как результаты влияния «теории человечности»: «Ни в коем случае не должно быть надклассовых чувств. Мы не должны питать человеческие чувства к классовым врагам», «В мире есть родство по классу, но нет родства по фамилии», «Мы ни в коем случае не должны попасть под влияние теории человеческой сущности» — такие призывы неустанно повторяются в маоистской пропаганде. Одной из целей этой кампании по «борьбе с человечностью» является преодоление тех устойчивых представлений китайского крестьянства, которые кратко можно сформулировать: «Родственники не могут быть врагами».

Очевидно, влияние клановых представлений существеннейшим образом препятствует стремлению пекинского руководства заставить крестьян относиться к противникам режима Мао Цзэ-дуна как к своим собственным врагам. Заменить привычные «родственные» чувства на непонятную «классовую ненависть» китайским крестьянам, по-видимому, очень трудно.

Большую роль здесь играет характерная вообще для кланово-родственных представлений классическая антитеза «мы и они»¹⁰ (где «мы» — члены данной социальной общности — выступают как носители всего положительного, а «они» — все «чужаки» — всего отрицательного). Естественно, что перенесение на «родственников», т. е. на «нас», качеств отрицательных, присущих «им», крайне затруднительно. Веря, возможно, маоистской пропаганде, что источником их трудностей являются враги, крестьяне часто заявляют, что именно в их деревне «классовых врагов», т. е. людей, относящихся к понятию «они», просто не может быть. Их логика проста: «Мы все друг друга знаем, мы все родственники — никаких вредных элементов у нас нет. Да и родственник не может быть врагом».

О том, насколько сильны подобные настроения, можно судить по обстановке в бригаде Дапинчан (пров. Хунань), где «насчитывается много семей по фамилии Ян». По господствовавшему там мнению, «все носящие фамилию Ян являются одной семьей... Была организована ожесточенная дискуссия (за 9 месяцев было проведено более 420 собраний по этому поводу.— Г. С.)». В результате крестьяне «осознали» лишь, что «бедняки и низшие середняки — одна семья, а помещики, кулаки, контрреволюционеры, вредные элементы, лица, идущие по неправильному пути, — другая семья».

Здесь мы сталкиваемся с любопытным явлением — власти, в принципе борясь с семейно-родовыми представлениями, пы-

таются в то же время использовать их для достижения политико-идеологических целей. Используя подобные представления, крестьянам пытаются внушить, что привычное чувство «родства» не следует распространять на людей, выступающих против режима Мао Цзэ-дуна. Во многих сообщениях маоисты как бы мирятся в подтексте с наличием клановости, но выступают против ее оппозиционной направленности. Понятия типа «не считать своими, не считать их родственниками» лежат в основе пропагандистских лозунгов: «Бедняки и низшие середняки не должны обращать внимание на то, носят ли или нет другие ту же самую фамилию»; «Негодяя нельзя считать членом фамилии». Конечно, применение подобных методов достаточно ясно выявляет прагматическую беспринципность маоистской пропаганды, объявившей на словах бескомпромиссную борьбу со всеми пережитками прошлого. Но не менее важно подчеркнуть, что сама возможность подобного использования семейно-клановых представлений обусловлена их отсталостью, принципиальной реакционностью. Это их существо проявляется в целом ряде моментов.

Клановая солидарность используется в современной китайской деревне не только для ослабления нажима сверху, смягчения навязанной крестьянам дисциплины, обхода жесткой регламентации их жизни, но и для (как это было и века назад) получения довольно серьезных преимуществ по сравнению со стоящими вне рамок «родственной» общности соседями. В деревнях уезда Юйцзян (пров. Цзянси), например, еще в 1961 г. начали появляться «братские» (т. е. составленные из одних «родственников») бригады, которые зачастую преуспевали за счет других производственных бригад. «Жэньминь жибао» писала, что подобные «кровнородственные бригады подрывают коллективную экономику и разрушают сельское хозяйство»¹¹.

Официальная пропаганда КНР периодически обрушивается на «фракционность», «групповщину». Как часто бывало в Китае, под одним термином в данном случае подразумеваются совершенно различные по своей природе явления. Сюда могут относиться и кумовство местных ганьбу, и столкновения различных групп в их среде, и стремление следовать установкам борющихся наверху группировок. Не последнюю роль в реальных проявлениях «групповщины» играет многовековая неприязнь и вражда бывших кланов. Междеревенская вражда, ненависть к чужому роду, непрерывно подогреваемая старейшинами клана, прочно закрепилась в сознании крестьян. Многолетние ссоры и стычки, часто сопровождавшиеся жертвами, живы в памяти и даже сегодня вызывают по крайней мере неприязнь и враждебную настроенность к соседней деревне — «роду». Атмосфера взаимного недоверия и система-

нически подогреваемой враждебности хорошо показана в китайской литературе. Вот, например, как описывается подобная ситуация в 1947 г.: «Ныне наш род Чэней не в ладах с Чжанами из деревни Шуйнунь. Рано или поздно придется с этими мерзавцами опять подраться, наверняка много будет убитых. Вся деревня готова бить гадов из рода Чжан. Придут начальники из уезда. Мы в своей деревне, как и в прошлые годы, заранее найдем кого-нибудь, он возьмет на себя всю вину и сядет в тюрьму»¹².

В современном Китае чувство неприязни одной деревни к другой (совпадающих с производственными бригадами) часто проявляется, например, в отказе бригады перенимать передовой опыт бывших врагов, в нежелании вести совместные работы и т. п.

Так, в одной «коммуне» пров. Чжэцзян не был прорыт оросительный канал. Причина — раздоры между двумя враждующими деревнями, каждая из которых хотела получить всю воду. «Классовые враги, — сообщало радио Ханьчжоу, назвавшее подобные явления „феодалным кланизмом“, — подливали масло в огонь ненависти между двумя кланами. Было разрушено революционное единство в больших производственных бригадах, и от этого сильно страдало производство».

Подобная ситуация наблюдалась и в уезде Лойгунь (пров. Юньнань). Кадровый работник Ван Вэй-чэн там «заботился только об успехах своей родственной бригады Дунхуа и не обращал внимания на положение дел в других родственных бригадах. Поэтому вся бригада саботировала рытье канала, так как им бы пользовались соседи».

Явления такого рода, судя по всему, распространены весьма широко. Например, в уезде Мило (считающемся образцовым в пров. Хунань) «одна клановая группировка выступает против другой, причем каждая хочет пробраться к политической власти». В уезде Цинъюань пров. Хэбэй, согласно заявлению председателя местного ревкома, военнослужащего Гао Сянь-сю, «отсутствие сплочения среди кадровых работников и среди масс вызвано главным образом родственными расприями». В статье «Жэньминь жибао», посвященной одному из «образцовых» секретарей парторганизаций «коммун», особо подчеркивалось, что герою очерка удалось уладить отношения между тремя местными «родственными» группами — Ян, Ма и Чан. Большинство низовых ганьбу были из Янов, поэтому Ма и Чан считали себя обойденными¹³. В ряде случаев сочетание семейно-родовых представлений с неразвитостью политического сознания приводит к тому, что крестьяне продолжают считать «своими» бывших помещиков и кулаков, входивших в прошлом в местный клан. Все члены бригады Циньцзянь, например, судя по сообщению «Жэньминь жибао»,

прекрасно знают, что в их деревне продолжают жить несколько семей помещиков и богатых крестьян. Несмотря на явно отрицательное отношение к ним со стороны крестьян (по мнению которых, эти люди — «вши на голове лентя»), принадлежность к бывшему клану обеспечивает им сравнительно спокойную жизнь. Властям трудно предпринять что-либо против этих, возможно, настоящих классовых врагов¹⁴. В других материалах той же газеты рассказывалось, что в одной из деревень Северо-Востока «два контрреволюционера-гоминьдановца с 1949 г. прятались у себя в семьях. Про это знала вся деревня. В ответ на обвинение в укрывательстве „врагов“ крестьяне деревни отвечали: „Это наши люди“»¹⁵. О милостивом отношении к прежним помещикам говорилось и в сообщении радио Хунани о бригаде, которая «насчитывает 34 хозяйства, принадлежащих к одному и тому же семейному клану».

Особо следует выделить ситуацию в национальных районах КНР. Здесь семейно-клановая и национальная (направленная против великоханьских устремлений пекинских руководителей) оппозиционность переплетаются и взаимно усиливают друг друга. Например, в большой бригаде Дунфэн «коммуны» Гуннунбин (уезд Урумчи) «классовые враги в целях подрыва национального сплочения бешено распространяли расовую теорию: одна нация — одна фамилия — одна семья. В результате сплоченность среди членов коммуны — людей различных национальностей — была нарушена». Часто клановость переплетается с религиозными представлениями. Так, в некоторых районах пров. Цинхай, где ламаизм сохраняет устойчивые позиции, в ходе кампании и-да, фань-синь «была выявлена горстка классовых врагов, которые использовали религиозные предрассудки и феодальные родовые отношения для разложения партии кадровых работников и трудящихся масс и для превращения их в своих союзников»¹⁶.

Что же предпринимается в отношении семейно-клановой оппозиции современным китайским руководством, несомненно понимающим, какую опасность она представляет для стабильности режима Мао Цзэ-зуна? Стратегическая линия в этом вопросе двойственна.

С одной стороны, налицо стремление сломить клановость, опираясь на две реально сопоставимые со всей массой подверженных семейно-родственным представлениям по численности и сплочению силы — армию и так называемую «образованную молодежь», высланную в деревню из городов (число их достигло примерно 60 млн.). Основное их достоинство — чужеродность в деревне. С другой стороны, намечается тенденция к компромиссу, попытка использовать указанные воздействия в своих целях.

Главный упор в борьбе с клановостью делается на армей-

ские кадры. Специфика воинской организации, дисциплина и контроль позволяют им выстоять против столь губительных для ганьбу «родственных связей». Выше уже упоминалось о деятельности председателя уездного ревкома в пров. Гуанси (бывшего одновременно политкомиссаром прибывших в этот уезд войск), который «разоблачил» в одной из производственных бригад «классовых врагов», представлявших собой «один клан, одну большую семью». Примеры такого рода можно умножить. Лишь армейский «агитотряд идей Мао Цзэ-дуна» сумел «разгромить осиное гнездо, которое кадровые работники боялись трогать», в бригаде Цзяньхээр (близ Цзилиня), полностью находившейся под влиянием «клановости». В Фуцзяни представители армии выяснили, что химические удобрения, инсектициды, лесоматериалы и продовольственное зерно, принадлежавшие всей «коммуне», были «захвачены» местными «родственными» объединениями. В результате деревня подверглась массовым репрессиям.

Однако такое грубое применение силы не может заменить тонкую кропотливую работу, которая необходима при выявлении основных пружин противодействия властям, т. е. при разоблачении людей, представляющих наибольшую опасность. Эту работу иногда удается выполнить за счет «образованной молодежи», «навечно» поселенной в деревне. Самые фанатичные или наиболее ловкие карьеристы из числа «грамотных молодых», являясь инородным телом в китайской деревне, иногда осмеливаются противостоять могущественному родству. Так, в большой бригаде Фуцзянцы «коммуны» Лигауан (уезд Фушань пров. Ляонин) «образованная девушка» Сяо Цуй-инь, проведя «глубокое обследование», установила, что в руководящую группу большой бригады проникли «враги», которые «используют родственные отношения и своих друзей для создания сектантства и групповщины». Против нее тут же началась «кампания клеветы и запугивания». Тем не менее ей с помощью военных «удалось разоблачить горстку классовых врагов, проникших в руководящую группу», и самой стать секретарем партийной ячейки большой бригады.

Впрочем, подобный случай, несомненно, является исключением. В 1969—1972 гг. маоистам приходилось тратить много усилий, чтобы втянуть «образованную молодежь» в «борьбу за власть на местах», преодолеть ее апатию и пассивность. Летом 1970 г. радио Пекина вынуждено было констатировать, что лишь немногие даже из тех, «которые могут быть перевоспитаны», становятся «участниками классовой борьбы, бойцами, а не зрителями, не наблюдателями».

Интересно отметить, что в деревнях, где родственно-клановые связи сильны и крепки, приезжая молодежь, чтобы окончательно не противопоставить себя крестьянам, пытается

как-то принимать участие в общинно-семейных празднествах. В традиционные дни «памяти родственников», во время «праздника духа-покровителя деревни» весь коллектив «грамотных молодых людей» отправляется, за неимением лучшего, на «могилы погибших героев».

Но если «грамотную молодежь» из города можно хоть как-то противопоставить системе «родственных» связей, то сельская молодежь почти всецело поддерживает привычные деревенские порядки и представления. Это вполне естественно для юношей и девушек, выросших в родной деревне, в большинстве своем (по официальным сообщениям) неграмотных, воспитанных в традиционном почитании старших. Их и сегодня поучают почтенные старцы, наставляя при помощи старых изречений, «которые свидетельствуют о том, что образ мышления китайцев не претерпел значительных изменений. Их моральные принципы исходят не из 4 томов избранных произведений Мао, а взяты из Четверокнижия и исходят из древних традиций»¹⁷. Так обстоит дело, например, в бригаде Синьсидуй (уезд Гунлу пров. Чжэцзян), где «и революция, и производство отстают». Там «молодые люди часто собираются вместе и слушают плохого элемента, рассказывающего о буржуазно-феодалской жизни». Используются и более действенные средства. Так, в бригаде Дунху (пров. Синьцзян), «воспользовавшись тем, что местные комсомольцы были недостаточно активны в классовой борьбе, горстка врагов методом угощений и подарков пыталась разложить молодежь». Подобным «снарядам в сахарной оболочке» маоисты пытаются противопоставить уже ставшие традиционными «горькие обеды воспоминаний». В бригаде Шунхэ (уезд Цзянхэ пров. Цзянсу) «борются именно за молодежь. Ведь враги пытаются перетянуть на свою сторону младшее поколение» (очевидно, на старшее здесь давно махнули рукой).

Подводя итоги всему сказанному выше, подчеркнем еще раз, что семейно-клановые отношения и воззрения (клановость) широко используются современным китайским крестьянством для ослабления нажима на него со стороны властей. Гальванизация этих пережитков далекого прошлого не случайна. Маоисты вводят все более жесткие методы контроля за поступками и мыслями трудящихся. В этих условиях опутанное необычайно устойчивыми многовековыми предрассудками и феодальными представлениями, лишенное руководства рабочего класса и его партии, в своей массе неграмотное, китайское крестьянство, естественно, ищет защиту в привычных, традиционных рамках и формах клановости. Сказывается и историческая ограниченность крестьянства. Все это приводит к тому, что в стране с такими сильными традициями возрождаются и старые методы борьбы.

¹ См.: В. В. Малявин, Кровнородственные объединения — цзунцзю и конфуцианской историографии позднесредневекового Китая, — сб. «Третья научная конференция „Государство и общество в Китае“. Тезисы и доклады», вып. 1, М., 1972.

² См.: Л. С. Васильев, Социальные корпорации в политической структуре традиционного Китая, — сб. «Третья научная конференция „Государство и общество в Китае“. Тезисы и доклады», вып. 1, М., 1972; Family and Kinship in Chinese Society (ed. by Freedman), Stanford, 1970; В. Pasternak, Kinship and Community in Two Chinese Villages, Stanford, 1972.

³ См., в частности, А. Ивин, За СССР, за революционный Китай. М. — Л., 1929. В качестве иллюстрации роли клановых моментов в классовой борьбе в 20-х годах приведем свидетельство одного из китайских журналов того времени: «В провинциях Хунань и Хубэй помещики создавали „союзы по борьбе с красными“ исключительно по клановому принципу» [Хунань нунминь юньдун муцяньды целюе (Тактика крестьянского движения в Хунани на данном этапе), — «Чжунго нунминь», 1926, № 8, стр. 30—31].

⁴ См.: Советы в Китае, М., 1934, стр. 65, 140.

⁵ Любопытно, что центральные органы («Хунци», «Жэньминь жибао», пекинское радио) касаются этой не очень приятной — после более чем 20-летнего существования КНР — для властей темы, как правило, довольно туманно и обще, отмечая наличие в принципе «среди членов партии и коммунаров феодально-кровнородственных взглядов». Значительно более конкретный материал приводят провинциальные органы пропаганды.

⁶ «Хунци», 1972, № 5, стр. 26.

⁷ P. Pritz, The Cheu Family Still Has Class, — «The New York Times Magazine», 14.X.1973, стр. 43.

⁸ Отметим, кстати, что влияние родовых и местных связей на чиновника было наиболее уязвимым и острым местом в традиционной китайской системе правления. Целый ряд правил и законов в старом Китае был призван препятствовать распространению подобного рода практики. Чиновники часто переводились с места на место, они не имели права жениться в своем служебном районе и иметь там землю. (См.: М. Коростовец, Китайцы и их цивилизация, СПб., 1896, стр. 10—11). Тем не менее использование родственно-клановых отношений для привлечения чиновников на сторону местных политических сил, взяточничество и хищения были исключительно распространенными, обыденными явлениями.

⁹ «Жэньминь жибао», 27.III.1971.

¹⁰ См.: Б. Ф. Поршнев, Психология и история, М., 1966, стр. 74.

¹¹ «Жэньминь жибао», 12.I.1971.

¹² Ай У, Деревенские беды, — сб. «Банановая долина», М., 1962, стр. 226.

¹³ «Жэньминь жибао», 29.VII.1971.

¹⁴ См.: «Жэньминь жибао», 30.I.1969.

¹⁵ «Жэньминь жибао», 27.VII.1971.

¹⁶ «Жэньминь жибао», 5.XII.1972.

¹⁷ «China News Analysis», 10.XII.1971.

**ЛАМАИСТСКАЯ ЦЕРКОВЬ В ТИБЕТЕ
И ЕЕ СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ**

Реформа буддийской церкви непосредственно затронула буквально все аспекты политической, социальной и культурной жизни тибетского общества. Не случайно поэтому ее проведение встретилось со значительными трудностями и протекало крайне болезненно.

Церковь являлась прежде всего крупнейшим земельным собственником. В 1950 г. ей принадлежало 36,8% всех пахотных земель¹, которые были освобождены от налогов и повинностей. Более того, церковь сама получала крупные субсидии от правительства. Значительные доходы она извлекала от торговли и ростовщичества, а также от приношений верующих.

Эта экономическая мощь духовенства обеспечивала ему ведущую роль в политической жизни, которая подкреплялась теократическим характером государственного устройства. Теократизм проявлялся прежде всего в том, что под главной и основной функцией государства понималось обеспечение потребностей церкви для выполнения ею главной задачи — направлять все живые существа на путь спасения.

Теократизм выражался, далее, в сосредоточении верховной государственной власти в руках первосвященника — Далай-ламы, который считался воплощением бодисаттвы Авалокитешвары — покровителя Тибета. Теократизм заключался, наконец, в том, что представители духовенства имелись почти во всех светских органах власти, начиная с кашага («совета министров»). Широкое распространение получила практика назначения на один пост (например, начальников уездов — дзонгов) одновременно двух человек — мирянина и монаха, причем нередко именно монаху принадлежало решающее слово.

Основными ячейками буддийской церкви в Тибете были монастыри. К 1950 г. только на территории собственно Тибета² без области Чамдо насчитывалось 2138 монастырей (примерно 150 тыс. монахов³). Всего же в областях, населенных тибетцами, их число достигало трех тысяч.

Крупнейшие из этих монастырей являлись, по существу, государствами в государстве».

Это были города, обнесенные стеной, с сотнями построек, тысячами монахов. В Дрэпунге, например, насчитывалось 8—10 тыс. монахов, в Сэра — 5 тыс., в Гандэне — 3 тыс. (все три монастыря находятся недалеко от Лхасы), в Ташилхунпо (резиденция панчен-ламы) рядом с г. Шигацзэ — около 3 тыс., в Кумбуме — 2 тыс. и в Лавране — 2,5 тыс. монахов (оба расположены в области Амдо: Кумбум на территории современной провинции Цинхай, а Лавран — в провинции Ганьсу).

Эти монастыри владели обширными землями с тысячами, десятками тысяч крестьян (Дрэпунгу, например, принадлежали земли, которые обрабатывали 20 тыс. крестьян⁴). Они во многом были независимы от центрального правительства и являлись полновластными хозяевами на своих землях, осуществляя и административную, и судебную, и фискальную власть, а в случае необходимости могли даже выставить и собственные войска (как это не раз бывало при конфликтах с местным правительством или другими монастырями).

Для того чтобы сломить мощь буддийской церкви, было недостаточно, следовательно, распустить центральные церковные органы в Лхасе — необходимо было справиться с каждым монастырем в отдельности. Выполнение этой задачи осложнялось тем, что хотя их общее количество исчислялось сотнями, однако в действительности большинство мелких монастырей являлись ответвлениями крупных и управлялись монахами из «главного» монастыря, присылавшимися на определенный срок. В районе священной для буддистов горы Кайлас, например, не было ни одного самостоятельного монастыря⁵.

Естественно, что ущемление прав и привилегий одного какого-либо монастыря должно было вызвать соответствующий отклик со стороны «родственников». Этим, в частности, объясняется болезненная реакция монастырей, расположенных в районе Лхасы, на репрессии против своих «дочерних» в Амдо и Кхаме в 1955—1956 гг. Кроме того, в крупных монастырях всегда обучались монахи из других областей, объединенные в землячества и чутко реагиовавшие на события в родных местах.

Прочность позиций церкви определялась, далее, и рядом других моментов. Прежде всего — это застойность тибетского общества в целом, в том числе неразвитость классового антагонизма. Имеющиеся источники по истории Тибета не сообщают нам об открытых более или менее массовых выступлениях тибетских крестьян или скотоводов против своих эксплуататоров, будь то правительство, церковь или светские феодалы, хотя непосредственные производители в Тибете подвергались отнюдь не меньшей эксплуатации, чем в каком-либо

другом феодальном обществе. Крестьяне, жившие на церковных землях (как и другие непосредственные производители), должны были отдавать собственнику-монастырю значительную часть урожая, часто более половины. Кроме того, они были обязаны делать определенные приношения. Многие крестьяне находились в долговой кабале у монастырей и т. д.

Выяснение причин неразвитости классового антагонизма в тибетском обществе — тема специального исследования. Здесь же мы остановимся лишь на тех, которые можно объяснить особым положением церкви и влиянием религии.

Крестьянские владения в Тибете не подлежали разделу и переходили по наследству только одному из сыновей. Остальные, как правило, шли в монахи. Возможность уйти в монастырь и поступить на «содержание» всего общества, несомненно, сдерживала развитие классового антагонизма.

Согласно буддийским догматам, каждый мирянин должен быть «милостынедателем», что является неперменным условием продвижения по пути «спасения». Рента, которую уплачивали крестьяне монастырю, и тем более приношения вполне могли рассматриваться ими как «милостыня». Кроме того, родители предпочитали отдавать детей в «свой монастырь», и их труд, следовательно, обеспечивал содержание не только всей общины, но и бывшего члена семьи.

Определенное значение имело и освобождение крестьян, обрабатывавших церковные земли, от налогов и повинностей в пользу государства, что ставило их, по крайней мере внешне, в привилегированное положение по сравнению с остальными непосредственными производителями.

Следует учитывать, что тибетское духовенство в целом и конкретная община в частности не представляли собой какое-то изолированное сословие или группу лиц, порвавших все связи с внешним миром, выступавшие в глазах непосредственных производителей лишь как безжалостный эксплуататор.

За исключением незначительной «ученой» прослойки, основная масса духовенства сохраняла прочные, прежде всего экономические, связи с внешним миром. Доходы, получаемые монастырями, ввиду большой численности монахов часто были недостаточны для их полного содержания, и дополнительные средства рядовой член общины получал от своей семьи и от побочных занятий.

Во многих, если не во всех монастырях монахи во время земледельческих работ уходили домой. На время страды отпускались монахи даже из трех крупнейших монастырей во-круг Лхасы, отличавшихся особо строгим режимом⁶.

Нередко в крестьянских хозяйствах выделялись специальные наделы, доход с которых шел на содержание ушедших

и монастырь членов семьи. В тех же «сектах», где не соблюдался целибат, рядовые монахи практически не отличались от обычных крестьян — они имели семьи, занимались сельским хозяйством и лишь время от времени были обязаны участвовать в религиозных службах.

Буддийскую церковь в Тибете, таким образом, можно рассматривать как своеобразную «массовую» организацию, членом которой мог стать любой человек, кроме представителей «презираемых» каст (рубщиков трупов, мясников, охотников, рыбаков, кузнецов) и лиц с физическими недостатками⁷. Подаром в монашеской общине Тибета состояло от $\frac{1}{10}$ до $\frac{1}{20}$ всего населения (по различным оценкам)⁸.

Разумеется, внутри монашеской общины существовала глубокая дифференциация. Поскольку монахи должны были, хотя бы частично, содержать себя сами, тратить значительные суммы денег на угощение общины по случаю получения каждой из монашеских и ученых степеней, то, понятно, возможность продвижения существовала фактически лишь для выходцев из обеспеченных слоев. Большинство «бедных» монахов никогда не поднималось выше ступени *гэцхюла* (послушника). Однако даже они занимали привилегированное положение в обществе: не платили государственных налогов, подчинялись лишь церковной администрации, подлежали церковному суду и т. д.

Экономические и политические позиции церкви подкреплялись сильнейшим идеологическим воздействием буддизма (ламаизма) на все стороны духовной жизни тибетцев.

Ламаизм был массовой религией. И не потому, что монахами становилась значительная часть населения. Ламаизм как одна из форм Махаяны обещал спасение не только лицам, целиком посвятившим себя служению вере — монахам (как в Хинаяне), но и всем без исключения мирянам, при соблюдении, конечно, определенных правил поведения и ритуалов. Последние же утратили в значительной степени свою сложность и стали общедоступными (вращение молитвенных колес, жертвоприношения в храмы и монастыри и т. п.).

Тибетский буддизм, далее, можно считать не только массовой, но и народной религией. Отличаясь исключительной восприимчивостью, буддизм на протяжении веков впитывал различные народные верования, обычаи, включал в свой пантеон местные божества. С другой стороны, буддизм глубоко вошел в духовную и повседневную жизнь тибетцев. Определенные даты отъезда, свадьбы, выбор имени новорожденного или вида похорон, начало полевых работ — на все это требовались совет или непосредственное участие лам.

Вся тибетская культура была тесно связана с религией, может быть, даже более тесно, чем это характерно для фео-

дальной культуры вообще. Тибетские монастыри были, по сути дела, единственными культурными центрами, центрами образования, книгопечатания, изобразительного и в значительной мере прикладного искусства. Народные празднества, театральные представления, литературные произведения, как правило, если и не имели религиозного содержания, то носили религиозную оболочку⁹.

И, наконец, необходимо учитывать, что буддизм был, по существу, единственной религией всех тибетцев¹⁰ и являлся одним из проявлений национальной общности.

Таким образом, реформа буддийской церкви в Тибете и борьба с религиозными воззрениями представляли исключительно сложную задачу. Отстранение церкви от политической жизни, т. е. отделение церкви от государства, было немыслимо без коренной перестройки всей системы управления Тибетом. Секуляризация церковных земель означала экспроприацию крупнейшего земельного собственника. Закрытие монастырей неизбежно должно было сказаться на положении значительной части населения Тибета — десятки тысяч бывших монахов остались бы без средств к существованию в районе, где не было свободных пахотных земель или промышленных предприятий. Борьба с религиозными воззрениями могла вылиться в преследование национальных обычаев, культуры или выглядеть таковым в глазах населения.

Все это — объективные предпосылки кризисного состояния тибетского общества во время реформы буддийской церкви. Но были и субъективные причины того, почему этот процесс принял столь болезненные формы. Они заключались в политике, осуществлявшейся руководством КПК.

Соглашение, заключенное между Центральным народным правительством Китая и местным тибетским правительством о мероприятиях по мирному освобождению Тибета от 23 мая 1951 г., формально гарантировало сохранение неизменными прав и привилегий буддийской церкви в Тибете (за исключением тибетоязычных областей в Цинхае, Сикане, Юньнани, Ганьсу, на которые не распространялось действие соглашения).

Статьи 4 и 5 предусматривали сохранение «политической системы» в Тибете и «существующего статуса и полномочий» далай-ламы и панчен-ламы. В ст. 7 говорилось о свободе религиозных верований и покровительстве (?) ламаистским монастырям и специально оговаривалось, что «центральные власти не будут вносить каких-либо изменений в доходы этих монастырей». Другими словами, соглашение предусматривало сохранение церковного землевладения.

В то же время статья 11 содержала возможность проведения реформ, причем в столь неопределенной формулиров-

ке, что допускала любое толкование: «В вопросах, касающихся различных реформ в Тибете, не будет никакого принуждения со стороны центральных властей. Местное правительство должно (!) проводить реформы добровольно (?), и, когда народ потребует проведения реформ, вопрос о них будет решаться (кем? — В. Б.) путем консультаций с видными деятелями Тибета».

Логично предположить, что среди намечаемых реформ была и реформа буддийской церкви в Тибете.

Надо признать, что Центральное правительство КНР предприняло меры, направленные на то, чтобы побудить тибетский народ «потребовать проведения реформ». Среди них были и набор тибетских студентов в институты национальностей в центральных районах КНР, и открытие светских школ в самом Тибете, и организация различных обществ, и т. д. Цель подобных мероприятий ясна: вырвать какое-то количество тибетцев из-под идеологического влияния церкви, подготовить атеистически настроенные национальные кадры.

Однако эти меры не дали желаемых результатов. Светские школы оставались полупустыми, их посещало весьма ограниченное число детей исключительно из семей местных чиновников и аристократов¹¹. Первые наборы тибетцев в Институт национальностей в Пекине также полностью состояли из представителей господствующих классов. Основная масса населения оставалась верной старым порядкам. Вплоть до 1959 г. нам не известно ни одного требования реформ, исходивших снизу, от народа.

Конечно, одной из главных причин подобной неподвижности низов были сохранявшиеся власть и авторитет церкви, духовенства, религии. Но была и другая, не менее важная причина. Она заключалась в том, что вплоть до 1959 г. руководство КПК не считало работу в низах главной задачей. Главным в политике руководства КПК в Тибете была опора на верхи, политика союза с господствующими классами, прежде всего с церковью, с высшим духовенством.

Уместно, кстати, напомнить, что политика союза с верхами была частью известной политики единого фронта, осуществлявшейся в национальных районах КНР. Специфика Тибета выразилась лишь в том, что здесь союз с верхами приобрел наиболее яркую форму и продолжался более длительное время, чем в других национальных районах.

Союз с верхами выражался прежде всего в кадровой политике. Так, Далай-лама XIV был назначен председателем Подготовительного комитета по образованию Тибетского автономного района (создан в 1956 г.), избран заместителем председателя Постоянного комитета ВСНП; Панчен-лама X являлся заместителем председателя Подготовительного коми-

тета и членом Постоянного комитета ВСНП. Подавляющее большинство членов Подготовительного комитета принадлежало к верхам, преимущественно к высшему духовенству. В то же время в нем практически не оказалось представителей низов.

При этом следует подчеркнуть, что если привлечение верхов к участию в управлении территорией собственно Тибета обуславливалось соглашением 1951 г., то для подобной политики по отношению к областям с тибетским населением, оставшимся в составе соседних провинций, не было объективных оснований. Едва ли можно найти удовлетворительное объяснение тому, например, факту, что директором департамента культуры и образования Ганьцзы-тибетского автономного округа (пров. Сычуань) был назначен «живой будда» Джаян Данцо, а главным судьей района Даву того же автономного округа являлся лама местного монастыря¹².

Политика союза с верхами выражалась, далее, в установке, что согласие верхов является необходимым условием проведения каких-либо реформ. При этом опять же следует подчеркнуть, что Пекин продолжал придерживаться этой установки и после того, как на территории остального Китая были уже завершены демократические реформы и началось строительство социализма. В своей работе «О правильном разрешении противоречий внутри народа», написанной в начале 1957 г., Мао Цзэ-дун указывал: «В Тибете демократические реформы еще не проводились, поскольку там еще не созрели условия. В соответствии с соглашением из 17 статей (соглашением 1951 г.— В. Б.), которое было заключено между Центральным правительством и местным правительством Тибета, реформы общественного строя непременно будут там осуществлены, но решение о времени проведения реформ может быть вынесено только тогда, когда большая часть народных масс Тибета и их вожди признают это возможным; здесь нельзя допускать поспешности»¹³.

Конечно, проводя политику союза с верхами, Пекин вовсе не собирался терпеливо ждать, когда они сами, по собственной инициативе начнут осуществлять реформы. Союз с верхами дополнялся постоянным нажимом на них, точнее, Пекин оказывал давление в рамках союза. И оно усиливалось с каждым годом. Достаточно сравнить приведенные выше статьи соглашения 1951 г. и их интерпретацию Мао Цзэ-дуном шесть лет спустя. Если в соглашении говорилось о «возможности» реформ, то Мао Цзэ-дун настаивает уже на том, что реформы «непременно будут осуществлены».

В целом политика союза с «верхами» была рассчитана на то, чтобы принудить их к перевоспитанию, к осуществлению реформ, к «взрастанию» в социализм.

«В едином фронте мы должны неуклонно придерживаться курса на длительное сотрудничество с представителями верхних слоев и, сотрудничая с ними, помочь им перевоспитаться и постепенно стать полезными для строительства Тибета людьми»¹⁴, — говорил на VIII Всекитайском съезде КПК Чжан Го-хуа, командующий Тибетским военным округом и заместитель секретаря Тибетского рабочего комитета КПК. Далее он продолжал: «Мы надеемся, что в дальнейшем представители верхних слоев... по собственной инициативе будут нести ответственность за проведение преобразований». () предстоящей реформе буддийской церкви Чжан Го-хуа высказался следующим образом: «Что касается проведения преобразований внутри религиозных кругов, то их должны обсуждать и проводить сами представители религиозных кругов». И затем заверил: «Мы ни в коем случае не будем вмешиваться в это дело»¹⁵.

Изменения в политическом курсе руководства КПК после VIII съезда непосредственно сказались на отношении к религии. Была открыто поставлена задача скорейшей и полной ее ликвидации. В 1958 г. «Гуанмин жибао» опубликовала статью Уланьфу, кандидата в члены Политбюро ЦК КПК, в которой предостерегались все верующие и монахи: «...кто не хочет стать врагом народа, тот должен служить социализму». Далее в статье подчеркивалось: «Совершенно необходимо, чтобы их (верующих и монахов.— В. Б.) мысли, слова и дела соответствовали социализму, они не должны говорить одно, а подразумевать другое. Они должны принять линию социализма, признать руководство коммунистической партии и участвовать в производстве»¹⁶.

Конечно, в условиях Тибета, где позиции церкви и власть правительства далай-ламы в основном сохранялись еще нетронутыми, столь радикальный способ преодоления религиозных воззрений и внедрения идей «генеральной линии» был неприменим. Поэтому здесь был избран несколько иной путь. Орудием борьбы с религиозными воззрениями и навязывания «генеральной линии» было избрано, как это ни парадоксально, Тибетское отделение Всекитайского общества буддистов, созданное в октябре 1956 г.

Об этом открыто и двусмысленно говорилось в статье Чжан Го-хуа в «Сицзан жибао» от 19 октября 1957 г.

Автор следующим образом сформулировал задачи, стоящие перед Тибетским отделением: «Для лучшего осуществления свободы религии Тибетское отделение Всекитайского общества буддистов должно постоянно передавать и пропагандировать буддистам политику, законы и декреты партии и правительства, организовывать их на учебу и активное участие в антиимпериалистических и патриотических кампаниях

и в кампании по защите мира во всем мире, а также в производственном строительстве»¹⁷.

Надо полагать, что приведенные выше положения статьи Уланьфу, председателя Комитета по делам национальностей при Госсовете, отражали «политику партии». А раз так, то именно их должно было пропагандировать Тибетское отделение Всекитайского общества буддистов для «лучшего осуществления политики свободы религии»!

Подобное изменение политики руководства КПК к церкви и религии не могло не встревожить тибетское духовенство. Надо сказать, что и в предыдущие годы отношения между Пекином и церковными верхами Тибета были отнюдь не безоблачными. «Единый фронт» раздирался непримиримыми противоречиями. Еще в 1956 г. на VIII съезде КПК Чжан Го-хуа признавал: «В совместной работе с вождями тибетской национальности по некоторым вопросам не было достаточного согласования»¹⁸.

В 1955—1956 гг. в Амдо и Кхаме (на территории провинций Цинхай и Сычуань) были осуществлены демократические реформы. Они проводились без достаточной подготовки, без учета местных условий, административными методами и привели к вооруженным выступлениям населения, в которых духовенство приняло самое активное участие. Последовавший за этим разгром монастырей, массовые репрессии вызвали бегство тысяч монахов на территорию, контролирующую правительство Лхасы. К началу 1959 г. здесь действовали десятки партизанских отрядов, ядро которых составляли беженцы-монахи и пришедшие с востока племена кхампа. Повстанцы установили фактический контроль над значительной частью Тибета и проводили операции в непосредственной близости от столицы. Наконец, в марте 1959 г. вспыхнуло восстание в Лхасе, в котором самое активное участие наряду с горожанами приняли монахи.

Мартовские события означали полный и неминуемый крах политики «единого фронта», проводившейся руководством КПК в Тибете. Дело заключалось не в том, что эта политика допускала возможность отдельных тактических компромиссов с господствующими духовными и светскими кругами (они были неизбежны в тогдашних условиях). Основной порок этой политики заключался в том, что она, игнорируя закономерности классовой борьбы, предусматривала длительное (вплоть до победы социализма!) сотрудничество с господствующими классами, в том числе с высшим духовенством.

Руководство КПК преследовало при этом совершенно несбыточные цели: поставить под свой контроль церковь и превратить ее в одного из инициаторов и исполнителей социальных реформ в Тибете. Церковь, по замыслу Пекина,

должна была стать по существу органом государственной власти и строить социализм. Видимо, не случайно поэтому в Конституции КНР отсутствует положение о том, что церковь в КНР отделена от государства.

Более того, строительство социализма должно было идти под лозунгом «защиты религии». «Мы считаем,— заявил на VIII съезде КПК Чжан Го-хуа,— что защита религии не мешает делу строительства социализма в Тибете; проведение политики защиты религии именно направлено на успешное строительство социализма»¹⁹.

Естественно, что правящие круги Тибета, вынужденные согласиться на участие в «едином фронте», вовсе не жаждали добровольно лишать себя прав и привилегий и строить социализм.

В то же время руководство КПК не сумело (а часто и не стремилось) привлечь на свою сторону низы тибетского общества, убедить их в необходимости реформ. В кризисные месяцы 1958 — начала 1959 г. основная масса низов либо шла на верха, либо оставалась пассивной. К объективным причинам этого поведения низов, о которых говорилось выше (неразвитость классового антагонизма), следует добавить рост антикитайских настроений среди широких слоев населения. Он был вызван присутствием китайских войск и приходом гражданских лиц-китайцев (вплоть до 1951 г. в Тибете китайцев практически не было), репрессиями в восточнотибетских областях, ростом цен на продукты питания вследствие крупных закупок на нужды военного и гражданского китайского персонала и т. д.

Все это привело к тому, что антикитайские выступления, проходившие под ярко выраженными националистическими требованиями «ухода китайцев» и предоставления «независимости» Тибету²⁰, приняли широкие масштабы. В официальных материалах, опубликованных во время восстания в Лхасе, говорилось о 20 тыс. «мятежников»²¹. Однако это явно заниженная цифра. В хунвэйбиновских материалах времен «культурной революции» утверждалось, что число «мятежников» достигало 100 тыс. (напомним, что все население собственно Тибета, по официальным данным, составляет менее 1300 тыс. человек)²².

События, последовавшие за мартом 1959 г., коренным образом изменили облик Тибета. Прежде всего была ликвидирована теократическая система управления: распущены местное правительство (приказом Госсовета от 28 марта 1959 г.), все центральные церковные учреждения. Далай-лама XIV бежал в Индию.

К осени 1960 г. была завершена аграрная реформа, полностью уничтожившая церковное землевладение: земли мона-

стырей, замешанных в антикитайских выступлениях (таких было большинство), были конфискованы, а земли немногих «патриотических» и «соблюдающих законы» монастырей подлежали выкупу²³. Одновременно были конфискованы деньги и сокровища монастырей, принимавших участие в восстании²⁴.

Аграрная реформа не только подорвала экономическую мощь буддийской церкви, но и лишила десятки тысяч монахов средств к существованию. Уже одно это предопределило резкое сокращение монашеской общины в Тибете. Правда, предусматривалось, что в случае, если монастыри и храмы будут испытывать материальные трудности, правительство окажет помощь, однако она была обещана лишь ламам, занятым отправлением религиозных обрядов,— иными словами, высшему духовенству, а также слабым, старым и больным ламам, да и то только на словах²⁵.

Немаловажное значение для судеб монашеской общины имело, далее, лишение духовенства «экстерриториальности», его привилегий в обществе. Панчен-лама, выражая, несомненно, отнюдь не свое мнение, заявил на второй сессии Подготовительного комитета (июль 1959 г.): «Каждый совершеннолетний в храмах и монастырях пользуется правами гражданина. Ламам должна быть предоставлена личная свобода. Они должны пользоваться правами и выполнять обязанности граждан, как это предусмотрено Конституцией»²⁶. Разумеется, рассуждения о необходимости «предоставить свободу», «права граждан» ламам в этом, да и в других подобных заявлениях носили чисто пропагандистский характер, так как любой монах мог и раньше в любое время оставить монастырь и вернуться «в мир». Главное здесь — положение о том, что монахи отныне должны выполнять «обязанности граждан». Из этого положения вытекало следующее: «все трудоспособные ламы должны участвовать в производстве», т. е. выйти из монашеской общины и снять с себя монашеские обеты.

Кампания за массовое возвращение монахов «в мир» и приобщение их к производительному труду проходила под лозунгом обеспечения «свободы вероисповедания». Под этим подразумевалось, что подавляющее большинство монахов стало ими не по своей воле, а насильно. Таковыми, например, были признаны 281 монах из 301, насчитывающихся в одном из храмов монастыря Дрэпунг²⁷.

Добавим, что многие монастыри были центрами антикитайских выступлений, служили складами оружия и т. д. Естественно, что на них обрушились репрессии и уже при подавлении повстанческого движения большинство монастырей было закрыто, десятки тысяч монахов были убиты, арестованы или бежали за границу.

Резко сократилась монашеская община и в немногих оставшихся действующими монастырях. Так, в Кумбуме из 3 тыс. монахов к 1962 г. осталось 400, остальные были «освобождены» в 1959 г.²⁸. В монастыре Дрэпунг из 8—10 тыс. осталось только 700²⁹.

Таким образом, буквально за считанные месяцы было покончено с ведущей экономической и политической ролью буддийской церкви.

Столь крутые методы борьбы с церковью, предпринятые после марта 1959 г., какими бы объективными причинами они ни были вызваны, серьезно обострили обстановку в Тибете. Массовые репрессии против духовенства, если учитывать, что почти в каждой семье был кто-либо принявший духовное звание, затронули широкие слои населения. Разрушение храмов, монастырей, уничтожение предметов культа глубоко оскорбляли религиозные и национальные чувства тибетцев. А массовое сокращение численности монахов имело и серьезные экономические последствия: десяткам тысяч «освобожденных» монахов не могла быть предоставлена работа. Положение сложилось настолько серьезное, что даже 6 лет спустя после начала демократических реформ в Тибете агентство Синьхуа прибегало к весьма красноречивой формулировке при описании «успехов» в трудоустройстве населения в Лхасе: «почти каждый трудоспособный человек в Лхасе, желающий (!) работать, уже имеет работу».

Все это вынудило руководство КПК пойти на некоторое смягчение методов борьбы с церковью, чему способствовал начавшийся в остальном Китае период так называемого урегулирования.

Прекратились массовые репрессии против служителей культа, некоторые из них были даже освобождены из заключения³⁰. В отдельных храмах и монастырях возобновились службы. На состоявшейся в 1962 г. церемонии в честь основания монастыря Дрэпунг, например, участвовало более 30 тыс. человек³¹. Монахам было разрешено принимать приношения верующих, получать вознаграждение за совершение религиозных служб, в частности, на свадьбах и похоронах. В 1962—1964 гг. были восстановлены некоторые пострадавшие во время антикитайских восстаний монастыри и храмы в Лхасе (Потала, Джокханг, Ромочхэ), г. Шигацэ и г. Гьянцэ (под наблюдением специальной комиссии, образованной в 1961 г. и подчиненной непосредственно Рабочему комитету КПК Тибета)³². Был построен новый дворец для Панчен-ламы в Лхасе³³.

Разумеется, эти меры отнюдь не свидетельствовали о сколько-нибудь действительном восстановлении деятельности церкви. Характерно, что, когда официальная пресса писа-

ла о возобновлении служб в монастырях, она упоминала крайне ограниченное число их, главным образом Дрэпунг, Сэра и Гандэн. По признанию той же официальной печати, в 1965 г. во всех «крупных» монастырях насчитывалось всего лишь около двух тысяч монахов. За пять лет (1959—1965) ученую степень гэбши получили 33 человека³⁴.

Частичное возобновление деятельности церкви в период «урегулирования» носило в основном показной характер и было рассчитано на то, чтобы успокоить население, недовольное разгромом храмов и монастырей, массовыми репрессиями против священнослужителей. В то же время это должно было способствовать установлению контактов с оставшимися в Тибете лояльными церковными руководителями. При этом китайские власти принимали во внимание (и стремились использовать) их авторитет среди широких слоев населения. Вместе с тем власти рассчитывали на их полную беспомощность в условиях, когда экономическая и политическая мощь церкви была уже в корне подорвана и полновластным хозяином в Тибете стала армия.

Основное внимание было уделено Панчен-ламе Х. Он был назначен исполняющим обязанности председателя Подготовительного комитета по образованию Тибетского автономного района, которому были переданы функции распущенного местного правительства (до тех пор, пока его председатель Далай-лама «будет находиться в руках мятежников»).

Позже, в начале «культурной революции», хунвэйбины обвиняли Чжан Го-хуа и возглавлявшийся им Рабочий комитет КПК в покровительстве Панчен-ламе, в сохранении у него многочисленной свиты и слуг, в поднесении ему дорогих подарков, в том числе автомобилей, и т. д.

Подлинный смысл этих «заигрываний» раскрыл сам Чжан Го-хуа 18 августа 1964 г., когда вопрос об отстранении Панчен-ламы Х был решен. Чжан Го-хуа заявил на заседании Рабочего комитета КПК: «Раньше мы думали воспитать из Панчен-ламы вождя тибетского народа»³⁵.

Китайские власти пытались привлечь на свою сторону и других представителей высшего духовенства. Так, заместителем Панчен-ламы на посту и. о. председателя Подготовительного комитета был назначен «живой будда» и крупный церковный феодал Пхапала. Характерен и тот факт, что вплоть до конца 1964 г. в официальной пропаганде, несмотря на многочисленные публичные заявления Далай-ламы, носившие явно антикитайский характер, он изображался как «патриот», якобы насильно увезенный в Индию «мятежниками».

Естественно, что привлекаемые к управлению церковные руководители были лишены всякой самостоятельности.

Немногие действующие монастыри, лишенные основных

статей дохода, попали в экономическую зависимость от государства, которая выражалась в «пенсиях» нетрудоспособным, и выделении участков земли для обработки трудоспособными монахами. Так было, в частности, в монастырях Кумбум и Дрэпунг в 1962 г.³⁶

Кроме того, монастыри были поставлены под непосредственный контроль местных и центральных властей. Он осуществлялся, например, через Тибетское отделение Всекитайского общества буддистов, всецело подчиненное Пекину. После роспуска местного Тибетского правительства Отделение стало единственным церковным органом Тибета. Очередные сессии Тибетского отделения состоялись в ноябре 1960 г. и 20 сентября — 4 октября 1963 г. Последняя (третья) сессия, на которой присутствовало 150 делегатов, выработала проект правил «демократического управления» монастырями и выбрала органы правления в составе 117 человек. Президентом стал 70-летний Гандэн-цзипа Тхубтэн Кунга, «перерожденец» Цонгкханы (Цзонхавы). Характерно, что Тхубтэн Кунга одновременно являлся заместителем председателя Подготовительного комитета по образованию Тибетского автономного района³⁷.

Китайские власти поставили под свой контроль и внутреннюю жизнь каждого монастыря и храма в отдельности. В них были осуществлены «демократические реформы», проводилась борьба «против трех зол». Руководство храмами и монастырями было передано так называемым «комитетам граждан храма», при храмах создавались «охранные комитеты». Надзор за деятельностью монастырей был возложен на представителей Комиссии по делам национальностей, которые были созданы в каждом монастыре. Одновременно представители Комиссии осуществляли связь монастыря с местными властями³⁸.

В годы «урегулирования» китайские власти делали попытку поставить себе на службу не только некоторых церковных руководителей, но и сам буддизм.

В действующих монастырях среди *тханг* (икон) вывешивались портреты Мао Цзэ-дуна, Лю Шао-ци, Чжоу Энь-лая. Сам Панчен-лама X не только читал буддийские сутры, но и изучал, как он сам утверждал, труды Мао Цзэ-дуна. В беседе с западными журналистами, супругами Джэлдер он называл себя не иначе как «буддийский марксистско-ленинский дружок на благо народа». Панчен-лама X даже изложил своеобразную теорию если не сотрудничества, то дружественного «сосуществования» религии и государства, строящего коммунизм, поскольку у них общая цель — создать «совершенного человека». Когда это будет достигнуто, вместе с государством, утверждал Панчен-лама, исчезнет и религия³⁹.

Однако период «урегулирования» в отношениях между Пекином и церковью продолжался недолго. Во второй половине 1964 г. группа Мао Цзэ-дуна активизировала свою деятельность в стране. Это не замедлило сказаться и на политике руководства КПК в Тибете. В октябре 1964 г. в Лхасе проводился открытый суд над Панчен-ламой X, которому были предъявлены обвинения в измене и организации реакционно-го заговора. Действительными причинами суда были требования Панчен-ламы ослабить контроль над деятельностью церкви и прекратить преследования духовных лиц, а также его отказ осудить публично Далай-ламу XIV. После суда Панчен-лама был арестован, а в декабре того же года был официально освобожден от обязанностей заместителя председателя Подготовительного комитета по образованию Тибетского автономного района⁴⁰. Одновременно был объявлен «изменником» и смещен с поста председателя Подготовительного комитета Далай-лама XIV.

Все эти факты свидетельствовали о том, что Пекин решил отказаться от каких-либо попыток использовать в своих интересах даже отдельных представителей духовенства и окончательно ликвидировать буддийскую церковь в Тибете. Особенно наглядно это проявилось во время «культурной революции». 15 октября 1966 г. Чжоу Энь-лай напутствовал уезжавших в Тибет столичных хунвэйбинов: «Система лам должна быть уничтожена. Однако с суеверием не легко покончить... некоторые монастыри должны быть оставлены, а то старые люди будут недовольны»⁴¹.

Есть все основания полагать, что хунвэйбины не посчитались с советом оставить в покое «некоторые монастыри». Они громили и грабили все действующие монастыри и храмы, в том числе в Лхасе, сжигали религиозные тексты и изображения, разбивали статуи будд и бодисаттв. Ими была выработана даже особая программа борьбы с буддизмом, состоявшая из 20 пунктов. Она призывала к уничтожению культовых изображений, запрету всех религиозных праздников и обрядов.

В настоящее время в Тибете, видимо, не осталось ни действующих храмов и монастырей, ни монахов. Во всяком случае, о них не сообщается в китайской печати.

Более того, «контрреволюционным» считается не только принадлежность к монашеской общине: религия, «религиозные предрассудки» рассматриваются как прикрытые реакционной и контрреволюционной деятельности, направленной на подрыв «единства национальностей».

Следует подчеркнуть, что гонения на религию вылились в отрицание культуры и национальных обычаев тибетцев, объявленных «четырьмя старыми». Поставлено под сомнение

даже будущее тибетского языка. Еще в 1958 г. журнал «Миньцзу туаньцзэ» (№ 9) писал о том, что в тибетском языке многое связано с религией и он непригоден для строительства социализма.

Таким образом, политика руководства КПК по отношению к буддийской церкви в Тибете за время существования КНР претерпела существенные изменения. В первые годы — это политика «единого фронта», рассчитанная на длительный союз с церковными «верхами». Сейчас же преследованиям подвергаются не только монахи, но и лица, сохранившие «религиозные предрассудки». И в этом одна из причин напряженной обстановки, сложившейся в Тибете во время реформы церкви и сохраняющейся поныне.

¹ La region autonome du Tibet, — «Notes et etudes documentaires», 1968, № 3471, 12 mars, стр. 12.

² Здесь и ниже под «собственно Тибетом» подразумевается территория современного Тибетского автономного района.

³ La region autonome du Tibet, стр. 12.

⁴ «Peking Review», 17.XII.1965.

⁵ Carrasco, Pedro, Land and Polity in Tibet, Seattle, 1959, стр. 122.

⁶ Г. Цыбиков отмечал даже такое явление, когда «многие из местных монахов проживают вне монастыря у своих родных, помогая по хозяйству, и являются в монастырь лишь в те дни, когда бывает раздача денег, хлеба и т. п.». См.: Г. Цыбиков, Буддист-паломник у святынь Тибета, Пг., 1919, стр. 294.

⁷ Carrasco, Pedro, Land and Polity in Tibet, стр. 121.

⁸ В отдельных районах этот процент был значительно выше. Так, в уезде Ганьцзы Ганьцзы-Тибетского автономного округа, по данным переписи 1953 г., проживало 36 913 человек, в том числе 17 421 мужчина, из которых 12 097 были монахами в 41 монастыре.

⁹ В качестве примера можно указать на буддийские версии известного сказания о женьтэе тибетского царя Сонгцэн-гампо (?—649) на китайской принцессе Вэнь-чэн, в которых Сонгцэн-гампо выдается за воплощение бодисаттвы Авалокитешвары, а Вэнь-чэн — богини Тары. Не избежал влияния буддизма и знаменитый тибетский эпос о Кэсаре (монг. Гэсэриада). В ряде позднейших версий, например, Кэсар — правитель страны Линг (в Северо-Восточном Тибете), покоривший соседние страны, одновременно выступает как распространитель буддизма.

Это не означает, конечно, что среди тибетцев не были распространены литературные произведения светского характера, иногда даже с антиламской направленностью (например, стихотворения Далай-ламы VI, многие произведения тибетского фольклора).

¹⁰ Древняя тибетская религия бон, сохранившая небольшое число последователей, фактически превратилась в разновидность ламаизма.

¹¹ A.-L. Strong, Tibetan Interviews, Peking, 1959, стр. 177.

¹² И. Эпштейн, По Сикан-Тибетскому шоссе, — «Народный Китай», 1965, № 23, стр. 27, 28.

¹³ Мао Цзэ-дун, О правильном разрешении противоречий внутри народа, речь 27 февраля 1957 г. на II (расширенном) заседании Верховного Государственного Совещания, М., 1957.

¹⁴ Материалы VIII Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая, М., 1956, стр. 279.

¹⁵ Там же, стр. 282—283.

- ¹⁶ «Гуанмин жибао», 22.VII.1958.
- ¹⁷ «Tibet, 1950—1967», Hong Kong, 1968, стр. 240.
- ¹⁸ Материалы VIII Всекитайского съезда Коммунистической партии Китая, стр. 279.
- ¹⁹ Там же, стр. 282.
- ²⁰ О тибетском вопросе, Пекин, 1959, стр. 5.
- ²¹ Там же, стр. 10.
- ²² «Цзуго», 1969, январь.
- ²³ «Жэньминь жибао», 8.VII.1959.
- ²⁴ Gelder, Stuart and Roma, The Timely Rain. Travels in New Tibet, London, 1964, стр. 48—76.
- ²⁵ «Жэньминь жибао», 15.X.1959. Данные о размерах оказанной на деле помощи отсутствуют. Видимо, она предоставлялась в ограниченных масштабах, если оказывалась вообще. Тибетские беженцы отрицают в своих показаниях предоставление какой-либо помощи.
- ²⁶ «Жэньминь жибао», 3.VII.1959.
- ²⁷ «Peking Review», 17.IX.1965. Отсюда понятно странное на первый взгляд утверждение китайской печати и официальных лиц, что «настоящая свобода вероисповедания установилась в Тибете только после демократических реформ 1959 г.». Заметим, что в большинстве случаев монахами становились в детстве по воле родителей, но верно и то, что и по достижении совершеннолетия редко кто возвращался «в мир» добровольно, а не в виде наказания за совершенные проступки, ибо в этом случае он лишался привилегий монаха.
- ²⁸ Gelder, Stuart and Roma, The Timely Rain, стр. 26.
- ²⁹ Там же, стр. 47. Автор данной статьи сознательно использует по преимуществу данные, содержащиеся в официальных китайских публикациях либо в работах лояльных к Пекину авторов, оставляя в стороне показания, например, тибетских беженцев (см.: «Tibet and the Chinese People's Republic», Geneva, 1960), которые рисуют несравненно более мрачную картину репрессий против духовенства.
- ³⁰ «Цзуго», 1969, январь.
- ³¹ Gelder, Stuart and Roma, The Timely Rain, стр. 52.
- ³² «Peking Review», 17.IX.1965.
- ³³ Gelder, Stuart and Roma, The Timely Rain, стр. 28.
- ³⁴ «Peking Review», 17.IX.1965.
- ³⁵ «Цзуго», 1969, январь.
- ³⁶ Gelder, Stuart and Roma, The Timely Rain, стр. 28, 48.
- ³⁷ «Tibet, 1950—1967», стр. 565—566.
- ³⁸ Gelder, Stuart and Roma, The Timely Rain, стр. 48.
- ³⁹ Там же, стр. 56. Не вызывает сомнения, что эта «теория», кстати не имеющая ничего общего с буддийскими догматами, не была собственным изобретением Панчен-ламы.
- ⁴⁰ Судьба Панчен-ламы остается неизвестной. Во время «культурной революции» в зарубежной прессе распространились слухи о побеге Панчен-ламы из концлагеря и его убийстве.
- ⁴¹ «Far Eastern Economic Review», vol. 55, № 9, стр. 352.

**ВЛИЯНИЕ ТРАДИЦИЙ НА МАОИЗМ
В ОЦЕНКЕ ЗАРУБЕЖНОГО КИТАЕВЕДЕНИЯ**

Объяснение процессов, происходящих в современном Китае, невозможно без понимания особенностей китайской культуры и цивилизации — к этому выводу пришли многие западные китаеведы после первого десятилетия существования КНР и в особенности во время «культурной революции». Если сначала, в период радикальных социально-экономических преобразований в Китае иностранным наблюдателям и специалистам казалось, что страна порывает с вековым прошлым и что ее руководители полны готовности отрешиться от старых традиций в культуре, идеологии, во всех сферах духовной и материальной жизни, то события 60-х — начала 70-х годов заставили китаеведов изменить оценки сущности маоизма, внутренней и внешней политики китайского руководства. Произошел значительный пересмотр представлений о китайском обществе периода КНР, поскольку многое свидетельствовало о сохранении старой традиции в политическом мышлении, в приемах и методах политической борьбы, в социальном поведении китайцев, в самой общественной структуре.

Особый интерес вызвали у исследователей идеологический и практический аспекты маоизма, поскольку роль «идей» Мао Цзэ-дуна в постигшем Китай политическом кризисе была очевидна. С прежних позиций западных специалистов действия маоистов в ходе «культурной революции» были необъяснимыми, иррациональными. Из этого, в свою очередь, вытекала настоятельная необходимость анализа «идей» «великого кормчего» и мотивов политического поведения маоистов.

К концу 60-х годов в западном буржуазном китаеведении сложились несколько точек зрения на цели и мотивы нынешних китайских руководителей. Первая из них сводится к тому, что основной целью лидеров КНР является модернизация страны в традиционном для буржуазной социологии понимании. Эта теория интерпретирует все происходящее в Китае, в том числе в общественно-политической области, как различные стороны процесса модернизации¹.

Согласно другой точке зрения, руководство КНР стремится к общественному идеалу, сформулированному в работах Мао Цзэ-дуна. По мнению сторонников этой теории, маоистский идеал включает и модернизацию, однако последняя воспринимается китайскими лидерами как часть социально-экономического и политического устройства, характер которого определяется идеологией².

Сторонники третьей гипотезы мотивов поведения Мао Цзэ-дуна и его группы утверждают, что они постоянно заняты усилением «тоталитарной» власти в стране³.

Сторонники четвертого подхода в своем анализе мотивов и целей маоистской группы делают акцент на национализме и через его призму рассматривают стремление Пекина к развитию национальной мощи и престижа, к утверждению Китая на мировой арене в качестве великой державы⁴.

Примечательно, что сторонников третьей точки зрения в последние годы становится все меньше, как и вообще редуют ряды «теоретиков» тоталитаризма, выпячивающих стремление руководителей к власти как самоцели, исключающей достижение более широких общественно значимых задач.

Взамен утверждается более гибкая версия, допускающая, что, поскольку КПК выступает как орудие в достижении определенного идеала (превращения Китая в мировую державу, проведения в жизнь модернизации), интересы власти и более общие цели не противоречат, а дополняют друг друга. Причем эта теория не отвергает возможности возникновения противоречий между объективными целями страны и интересами руководства.

Видный американский китаевед Бенджамен Шварц, несколько лет назад сделавший попытку проанализировать распространенное на Западе, особенно в США, представление об отдаленных целях Китая, писал: «Одна из общепринятых точек зрения сводится к тому, что целью является модернизация Китая. Можно, конечно, посвятить целые тома обсуждению значения этого термина, и все же складывается впечатление, что существует нечто общее в его понимании, по крайней мере, в ходе большинства дискуссий в США. В целом это понимание приближается к веберовской концепции процесса рационализации во всех сферах социального действия — экономического, политического, военного, правового, образовательного, к которым приложимо понятие целесообразности»⁵. Экономисты, подчеркивает автор, часто рассматривают концепцию рационализации как совпадающую с индустриализацией, и, по его мнению, именно в этой области понятие «рационализация» поддается наиболее конкретному объяснению, хотя сам Вебер более всего интересовался изучением политической бюрократии, развитием военной машины и законода-

ельной «рационализацией», выделяя важность высокоразвитого разделения труда и его следствия — появления у людей определенной степени автономии и авторитета в различных сферах их деятельности.

Сторонники теории модернизации или веберовской концепции «рационализации» трактуют ее в двух противоположных планах. Согласно одной трактовке, в процессе модернизации проявляется безликая историческая сила. Революция, идеология, политика правительства — всего лишь поверхностные проявления этого подспудного процесса, независимого от воли людей. Приверженцы второй трактовки видят в процессе модернизации результат сознательной деятельности больших или малых групп людей.

Эти позиции в понимании модернизации во многом определяют анализ поведения китайского руководства в работах западных китаеведов. Раз модернизация, как считают приверженцы первой позиции, исторически неизбежный процесс, определяющий как осознанные, так и неосознанные действия китайских руководителей, то их деятельность во всех направлениях должна объясняться как «функция» этого процесса. И, напротив, по мнению других, если модернизация — сознательно преследуемая цель, то руководители могут совмещать ее с другими целями.

Различные варианты концепции модернизации, предложенные буржуазными учеными в качестве обобщенного подхода к толкованию целей и мотивов китайских руководителей, оказываются в значительной мере бесплодными, во-первых, потому, что они лишены классового содержания, и, во-вторых, из-за того, что сторонники этой теории практически не раскрывают целей самой модернизации. Буржуазные ученые как бы исходят из предположения, что данные цели сами собой подразумеваются и не могут быть ничем иным, как созданием общества, сходного по своим социальным и культурным ценностям с современным западным.

Большинство западных исследователей обходят принципиальной важности вопрос о том, что модернизация в их понимании допускает политику, подчиненную субъективным целям узкой группы лиц и вступающую в противоречие с объективными потребностями страны. Национализм, например, может означать и означает нечто гораздо большее, чем просто «функцию» процесса модернизации. В случае же выхода на первое место в мотивах поведения он даже определяет стратегию модернизации. Лишь некоторые из буржуазных ученых понимают это. В уже цитированной статье Б. Шварц замечает, что «первостепенное развитие ядерной промышленности в Китае объясняется скорее его националистическими целями, чем очевидными потребностями процесса модернизации»⁶.

На опыте КНР в последние пятнадцать лет мы видим, как националистические устремления руководства подчиняют себе стратегию процесса развития страны, определяют его конкретные формы, причем в ряде случаев субъективистский характер решений («большой скачок», «народные коммуны» и т. п.), по существу, прерывает процесс, искажает его.

Сторонники имманентности процесса модернизации оказываются в тяжелом положении, когда пытаются объяснить резкую смену курсов в экономической политике КПК. Нарочитость, заданность схемы в таких случаях выступает особенно очевидно, демонстрируя ее неспособность облегчить анализ причин изменения социально-экономических курсов китайских руководителей. Уход от конкретного изучения классового содержания политики, в том числе и от определения классовой сущности национализма в современных китайских условиях, делает работы буржуазных специалистов в значительной степени беспомощными, хотя в таких исследованиях и бывает накоплен значительный фактический материал.

* * *

Большой интерес представляют работы буржуазных ученых, в которых они, оставаясь, правда, в рамках все той же концепции модернизации, стремятся выяснить подход различных групп в руководстве КНР к проблемам внутренней и внешней политики, конкретно анализируют влияние «идей» Мао на все сферы жизни китайского общества, выясняют соотношения между идеологией и политикой, между прошлым и настоящим страны.

Уже в начале 60-х годов многие исследователи пытались найти объяснение особенностей ситуации в КНР, обратившись к конфуцианству, классическому и позднему. Им казалось, что сравнительное изучение сулит в этой области легкую и быструю удачу. Некоторые специалисты по Китаю были близки к абсолютизации значения преемственности, другие же подметили характерную для идеологии маоизма эклектичность, подчеркнули, что конфуцианство и иные старокитайские учения представляют важные, но отнюдь не единственные компоненты «идей» Мао Цзэ-дуна. Правда, на Западе нашлись и отдельные исследователи, которые отрицают какое-либо влияние старокитайской традиции на маоизм и его практику⁷. Большинство же признает, что маоисты лишь внешне порвали с учениями прошлого и предали анафеме конфуцианство как «реакционную феодальную идеологию», но на деле в Китае по сей день пользуются многими из тех канонических и морально-этических догм, которые были выработаны в древности и просуществовали до наших дней как действитель-

ные нормы, регламентирующие личную жизнь и общественное поведение китайцев.

Обращение исследователей к генезису социальных явлений современного Китая понятно, порой необходимо. Но на этом пути есть опасные ловушки, которых не удалось избежать ученым, прямолинейно применившим генетическое толкование сложных современных процессов. Внешнее сходство этих процессов с тем, что происходило некогда в Китае, как бы подталкивает историка к соблазнительно легким и эффективным выводам, в которых глубокий анализ причин подменяется поисками истоков. Между тем плодотворность поисков корней может проявиться лишь тогда, когда сам процесс до конца понят в контексте социально-политической, экономической ситуации, во взаимодействии с другими современными ему явлениями. Но у большинства западных исследователей последних лет мы не обнаруживаем такого проникновения в существо происходящего в Китае. Особенно поверхностны работы ученых, обуреваемых «манией происхождения» — по выражению Марка Блока, еще в начале 40-х годов писавшего о «наваждении», которому поддались авторы многих исторических исследований, поклоняясь «идолу истоков»⁸. Предупреждая против смешения преемственной связи с объяснением, М. Блок приводил арабскую поговорку: «Люди больше походят на свое время, чем на своих отцов»⁹.

В самом деле, много ли добавят к постижению социально-политических феноменов сегодняшнего Китая такие работы западных специалистов, в которых объяснения не выходят за рамки нескольких, ставших уже банальными среди западных китаеведов заключений, а для определения корней, истоков этих явлений считается достаточным приложить сомнительные современные социологические теории к старокитайским канонам? Изучение коллективной психологии современных нам китайцев и тем более людей прошлых столетий не может быть упрощено и схематизировано хотя бы потому, что любой морально-этический канон есть лишь отражение того идеального состояния, к которому стремились его создатели. Поэтому, только установив, насколько канон (или целое этическое учение, подобное конфуцианству) в свое время детерминировал социальное поведение людей и их культурно-психологический склад, можно затем проследить реальные черты его воздействия в новых условиях. Но здесь подстерегает уже другая опасность: установление преемственных связей, влияние прошлого на настоящее не должно заслонить признаков социально-экономического развития, изменений социальной структуры в целом даже в таких обществах, подобных китайскому, где до недавнего времени характер и темпы этих изменений были трудноуловимы в границах десятилетий.

Замедленность социально-экономических процессов в Китае, жесткая регламентация общественного поведения, преемственность тысячелетних традиций в духовной жизни — все это значительно усиливает объективную возможность выживания прошлого в настоящем. Но всякий раз эта возможность должна быть доказана методом ретроспективного исследования, как бы «прокручивая фильм от конца к началу», что позволит создать единую картину исторического развития.

В генетическом подходе к изучению явлений китайской действительности, использованном западными учеными, сказалась еще одна характерная для большинства из них черта: первоначальная заданность схемы, предвзятость, диктующая вывод еще до завершения исследования. Эта приверженность схеме, придающая работе внешнюю стройность, на деле оборачивается упрощением и неизбежным искажением явления. Отсюда возникают и ложные определения, и ложные аналогии.

Вместо того чтобы изучить процесс, институт или явление во всей их полноте на зрелой стадии развития, когда все признаки проявятся достаточно отчетливо, многие из западных китаеведов высвечивают лишь ту их часть или сторону, которая, по их мнению, сопоставима, имеет аналогию, прототип в прошлом Китая или другой страны. А это неизбежно приводит к искажению картины. Следовательно, дело не в том, допустим ли сравнительный метод изучения вообще и применительно к Китаю в частности, а лишь в том, как и для чего им пользуются. Пока метод служит типизации явления, установлению связей-между ними или, наоборот, индивидуализации явления, его польза несомненна. Но когда им пользуются для оправдания искусственно заданных схем путем выявления чисто поверхностного сходства и связей между явлениями, метод этот оказывается бесплодным. Только сочетание генетического и структурного подходов может обеспечить максимальную объективность исследования, причем исследования не отдельных, изолированных фактов, а целых социальных систем, комплексов, в контексте которых единственно и может быть правильно оценено значение отдельных явлений и фактов.

Исходная позиция в оценке роли традиций, характерная для китаеведов буржуазно-либеральной ориентации, была точно сформулирована Вольфгангом Бауэром, западногерманским синологом, работающим в Мюнхенском университете. В 1968 г. в книге «Прошлое Китая как травма и как образец» он писал о том, что, несмотря на громогласные декларации о борьбе со старыми традициями и старыми привычками, раздающиеся в настоящее время в КНР, современный Китай испытывает сильное влияние прошлого. Однако отношение

к нему, продолжал автор, стало сложнее. С одной стороны, многие из тех проблем, с которыми сталкивается нынешний Китай, мало отличаются от тех, с которыми приходилось иметь дело старому Китаю, с другой — наблюдается лихорадочное стремление освободиться от всего старого и традиционного. В результате, «если в классическом Китае к прошлому относились как к образцу, то в настоящее время оно служит своего рода негативным образцом, который, однако, в известном смысле оказывает столь же большое воздействие, как и позитивный»¹⁰.

Одну из самых обстоятельных попыток объяснения маоизма через призму социально-политического и философского наследия старого Китая в сочетании с целями модернизации страны предпринял преподаватель Нью-Йоркского университета Джеймс Цзе Сюн¹¹. Исследуя философские корни маоистской идеологии, он обращается к неоконфуцианству и проводит параллель между неоконфуцианской категорией *синь* и понятием *сысян* («идеология») у Мао: у неоконфуцианца Чжу Си *синь* (духовный мир человека, мораль, мышление) является связующим звеном между первопринципом *ли* и жизненной силой (материальным миром) *ци*; у Мао Цзэ-дуна *сысян* — некая независимая переменная, которая «соединяет сознание и материю, объединяет теорию и практику»¹². Чжу Си считает, что человек, изучая «вещи», мир, приобретает таким образом знание принципов, присущих вещам, и затем действует в соответствии с открытыми им принципами. Если до познания принципов *синь* было просто «человеческим духом» (*жэньсинь*), которое могло сбиться с пути, то после «постижения вещей» оно очищается и становится «добродетельным духом» (*даосинь*). Полное постижение сути вещей может быть достигнуто через практику высшей добродетели — гуманности (*жэнь*), благодаря которой человек преодолевает свой эгоизм¹³.

С точки зрения маоистов, мышление (подобно «человеческому духу» Чжу Си) может сбиться с пути, а «идеи» Мао напоминают новую «высшую добродетель» (*жэнь*), благодаря которой человек может очистить свои мысли, отбросить «эгоистическое буржуазное» сознание и прийти к коллективистской пролетарской этике.

Джеймс Цзе Сюн усматривает сходство и между «идеями» Мао и учением Ван Ян-мина, согласно которому всеобщий закон морали существует в самом человеке, во врожденном чувстве правды и лжи и, следовательно, совершенство и мудрость доступны любому, независимо от уровня образованности. Автор считает, что эти положения сопоставимы с эгалитаристскими мотивами Мао Цзэ-дуна.

Согласно Ван Ян-мину (в изложении Цзе Сюна), чело-

век может контролировать свое духовное и физическое бытие и таким образом устанавливать связь с внешним миром; путь ко всеобщему порядку идет через самодисциплину. У Ван Ян-мина самодисциплина («очищение разума») поставлена выше приобретения знания («изучения вещей»), ибо только правильно организованный ум может получить истинные знания. Цзе Сюн находит в «идеях» Мао аналогичное подчеркивание роли самодисциплины, субъективных усилий в овладении правильной идеологией. Так же как и Ван Ян-мин, «Мао видит реальность как доказательство априорной истины»¹⁴. Маоистское изучение реальности начинается с априорной истины и ищет реальность, которая соответствует этой истине. Именно так, по мнению Цзе Сюна, были «найжены» «народные коммуны», «большой скачок». Тот же метод лежит в основе «революционного романтизма»; людей уверяют, что трудности существуют лишь в их воображении и что лучше всего вытеснить эти представления из сознания¹⁵. Автор справедливо замечает, что, подобно тому как неоконфуцианцы превратили синь в идола, маоисты приписывают правильной идеологии сверхъестественную силу, делающую человека всемогущим.

Цзе Сюн, однако, находит и существенные различия между синь и сысян. Синь — метафизическая система. Сысян — средство, связующее индивидуум и партию. В синь заключалось главное моральное значение вселенной. Сысян — средство достичь идейной чистоты и творческого, ревностного применения идей. Цель самодисциплины синь — сохранить единство и гармонию человека и природы. Цель сысян — изменить естественное и социальное окружение путем борьбы¹⁶.

Обращаясь к некоторым концепциям других философских школ древнего Китая, автор находит сходство между стремлением древних философов к достижению гармонии между человеком и Небом и маоистским пониманием идеологии как основы для объединения теории и практики.

Цзе Сюн подчеркивает, что идея об *инь* и *ян*¹⁷ занимала важное место в убеждениях Мао Цзэ-дуна до того, как он познакомился с марксизмом, а впоследствии это отразилось в его увлечении теорией борьбы и единства противоположностей.

В действиях Мао Цзэ-дуна во время «культурной революции» автор также видит влияние некоторых идей прошлого: атаку на КПК он расценивает как стремление Мао «не уничтожать идею партии, а привести реальность в наибольшее соответствие с идеей»¹⁸, что сходно с «исправлением имен»¹⁹, а также с тезисом древнекитайского философа Мэн-цзы, согласно которому бунт против недостойного правителя оправдан, так как Небо лишает такого властелина (не справивше-

гося с возложенной на него миссией — быть проводником «небесной добродетели») своего «мандата» на правление. Партия для Мао Цзэ-дуна — лишь проводник его идей. Если же она не выполнила своей роли проводника гражданской морали, источником которой является Мао, то становится оправданным аннулирование ее «мандата» до тех пор, пока реформированная партия не докажет дееспособность²⁰.

Из социально-политического наследия Китая Цзе Сюн выделяет три черты, наиболее четко отразившиеся в маоизме.

Во-первых, как одну из особенностей социально-политической структуры старого Китая он отмечает фактическое наличие двух систем управления, которые сливались в единую на уровне уезда. Вверху — бюрократическое государство, внизу — общество, основанное на родственно-земляческих связях. Местный правитель представлял высшую власть в переговорах с главами кланов и старостами деревень. Слабые средства коммуникации и занятость своими внутренними интересами каждой из этих систем оставляли низшей системе некоторую степень автономности. Необходимость приспособления друг к другу обеих систем (в том числе и высшей бюрократической элиты к профессиональной — технократам) лежит в основе политики «консультации» (*сешан*)²¹.

Автор проводит параллель между этой системой и системой взаимоотношений центрального руководства КПК с населением (среди которого по-прежнему сильны родственно-земляческие связи) через партийные кадры низшего уровня. Центр должен приспособливаться и к давлению снизу — даже минимальному, в форме апатии или усталости, — и к беспартийной элите (*специалистам*).

Второй такой особенностью прошлого Цзе Сюн называет отсутствие или слабость институционно установленной нормативной системы — закона или церкви. В результате китайское традиционное общество руководствовалось моральным кодексом, всеобъемлющим и гибким конфуцианским первопринципом *ли*. Сознательной самодисциплины индивидуума было достаточно для общественного порядка и стабильности.

Третья из выделенных Цзе Сюном черт — особое разделение труда, при котором политическая ответственность возложена на профессиональную политическую элиту. Идеология Мао Цзэ-дуна, пишет автор, — источник и законодатель морали и власти — заняла место конфуцианского *ли*; функции ее во многом напоминают *ли*, ибо они — следствие традиционного разделения труда. Пока оно существует, роль идеологии и важность политической элиты сохраняются.

Цзе Сюн называет КПК «двойником» старой политической элиты в современном Китае; право на власть КПК «оправдано ее идеалом счастливого общества и ее признанной способ-

ностью вести нацию к претворению этого идеала в жизнь»²²; функцией КПК, так же как и старой элиты, является наблюдение за тем, чтобы должный нормативный кодекс был понят, принят и впитан каждым китайцем. Весь Китай, «как и прежде, представляется огромной школой, в которой население является учениками, а политическая элита — учителями. В этом коренится суть всей проблемы идеологии»²³.

Цзе Сюн прав в таком понимании роли идеологии в современном Китае. Данный подход проявился на практике особенно ярко во время «культурной революции» — в фанатической вере маоистов в то, что массовая индоктринация, внушение правильных идей являются ключом к модернизации Китая. Влиянием традиционного взгляда на роль мудрого правителя Цзе Сюн объясняет и тот факт, что Мао Цзэ-дун придает большее значение идеологическому воздействию, чем организации. Автор считает, что Мао с 1949 по 1962 г. сохранял свое руководство в основном идеологическими средствами и что «в культурной революции идеологический конфликт был фактически более важным, хотя и менее драматичным, чем борьба за власть... хотя оба фактора тесно связаны друг с другом»²⁴. Главное — изменить образ мыслей человека. С этой точки зрения раскаяние Лю Шао-ци и других имело бы большое влияние на умы всей нации.

Признавая, что личная вражда и борьба за власть играли некоторую роль в «культурной революции», Цзе Сюн (в соответствии со своей концепцией о первостепенной и всеобъемлющей роли идеологии в КНР, сходной с конфуцианским ли в старом Китае, и о претензии Мао играть роль мудрого цзюньцзы — «совершенного мужа») определяет «культурную революцию» еще и как попытку Мао Цзэ-дуна «восстановить свое идеологическое руководство внутри партии»²⁵. «Пожалуй, — пишет он, — самым глубоким — и часто остающимся незамеченным — источником оппозиции маоистов внутренним „ревизионистам“ была обида на них за то, что они исключили слова „идеи Мао Цзэ-дуна“ из устава КПК 1956 г. В ретроспективе все другие проблемы исходили из этой или были подчинены ей»²⁶. Особенности маоистского взгляда на роль идеологии Цзе Сюн объясняет и претензии Мао Цзэ-дуна на ведущую роль в мировом коммунистическом движении, которая также понимается главным образом как духовная, идеологическая. Из этого автор выводит резкое расхождение между воинственностью Пекина на словах и практической осторожностью во внешней политике.

Объясняя, таким образом, многое в идеологии и политике маоизма влиянием древнекитайской философии и социально-политических традиций старого Китая и выявляя явно идеалистическую сущность «идей» Мао Цзэ-дуна, Цзе Сюн тем

не менее не раз подчеркивает в своей книге, что маоизм является марксистской идеологией по своему содержанию; маоистское же понимание соотношения действительности и идеи он рассматривает как «особенность метода». «Дедуктивный подход к социальным проблемам, идущий от целого к части, от общего к специфическому,— пишет автор,— является традиционным китайским»²⁷. Он, видимо, считает его некоей национальной особенностью, поскольку подчеркивает, что этот подход сохранится независимо от будущей судьбы Мао и его идей. «Может меняться,— утверждает Цзе Сюн,— лишь интерпретация идеологии и степень индоктринации в зависимости от позиции господствующей политической элиты»²⁸. Автор признает, правда, что некоторые концепции маоизма противоречат марксизму, однако рассматривает этот факт как достижение Мао Цзэ-дуна, сумевшего «примирить марксизм с китайской действительностью»²⁹.

Ряд сходных с Дж. Цзе Сюном положений можно обнаружить и в работе преподавательницы социологии в университете штата Иллинойс Люси Хуан, которая прямо заявляет, что, несмотря на провозглашаемую маоизмом его антирелигиозную направленность, маоистская теория и практика содержат элементы религии, взывающие к языческим сектантским верованиям и суевериям простого народа. Л. Хуан, так же как и Цзе Сюн, отмечает, что маоизм выполняет в китайском обществе роль конфуцианского ли — свода морально-этических норм³⁰.

Она утверждает, что и тактические приемы, применяемые маоистами, и насаждаемая ими идеология носят в себе элементы религии, схожие с теми проявлениями религиозности и предрассудков, против которых объявлена борьба.

Л. Хуан расценивает как элементы религии обожествление Мао Цзэ-дуна и наделение его «мессианскими качествами» — прежде всего сверхъестественной силой; превращение «цитатника» Мао в своего рода Библию; заимствованную у христианства практику «очищения души» через исповедь — уже много лет практикуемое маоистами обращение «правых буржуазных элементов» в правильных людей, достигаемое с помощью публичного покаяния в прошлых и настоящих грехах, сходное с христианской традицией обращения в истинную веру; проповедь таких моральных качеств, как аскетизм, отказ от роскоши и материальных благ, воздержание от потребления мяса и вина, неприхотливость к одежде, целомудрие в поведении, готовность к самопожертвованию, трудолюбие, служение народу, в значительной степени напоминающих добродетели, проповедуемые христианской церковью. С точки зрения Л. Хуан, «культурная революция» несла в себе черты, присущие движениям за возрождение религии.

Во-первых, по ее мнению, одной из задач, которые ставил Мао Цзэ-дун перед «культурной революцией», было возрождение революционного духа среди китайской молодежи.

Во-вторых, это движение имело своих миссионеров и апостолов — носителей «слова господня» в лице хунвэйбинов, которые отправлялись в поездки по стране, провозглашая цитаты из «красной книжки».

В-третьих, маоизм в это время принял форму доведенного до крайней степени обожествления «великого вождя, мудреца, поэта, достойного преемника могущественнейших императоров», а заверения хунвэйбинов в своей преданности ему были преисполнены религиозного экстаза.

В-четвертых, это движение сопровождалось преследованием неверующих в форме борьбы с так называемыми «правыми», которая дала хунвэйбинам возможность «утолить жажду деятельности».

Внешнее сходство описанных Л. Хуан явлений с религиозно-церковными несомненно, однако в ее работе нет объяснения причин этих совпадений, которые коренятся в отсталости, политической пассивности, вековой забитости, темноте и невежестве основной массы населения Китая. Эти особенности китайского общества и породили то общее, что подметила Л. Хуан между «культурной революцией» и религиозно-церковными движениями раннего средневековья.

Приведенные выше примеры оценки роли традиционных факторов в идеологии и практике маоизма характерны для взглядов западных специалистов по Китаю буржуазно-либеральной ориентации. Однако общий подход не исключает большого разнообразия в частностях. Один из представителей социо-психологического метода изучения истории, профессор Йельского университета Роберт Лифтон, посвятил целую книгу³¹ объяснению причин «культурной революции» и поведения Мао Цзэ-дуна. В соответствии с этим методом Лифтон, в частности, утверждал, что феномен «культурной революции» и «идей» Мао Цзэ-дуна можно понять, только обратившись к китайской традиции.

Каждая культура, пишет автор, обладает своими способами сакрализации слова, хотя ни одна, кроме китайской, не заходит в этом так далеко. Имя, прежде всего семейное имя, было бессмертным элементом в конфуцианской традиции. Только через гармонию со своим именем человек достигал «Небесного пути» — места в извечном природном ритме. Сама система китайской письменности придает слову особую силу, поскольку словообразующие формы в идеографическом письме увеличивают силу слова по сравнению с письмом буквенным. Овладение специфическими группами иероглифов, выражающими социальные и моральные идеалы, служило через

систему экзаменов способом приобщиться к регистрируемой истории, т. е. также было способом достичь символического бессмертия³².

«Идеи» же Мао Цзэ-дуна, согласно Лифтону, — не столько планы на будущее, сколько путь (*дао*), призыв к определенному способу бытия. За ними стоят две главные психологические предпосылки: представление о всемогуществе воли как создателе внешней реальности и убеждение в бесконечной пластичности, податливости человека, его способности к любым превращениям.

С представлениями такого рода связаны, по мнению автора, как успехи Мао Цзэ-дуна, так и его величайшие поражения (к которым Лифтон относит «большой скачок» и «культурную революцию»). В этом он усматривает феномен «психизма» или веру в неограниченную способность человеческой воли контролировать внешнее окружение. Развитию «психизма» способствовали как культурные традиции Китая, так и опыт китайской революции, заключает Р. Лифтон.

Вывод, непосредственно следующий из этих положений, сводится к тому, что в Китае были возведены в принцип управления огромной империей представления, характерные для примитивных обществ, а именно представления о взаимной связи между природой и моралью. Естественные катастрофы, такие, как засухи или наводнения, испокон веков считались в Китае результатом моральной несостоятельности чиновников и объяснялись отсутствием у них искренности и бережливости. Интенсивные методы психического воздействия приводили к тому, что целая нация начинала воспринимать мир так, как будто речь шла о прямом продолжении чувства и воли³³. К тому же результату вел и опыт партизанской войны, которую начинали «с голыми руками, но с чистым сердцем» и кончали вооруженные американским оружием, отбитым у гоминьдана.

Стремление маоистов «усилием воли» изменить общество и людей «в одну ночь» вызвало, по выражению Р. Лифтона, «замешательство» по отношению к прошлому, к будущему и к самому времени, как таковому. В подобном состоянии возникает миф об уничтожении всего нереволюционного прошлого. Здесь автор видит один из тупиков «культурной революции», ибо ничто в истории не может быть уничтожено бесследно³⁴.

Маоисты столкнулись и с другой, специфически китайской трудностью. Возникла потребность в негативном истолковании событий революции, связанных с именами ошельмованных лидеров. Р. Лифтон прослеживает в этом традиционную китайскую тенденцию к манипуляции историческими событиями, превращаемыми в моральные модели для сегодняшнего

дня. Историком ставится задача — идти от того, что было на самом деле, к тому, что должно было быть³⁵.

Можно согласиться с Лифтоном в том, что в результате «культурной революции» у многих исследователей появился пессимистический взгляд на будущее Китая, отрезанного как от современного мира, так и от собственного революционного и культурного прошлого³⁶, с разочарованной молодежью, подорванными источниками власти и авторитета (и даже с дискредитированной «санкцией публичного стыда», столь важной для китайской цивилизации). Независимо от мифа, который распространяет нынешний пекинский режим относительно своего полного разрыва с прошлым, сам его стиль наводит на мысль, что он еще несет внутри себя это им же осужденное конфуцианское прошлое, — таков вывод Лифтона³⁷.

К числу исследователей, которые, подобно Лифтону, склонны рассматривать «идеи» Мао Цзэ-дуна как продукт специфической китайской действительности, относится и И. Саари, сотрудник Гарвардского университета, занимающийся историей Китая и Америки.

Саари выделяет две черты традиционного Китая: с одной стороны, пассивность населения, воспитанного в духе «сыновней почтительности», приученного подавлять и сдерживать в себе недовольство, с другой — преувеличение роли разума и воли в развитии общества как следствие воспитанного конфуцианством преклонения перед авторитетом образованного человека³⁸.

Авторитарность маоистского режима Саари считает вполне логично вытекающей из особенностей традиционных форм власти в Китае. Изменения же авторитарного характера власти Мао Цзэ-дуна зависят, по мнению Саари, «не столько от самоотречения элиты и ее готовности пойти на риск и принять западные формы демократии, сколько от того, как скоро народ отучится от привычки подчиняться и потребует иного стиля политики»³⁹.

Несмотря на то что революционные преобразования в Китае более всего затрагивали старую мораль, вторгаясь в отношения между старыми и молодыми, образованными и необразованными, Саари подчеркивает, что сохранилась основная характеристика отношения к власти: большинство почитает добродетельное руководящее меньшинство. Несмотря на критику старой морали со стороны молодежи (главным образом городской, получившей современное образование), сама эта молодежь, по мнению автора, еще «не могла жить по нормам „современной морали“». Она страдала от чувства вины и враждебности»⁴⁰.

«Величайшим бастионом традиционализма» называет Саари крестьянские массы. Одну из основных причин успеха КПК

он видит в том, что она «смогла понять традиционалистские тенденции крестьянства»⁴¹ и поставить своей главной задачей внушить крестьянству сознание своих революционных возможностей. Однако надежды Мао Цзэ-дуна на то, что он может внушить «нетронутым массам идеалы нового общества, лишенного эксплуатации и эгоизма, рухнули»⁴². И причина этого в том, пишет Саари, что эксперимент Мао Цзэ-дуна сталкивается с двумя препятствиями. Одно из них он видит в разрыве между поведением и ценностями: человек оказывается подавленным «рационализмом» и машинным процессом и ритмом; другое — в ограниченности силы человеческой воли. Настаивая постоянно на важности человеческого фактора, нагнетая кампанию за кампанией, маоисты вместо энтузиазма в конечном счете получают разочарование, подавленную враждебность, цинизм и показное повиновение⁴³.

Выводы Лифтона и Саари в целом можно считать типичными для большой группы буржуазных китаеведов, хотя, конечно, далеко не все формулируют их столь упрощенно. Другая группа ученых пытается рассматривать в качестве факторов, оказавших влияние на маоизм, широкий спектр как традиционных китайских, так и европейских идей.

Характерны в этом смысле работы известного американского специалиста Б. Шварца. В отличие от Лифтона и Саари, Б. Шварц не соглашается рассматривать маоизм как исключительно китайское явление и в поисках его корней обращается к идеям европейских просветителей, в частности взглядам Ж.-Ж. Руссо и якобинцев⁴⁴. Б. Шварц, правда, не отвергает влияния на маоизм древнекитайских политических учений, в частности Мэн-цзы, и сравнивает его взгляды с концепцией Руссо. У обоих потенциальная добродетельность большинства людей нуждается в посредничестве политических установлений для своего проявления. Но вместо «общей воли» Руссо у Мэн-цзы моральным посредником являются «совершенные мужи» — цзюньцзы.

Руссо во избежание анархии пришлось в свое идеальное общество ввести «высшую волю» законодателя, Мэн-цзы избегал этого противоречия — его легендарные правители одновременно и законодатели и создатели правящих институтов; управляя, они стоят над ими же созданными формами управления, которые становятся просто проводниками их духовного и этического влияния.

В том, что образ Мао Цзэ-дуна как источник высшей морали стоит над всеми законами и институтами общества, Б. Шварц видит влияние именно китайской культуры, а не западной. Антиинституционалистские идеи Мао Б. Шварц также выводит из возможного влияния традиций китайских

тайных обществ, не признававших организационных форм, а подчинявшихся моральному превосходству вождя.

Маоистское же представление об активности масс Б. Шварц объясняет влиянием европейских учений. В маоистском стремлении видеть массы не такими, какие они есть, а какими они должны быть благодаря моральному влиянию вождя, Б. Шварц также находит сходство с Руссо.

Более определенно свое понимание традиционных элементов в маоизме Б. Шварц раскрыл в интервью с японским китаеведом Минео Накадзима⁴⁵. Интервью это примечательно тем, что в нем ясно видно, как буржуазный ученый под напором фактов вынужден, по существу, признать антимарксистский характер маоизма. Тогда, в 1967 г. Б. Шварц прежде всего отметил огромное влияние элементов традиционной китайской культуры на формирование «идей» Мао Цзэ-дуна еще до образования КПК. Шварц подчеркнул несомненное увлечение Мао Цзэ-дуна наряду с конфуцианством теориями Ван Чуань-шаня, Янь Фу и Ян Чан-цзи, причем у последнего ему более всего импонировали идеи социального дарвинизма, главным образом понятие «борьбы» в нем. «Мао Цзэ-дун,— утверждал Шварц,— до того как стать марксистом, столкнулся с современным национализмом и стал сам националистом, намереваясь сделать Китай единым государством, а китайцев — сильной нацией»⁴⁶. Казалось бы, после такого определения националистической сущности мировоззрения Мао Цзэ-дуна называть его марксистом уже бессмысленно, ибо важнейшая принципиальная черта марксизма — это пролетарский интернационализм — антипод национализма в любых его проявлениях. Но в том и состоит особенность буржуазного подхода к этой проблеме, что при нем, игнорируя основополагающий принцип марксистско-ленинского учения об интернационализме, допускается как бы мирное сосуществование марксистского мировоззрения с националистическим мышлением.

Правда, в случае со Шварцем мы имеем дело с более усложненной интерпретацией, так как этот американский исследователь оговаривается, что Мао Цзэ-дун извлек из марксизма лишь те моменты, которые соответствовали его умонастроению. В их числе Шварц называет, в частности, понятие «борьба». «Поскольку,— пишет он,— Мао считал „борьбу“ положительным фактором, марксизм с этой точки зрения ему импонировал»⁴⁷.

Однако даже такая постановка вопроса не меняет дела по существу, ибо заимствование отдельных элементов марксизма-ленинизма, вырванных из общей системы, образующей теорию научного коммунизма, так же как и наличие в работах Мао Цзэ-дуна ряда положений К. Маркса, Ф. Энгельса,

В. П. Ленина, вырванных из контекста произведений, не делают его марксистом⁴⁸.

В последние годы в буржуазном китаеведении США наметился еще один подход к изучению маоизма и проблем современного Китая, который характеризуется применением так называемого социо-психологического метода. К сторонникам этого метода можно отнести Р. Лифтона (о нем говорилось выше) и Люсьена Пая. Иллюстрацией особенностей этого метода служат работы Р. Соломона, в частности его последняя книга «Революция Мао и китайская политическая культура»⁴⁹, в которой он обобщил материалы предыдущих лет, данные, полученные путем тестов и опросов, проведенных среди беженцев из КНР в целях изучения с позиций психоанализа особенностей воспитанного в духе традиций «китайского характера». В книге Р. Соломон развернул и детализировал большинство положений, известных из его ранних статей⁵⁰. Можно сразу же отметить, что обещание Соломона дать ответ на сложнейшие вопросы психологии современных китайцев, в частности проблему их отношения к власти, осталось невыполненным.

Работа Соломона тем не менее представляет определенный интерес, поскольку в ней впервые на значительном материале сделана попытка выяснить влияние конфуцианства и других старокитайских морально-этических учений на психологию современного китайца. Из данных опросов и тематических апперцепционных тестов (их методику автор подробно описывает) Соломон делает вывод о том, что китайцев по традиции учат «сыновней почтительности» по отношению к властям, которая воплощается в коммуникативной формуле: «Принимай указания, но не высказывай своего мнения».

По наблюдениям Соломона, влияние принципа «сыновней почтительности» в сфере политических связей усугубляется глубоким чувством боязни иметь дело с властями. «Такой стиль взаимоотношений,— пишет автор,— создает пропасть... между политической элитой и теми, кем она руководит»⁵¹. Данные опросов Соломона обнаружили слабость коммуникативных связей не только «по вертикали», но и по «горизонтали», т. е. между китайцами приблизительно одинакового социального положения. Эта слабость традиционно основывается на желании избежать конфликтов в межличностных отношениях. Такое положение способствовало раздробленности китайского общества и усиливало стремление искать защиту и поддержку в семье, клане или группе со сходными интересами.

При расхождении во мнениях, отмечает автор, открытый конфликт, как правило, не происходит, внешне сохраняется обычная норма взаимоотношений, единство семьи. В китай-

ском обществе, подчеркивает Соломон, разработано множество различных способов избежать ссоры — многочисленные стереотипы речи и поведения (*кэци* и *лимао*) стали нормой отношений между людьми, предотвращающей прямые столкновения интересов или мнений, маскируя или приглушая открытые конфликты. «Индивидуум,— утверждает автор,— учился искать безопасность и возможность проявить себя, опираясь больше на опыт старших и на авторитет тех, с кем он связан родством или требованиями лояльности, чем на попытку определить свою судьбу, вступая в непосредственные деловые отношения с себе равными»⁵². В материалах тестов Соломон неизменно обнаруживает факты, свидетельствующие об опасении людей, что различия во мнениях или конфликты между равными приведут к разрыву отношений.

Боязнь и послушание по отношению к старшим в обыденной жизни в масштабах всего общества выразились в нежелании иметь дело с властями, с политикой, высказывать свое мнение по поводу политических и государственных дел. Такое нежелание высказывать политические суждения проявилось, например, по мнению Соломона, в высшей степени осторожном зондировании пределов официальных намерений, характерном для реакции интеллигенции на политику «ста цветов», в сдержанности, с которой крестьяне высказывали критические мнения, несмотря на активное и многократное официальное поощрение. Эти особенности наложили отпечаток на характер китайской революции. «Стратегия Мао, выработанная им и другими деятелями КПК для захвата власти, была рассчитана во многом на использование слабости коммуникативных связей»,— утверждает Соломон. Эту стратегию автор определяет как стремление, используя слабость связей между управляющими и управляемыми, разрушить каналы политической информации и контроля и образовавшуюся таким образом брешь заполнить партийной организацией, которая создает свои собственные каналы пропаганды, информации и политического контроля среди крестьян. Методы разрушения связей были различны: пропаганда, призывавшая крестьян преодолеть страх перед властью и превратить его в ненависть к угнетателям; выборочный террор для уничтожения оппозиционного руководства; военные действия против защитников режима.

В результате в период антияпонской войны КПК создала широкую сеть информации и структуру политического контроля, которая объединила и скоординировала действия децентрализованных крестьянских военно-политических организаций. Однако, продолжает Соломон, высказываемые уже с 40-х годов лидерами КПК опасения об отрыве руководства от масс и директивы КПК по вопросам стиля руководства

свидетельствуют о трудности преодоления привычных связей, когда элитарный господствующий класс традиционно отчужден от масс, о живучести традиционного отношения к власти. Предотвратить этот разрыв связей между лидерами и руководимыми была призвана «линия масс».

Не меньше внимания КПК уделялось и развитию связей «по горизонтали», о чем свидетельствует борьба с «независимыми княжествами», попытки сплотить КПК, связать воедино правительство и армию. Однако эти усилия наталкивались на живучую традицию китайской политической жизни — надеяться на вышестоящих и неохотно критиковать себе равных.

Изучение прессы привело Р. Соломона к заключению, что боязнь крестьян критиковать непосредственное начальство и нежелание кадров учитывать критику тормозили развитие открытых отношений. Формализм в работе кадров, стремление полагаться на организационные формы и личный авторитет сводили на нет развитие инициативы масс. «Страх руководства КПК перед возрождением традиционных отношений привел к попыткам почти насильственно организовать каждый аспект жизни в Китае так, чтобы влияние партии проникало во все сферы повседневной деятельности»⁵³, — пишет Соломон.

Он считает, что Мао Цзэ-дун и ЦК КПК уже в 1960 г. почувствовали постепенную утрату власти над армией из-за коммуникативной блокады и намеренного искажения информации со стороны политических кадров НОАК. В полной мере противодействие политике Мао обнаружилось во время «культурной революции», которая «показала и стремление Мао к переменам, и масштабы сопротивления радикальному преобразованию общества»⁵⁴. Разрыв связей среди высшего руководства был настолько велик, а «независимое княжество», созданное Пэн Чжэнем в Пекинском горкоме КПК, было такой замкнутой группой, что Мао Цзэ-дун фактически не мог опубликовать выступления против своих оппонентов в ноябре 1965 г., что заставило его действовать из Шанхая. По существу, «императору» был отрезан доступ к государственной машине его же «верными министрами». Тот факт, что множество смещенных во время «культурной революции» партийных деятелей работали в органах пропаганды, что были реорганизованы редакции основных газет, по мнению Соломона, доказывает, насколько каналы коммуникации вышли из-под контроля маоистов.

Итак, Соломон объясняет сложность социальной действительности в КНР, во-первых, стойкостью норм поведения, издавна воспитанных в китайцах, во-вторых, тем, что Мао Цзэ-дун приспособил некоторые старые нормы поведения и социальные ценности к нуждам руководства страной с огромным населением, и, в-третьих, личным стремлением Мао Цзэ-

дуна преодолеть то, что он считает отсталым в национальной традиции. При этом «древнее конфуцианское разграничение между мыслью и действием, теорией и практикой» продолжает жить в расхождении между «идеями» Мао и институционализированной реальностью жизни в Китае и после «культурной революции»⁵⁵. Соломон далек от мысли о том, что маоизм сознательно и прямо заимствует отдельные конфуцианские принципы. «Если конфуцианство,— пишет он,— восхваляло спокойствие и гармонию в человеческих отношениях, то Мао сделал активность ключом к поведению идеального партийного работника. Если страх и стремление избежать конфликта определяли реакцию на социальные конфликты в традиционном обществе, то Мао подчеркивает важность критики и контролируемой борьбы при решении проблем, тормозящих социальный прогресс Китая»⁵⁶.

Самым «новаторским» методом борьбы Мао Цзэ-дуна против традиций прошлого Соломон считает его попытку «высвободить агрессивность, которая не могла открыто выражаться в политической культуре, основанной на принципе зависимости, подчинив эту агрессивность требованиям дисциплины и политики. Если конфуцианство настаивало на сдержанности чувств как основе личной дисциплины, то Мао еще в начале своей деятельности считал гнев и ненависть основой политической активности масс»⁵⁷.

Эта маоистская концепция эмоционального воздействия в крестьянском обществе оказывается в конечном счете, по мнению Соломона, «самоубийственной», так как КПК, создавая новое общество, уничтожает многие существовавшие ранее источники недовольства, т. е. объекты агрессивности, которые обеспечивали поддержку ее программы со стороны народа. Отражением этого противоречия Соломон считает кампанию «ста цветов», «за социалистическое воспитание» и «культурную революцию», которые были отчаянной попыткой выжать максимум из существующего социального недовольства, чтобы ликвидировать злоупотребления властью среди кадров и продлить путем такой критики поддержку «правильного» руководства народом.

Хотя Соломон отрицает сознательное наследование маоизмом конфуцианских и иных старокитайских норм, он признает, что многие институты КНР все еще несут на себе печать социальных традиций. Так, по-прежнему подчеркивается «сила слова», которое было «главным символом власти в конфуцианском Китае»⁵⁸. Мао пытался, пишет Соломон, внушить бесправным ранее массам чувство политической силы, популяризируя грамотность и организуя выражение массами своего политического мнения (через дацзыбао). Однако «в противоположность всемогуществу слова в традиционном стиле

утверждения власти, когда искусство слова было критерием права человека утвердить свою власть над другими, Мао подчеркивает необходимость соединить мысль и действие, теорию и практику»⁵⁹.

Один из лозунгов, использованных маоистами, отмечает Соломон, полностью совпадает с традицией — это категорическое подчеркивание, что благо общества, государства выше интересов личности. Возникающий здесь парадокс, считает он, замыкает круг: призывая народ отказаться от чувства зависимости и покорности, Мао в то же время вынужден как-то поддерживать социальный порядок и политическую дисциплину в обществе, где традиции прошлого не подготовили народ к участию в делах государства. Мао Цзэ-дун пытается поднять народ на участие в экспериментах в экономике и на массовую критику злоупотреблений властью со стороны кадров и в то же время ищет способов для поддержания политического контроля и инициативы, исходящих из центра⁶⁰.

Основной практической проблемой китайской революции Соломон считает преодоление традиционных эмоций — подчинения власти, подавления в себе недовольства в надежде получить от власти гарантию безопасности и порядка. Так, по его мнению, во время земельной реформы недостаточно было распределить землю между крестьянами, чтобы обеспечить их поддержку революции. Нужна была мобилизация агрессивности и ненависти крестьян, чтобы «они осмелились выступить против тех, кто олицетворял власть традиции»⁶¹.

Признавая важную роль личности и как носителя культуры, и как организатора социального действия, Соломон при рассмотрении общественных процессов считает важным фактором личный стиль политического руководства Мао Цзэ-дуна. Наиболее своеобразный, по мнению Соломона, момент в политике последнего — лозунг «опоры на собственные силы», требование быть уверенными в себе — резко контрастирует с традиционным принципом зависимости. Соответственно, восхваление Мао Цзэ-дуном активности масс автор также считает реакцией на пассивность, унаследованную привычку надеяться на других.

Вывод Соломона сводится к тому, что Мао Цзэ-дун, стремясь воспитать в ходе «культурной революции» новое поколение «активистов» и ускорить процесс преобразования общества, не получил в результате, как рассчитывал, дисциплинированных, самоотверженных бойцов революции, так как хунвэйбины под влиянием своих семей и социальных условий приобрели много традиционных и нереволюционных черт.

Мы так подробно остановились на книге Р. Соломона потому, что она весьма типична для буржуазного китаеведения и демонстрирует узорность его возможностей в попытках обобще-

ния сложных и длительных процессов. К тому же работа принадлежит не новичку, а специалисту, который готовился к ней на протяжении ряда лет, использовал новую методику для обработки большого материала и претендовал на веское слово в западном китаеведении.

Прежде всего обращает внимание заданность схемы, искусственный характер концепции, которая заранее предопределяет итоги исследования. Такой метод изучения, разумеется, не может воссоздать объективной картины, так как автор использует лишь те элементы, которые подтверждают его идею. К тому же явления культуры, представленные Соломоном как исключительно китайские, на самом деле характерны и для других обществ (например, «авторитарный» характер методики школьного образования). Столь же необоснованно характеризовать китайскую культуру как «культуру с господствующей ориентацией на зависимость» лишь на основании того, что в школах изучаются произведения конфуцианских классиков и что человеку всячески внушается требование служить интересам семьи.

Произвольно трактуя искусственно подобранные источники, Соломон находит в Китае подтверждение некоторым общепринятым на Западе представлениям или, сопоставляя явления западной и китайской культур, строит биполярные схемы. Так, в конфуцианской культуре он находит «привычный для Запада» конфликт между личностью и обществом. Между тем большинство интерпретаторов единодушны в том, что конфуцианство полностью отрицало эту антитезу, внушая, что стремления индивидуума, неотделимые от интересов семьи и клана, осуществляются в обществе, а не за его счет. Попытка объяснить характер взаимоотношений в семье в старом Китае, предпринятая Соломоном, оказалась несостоятельной, так как, чтобы объяснить жестокостью родительской власти «политическую культуру зависимости», все акценты перемещены в соответствии с предвзятой схемой. Толкование предания о Сюэ Жэнь-гуе (который, руководствуясь честолюбием, убивает юношу, не зная, что это его сын) в книге Соломона свидетельствует лишь о его незнании китайской действительности, нравов и обычаев. Культурная традиция Китая, выявленная на основе использованных автором источников, представляется как нечто монолитное и неизменное. Однако отнюдь не доказано, что именно эти источники являются основными по данной теме. Даже когда источник заслуживает особого изучения (как, например, «Дасюэ», в котором излагаются основы конфуцианского учения), цитаты, приводимые Соломоном из этой книги, и их интерпретация свидетельствуют о недостаточном понимании им ее духа в целом, о том, что ее содержание не анализировалось в связи с другими элементами

конфуцианского воспитания. Выдвинутый в книге тезис о том, что революция в Китае тесно связана с формами сознания, сложившимися в традиционном обществе, остался недоказанным, так как Соломону не удалось показать эту связь. Трактовка традиционного общества основывалась, видимо, главным образом на интуитивных представлениях о его общих чертах, а проведенный Соломоном «микроанализ» (т. е. опросы и тесты, проведенные среди живущих в Сянгане и на Тайване эмигрантов из КНР) не может дать подлинной картины общественной психологии современного Китая. Интерпретацию ответов опрошенных, которую дает Соломон, также нельзя считать объективной, так как и она подгонялась к заданной схеме, хотя сами по себе ответы представляют интерес.

Сама же схема построена на ошибочной основной характеристике традиционного китайского подхода к политике как якобы ориентации на зависимость, сложившейся в Китае исторически под влиянием экономической слабости, конфуцианской идеологии и принципов воспитания. Эта характеристика искажает действительность, игнорирует неконфуцианские аспекты в традиционной культуре. Соломон полностью отождествляет этические нормы внутрисемейных отношений с нормами отношений между обществом и государством, игнорируя, по существу, известные тезисы Мэн-цзы и Сюнь-цзы о долге цзюньцзы выступать с протестом против «злоупотребившего властью правителя», об освященном традицией праве на бунт или военную акцию против «жестокого правителя».

Идеи социальных преобразований, столь популярные среди китайской интеллигенции в конце XIX — начале XX в., также никак не укладываются в схему Соломона, согласно которой в основе традиционной китайской политической культуры лежало «отвращение к беспорядкам». В своих построениях, противопоставляя идеи Мао Цзэ-дуна традиционной культуре, автор полностью обходит этот важный период в развитии политической мысли в Китае. Не удалась и его попытка определить различие между традиционной и маоистской этикой. В результате им весьма неясно и путано освещается вопрос о том, что в маоизме воспринято от традиционной культуры и что явилось результатом отказа от нее. В частности, принцип самостоятельности личности, который Соломон выделяет в «идеях» Мао Цзэ-дуна как важный элемент, резко противоречащий старой культуре Китая, смешивается в книге с управляемой сверху самостоятельностью одних групп по отношению к другим (например, в случае, когда крестьян принуждали критиковать кадры). Неубедительно выглядит и утверждение Соломона о том, что в современном Китае резко усилилось стремление людей быть членами какой-либо группы и ощущать ее поддержку.

Слабость рассматриваемой работы в целом обусловлена самой методикой исследования, увлечением автора опросами и психологическими тестами, его пренебрежением к письменным источникам и документам. Соломон пытался доказать, что если особенности китайской политической культуры уходят корнями в китайскую традиционную семью с ее требованием сыновней почтительности, то культура Запада вышла из семьи, отношения в которой символически отражены в мифе об Эдипе.

Но было бы ошибочным считать отмеченные Соломоном особенности обеих культур определяющими, так как они представляют собой лишь одну сторону многогранного и сложного процесса развития культуры.

В схеме, предложенной Соломоном для понимания сущности китайской политической культуры, главная роль отводится конфуцианской концепции «сыновней почтительности», порождающей «ориентацию на зависимость», однако в большинстве притч «Сяоцзин» («Книга о почитании родителей», авторство которой традиционно приписывается Конфуцию), на которые постоянно ссылается Соломон, говорится не о зависимости (или подчинении), а о безусловном выполнении долга сына перед родителями; это далеко не всегда предполагает пассивность и покорность.

Всячески подчеркивая значение воспитания в детях послушания, Соломон в соответствии со своей концепцией утверждает, что конфуцианство рассматривает моральные качества человека как результат воздействия внешних условий. Но и Конфуций, и Мэн-цзы, и впоследствии неоконфуцианцы всегда подчеркивали внутренний, прирожденный характер моральных качеств цзюньцзы.

Большим недостатком книги является и то, что в ней не рассматривается вопрос о сыновней почтительности применительно к поведению носителей власти. Все, кого Соломон подвергал опросу, представляются читателю лишь как объекты власти, но игнорировать поведение тех, кто ею владеет, недопустимо для исследователя, изучающего политическую характеристику общества.

Неверно, как это делает автор, изображать Мао Цзэ-дуна как некоего святого Георгия, в одиночку сражающегося против дракона традиционной культуры. Рассматривать его роль изолированно от общей интеллектуальной и политической атмосферы, в которой он жил,— значит исказить всю современную историю Китая.

В угоду своей биполярной схеме, согласно которой Мао Цзэ-дун является некоей «воплощенной антитезой» китайской традиционной культуре, Соломон всех деятелей КНР, несогласных в чем-либо с «великим кормчим», относит к носите-

лям традиционной культуры лишь на том основании, что они придавали большое значение технико-экономическому развитию страны и пренебрегали «мобилизацией масс». Последняя же, согласно Соломону, была главным козырем Мао Цзэ-дуна в его стремлении преодолеть традиционную для китайцев ориентацию на зависимость, на пассивное подчинение власти.

Односторонняя трактовка автором Мао Цзэ-дуна и его «идей» ведет к ошибочной интерпретации маоистской политики после 1949 г. Например, Соломон считает, что главный удар «культурной революции» был направлен против политической культуры старого Китая. При этом он не принимает во внимание гораздо более яростные атаки идеологов «культурной революции» на «буржуазный ревизионизм», их «борьбу» с мнимой для КНР опасностью «изменить цвет».

Следует отметить, что многие американские специалисты недвусмысленно выразили свое отрицательное отношение к выводам и к методике исследования Р. Соломона.

Несмотря на «академическую мягкость» своей рецензии, негативную оценку его книги дал профессор Б. Шварц, высказавший целый ряд критических замечаний как в отношении методики исследования, так и в отношении выводов. Главный упрек Шварц предъявлял автору за упрощенную характеристику существа политической культуры старого Китая и за трактовку «идей» Мао Цзэ-дуна и «культурной революции» как «всего лишь антитезы китайской культуре»⁶². Шварц не приемлет и претенциозные выводы Соломона относительно природы политической власти в Китае, сделанные на основе полученных им в результате тестирования ответов эмигрантов из КНР⁶³.

В рецензии на книгу Соломона другой американский исследователь, Эзра Фогель, справедливо замечает, что часть из многих намеченных в ней тем «не получила развития»⁶⁴. Фогель иронизирует по поводу той легкости, с которой Соломон сочетает в своем анализе классиков конфуцианства, императоров и Мао Цзэ-дуна, не вдаваясь в различия между ними. Рецензент не согласился с попыткой Соломона наметить в качестве основной особенности китайского традиционного воспитания комплекс сыновней почтительности, считая, что такой подход означает игнорирование ясно проявившегося после 1919 г. стремления передовой молодежи к отходу от традиционной семьи. Фогель подчеркивает, наконец, что Соломон так и не объяснил, как и в чем изменились семейные отношения за время существования КНР, без чего нельзя понять и изменений в психологии китайцев.

Но если Э. Фогель, при достаточно критическом отношении к плодам десятилетнего труда своего коллеги нашел все же в его работе «рациональное зерно» и согласился с выводами

Р. Соломона в тех случаях, когда они совпадают с общепринятыми на Западе среди буржуазных китаеведов, то Ф. Моут из Принстонского университета назвал указанную книгу «примером того, как не надо использовать прошлое Китая для объяснения его настоящего»⁶⁵. Рецензент, считая, что анализ культуры старого Китая в книге Соломона выглядит «как парад нелепостей, марширующих под музыку» автора, открыто уличает последнего в «недостаточно глубоком понимании традиционного китайского общества, в неумении вывести правильные суждения о нем даже тогда, когда используемые источники содержат соответствующие данные»⁶⁶.

Несмотря на отрицательное отношение многих китаеведов к претензиям Соломона найти «ключ» к китайской культуре и к «культурной революции» и построить простую схему, объясняющую опыт китайской революции, они могут импонировать широкой западной публике, так как автор, оперируя привычными для нее категориями, на первый взгляд облегчает и делает удобным понимание далекой культуры. Однако такие явления, как китайская культура и революция, нельзя свести к какой-то одной формуле.

И тем не менее направление, представленное Соломоном, имеет своих сторонников не только среди читателей, но и среди специалистов, предпочитающих прикладывать социологические схемы и понятия к явлениям китайской действительности без глубокого проникновения в их суть и взаимосвязи.

Очень близки к концепции Р. Соломона мысли, сформулированные Р. и Э. Уилсонами в статье «Хунвэйбины и мировое студенческое движение»⁶⁷. Корни некоторых особенностей поведения хунвэйбинов авторы также ищут в традиционных принципах воспитания в Китае, утверждая, что с самого рождения в китайце воспитывается уважение к авторитету и к «нормам группового поведения», которые, в свою очередь, определяются идеальным примером «группового вождя» — отца в семье, учителя в школе, императора, председателя Мао. В старом Китае эта модель поведения, основанная на подражании авторитету, определялась термином «сыновняя почтительность». В новом Китае принцип безоговорочной преданности и повиновения в отношении семейных авторитетов оказался приниженным, но усилился в отношении политических авторитетов, особенно в отношении верховного политического вождя, который объявляется средоточием всех добродетелей.

С традиционными моральными и этическими нормами Уилсоны связывают и некоторые методы «борьбы с отступниками». Наиболее распространенной и сильно действующей формой наказания они считают «потерю лица», выставление на позор и осмеяние перед другими членами группы, покаяние. «Сплоченность группы и место каждого в ней, — пишут авто-

ры, — обеспечивается строгим выполнением ее членами основных групповых норм, своевременным признанием подозреваемых отклонений и униженным покаянием»⁶⁸. Заповеди и наставления вождя поддерживаются множеством моделей, примерное поведение изображается как результат подражания и преданности вождю и, в свою очередь, предлагается как образец для подражания.

Объясняя, подобно Соломону, многое в поведении хунвэйбинов явлением «подавленной агрессивности», Уилсоны подчеркивают, что чувства враждебности часто подавляются в силу существующих в китайской культуре «табу» в отношении критики стоящих у власти. Обычно враждебность уравнивается требованием повиновения и зависимости от власть имущих. Результатом этого рассуждения является вывод авторов, согласно которому, «если высокопоставленные лица нарушают нормы поведения, предписанные им по положению, или считается, что они допустили это, враждебность против них проявляется как взрыв ярости»⁶⁹.

Выше рассматривались некоторые из заслуживающих внимания оценок роли традиционных факторов в маоизме, в идеологической, отчасти общественно-политической жизни современного Китая. Как видим, большинство западных буржуазных специалистов по Китаю так или иначе признают многоаспектное влияние прошлого и, несмотря на существенные различия в частностях, сходятся на том, что маоизм (и идейно-воспитательная работа маоистов в особенности) вобрал в себя ряд элементов старокитайских морально-этических учений и что общественное сознание далеко не свободно от них.

Для полноты картины следует упомянуть еще одну концепцию, объявляющую воздействие прошлого неизбежным из-за особенностей китайского языка и письменности, которые, более чем какой-либо другой язык или письменность, оказывают влияние на форму мышления — «буквально принуждают к особому типу мышления»⁷⁰.

При «погружении» в китайский язык, пишет приверженец этой теории Эдмунд Клабб, американский китаевед, много лет работавший в Китае, «современные идеи подвергаются сильному влиянию политических концепций прошлого»⁷¹. Из последних он особо выделяет, во-первых, веру в существование «всеобщей истины» (объявляя ее основным принципом конфуцианства). В течение двух тысячелетий, характеризовавшихся господством конфуцианства, пишет Клабб, ортодоксия имела лишь одну форму. Тем не менее китайцы могли принимать с не меньшим рвением и другие «истины». То, что вчера было ересью, могло сегодня превращаться в ортодоксальную истину, но она-была все же китайской. Даже полити-

ческая революция выражалась неизбежно в китайской (т. е. «ортодоксальной») манере. В итоге конфуцианство было выражением не только китайских «всеобщих истин». Широкое разнообразие других идеологий могло быть в равной степени «совместимо с китайской природой»⁷².

Вторая выделяемая Кларком политическая концепция, сохранившаяся на протяжении тысячелетий и сильно влияющая на современную идеологию Китая,— концепция всеобщей империи. Идею «датун» Кларк также трактует как всеобщность, а руководителей КНР называет «верными сынами Средней империи», считающими, так же, как и их предки, китайскую культуру выше всякой другой. К этой «философской константе», пишет автор, добавилось еще и убеждение в мессианской роли КНР, которая как якобы ведущая культурная группа поведет за собой угнетенные народы других стран.

Мысль о сугубо китайском характере маоизма Кларк обосновывает, далее, тем, что «социалистическую», по его выражению, философию можно найти в Китае, начиная с легистов. Во взглядах Мао Цзэ-дуна, по мнению автора, легко прослеживаются идеи легистов, а дух империи Цинь Ши-хуана, последователя этих идей, живет и после окончания эры конфуцианства в Китае, т. е. в современном Китае. Элементы «социализма» автор отмечает и во взглядах Ван Мана, которые он характеризует как «неконфуцианские, но вполне китайские» и напоминающие маоцзэдуновскую концепцию «новой демократии». Ван Ань-ши, согласно Кларку, пытался «возродить социалистические формы» в Китае⁷³. Наконец, идеи тайпинов лишней раз «подтвердили, что мысли Ван Мана и Ван Ань-ши не были случайными отклонениями от китайского образа мыслей. Возможно, они отражали нечто более глубокое, а именно стремление к такому типу социальной организации, который хотя и имеет параллели и с социализмом и с тоталитаризмом Запада, тем не менее является в основном китайским по происхождению»⁷⁴.

Обращаясь к прошлому, Кларк выделяет в конфуцианстве и легизме то общее, что позволило сплавиться обоим течениям в господствующую философию: концепцию конформизма и идею власти (иерархической структуры управления). В идее Мао Цзэ-дуна о «демократической диктатуре» народа Кларк видит проявление китайской идеологии прошлого. «Легизм, конфуцианство и маоистский коммунизм,— пишет он,— сходны в своей жесткой иерархичности»⁷⁵. Что же касается конформизма, то он является, по мнению автора, главной целью образования в маоистском Китае.

Манипулируя массами, маоисты, считает Кларк, использовали принцип «борьбы противоположностей» для достижения политических целей, что «означало на практике натравлива-

ние... одной социальной группы против другой», стимулирование антагонизма среди населения, вследствие которого одна группа, нежелательная для маоистов, уничтожалась⁷⁶. При этом, отмечает автор, объекты, на которые направлялась ненависть, менялись со временем в соответствии с принципом «задачи меняются по мере их решения», изложенным в работе Мао Цзэ-дуна «Относительно практики». Частая смена «истин» поставила перед властью трудную задачу убедить «китайского человека из масс» верить тому, что еще вчера считалось ересью. Отсюда Кларк, как и Р. Соломон, выводит то огромное значение, которое маоисты придают воспитанию и образованию, рассматривая его, подобно правителям прошлого, как орудие социального контроля. Главную же цель образования для маоистов автор определяет как «замену старой верности „пяти отношениям“ верностью государству»⁷⁷. Цель системы образования в современных условиях он видит в стремлении заменить старый конформизм новым.

Увлечение маоистов количественными показателями образования; недоверие к старой интеллигенции и стремление поскорее подготовить ей замену; упор на обучение техническим навыкам, на политическую индоктринацию; использование учащихся и специалистов на физической работе — все эти характерные черты политики маоистов в области образования привели, по мнению Кларка, к тому, что уровень достижений научной мысли снизился намного ощутимее, чем повысился уровень умственного развития огромных масс народа. Автор отмечает, что образование в маоистском Китае как средство внедрения новой идеологии столкнулось также и с другими проблемами, в частности с усталостью населения от бесконечных «идеологических кампаний» и требования активности, лишаящих человека возможности «остаться наедине с собой». Другую проблему он видит в том, что постоянное требование конформизма приводит к застою и отсталости, к пассивности. В результате маоистское руководство, пишет автор, столкнулось с цинизмом, показным послушанием; «система убеждения насильем не смогла овладеть последней крепостью — китайским образом мыслей»⁷⁸.

Рассуждения о китайском языке, наложившем сильнейший отпечаток на китайское мышление, в том числе и современное, характерны и для В. Бауэра, в частности, для его недавней работы «Китай и надежды на счастье»⁷⁹. Бауэр придает особое значение тому обстоятельству, что в китайском языке отсутствует грамматическая категория времени. Отсюда специфическая «безвременность» китайского мышления, в котором настоящее рассматривается не как линия, отделяющая прошлое от будущего, но, при недифференцированности прошлого и будущего, как плоскость, поглощающая прошлое и будущее.

Эта же «безвременность» нашла выражение и в иероглифической письменности, ставшей символом для одних — неподвижных, почти священных идей, для других — окостеневшей доктрины, сковывающей движение живой культуры. Другая, тесно связанная с первой мысль Бауэра сводится к тому, что все идеалы и стремления, вдохновлявшие восстания в Китае со времен «желтых повязок» (мощное народное движение II в. н. э.), должны рассматриваться не как изолированные события или каждый раз возникающие идеологии, а как непрерывная цепь.

В соответствии с этой своей идеей он считает, например, что анархизм прослеживается уже в китайской древности — в трактатах «Чжуан-цзы» и «Ле-цзы». Причем «государствам без государя» в них было выделено либо особое, строго определенное время — до возникновения цивилизации, либо особое пространство — земли, населенные «варварами». В III в. н. э. Юань Цзи вновь выдвинул идеал государства, в котором вовсе не существует правителя, а Бао Цзин-янь говорил о необходимости уничтожения не только отдельных злых правителей, но и принципа управления вообще. При этом и управление и классовые и социальные различия рассматривались как неестественные, и отказ от них должен вернуть человечество в лоно природы, где оно вкусит истинное счастье. Таким образом, Бауэр представляет древнекитайскую версию анархизма как идею неразрывной связи между свободой, природой и счастьем. Он соглашается с Максом Вебером, заметившим, что у китайцев нет уходящего в древнюю культурную традицию термина для понятия «свобода», которое означало бы свободу в обществе.

Появившийся во II в. н.э. термин *цзыю* («свобода») с самого начала приобрел не только мистический духовный, но и реальный смысл. Но означал он не возможность свободного выражения мнения, а несвязанность никакими моральными нормами, возможность действовать по собственному желанию⁸⁰. Размышления об особенностях китайского языка Бауэр заканчивает утверждением, что «способность китайцев ассимилировать по сути дела представляет собой обусловленную языком и прежде всего письменностью неспособность к восприятию чуждых систем мысли в нефальсифицированном виде. Все идеологии, проникавшие в Китай извне, терпели крушение, столкнувшись с идеографической письменностью; иностранное слово, проникшее в ее словарный запас, воспринимается как чужеродное тело. Либо оно должно быть „переведено“, что означает неизбежную ассимиляцию (как правило, упрощение), либо на нем всегда остается клеймо экзотического, что при любом национально-окрашенном движении становится для него роковым»⁸¹.

Особый интерес представляют оценки роли традиционных факторов в современной китайской государственной системе, во внешней политике Пекина, в националистических, великодержавных устремлениях нынешнего руководства. В целом для работ буржуазных китаеведов характерно подчеркивание преимущества внешнеполитической линии маоистского руководства, его поведения на международной арене с традиционной китайской доктриной утверждения и укрепления авторитета империи за ее границами. Как и в других вопросах, естественно, мы не найдем полного совпадения точек зрения, поэтому в рамках статьи неизбежна некоторая генерализация за счет деталей.

Довольно распространенной среди западных ученых можно считать позицию, которая выражается в толковании маоистской международной политики как проявления традиционной внешней политики Китая. Сторонники этого тезиса⁸², обосновывая его, обращают внимание на то, что, на протяжении длительного времени испытывая угрозу со стороны других государств Азии и Европы, Китай всегда стремился окружить себя буферными государствами. В пределах своего политического горизонта китайцы традиционно считали свою страну центром мира, игнорируя историко-политические реальности и рассматривая прочие народы как «варварские». Китайцы практически никогда не считали иностранцев равными себе. Потеря Китаем его вассальных государств и установление в стране западного влияния резко противоречили традиционным представлениям китайцев. Поэтому китайскую революцию такие авторы рассматривают в основном как антизападное движение, а конечной целью Китая считают восстановление своего положения как «срединного» государства и утраченного влияния на те страны, которые в прежние времена являлись вассалами Китая и платили ему дань. Сопоставляя практические действия китайских руководителей на внешнеполитической арене с их программными заявлениями, многие исследователи приходят к выводу, что пекинские лидеры преследуют цель установить свою гегемонию в пределах традиционной китайской империи. Так, профессор Института международных исследований в Женеве Х. Капур, отмечая большие колебания во внешнеполитической линии КНР за 20 лет ее существования, пишет, что большинство воинственных внешнеполитических заявлений правительства КНР в первые годы носило печать прошлого, так как Китай представляется его руководителям центром мировой цивилизации, а избранный ими путь они считают примером для всех развивающихся наций⁸³.

Западные специалисты отмечают при этом, что, по их мнению, Китай не будет навязывать свою волю военным или иным репрессивным путем. Его внешнеполитическую цель они

видят в стремлении распространять свое влияние при признании существующих азиатских государств, с тем чтобы они отдавали должное Китаю как ведущей мировой державе в Азии.

Взгляды сторонников такой интерпретации внешней политики современных китайских руководителей можно суммировать следующим образом: традиция является составной частью внешней политики Китая и в прошлом, и в настоящем. После образования КНР произошло возрождение традиционной внешней политики Китая, который стремится создать систему «центральной» азиатской державы, окруженной вассальными государствами. Внешняя политика Китая носит прагматический характер, а методы и формы его вмешательства во внутренние дела стран, некогда входивших в китайскую сферу влияния, являются более или менее традиционными.

С этой точки зрения рассматривается и политика китайских руководителей в национальном вопросе, которую некоторые китаеведы оценивают как продолжение традиционного стремления к консолидации внутренних границ, с той лишь разницей, что в настоящее время пекинское правительство располагает несравненно более эффективными средствами управления и контроля, чем его предшественники в старом Китае⁸⁴.

Однако среди западных специалистов есть и сторонники другого мнения, которые, не отрицая некоторого влияния традиционных категорий и факторов на формирование и осуществление внешней политики КНР, не считают это влияние ни значительным, ни тем более определяющим. Так именно формулирует свое отношение к этой проблеме Альберт Фейерверкер, профессор истории Мичиганского университета⁸⁵. Возражая «традиционастам», он указывает на ряд обстоятельств:

1. Признание продолжающегося значительного влияния традиционных стратегических и политических категорий предполагает неизменность, устойчивость проводимой КНР внешней политики, что, однако, опровергается историей внешнеполитических отношений Китая после 1949 г., полной резких сдвигов и неожиданных изменений.

2. Внешняя политика КНР вовсе не является «возобновлением постановки беспомощного действия разлагающейся цинской династии с участием новых актеров в новых костюмах»⁸⁶. КНР, пишет Фейерверкер, модернизирующееся государство, ее неудовлетворенность мировой политикой коренится и в истории прошлого века, и в современных острейших проблемах.

3. Исторический опыт Китая очень сложен и динамичен, и даже до XIX в. традиции Китая не были чем-то безусловно цельным. Подчеркивание некоторых особенностей прошлого,

удобных для объяснения настоящего, может привести к искаженной оценке практики внешней политики императорского Китая.

Пока уверенность в себе господствовавшей в Китае иерархии не была поколеблена народными восстаниями и вторжением европейцев, конфуцианская идеология оставалась сугубо внутренней, хотя претендовала формально на универсальность. Для Китая не имело никакого значения, что говорили и делали иностранцы. Однако, когда в XIX в. выросла пропасть между ложным величием и истинной слабостью Китая, «идеализация традиций уступила место косности, а неразумное настаивание на букве системы дани пришло на смену прежней гибкости»⁸⁷.

4. XIX век «разрушил китайский миропорядок и как политическую идеологию, и как реальность, поэтому придавать большое значение живучести традиции и ее влиянию на формирование современной политики — значит игнорировать главные исторические факторы, которые оказали воздействие на современность»⁸⁸. Место идеи культурного превосходства и китаецентризма занял «современный китайский национализм, и память о трагическом для традиционного Китая вторжении иностранного империализма является главной, хотя и не единственной, силой, которая руководит действиями КНР на мировой арене»⁸⁹.

По мнению Фейерверкера, внешнюю политику КНР определяет ряд факторов. На первое место среди них он ставит национализм.

Подъем китайского национализма в XIX в. Фейерверкер считает в первую очередь следствием вторжения империализма. Однако он особо оговаривается, что влияние этого вторжения до 1911 г. «было не так велико, как думали иностранные державы»⁹⁰. В небольшом секторе современной экономики это влияние было весьма значительным, но китайская экономика в целом, по его мнению, не стала зависимой.

Вторую причину силы националистических настроений в Китае в XIX в. Фейерверкер выводит из первой: реакция китайской элиты на последствия вторжения империалистов «была преувеличенной, непропорциональной действительному ущемлению суверенитета Китая империалистическими державами»⁹¹. Эту бурную реакцию Фейерверкер объясняет влиянием конфуцианской традиции с ее ксенофобией, с культом Поднебесной, крушение которого элита, воспитанная в духе конфуцианства, переживала особенно остро.

Причину устойчивости китайского национализма в первой половине XX в. Фейерверкер видит, во-первых, во вторжении Японии, память о котором до сих пор во многом руководит лидерами КНР в их стремлении изменить соотношение сил

в мире, дабы избежать повторения такой войны, и, во-вторых, в растущей мобилизации или политизации огромной части населения в процессе национальной революции. В 20-х годах в национально-освободительное движение включились уже представители городских слоев населения, не относящиеся к традиционной элите, а в период антияпонской войны КПК вовлекла в борьбу значительную часть крестьянства. Таким образом и возник, по мнению автора, «современный массовый национализм»⁹². В результате, считает Фейерверкер, руководство КПК может располагать поддержкой народа при проведении любой внешнеполитической линии, если она будет представлена как соответствующая национальным задачам.

Вторым по важности фактором, определяющим внешнюю политику КНР, Фейерверкер считает международное коммунистическое и рабочее движение. Он рассматривает советско-китайские разногласия в качестве важнейшего момента в формировании внешней политики КНР. Одну из причин конфликта автор видит в личных амбициях Мао Цзэ-дуна, считающего, что XX съезд КПСС подорвал его позиции в стране и партии.

Фейерверкер признает, что в настоящее время руководители КНР расценивают Советский Союз как «главное препятствие на пути к достижению международного статуса, соответствующего доминирующему положению Китая на Азиатском континенте»⁹³.

Что касается следующего фактора, влияющего на внешнюю политику КНР, — ее внутренней политики, то Фейерверкер отводит ей первостепенное значение, утверждая, что, хотя идеал маоистов утопичен, «никто в Китае не пожертвует даже самым малым продвижением на пути к этому идеалу ради агрессивной внешнеполитической авантюры»⁹⁴.

Маоистская же идеология, с точки зрения автора, играет лишь незначительную роль в определении внешней политики Китая. «Поддержка маоистами национально-освободительного движения в других странах, — пишет он, — вызывается тактическими соображениями и не вытекает из существа маоистской идеологии»⁹⁵. После вступления Китая в ООН, по мнению Фейерверкера, поддержка освободительного движения в странах «третьего мира» будет иметь для Китая еще меньшее значение. Идеология маоизма имеет гораздо большее значение для внутренней политики КНР и для отношений внутри международного коммунистического движения. «Роль идеологии маоизма похожа на роль конфуцианской системы дани, т. е. на роль источника законности для руководителей КНР внутри их страны»⁹⁶.

И лишь на последнее место среди факторов, оказываю-

щих влияние на внешнюю политику КНР, автор ставит политические представления, основанные на традиционных понятиях о миропорядке.

В концепции Фейерверкера без труда обнаруживается непоследовательность и противоречивость, хотя среди компонентов, формирующих внешнюю политику КНР, некоторые правильно им подмечены и раскрыты. Так, признавая огромное значение национализма в общественном сознании Китая вообще и в сознании руководителей страны в частности, он не доводит до логического завершения эту мысль. Коль скоро национализм, в основных своих чертах сложившийся в конце XIX—начале XX в., силен и поныне, то неизбежно влияние националистических идей на внешнюю политику современного Китая.

Следует отметить, что националистические теории реформаторов и буржуазных революционеров в начале века хотя и имели антицинскую направленность (наряду с антизападной), но никогда не были антиимперскими, демократическими по своему характеру. Иными словами, исторически сложилось так, что прогрессивные движения задолго до образования КПК восприняли многие идеи феодального национализма. Таким образом, буржуазный национализм уже включал в себя ряд имперских, по сути дела, великодержавных идей. Впоследствии эти же доктрины в несколько трансформированном виде вошли в идейный арсенал мелкобуржуазных революционеров-националистов, действовавших и в рядах КПК.

Поэтому, когда сегодня приходится говорить о существовании элементов великодержавия, китаецентризма и т. п. во внешней политике пекинских лидеров, то корни этих явлений надо искать в старокитайских имперских традициях, которые причудливым образом переплелись с патриотическими антицинскими и антииностранными настроениями деятелей последней четверти XIX—начала XX в. Все эти обстоятельства игнорирует Фейерверкер в своей полемике против «традиционалистов» и тем делает свою концепцию уязвимой. В результате конечный его вывод — что «важнейшим фактором внешней политики Китая являются его национальные интересы и что в основе деятельности КНР на международной арене нет ничего специфически и мистически китайского или даже маоистского»⁹⁷ — оказался несостоятельным. Дело, разумеется, не в мистике, а в том, кто является интерпретатором национальных интересов государства в настоящий момент; при таком подходе мелкобуржуазно-националистический характер внешней политики маоистов, подверженный сильнейшему влиянию великодержавной имперской традиции, будет очевиден.

И не случайно, конечно, что во многих работах западных китаеведов так или иначе подчеркивается роль национализма в современной политической и идеологической жизни КНР не вообще, а именно как фактора преемственности с политической и идеологической традицией прошлого.

Выше уже упоминалось, что Б. Шварц отмечал исключительную роль национализма в мировоззрении Мао Цзэ-дуна. В одной из своих работ Шварц справедливо подчеркивает, что, хотя сознательное отношение ко всему культурному наследию прошлого никогда не было столь отрицательным, это отнюдь не исключает подсознательного или полусознанного заимствования из традиций прошлого, которые и определяют отношение к настоящему⁹⁸.

Роль националистического фактора в маоизме неоднократно отмечал и Ст. Шрам, который подчеркивал, что традиционные ценности и идеи и поныне не устарели для маоизма, зачастую использующего их как в «чистом виде», так и для камуфляжа, дабы сделать более приемлемыми новые идеи⁹⁹. Об использовании национализма идеологами КПК в ходе революционного движения пишет и другой видный специалист по Китаю — профессор Цзоу Тан¹⁰⁰. Причем он отмечает, что КПК сумела лучше приспособить национализм к своим целям, нежели гоминьдан. После победы революции в 1949 г. отказ от старого порядка и решительный разрыв с целым рядом традиций, по мнению Цзоу Тана, отнюдь не ликвидировали возможности сохранения тех традиций и культурных моделей, которые делали приемлемой для китайцев новую политическую систему. И в этом, считает он, огромную роль сыграла выработанная тысячелетиями привычка к официальной идеологии китайской империи, авторитарный характер политической системы, культ императора, существование во все времена в прошлом ясно очерченной элиты и превозношение коллектива, ради которого приносятся в жертву интересы отдельной личности.

Анализ особенностей китайского государства, общественной организации и морально-этических учений с древности до современности приводит исследователей к выводу о сложном, чаще всего опосредованном влиянии прошлого, причем отнюдь не одной какой-то черты, учения, института, а всего их многообразия в целом. Так, к примеру, при рассмотрении некоторых элементов политической культуры современности далеко не достаточно подчеркнуть ассоциации только с конфуцианством, так как воздействие легизма оказывается не менее длительным и сильным. Не менее важен и тот факт, что все китайские династии опирались на военную силу, что определило авторитарный характер китайского государства и оказало глубокое влияние на формирование политиче-

ского мировоззрения руководителей КПК, особенно Мао Цзэ-дуна.

Традиционный культ императора, развившийся до обоже- ствления его личности, ясно проявился и после свергнувшей императорский строй Синьхайской революции 1911 г., когда в 1927 г. гоминьдановцы стали насаждать культ Сунь Ят- сена, а после 1930 г. — культ Чан Кай-ши. Культ Мао Цзэ- дуна, таким образом, опирается на длительную традицию — тысячелетнее существование системы государства и прави- тельства, конкретным олицетворением которой является вождь-император или соответствующая его положению современная фигура.

Это предопределяло отсутствие в традиционном китай- ском государстве какого-либо институционализированного противовеса доктрине абсолютной власти императора, теоре- тически бывшего высшим авторитетом и источником всех законов. Многие столетия самодержавия не могли не оста- вить своего отпечатка на системе власти в современном Китае¹⁰¹.

* * *

Довольно широкий спектр мнений и точек зрения, пред- ставленных, как правило, работами известных специалистов различных направлений буржуазного китаеведения, свиде- тельствует о том, что проблема воздействия традиций на теорию и практику маоизма, на массовое сознание и на об- щественные институты Китая занимает немалое место в ис- следованиях последнего десятилетия. Мы могли убедиться и в том, что в большинстве из них влияние традиций рас- сматривается как результат историко-культурных особенно- стей развития китайского общества. Негативное значение старокитайской традиции в различных сферах жизни совре- менного Китая предстает в этих работах как проявление исторического детерминизма, как некая фатальная неизбеж- ность. И хотя такие исследования содержат заслуживающие внимания аналогии и примеры, однако в них мы не находим все же глубокого подхода к первопричинам той ситуации в Китае, когда «мертвый хватает живого». Причем для за- падных авторов буржуазных направлений характерен под- черкнутый интерес к исследованию влияния конфуцианства и других течений общественно-политической мысли прошлого на современный Китай. Гораздо меньше внимания они уде- ляют социально-экономическим факторам, анализу государ- ственного устройства. Другим примечательным моментом в их работах является недостаток внимания к сравнительно близкому прошлому (идеям и теоретическим воззрениям реформаторов, буржуазных революционеров, Сунь Ят-сена,

деятелей гоминьдана) с точки зрения его воздействия на политическое мышление и идеологию нынешних китайских руководителей.

Следует отметить также, что, как правило, китаеведы буржуазно-либерального толка редко пытаются выявить заимствование маоистской верхушкой некоторых черт того исторического опыта, который был накоплен господствующими классами Китая в деле удержания власти, подавления скрытого и явного сопротивления эксплуатируемых, расправы со своими политическими соперниками и с инакомыслящими вообще. Безусловно, гораздо больше можно было бы найти не только чисто поверхностного, но и глубокого сходства в традиционных приемах политической демагогии, привычке к лицемерию и фальши у правителей старого Китая и сегодняшних лидеров этой страны. Одним из самых существенных недостатков, который обнаруживается у многих западных специалистов, является неумение или нежелание связать маоизм, особенности идейно-политической деятельности Мао Цзэ-дуна с социально-экономическими условиями современного Китая. Маоизм ими прослеживается в сфере идей, в духовной жизни старого Китая. Редко кто пытается выявить опосредованную связь между идеологией маоизма, которая, как бы ни сильны были влияния прошлого, все же сложилась в конкретно-исторических условиях Китая 30—50-х годов, и всей совокупностью факторов материальной жизни этих лет. Китаеведы различных немарксистских направлений в анализе идей и политики Мао Цзэ-дуна опираются не столько на факты, сколько на различные искусственно сконструированные теории, в прокрустово ложе которых укладываются подходящие примеры. Предвзятый подход на деле означает, что выводы в исследованиях таких ученых уже заранее predetermined. Мало того, западные специалисты, о которых говорилось выше, как бы исходят из того, что маоизм представляет собой некую систему философских идей, идеологию, не замечая служебный характер большинства его положений, их подчиненность политическим потребностям момента. Поэтому концепции западных китаеведов редко выдерживают проверку временем, они постоянно обновляются, но не становятся от этого более убедительными, так как сохраняется главный их порок — заданность, искусственный подход к явлениям китайской жизни.

¹ Обобщенную характеристику этой концепции см.: Ch. Johnson, *Comparing Communist Nations. Change in Communist Systems*, Stanford University Press, 1970, стр. 1—32.

² См.: Lin Kwang-ching, *Nineteenth Century China*, — сб. «China in Crisis», vol. 1, b. 1, Chicago, 1968, стр. 172—173; M. C. Okesen-

berg, Policy Making Under Mao 1949—1968, an Overview, — сб. «China: Management of a Revolutionary Society», Seattle—London, 1971, стр. 79—115; B. Schwartz, Thoughts of Mao Tse-tung, — «New York Review of Books», vol. 20, 1973, № 1, стр. 26—31.

³ См.: M. Lindsay, Contradictions in a Totalitarian Society, — «China Quarterly», London, 1969, № 39, стр. 30—40.

⁴ См.: Ch. Johnson, The Changing Nature and Locus of Authority in Communist China, — сб. «China: Management of a Revolutionary Society», стр. 34—76.

⁵ B. Schwartz, Modernisation and the Maoist Vision, — Some Reflections on Chinese Communist Goals, — сб. «China Under Mao: Politics Takes Command», Cambridge (Mass.) — London, 1966, стр. 6.

⁶ Там же, стр. 8.

⁷ См., например: M. Meisner, Maoist Utopianism and the Future of Chinese Society, — «International Journal», Toronto, vol. 26, 1971, № 3, стр. 535—555.

⁸ М. Блок, Апология истории или ремесло историка, М., 1973, стр. 20.

⁹ Там же, стр. 24.

¹⁰ W. Bauer, Chinas Vergangenheit als Trauma und Vorbild, Stuttgart, 1968, стр. 9.

¹¹ См.: J. C. Hsiung, Ideology and Practice. The Evolution of Chinese Communism, New York, 1972.

¹² Там же, стр. 136.

¹³ Там же, стр. 140.

¹⁴ Там же, стр. 149.

¹⁵ Там же, стр. 151.

¹⁶ Там же, стр. 142.

¹⁷ «Темное» и «светлое», противоположные начала — важнейшие категории в традиционной китайской философии.

¹⁸ J. C. Hsiung, Ideology and Practice..., стр. 274.

¹⁹ Одно из важнейших положений учения Конфуция, согласно которому все должно быть приведено в соответствие со своим именем.

²⁰ Там же, стр. 278.

²¹ Там же, стр. 292—293.

²² Там же, стр. 292.

²³ Там же, стр. 294.

²⁴ Там же, стр. 157.

²⁵ Там же, стр. 236.

²⁶ Там же, стр. 270.

²⁷ Там же, стр. 300.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, стр. 54.

³⁰ См.: L. J. Huang, The Role of Religion in Communist Chinese Society. — «Asian Survey», Berkeley, vol. 9, 1971, № 7, стр. 693—708.

³¹ R. Lifton, Revolutionary Immortality. Mao Tse-tung and the Chinese Cultural Revolution, New York, 1968.

³² Там же, стр. 64—65.

³³ Там же, стр. 107.

³⁴ Там же, стр. 141.

³⁵ Там же, стр. 142—144.

³⁶ Такова была позиция ныне покойного американского китаеведа Дж. Левенсона (J. Levenson), выраженная в его работе «Communist China in Time and Space: Roots and Rootlessness», («The China Quarterly», 1969, № 39, стр. 1—11.

³⁷ R. Lifton, Revolutionary Immortality..., стр. 157. Объясняя мотивы поведения Мао Цзэ-дуна, Лифтон выдвинул в качестве основного страх перед физической смертью, который переплетается со страхом перед

«смертью революции» (т. е. предательством его идеалов). Этот страх, по мнению Лифтона, и побудил Мао Цзэ-дуна предпринять отчаянную попытку достичь «революционного бессмертия», исключить «возможность перерождения и забвения учения Мао нынешним и будущим поколениями китайцев.

³⁸ См.: J. Saari, *China's Special Modernity*, — «China and Ourselves», Boston, 1970, стр. 49—68.

³⁹ Там же, стр. 64.

⁴⁰ Там же, стр. 65.

⁴¹ Там же, стр. 55.

⁴² Там же, стр. 65.

⁴³ Там же, стр. 66—68.

⁴⁴ B. Schwartz, *The Reign of Virtue: Some Broad Perspectives on Leader and Party in the Cultural Revolution*, — «The China Quarterly», 1968, № 35, стр. 1—17; B. Schwartz, *China and the West in the Thought of Mao Tse-tung*, — сб. «China in Crisis», vol. 1, b. 1. Аналогичный подход характерен и для ряда других сиологов. См., например: R. Pfeffer, *Mao Tse-tung and the Cultural Revolution*, — сб. «National Liberation. Revolution in the Third World», New York, 1971, стр. 248—296.

⁴⁵ «Тюо корон», Токио, 1967, декабрь, стр. 110—117.

⁴⁶ Там же, стр. 111.

⁴⁷ Там же, стр. 113.

⁴⁸ Надо отметить, что Б. Шварц в упомянутом интервью явно противоречит сам себе, сначала объявляя Мао Цзэ-дуна последователем ленинского марксизма, а затем пункт за пунктом признавая, что он изменил идеям марксизма в важнейших вопросах, что его «идеи, воплощенные в великой культурной революции, отличаются от идей марксизма-ленинизма» (стр. 112), что утверждение Мао Цзэ-дуна о возможности изменить характер людей только в результате длительных духовных усилий, а не изменения социальных условий доказывает его полный отрыв от марксизма-ленинизма.

⁴⁹ R. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*, Berkeley, 1971.

⁵⁰ Имеются в виду статьи: R. Solomon, *Communications Patterns and the Chinese Revolution*, — «The China Quarterly», 1967, № 32, стр. 88—110; его же, *On Activism and Activists: Maoist Conception of Motivation and Political Role Linking State to Society*, — «The China Quarterly», 1969, № 39, стр. 76—114.

⁵¹ R. Solomon, *Communications Patterns and the Chinese Revolution*, стр. 89.

⁵² Там же, стр. 95.

⁵³ Там же, стр. 108.

⁵⁴ Там же, стр. 109.

⁵⁵ R. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*, стр. 511.

⁵⁶ Там же, стр. 513.

⁵⁷ Там же, стр. 513—514.

⁵⁸ Там же, стр. 516.

⁵⁹ Там же, стр. 521.

⁶⁰ Там же, стр. 517.

⁶¹ Там же, стр. 523.

⁶² B. Schwartz, *On filial piety and revolution: China*, — Rec.: R. Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture*, — «Journal of Interdisciplinary History», Cambridge (Mass), 1973, № 3, стр. 580.

⁶³ «Как ни странно,— пишет Шварц,— Соломон не смог в ответах испытуемых отличить общечеловеческое от специфически китайского» (там же, стр. 573).

⁶⁴ E. Vogel, Rec.: Solomon R. Mao's Revolution and the Chinese Political Culture, — «The China Quarterly», 1972, № 50, стр. 157.

⁶⁵ E. M. Mote, China's Past in the Study of China Today. Some Comments on the Recent Work of Richard Solomon, — «Journal of Asian Studies», Ann Arbor, vol. 32, 1972, № 1, стр. 107.

⁶⁶ Там же, стр. 110.

⁶⁷ R. Wilson, E. Wilson, The Red Guards and the World Student Movement, — «The China Quarterly», 1970, № 42, стр. 88—104.

⁶⁸ Там же, стр. 93.

⁶⁹ Там же, стр. 95.

⁷⁰ O. E. Clubb, Twentieth Century China, New York — London, 1969, стр. 302.

⁷¹ Там же, стр. 302.

⁷² Там же, стр. 303.

⁷³ Там же, стр. 305.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же, стр. 406.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же, стр. 408.

⁷⁸ Там же, стр. 413.

⁷⁹ W. Bauer, China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese. Utopien. Idealvorstellungen, München, 1971.

⁸⁰ Там же, стр. 201.

⁸¹ Там же.

⁸² См., в частности: J. M. Broeckmeijer, Red China's Policy Regarding the National Liberation Fronts, — сб. «Twenty Years of Communist China», vol. 2, Bruxelles — Gent, 1969, стр. 191—201.

⁸³ См.: Н. Капур, Twenty Years of China's Foreign Policy, — сб. «Twenty Years of Communist China», vol. I, стр. 105—107.

⁸⁴ См., в частности: Ho Ping-ti, Salient Aspects of China's Heritage, — сб. «China in Crisis», vol. I, b. 1, стр. 7—9.

⁸⁵ См.: A. Feuerwerker, Chinese History and the Foreign Relations of Contemporary China, — «The Annals of American Academy of Political and Social Science», Philadelphia, vol. 402, 1972, стр. 1—14.

⁸⁶ Там же, стр. 3.

⁸⁷ Там же, стр. 5.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же, стр. 6.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же, стр. 8.

⁹³ Там же, стр. 9.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же, стр. 10.

⁹⁷ Там же, стр. 11.

⁹⁸ См.: B. Schwartz, China and West in the Thought of Mao Tse-tung, — сб. «China in Crisis», vol. I, b. 1, стр. 375.

⁹⁹ S. R. Schram, Comments, — сб. «China in Crisis», vol. I, b. 1, стр. 386.

¹⁰⁰ Tso w Tang, Revolution, Reintegration and Crisis in communist China, (сб. «China in Crisis», vol. I, b. 1, стр. 344.

¹⁰¹ По этому поводу Хэ Пин-ди заметил: «Если маоистская идеология и беспрецедентная мощь организации могут быть названы новым вином, то это новое вино налито в меха самодержавия двухтысячелетней давности» («China in Crisis», vol. I, b. 1, стр. 25).

**СООТНОШЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ
И МАОИСТСКОЙ МОДЕЛИ ЛИЧНОСТИ**

(АНАЛИЗ ВЗГЛЯДОВ НЕКОТОРЫХ СОВРЕМЕННЫХ УЧЕНЫХ ЗАПАДА)

Осмысление структуры личности в КНР современной зарубежной синологией предопределено двумя важнейшими обстоятельствами: отношением автора к маоизму и его взглядом на характер конфуцианства и даосизма. Эти два параметра выступают в западной литературе в разных сочетаниях. Например, промаоистская позиция нередко уживается с трезвым и правильным, на наш взгляд, пониманием характера *цзюньцзы*, идеальной личности. И напротив, нередко критическое отношение к маоизму не помогает исследователю раскрыть подлинную природу конфуцианской модели личности. В западной литературе по интересующему нас вопросу наблюдаются некоторая двойственность и непоследовательность, иногда перерастающие в тенденциозность. Можно даже говорить о тенденции чтения и древних и современных текстов. Но важно отметить, что такая возможность противоположных интерпретаций моделей личности словно бы заложена в самом материале.

Показательно, что мерилom истинной политической позиции или государственного устройства выступает чаще всего именно личность. Авторы, которые обрушиваются с критикой на маоистскую идеологию, прежде всего говорят о том, что в ее рамках личность сведена к функции, а некоторые из них идут дальше, утверждая, что и традиционной китайской культуре была неведома подлинная «свобода» личности европейского типа.

В свою очередь, промаоистски настроенные авторы или ученые, возвеличивающие восточную этику вообще, объясняют пороки европейской цивилизации, погрязшей в материальном благополучии, тем, что она не выработала высокой этики конфуцианского уровня. Выразители этих двух крайних взглядов оказываются в плену политической или историко-культурной тенденциозности, в их работах модель личности в КНР очерчена весьма приблизительно и довольно примитивно. Среди бесконечного потока такого сорта сочинений

выделяется несколько более серьезных работ, в которых сделана попытка углубленного анализа столь сложной проблемы, как вопрос о структуре личности в КНР. Дж. Нидем, Дж. Левенсон, Д. Робинсон рассматривают структуру личности в КНР в тесной связи с другими важнейшими проблемами: стратиграфия общества КНР, соотношение традиционного и нового в идеологии маоизма, маоизм и марксизм, Китай и советский опыт строительства социализма, Китай и европейская культура. Для каждого из этих авторов существует свой основной камертон, которым он пользуется при таком комплексном анализе проблемы. Так, для Дж. Нидема этим камертоном является ощущение времени, вернее, философия времени, господствующая в КНР¹. Согласно Дж. Левенсону модель личности в КНР формируется теорией «винтиков»². Д. Робинсон в обстоятельной статье «От конфуцианского благородного человека к новому китайскому „политическому“ человеку» рассматривает современную китайскую модель личности многосторонне³.

По мысли автора, в КНР спустя двадцать пять столетий господства конфуцианской категории цзюньцзы как доминирующей модели наблюдается новая концепция человека, так называемого политического человека, который считается ведущим идеалом. Робинсон задается несколькими проблемами, раскрывая, как этот «человек-бунтарь» угрожает миру во всем мире, как он выступает в роли «учителя» народов стран Азии, Латинской Америки и даже отдельных стран Запада, и выявляет вместе с тем, как конфуцианская модель сыграла роль фактора, соединившего китайскую цивилизацию воедино. Конфуцианская модель идеальной личности (цзюньцзы) сложилась, по утверждению Д. Робинсона, в VI в. до н. э. Конфуций проповедовал свое учение в условиях полного разброда, злобной вражды между маленькими государствами. «В период Борющихся царств все было пропитано человеческой кровью», — пишет Робинсон. Поэтому перед Конфуцием стоял один вопрос: «Как научить людей жить вместе?» Следуя взглядам известного французского журналиста Амори де Рьенкура, изложенным в книге «Душа Китая», Робинсон утверждает, что конфуцианские принципы единения людей актуальны не только для Китая, но и для людей всего мира⁴. Поэтому, по мысли Робинсона, после возникновения в Китае новой модели «истинного человека» («политического» человека) вопрос стал ставиться так: способствует ли эта модель тому, чтобы люди воплотили, наконец, максимум — «все люди — братья», или эта модель разрушает те ценности, которые объединяют людей?⁵ Конфуций, воспитывая в себе внутреннюю моральную силу, веря, что мир воспримет эту силу истинно благородного человека,

считал, что лишь воспитание в себе этической силы (*дэ*) может вести к гуманности (*жэнь*). По мнению автора, основные категории этики Конфуция — *дэ*, *жэнь*, *цзюньцзы* имеют много общего с категориями этики Аристотеля.

Категория *дэ* характеризуется автором статьи весьма обстоятельно на основе цитат из «Лунь юя» («Бесед и рассуждений»). Конфуция и анализа этой категории, данного крупнейшим английским синологом А. Уэйли. В частности, А. Уэйли понимает *дэ* как латинское *virtus*, т. е. скрытую этическую способность, а не как *virtue* (добродетель в употребительном смысле), что очень существенно, по мнению Робинсона⁶. *Дэ*, по Конфуцию, никогда не сводится к физической силе. Отвращение к насилию — центр этической системы Конфуция, по Робинсону.

Именно в учении о *дэ* сказывается элитарность этической системы Конфуция, который утверждал, что среди народа трудно найти тех, кто обладал бы *дэ* и следовал «срединным путем».

Чрезвычайно важно понять, по мнению автора, механизм воздействия *дэ* на сущность человека и через него на все общество. «Когда ветер этической силы благородного человека веет по всей стране, то все подчиняется ему подобно траве, клонящейся по ветру». В этом отношении категория *дэ*, по мнению автора, тесно связана со следующим понятием конфуцианской этики — гуманностью.

Согласно Конфуцию, благородный человек стремится следовать принципу гуманности и в делах, и в мыслях. Следуя интерпретации, данной этой категории А. Уэйли, Робинсон пишет, что понятие «*жэнь*» буквально значит «человеческое бытие» в отличие от животного. По его мнению категории *дэ* и *жэнь* у Конфуция не обозначают свойства, которые присущи многим, они выступают как трансцендентная высшая способность, достигаемая весьма редко легендарными героями, а о реальных людях можно говорить только как о стремящихся к гуманности. В конфуцианской категории *жэнь*, по Робинсону, существуют два уровня — внутренний и внешний. Внутренний сосредоточен в душе человека и связан с его самосовершенствованием; внешний же — с привлечением благородным человеком гармонии в мир, в его социальное устройство. Анализируя конфуцианскую категорию *цзюньцзы*, Робинсон дает этимологический анализ двух иероглифов, составляющих это понятие и буквально обозначающих «сын правителя», позднее эта категория стала означать нечто большее: благородный не по рождению, а по духу, т. е. тот, кто следует идеалу гуманности и добродетели.

Вслед за американским исследователем Б. Шварцем Робинсон видит трагедию конфуцианского идеала благородного

человека в том, что в нем утверждается реализация собственной личности в форме политической активности, тогда как по природе своей он типичный «человек вне службы». Ссылаясь также на Макса Вебера, Робинсон подчеркивает, что благородный человек, по Конфуцию, должен быть личностью «всеохватывающей», и приводит цитату из «Лунь юя»: «Благородный человек — не орудие». Комментируя это важнейшее положение этики Конфуция, Робинсон пишет, что, как и для английского джентльмена, занятие физическим трудом для цзюньцзы невозможно, и это составляет серьезную противоположность распространенной в КНР точке зрения на интеллигенцию⁷.

Робинсон большое внимание уделяет рассмотрению категории «политический человек» в современном Китае. Ученый подчеркивает, что революционер в современном Китае, в противоположность конфуцианскому идеалу, пропускает свою душу через горнило «сознательности» и политической борьбы, т. е. через то, к чему он не привык в старом обществе. Робинсон видит аналогию такому превращению «благородных людей» в «кадры» и в крестьянском движении Латинской Америки, и в пуританизме революционеров Англии XVII в. Робинсон выделяет несколько граней, несколько подтем в общей проблеме «политический» человек: «человек из масс», «партизан», «революционный кадр», «сознательный» человек.

Понятие «человек из масс» рассматривается ученым исторически, с 1927 г., в связи с крестьянскими движениями в Хунани. Ссылаясь на высказывания Мао Цзэ-дуна, Робинсон говорит, что Мао подлинную революционность всегда связывал и связывает с крестьянством. И события «культурной революции» 1966—1967 гг., по мнению автора, можно считать таким же примером активности масс. Ученый ссылается на свидетельство очевидца «культурной революции» — преподавателя одного из высших учебных заведений Шанхая М. Хантера, который утверждает, что главным было приравнение всех к нормам и идеалам простого народа, особенно хунаньцев, ибо пищу, одежду и даже хунаньский акцент так любит Мао Цзэ-дун.

Следующим обязательным компонентом, входящим в состав понятия «политический» человек, по мнению Робинсона, является «партизан». Партизанская борьба как наиболее действенная форма сопротивления была также оценена Мао Цзэ-дуном в его высказывании о Великом походе Красной армии. Этот же идеал проповедовался им в Яньане. Ученый противопоставляет основные черты нового идеала — героя-партизана — конфуцианской личности: гармонии второго противостоит борьба первого; самосовершенствованию — всеобщая ак-

тивность и внешнее участие в общественных событиях; гуманности, подчинению сложившимся социальным нормам — сопротивление старой общественной иерархии.

Робинсон следует мнению Ч. Джонсона, который считает, что пассивность и молчаливая покорность китайских масс переродились в ходе партизанской войны в активность, поэтому антияпонская война рассматривается в статье как важный этап в пробуждении активности масс.

О «революционном кадре» Робинсон пишет, опираясь на исследование Франца Шурмана, по мнению которого два свойства характеризуют этот феномен: критический самоанализ (*фэнси*) и новый моральный престиж и власть. Смысл китайского выражения «фэнси» сводится к постоянному переосмыслению, самоанализу и самокритике, которые имеют глубокие социальные корни и традиции.

Анализ так называемого нового морального авторитета Робинсон начинает с напоминания о том, что современные теологи порой склонны называть «революционные кадры» новыми святыми, вспоминают при этом Христа, апостола Павла и Лютера, а среди современных героев — Ганди, Мартина Лютера Кинга и героев повелл Камю. Характеристику этой грани «политического» человека Робинсон строит на исследовании Шурмана, который сводит механизм действия к контрасту, к противоположности старого и нового: борьба вместо гармонии, акцентация общественной жизни в современном Китае в отличие от культа частной жизни и уединения в старом Китае. Причем сложность такой трансформации, считает Робинсон вслед за Шурманом, заключается в том, что коммунисты должны представлять дело так, будто они наследуют национальные традиции.

Робинсон особенно подчеркивает, что все названные грани нового «политического» человека можно сфокусировать в одном слове — «сознательность», т. е. в новом политическом сознании, которое возникло как результат нескольких причин: ощущения страданий другого человека как своих собственных; протеста простого человека против его поработителей; участия в самоанализе и критике, которые ведут к рождению новой этической силы. Этот новый «политический» человек ярче всего проявил себя, по мнению Робинсона, в Пекинском университете во время «культурной революции» (хотя, конечно, абсолютно невозможно всерьез говорить о связи бесчинств хунвэйбинов с указанными морально-психологическими категориями).

Если в работе Д. Робинсона соотношение конфуцианской и маоистской модели личности выступает в сложных поворотах, где-то они совпадают, где-то резко противостоят друг другу, то в статье П. Сы, директора Центра по изучению

Лзии при Университете св. Иоанна в Нью-Йорке, гуманистические идеи конфуцианства рассматриваются как средство внутреннего сопротивления человека насилию «идей» Мао Цзэ-дуна⁸.

П. Сы строит свои рассуждения о характере связей идей Мао Цзэ-дуна и традиционной конфуцианской идеологии на материалах двух газет: редакционной статье «Вашингтон Дейли Ньюс» от 14 сентября 1971 г., где подчеркивается несовместимость, «несопоставимость этих двух идеологических систем», и статье из «Лондон Дейли Телеграф» от 13 октября 1971 г., утверждающей, что «коммунистический режим» в КНР занят «свирепой, борьбой против конфуцианской мысли». Характер этой борьбы, по мнению «Лондон Дейли Телеграф», определяется еще и тем, что так называемый путь умеренности и воздержания, проповедуемый в конфуцианском трактате «Чжун Юн», весьма популярен в китайском народе.

По мнению П. Сы, анализ приведенных выше мнений двух крупнейших газет Вашингтона и Лондона особенно актуален в последнее время, в связи с расширяющимися связями Пекина с европейскими странами и Америкой. Ученному представляется, что и успех визита президента США Никсона в Китай в какой-то мере зависел от понимания американцами истории Китая.

После такого обоснования политической актуальности темы П. Сы переходит к конкретному рассмотрению проблемы. Вначале он напоминает о суровом гонении на учение Конфуция при династии Цинь, которое началось сразу же после смерти мыслителя, и о восстановлении господствующей роли конфуцианства при династии Хань, которую оно сохраняло, как считает автор, вплоть до настоящего времени.

В результате двадцатидвухвекового тотального контроля со стороны конфуцианства как господствующей идеологии миллионы китайцев очень глубоко прониклись этой культурой и не мыслят себя без молчаливого обращения к Конфуцию. В этом и кроется, считает П. Сы, причина того, что маоисты с такой страстью нападают на конфуцианство. Конфуцианство пребывает в глубине души каждого китайца как в КНР, так и за ее пределами, традиции этого учения живы, поскольку, по выражению автора, «оно родилось в трудные времена, оно создано для трудных времен».

«Вашингтон Дейли Ньюс», определяя конфуцианство как антитезис маоизму, не очень точна, по мнению П. Сы. Конфуцианство скорее нужно называть антитоксином или противоядием от маоизма.

Автор отмечает, что маоисты борются, по существу, не против учения Конфуция, а против цивилизации как тако-

вой, и конфуцианство попадает под их обстрел лишь как суть цивилизации в Китае. П. Сы высказывает достаточно распространенную точку зрения, согласно которой сила и достоинство конфуцианства состоят прежде всего в культе домашнего очага. И стойкость этого учения определяется тем, что конфуцианство совсем не спекулятивная философия, оно сосредоточено на сугубо жизненных, практических проблемах. Ученый считает, что смысл конфуцианской философии сводится к нескольким простым принципам, которые определяют характер внутренних взаимоотношений между людьми. Эти принципы, по мнению П. Сы, безусловно необходимы для создания гармоничного человеческого общества.

Обращаясь ко времени возникновения конфуцианства в период правления династии Чжоу, П. Сы объясняет, что характер этих принципов обусловлен тем, что человек в ту эпоху стремился осознать себя человеком, ибо еще не очень далеко ушел от зверя. Именно Конфуций первым попытался осмыслить главные принципы организации общества и жизни отдельной личности на основе таких этических норм, которые бы способствовали развитию истинно благородных чувств у мужского населения в государстве. Согласно Конфуцию, основное различие между подлинным человеком и зверем состоит в том, что человек не может ограничиться лишь материальными потребностями, в человеке есть «внутреннее я», и именно в этом «внутреннем я», подчеркивает П. Сы, суть, центр жизни, согласно учению Конфуция. По мнению ученого, маоизм как философия материалистическая отвергает понятие «внутреннего я», по этой же причине маоизм отвергает свободу воли и свободу сознания. Одним словом, маоизм отвергает все, что не соответствует линии, диктуемой «маленькой красной книжицей». Поэтому, утверждает П. Сы, в условиях господства маоизма в каждом человеке «существуют два я»: одно — «внутреннее я», местопребывание идей конфуцианского толка, другое же, «внешнее я» или «публичное я» подобно окну, открытому для маоистских идей.

П. Сы уподобляет маоиста политическому игроку, который принимает во внимание чисто внешние свойства человека, включенного в определенную политическую систему, но он никогда не сможет стать нормой внутренней жизни. П. Сы ссылается на суждение психолога из Гарвардского университета Б. Скиннера, который видит в маоистском Китае победу некоего среднего, неопределенного китайца, поскольку совершенствование, не обусловленное внешними обстоятельствами — социальной гармонией и классовой борьбой, почитаемое в конфуцианстве важнейшей основой подлинной человеческой личности, отвергнуто маоизмом. И далее

П. Сы раскрывает более подробно свое понимание учения Конфуция: личность выражает себя в деяниях и в поведении в рамках пяти отношений: между правителем и подчиненными, отцом и сыновьями, мужем и женой, старшим и младшим братом и между друзьями. Эти пять типов отношений между людьми характеризуют тончайшие оттенки любви и справедливости, покровительства и подчинения. Кроме того, П. Сы считает нужным напомнить еще об одной грани учения Конфуция: последователи конфуцианского учения стремятся добиться совершенства личности в пяти различных аспектах: в отношении к самому себе, к семье, к обществу, к нации, ко всему миру.

Среди них, по мнению П. Сы, доминирующим является отношение к семье. Семья в конфуцианстве рассматривается как микрокосм и модель общества и социальных отношений. П. Сы считает, что именно система семейной организации в Китае является основой для самовоспитания и самообразования. По Конфуцию, как утверждает П. Сы, целью образования меньше всего признавалось получение внешних знаний, она состояла в выработке характера, в формировании личности. Быть образованным означало, по Конфуцию, овладеть гуманистическими принципами, а отличать плохое от хорошего учила семья. Такое внутреннее знание, как интерпретирует его П. Сы, делает ненужным внешний контроль за личностью.

Исходя из того, что в КНР, по утверждению П. Сы, сохранился культ семьи и сыновней почтительности, различные социальные отношения могут быть осознаны как названные нормы. Особенно в сфере «сыновней почтительности», замечает ученый, маоизм и учение Конфуция являются контрастными, так как первый — «воинственно антиморален» и называет культ семьи и почтительность «источником всех зол»⁹. Кроме сказанного выше П. Сы видит противоположность между маоизмом и конфуцианством во взгляде на прошлое, в отношении к традиции.

Путь истинного развития свободного Китая автор связывает с глубоким осознанием самими китайцами как в КНР, так и за ее пределами конфуцианской сущности китайской национальной культуры.

После «культурной революции», по мнению П. Сы, перед китайцами стоит задача возрождения национальных традиций, и здесь европейские ученые могут сделать немало полезного в раскрытии характера этики и духовных ценностей китайского народа и его культуры¹⁰.

В заключение П. Сы, ссылаясь на автора книги «Мистики и дзэнские наставники» Томаса Мертонa, не только связывает будущее конфуцианства с самим Китаем, но и призы-

вает к пониманию и адаптации в европейской культуре восточного духа. В будущем совершенном мире конфуцианство просто и органично войдет в общую сокровищницу философской мудрости всего мира. Правда, по мнению П. Сы, подлинного расцвета конфуцианская культура достигнет лишь в свете христианской мудрости, в чем с особой очевидностью сказался общий миссионерский дух работы П. Сы¹¹.

Весьма показательно в интересующем нас аспекте исследование индийского социолога К. П. Гупты «Общество подобно фабрике: маоистский подход к общественным наукам»¹².

Естественно, что в обществе, осмысляемом как фабрика, роль человека сводится к функции, к работе в одном из цехов этой фабрики. Ученый прежде всего подчеркивает, что общественные науки в современном Китае претерпели изменения, направив свое внимание от чисто академических к «стратегическим» знаниям. В ходе этой трансформации ученые из профессионально выученной элиты превратились в «сознательных» работников, привлеченных к осуществлению «священной» задачи, поставленной перед китайским народом политикой и программой маоистов. Этот процесс изменения охватил и учебные планы, и методологию исследований, и цели преподавания общественных наук. Тотальность этого преобразования не имеет ничего общего ни с марксистско-ленинскими экспериментами, ни с опытом реформы общественных наук в СССР. Отношение маоистов к этой проблеме должно быть осознано в контексте понятия китайской культуры. Оно обнажает сложность китайских культурных ценностей: их постоянство и изменчивость, относительность и высокоорганизованную структуру. Эти сложности сказались в «революционных реформах» преподавания общественных наук.

На пути развития социологии в Китае две трудности преследовали китайских ученых: 1) внешний нажим, вынуждавший их доказывать тождество общественных и естественных наук; 2) внутренняя потребность выявлять положительную ценность общественных наук.

К. Гупта приводит высказывания Мао Цзэ-дуна о том, что надо «сделать все общество подобным фабрике». Хотя нет точных подтверждений, откуда взята эта цитата, однако подобное утверждение можно найти в заявлении Мао, сделанном им в 1964 г., где говорилось, что студенты должны рассматривать общество как фабрику, учиться по книгам и в процессе труда, быть в постоянном контакте с крестьянами и рабочими. Метафора «фабрика», по мнению К. Гупты, призвана символизировать единство обучения и производ-

ства. Но Мао пошел дальше в подчеркивании «утилитаризации» обучения общественным наукам, отождествив это обучение с трудом в деревне и на заводе.

К. Гупта, анализируя китайское слово «гунчан» (фабрика, завод), подчеркивает, что оно по большей части означает место, где применяется ручной труд, а не машины. Таким образом, условно говоря, утверждает К. Гупта, «фабрику» следует рассматривать не как внешний институт, а как внутренний опыт. Это положение, по мнению К. Гупты, имеет отправное теоретическое значение для маоистской концепции обучения общественным наукам. В этом смысле общественные науки становятся скорее «терапевтической техникой, чем методом диагностики»¹³.

К. Гупта приводит отрывок из беседы Мао Цзэ-дуна с делегацией Непала. Мао Цзэ-дун утверждал, что, оторвавшись от общества, от масс, от природы, философия может рождать лишь неопределенные, смутные идеи; лишь то знание, которое необходимо и служит практически обществу, почитается как истинное, что же касается внеутилитарного знания, то в Китае, подчеркивает К. Гупта, его называют «ревизионистским заблуждением». «Образование должно служить пролетарской политике», — приводит ученый еще один лозунг и делает из него такой вывод: коль скоро общество — фабрика, то и социолог не что иное, как обыкновенный рабочий. Кроме того, К. Гупта утверждает совершенную очевидность того, что отношение к общественным наукам связано с теорией познания и является частью общей позиции Мао Цзэ-дуна в вопросе об образовании, изложенной в его работе «О практике». После 1944 г., по мнению ученого, общественные науки просто превращаются в инструмент пропаганды.

Анализ метафоры «фабрика» К. Гупта ведет в нескольких планах: смысл этой метафоры; вытекающая из нее методология; следующие из нее выводы.

Реформы в области образования, по мнению ученого, сказались в новом Китае прежде всего на отношении к старой социологии, которая рассматривалась как служанка буржуазии и поэтому как всецело реакционная. Согласно новым дефинициям, социология была переименована, по словам У. Скиннера, на которого ссылается К. Гупта, «в социальную теорию диалектического материализма, в теорию исторического материализма или в материалистическую историческую социологию»¹⁴. Опираясь на исследование Скиннера «Новая социология в Китае», К. Гупта приводит несколько принципов реорганизации образования в области общественных наук: используя иностранные учебные материалы, необходимо их соотносить с особенностями китайского общества;

их использование должно быть связано практически с марксистской теорией; общественные науки должны быть теснейшим образом связаны с деятельностью Всекитайского собрания народных представителей, чтобы знать общественные нужды страны.

Довольно быстро, утверждает К. Гупта, водораздел между академической наукой и партийной пропагандой был уничтожен, и общественные науки, по его словам, превратились из специальных дисциплин в рупор маоистских идей.

Переломным годом в развитии общественных наук К. Гупта называет 1965 г., когда стали публиковаться цитаты из сочинений Мао и газетные статьи, из которых было ясно, что социологи превратились в простое орудие партии. Один из 16 пунктов Постановления ЦК КПК от 1 августа 1966 г. содержал призыв к критике реакционных взглядов в различных областях культуры и образования, что привело к предложениям о перестройке преподавания общественных наук. Некоторые предложения, по мнению ученого, вскрывают всю «логическую абсурдность требований Мао». Например, преподавание социологии в партийных школах «7 мая».

В этот же период проходили дискуссии в различных университетах, где особенно активно обсуждались меры по преобразованию системы преподавания общественных наук. Социологи были нужны для участия в сельском хозяйстве, промышленности и военном деле.

Самые последние реформы в области преподавания общественных наук, по мысли К. Гупты, придают окончательную завершенность этой прагматической тенденции. Фуцзяньский университет провел раньше всех такого сорта реформы. Отчет об организации в Фуцзяньском университете экспериментального класса гуманитарных наук «7 мая» был опубликован в «Хунци» в июньском номере за 1971 г. Прежде всего, в этом отчете подчеркивалось, что все отрасли гуманитарных и общественных наук отправляются от работ Мао Цзэ-дуна. Кроме того, в отчете выдвигалось возражение против специальных учебных планов, предлагаемых для отдельных областей общественных наук. Это было отходом от основного принципа, согласно которому целостность или всеохватность идей Мао Цзэ-дуна не может быть принесена в жертву раздельному изучению его трудов в угоду узким специалистам.

В новом Китае общественные науки становятся орудием «подтверждения» ортодоксальных теоретических положений. В связи с этим обстоятельством К. Гупта возвращается к метафоре «фабрика». Говоря словами журнала «Хунци», «общество есть общество классовой борьбы, и поэтому уподоб-

лять общество цеху и означает связывать теснейшим образом гуманитарные науки с классово́й борьбой и с критикой буржуазии». Это высказывание, по мнению К. Гупты, определяет методологию исследований в области общественных наук. Согласно маоистской парадигме, общественная действительность проявляет себя через внутренние противоречия, получающие конкретное выражение в основных понятиях классовой борьбы. В области общественных наук не может быть какой-либо средней позиции. Знания в этой сфере могут быть лишь «темными буржуазными» или «светлыми пролетарскими». Борьба между этими крайностями и определяет методологию социальных исследований. Такое положение вещей, по мысли автора, создает во взгляде на социальный феномен «мифический детерминизм», согласно которому процесс конфликтов и объединений предопределен. «Реальная система дедуктивного истолкования сама по себе уже является моделью чрезвычайной упрощенности», — пишет К. Гупта. Таким образом противопоставляются две линии: с одной стороны, «феодално-буржуазно-ревизионистская», а с другой — народная, пролетарская, прогрессивная, «революционная»¹⁵.

Использование в этой связи метафоры «фабрика» имеет, по мнению К. Гупты, сугубо китайский контекст. Наука превращается в искусство пропаганды. Этой метафорой утверждается не только «принцип фабрики», но и «практика фабрики». Образом такого социологического исследования К. Гупта называет работу Мао Цзэ-дуна 1927 г. о хунаньских крестьянах («Доклад об обследовании крестьянского движения в провинции Хунань»), в которой общественные науки «из технического нейтрального обследования превращаются в важнейшее творческое орудие преобразования».

К. Гупта пишет, что критика политики Лю Шао-ци в области образования направлена против его ошибочного утверждения, что познание научной истины имеет служебную, общественную функцию. Этот тезис Лю Шао-ци связывается его критиками с феодальной идеологией конфуцианства. Оппозицией этому утверждению служит маоистская система воспитания, отдающая приоритет задаче «продвижения пролетарской политики и переделки взглядов студентов», — приводит К. Гупта цитату из «Хунци». Это положение содержит для социологов, по утверждению ученого, двойное обязательство. Во-первых, они должны сами изменяться, во-вторых — изменять общество. Согласно первому положению, образование предполагает обработку релевантных (соответствующих объективности) сведений, причем исследования в области общественных наук предполагают продвижение и успех политики правительства. По мнению К. Гупты,

две цитаты из сочинений Мао обосновывают такое положение вещей (в работе «О правильном разрешении противоречий» и в выступлении 5 февраля 1940 г. в пограничных районах в Обществе естественных научных исследований).

Социологи были призваны для активной аргументации, например, политики «большого скачка» в 1958 г. Исторически упадок общественных наук в Китае связан, по мнению К. Гупты, с общей тенденцией отхода от гуманитарных наук в сторону технократии, начавшегося еще в середине XIX в. под влиянием Запада. Ученый ссылается, например, на дискуссию 1923 г. о науке и метафизике, в которой участвовали очень немногие сторонники гуманитарных знаний. Мао же, по определению К. Гупты, девестернизировал науку.

По мнению ученого, такого теоретического обоснования единства «теории» и «практики» как важнейшего принципа общественных наук нет в диалектическом материализме у марксистов. Согласно Марксу, пишет К. Гупта, существует единство познания и реальности. Мао же опирается на неоконфуцианский принцип единства знания и деяния. Этот традиционный идеал сплавляет «процесс познания» с «процессом действия» в единую систему отношений.

Сходной точки зрения придерживается и американский синолог Д. Сюн, который утверждает, что маоистская идеология несет в КНР функцию, сходную с ролью конфуцианства в старом Китае¹⁶. Он выделяет три общие грани этих двух доктрин: веру (в конфуцианстве — понятие «ли», в маоизме — «сысян») в то, что для общественного порядка достаточно сознательной самодисциплины индивида; преувеличение общественной значимости деятельности профессиональной политической элиты; отсутствие связи между двумя системами правления: бюрократического государства и общества, основанного на родственно-земляческих связях. Раскрывается последняя грань, по мнению Сюна, в специфическом явлении политической жизни КНР — в так называемых консультациях (*сешан*), создающих иллюзию существования в стране демократического сознания.

Первые две конфуцианские традиции, по утверждению Сюна, нашли преломление в идеологии и практике маоизма. Идеология Мао — источник и законодатель морали и власти — заняла место конфуцианского *ли*; изменив содержание, она сохранила функцию. Сюн называет КПК «двойником» старой политической элиты. Весь Китай, «как и прежде, представляется огромной школой, в которой население является учениками, а политическая элита — учителями. В этом коренится суть проблемы идеологии», — пишет Сюн. Ученый отождествляет многие нормы неоконфуцианства с идеями маоизма. Так, Сюну представляется, что категория

«синь» (дух, ум, сердце человека), разработанная Чжу Си, подобна категории «сысян» у Мао Цзэ-дуна, так как та и другая являются априорной гарантией порядка в мире. Еще более любопытным и странным предстает уподобление постулатов Ван Ян-мина (например, его утверждения, что «очищение разума» предшествует «изучению вещей») идеям Мао Цзэ-дуна о том, что только правильно организованный ум может получить истинные знания. Сюн считает, что, так же как неоконфуцианцы верили во всемогущество «чистого разума», маоисты приписывают «правильной» идеологии сверхъестественную силу, делающую человека всемогущим¹⁷. Движение же за исправление стиля работы КПК, развернувшееся в период «культурной революции», Сюн уподобляет исправлению имен у конфуцианцев древнего Китая. Именно эта миссия конфуцианства ныне, как и в древности, осознается как спасение мира от катастрофы буржуазного благополучия. Порочности Запада противопоставляется высокая нравственность Востока, прежде всего конфуцианская модель личности.

Даже из литературы, которая представлена в данной статье, видно, что многие пытаются определить особенности политической и идеологической ситуации в КНР, опираясь на конфуцианские традиции. Путь аналогий оказывается наиболее простым и, естественно, наименее достоверным. Тип искомого «среднего китайца», который рассматривается как выразитель китайской культуры в целом, нередко наделяется рядом свойств: конкретностью, а потому некоторой однозначностью и пассивностью мышления, или «целесообразным довольством, гарантированным минимумом», и т. п. — и с виртуозной легкостью сопоставляется с маоистскими тенденциями к прагматизму, опрощению и символическому церемониалу «культурной революции».

Относительно небольшая группа западных сиологов на чисто отрицает влияние старокитайской традиции на маоизм, пытаясь все объяснить воздействием русского (или, более широко, западного) опыта. Лишь небольшая группа, на наш взгляд, наиболее серьезных и независимых от быстрых политических виражей ученых анализирует структуру личности в КНР многосторонне — как явление общечеловеческой культуры второй половины XX в. Условно говоря, такого типа «китайцев», ничего не знающих о конфуцианском цзюнь-цзы, можно встретить и в других частях света.

Пожалуй, можно сказать, что западная синологическая литература о соотношении традиционного и нового лишена исторического подхода к явлениям; в ней не применяется плодотворный метод анализа феномена культуры, основанный на ленинском учении о двух культурах. Из историческо-

го контекста произвольно выхватываются факты, свободно сопоставляются и рассматриваются как основные параметры конфуцианской или маоистской модели личности. Учеными еще не найдено то зеркало, которое бы объективно, независимо от тенденции автора, отразило сущность «культурной революции» и характер людей, творящих ее.

¹ J. Needham, *The Great Testation*, London, 1971, стр. 63—81.

² J. Levensson, *The Contemporary Confucianism*, New York, 1968, стр. 124.

³ D. Robinson, *From Confucian Gentleman to the New Chinese «Political» man,—«No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind»* by I. R. Nelson, 1971, стр. 149—161.

⁴ Там же, стр. 151.

⁵ Там же, стр. 157.

⁶ Там же, стр. 160.

⁷ Этот известный афоризм из «Луньюя» переводится еще и так: «Цюньцзы — не сосуд», но, к сожалению, исследователи не обращали внимания на то, что иероглиф «ци» (сосуд) в других фразах текста переводится как «способности». Способности, как известно, могут быть большими или меньшими, и, принимая это во внимание, данная сакраментальная фраза получает такой смысл: цюнь цзы можно только быть или не быть, а нельзя им быть больше или меньше.

⁸ P. K. T. Sih, *Confucianism as an Antitoxin for Maoism,—«Issues and Studies»*, Taipei, 1972, vol. 8, № 5, стр. 29—34.

⁹ Там же, стр. 29.

¹⁰ Там же, стр. 31.

¹¹ Там же, стр. 34.

¹² K. Gupta, *Society as a Factory. Maoist Approach to Social Sciences,—«China Report»*, Delhi, 1972, vol. 8, стр. 36—57.

¹³ Там же, стр. 37.

¹⁴ Там же, стр. 54.

¹⁵ Там же, стр. 56.

¹⁶ J. Hsung, *Ideology and Practice. The Evolution of Chinese Communism*, New York, 1970, стр. 359.

¹⁷ Там же, стр. 280.

СОДЕРЖАНИЕ

Традиции и современность (к постановке проблемы)	3
Р. В. Вяткин. Критическое направление в средневековой историографии Китая	12
Л. И. Думан. Учение о сыне Неба и его роль во внешней политике Китая (с древности до нового времени)	28
Л. С. Васильев. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае	52
Д. В. Деопик. Некоторые тенденции в социальной и политической истории Восточной Азии в VIII—V вв. до н. э.	83
А. А. Бокшанин. Особенности внешних отношений империи Мин и вопросы преемственности	129
Ю. В. Чудодеев. Идеи национализма и китаецентризма в программе буржуазных реформаторов (начало XX в.)	143
Г. С. Соломин. К анализу взглядов Ку Хун-мина	153
Л. П. Делюсин. Идеи паназиатизма в учении Сунь Ят-сена о национализме	168
М. А. Асланова. Журнал «Синь циньянь» и борьба с конфуцианской идеологией	184
К. В. Шевелев. Предыстория единого фронта в Китае и учредительный съезд КПК	197
А. С. Костяева. Крестьянские союзы периода революции 1925—1927 гг. и традиционные институты Китая	210
А. С. Мугрузин. Пути социально-экономического развития Китая и судьба традиционного производства	228
Г. Ф. Салтыков. «Клановость» и политическая борьба в китайской деревне (1970—1972 гг.)	247
В. А. Богословский. Ламаистская церковь в Тибете и ее современное положение	262
Л. С. Кюзаджан, Т. Н. Сорокина. Влияние традиций на маоизм в оценке зарубежного китаеведения	279
Е. В. Завадская. Соотношение традиционной и маоистской модели личности (анализ взглядов некоторых современных ученых Запада)	320

**КИТАЙ:
ТРАДИЦИИ
И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Сборник статей

*Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР*

Редакторы *Е. А. Генятулина,
Л. В. Матвеева, В. Б. Меньшиков*
Младший редактор *Р. Г. Селиванова*

Художник *В. А. Захарченко*

Художественный редактор *Э. Л. Эрман*

Технический редактор *С. В. Цветкова*

Корректоры *Г. В. Стругова и М. В. Шафранская*

Сдано в набор 26/VII 1974 г. Подписано к печати
18/II 1976 г. А-12752. Формат 60×90¹/₁₆. Бум. № 2.
Печ. л. 21,0. Уч.-изд. л. 22,25. Тираж 10 000 экз.
Изд. № 3534. Зак. 364. Цена 1 р. 36 к.

Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука»

Москва, Центр, Армянский пер., 2

Набрано в Московской типографии № 13
Союзполиграфпрома при Государственном
комитете Совета Министров СССР по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли.
107005, Москва, Б-5, Денисовский пер., 30.
Отпечатано в Производственно-издательском
комбинате ВИНТИ, Люберцы,
Октябрьский проспект, 403. Заказ № 1660

1 р. 36 к.