



Центр "Петербургское Востоковедение"
St.Petersburg Centre for Oriental Studies

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**St.Petersburg Journal
of Oriental Studies**

**выпуск 3
volume 3**

**Центр
"Петербургское Востоковедение"**

**Санкт-Петербург
1993**

Представления об истории в древнем и ханьском Китае

А. С. Мартынов
(Институт востоковедения)

(Санкт-Петербург)

Для того, чтобы в общественном сознании того или иного человеческого коллектива возникли представления об истории или, иными словами, чтобы переживаемое этим коллективом время превратилось в историю, нужен достаточно высокий уровень развития этого сознания, включающего в себя, как минимум, два важнейших компонента: представление о течении времени как о направленном процессе и чётко определённые принципы отбора фактов. Действительно, ведь любому факту любой человеческой жизни, чтобы стать из частного историческим, необходимо преодолеть два барьера или пройти две трансформации: перейти по шкале ценностей - от частного к общему и по шкале времени - от синхронического измерения к диахроническому. Разумеется, отнюдь не вся совокупность фактов, порождаемых человеческой жизнью, оказывается способной проделать этот путь. Более того, можно сказать, что даже для первых шагов на этом пути необходимо пройти строгую систему отбора, цель которой - оставить лишь необходимый обществу минимум. Состав же этого минимума формируется на основе системы ценностей, присущей каждому конкретному обществу на конкретном этапе общественного развития.

Опыт историографии убедительно свидетельствует о том, что представления о существенном радикально меняются в зависимости от места и времени. То, что кажется существенным одним, мало-значимо для других. Известно, например, что средневековый европейский историограф Оттон Фрезингенский не придавал никакого значения вторжению варваров, положивших конец существованию Римской империи. В его концепции истории этот факт не играл никакой роли, поскольку он был полностью поглощён проблемой взаимоотношений между церковью и государством, которая казалась ему определяющим моментом истории¹. Ничего подобного никогда не могло произойти в китайской историографии, где все по-

¹ Косминский Е. А. Историография средних веков. М., 1963, с. 24-25.

литические перипетии фиксировались с завидной и недостижимой для других средневековых историографий скрупулёзностью, тогда как взаимоотношения государства с религиозными учениями не поднимались там до уровня проблематики средней значимости. Тем не менее, в характере отбора фактов для исторического повествования можно проследить не только ряд универсальных черт, но и определённую стадиальность. Именно на этом свойстве исторических сочинений основаны все общие схемы развития историописания, среди которых одна из наиболее популярных принадлежит Э. Бернхайму. Всё историописание, предшествующее современной, "научной", историографии, Э. Бернхайм делит на три части или на три этапа:

1. Реферативная историография.
2. Прагматическая историография.
3. Генетическая историография².

Главной задачей реферативной историографии является увековечение наиболее значительных событий. Эстетические и практические (запоминание) цели могли преследоваться лишь в качестве вспомогательных. Классическим представителем реферативной историографии Э. Бернхайм считает Геродота. Прагматическая историография вся сориентирована на извлечение "уроков истории". Данная ступень, по мнению Э. Бернхайма, началась трудами Фукидида и достигла в античности невиданного развития в трудах Тацита. Интересно отметить, что Э. Бернхайм, оценивая два первых этапа в развитии историографии, совершенно правильно, на наш взгляд, разделял вопросы научности и общественной полезности. Резонно сомневаясь в научном характере результатов, достигнутых двумя первыми видами историографии, Э. Бернхайм тем не менее считал, что они не только выполняли, но и продолжают выполнять до настоящего времени (т. е. до конца XIX - начала XX века. - А. М.) общественно полезную функцию. На третьей ступени развития, которую Э. Бернхайм относил к XIX веку, история превратилась в науку. С этого времени цель историка осознаётся как получение знаний о становлении и развитии любого исторического явления³.

На этом же этапе развития историографии и возникает подлинное историческое сознание - осознание того, что сумма человеческих поступков определённого отрезка времени определяет такую

² Ю. А. Левада даёт другой перевод этих трех стадий: повествовательная, поучительная, генетическая. См.: Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод. - Философские проблемы исторической науки. М., 1969, с. 205.

³ Лооне Э. Н. Современная философия истории. Таллин, 1980, с. 79-80.

же сумму следующего, образуя таким путем непрерывную цепь событий, то есть причинно обусловленный исторический процесс. Всё, что предшествует этому периоду общественного сознания, может быть отнесено, по мнению некоторых теоретиков исторической науки, к прото- или квази-истории⁴.

Легко заметить, что приведённая выше классификация историописания составлена лишь на основе интеллектуальных достижений средиземноморского культурного ареала. Восточные традиции в ней не учтены совершенно. И тем не менее, она представляется нам весьма полезной при уяснении характера китайской историографической традиции, которая при всей своей специфике, уникальной продолжительности и разнообразии жанров несомненно относится к двум первым этапам развития исторической традиции. Достаточно вспомнить о проходящем через всю историографию Китая типичном для прагматического направления уподоблении истории зеркалу. Выдающийся русский историк Н. М. Карамзин считал историю "зерцалом бытия и деятельности народов"⁵. Это же понимание истории привело к появлению "зерцал" в названиях многих китайских исторических сводов. Характерно при этом, что китайские "зеркала" были направлены в первую очередь в сторону государства. По выражению китайских историографов, смотрясь в металлическое зеркало, можно поправить одежду или головной убор, если же смотреть в зеркало древности, то можно увидеть причины возвышения и гибели государства.

Возвращаясь к классификации Э. Бернхайма, следует отметить, что она обладала одним весьма существенным недостатком - в ней не учитывалось, что и на первых этапах своего развития историография имела дело не с каким-то одним изолированным фактом, а с их множеством. Естественно, чтобы быть операбельным, это множество не должно было оставаться аморфным, его необходимо было подвергнуть структурированию. А эта последняя операция могла быть совершена только при опоре на некоторую специфическую отрасль общественного сознания - на историческое сознание. Ю. А. Левада так определяет эту категорию: "В каждую данную эпоху историческое сознание представляет собой определённую систему взаимодействия "практических" и "теоретических" форм социальной памяти, народных преданий, мифологических представлений и научных данных... Историческое сознание может быть сопоставлено с такими широко известными формами об-

⁴ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980, с. 14-17.

⁵ Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб., 1842, кн. 1, с. IX.

щенного сознания, как правовая, нравственная, национальная и т. д.”⁶.

В приведённой цитате отметим, прежде всего, два момента. Первый - историческое сознание представляет собой не исключительное достояние историографических сочинений, это - одна из форм и одна из частей общественного сознания. И второй - этой форме сознания присуща системность, определённая организованность фактов. А это означает, что какие-то представления об историческом процессе, как бы он при этом ни понимался, существовали на всех выделенных Э. Бернхеймом стадиях развития исторической науки. А если это так, то, по нашему мнению, эти представления заслуживают самого пристального внимания: их нельзя сбрасывать со счёта только потому, что они не соответствуют в настоящее время современным концепциям исторического процесса. Для своего времени и эти концепции были "научными" - и в том смысле, что реально выполняли общественно необходимую функцию "научения" посредством истории, и в том, что были направлены на поиск определённых закономерностей общественной жизни. Что же касается возможного упрека в "примитивности" подобных представлений, то китайская историография является наглядным примером того, что данная характеристика не может быть применена к достаточно развитому историописанию, на какой бы донаучной стадии своего развития оно ни находилось.

По общему мнению, в развитых земледельческих обществах в качестве стимулов появления первых представлений об историческом процессе выступают, прежде всего, два фактора: неизменная сущность природы сталкивается с непредсказуемо изменчивой событийностью политической жизни, в которой выделяются в качестве первостепенных факты перехода или передачи высшей политической власти - завоевание, отречение, передача по наследству. Совершенно очевидно, что политика и космос функционировали в разном ритме, и эти ритмы не могли быть согласованы. Наиболее естественным выходом из этой неразрешимой коллизии, как показывает процесс развития исторической мысли, оказалось перенесение чётких закономерностей космоса, как более высоких по статусу, на реальную политическую жизнь. Надо отметить, правда, что это довольно странное решение найдено не в сфере историописания. Эта антитеза присуща культуре в целом. На материале китайской древности она довольно хорошо прослеживается как столкновение официального ритуала, основанного на сезонных

⁶ Левада Ю. А. Историческое сознание и научный метод..., с. 191.

фазах развития растительного мира, с повседневными потребностями политического управления. В результате операции согласования этих двух несогласуемых начал в Китае возникла широко известная концепция необходимости уподобления деятельности монарха Небу, иными словами, естественному процессу в растительном мире в течение годового цикла. Отсюда же в политической организации возникли такие вещи, как *мин тан* ("храм света")⁷, а в политическом управлении такие документы, как *юе лин* ("помесячные указы"). Однако надо отметить, что, несмотря на чрезвычайно сильное доктринальное давление сакральной сферы на историографию из-за ярко-выраженного дискретно-событийного характера государственной жизни, на основе ритуала вырабатывалось одно историческое сознание, на основе же политической жизни – совсем другое. Совмещение их в рамках единого общественного сознания осуществлялось путём навязывания "ритуальным" мировоззрением своих принципов политической истории. Предельно чётко это сформулировал однажды Се Лин-юнь (385-433), один из крупнейших поэтов и учёных периода "Лючао" (265-583): "...когда порядок и числа в Небесном времени и в делах человеческих совпадают, тогда внезапно определяются сроки подъёмов и падений государств"⁸.

Императивное уподобление любого человеческого поведения механике функционирования сакрализованного мироздания красной нитью проходит через всю многовековую историю официальной идеологии в императорском Китае, в том числе, и через историю историописания. Однако в период древности (VI-III вв. до н. э.), когда появились и развились различные философские школы, он временно отходит на второй план. На первый же выдвигаются различные учения, предлагающие свои методы управления Поднебесной, а, заодно, и свою интерпретацию исторического процесса, сводящуюся, как правило, к успехам и неудачам внедрения предлагаемых принципов в политическую жизнь.

После объединения Китая картина радикально меняется. Единая всекитайская империя резко повышает статус монархии и её сакрального основания – ритуала. Кроме того, настоятельно ощу-

⁷ *Мин тан* – специальное сооружение, моделировавшее космос – четыре стороны света и годовой цикл. О *мин тане* существует огромная литература. О древнем *мин тане* см.: Ван Го-вэй. Гуаньтан цзилинь (Собрание документов из кабинета "Гуаньтан цзилинь"). Пекин, 1959, с. 123-144; о средневековом см.: J. T. C. Liu. The Sung emperors and the ming-t'ang or Hall of enlightenment. – "Etudes Song". Ser. II. Civilisation. 1973, N 1, p. 45-58.

⁸ О Се Лин-юне см.: Сун шу ("История династии Сун"), изд. 67, в сер. "Эр ши у ши". Шанхай, 1987, т. 3, с. 199-203. Цитата – с. 202.

щается необходимость обоснования произошедших перемен в качестве необходимых, закономерных и законных, и придания, в связи с этим, всему историческому процессу закономерного характера. За эту задачу берутся уже не независимые политические советники, как это было в древности, а официальные идеологи новой империи. Легизм, официальная идеология первой всекитайской империи – Цинь (221-206 гг. до н. э.), мало что мог предложить в этом плане. На помощь ему была призвана доктрина школы "инь-ян" ("тёмного и светлого начал") о закономерном чередовании пяти первоэлементов, которую и применили к политическому объединению Поднебесной⁹.

Надо сказать, что детерминизм не был новостью для китайского общественного сознания. Достаточно обратиться к классическим текстам, – например, "Шу цзину" ("Книге документов") или "Ши цзину" ("Книге песен"), – чтобы найти там немало примеров проявления "воли Неба". Примечательно, что небесная детерминанта там уже была сведена с высоких сфер и прилагалась довольно спокойно к весьма малозначащим перипетиям политической жизни. Показателен в этом плане рассказ о некоем Цзе Чжи-туе, который участвовал в 635 г. до н. э. в восстановлении на престоле законного наследника в княжестве Цзинь. "Цзо чжуань" ("Традиция комментариев к летописи, принадлежащая Цзо Цю-мину") рассказывает по этому поводу следующее. Когда новый правитель княжества Цзинь захотел наградить своих сторонников, помогавших вернуть ему престол, то один из них, уже упомянутый Цзе Чжи-туй, отказался принять награды, мотивируя это тем, что не друзья, а Небо вернуло повелителю Цзинь его трон. Коллизия сделалась достоянием истории из-за того, что обе стороны проявили крайнее упорство в отстаивании своих позиций, в результате чего бедный Цзе Чжи-туй погиб в огне лесного пожара, специально устроенного по приказу его прежнего благодетеля¹⁰.

Как бы ни относиться к приведённому выше эпизоду, следует признать, что он, безусловно, свидетельствует о широком распространении в сознании людей того времени концепции "воли Неба". Однако столь же ясно и другое. История с Цзе Чжи-туем явно свидетельствует и о недостаточной разработанности этой концепции: чтобы не порождать курьёзные ситуации высшая детерминанта общественной жизни должна быть непременно опосредована каки-

⁹ Hsiao Kung-ch'uan. A History of Chinese Political Thought. Princeton, 1979, p. 484.

¹⁰ Holzman D. The Cold Food Festival in Medieval China. – "Harvard Journal of Asiatic Studies". 1986, vol. 46, N1, p. 51-53.

ми-то промежуточными звеньями, которые явно отсутствовали в историческом сознании двух конфликтующих сторон в выше приведённом эпизоде. На наш взгляд, именно эту задачу и была призвана решать школа "инь-ян", предлагавшая вместо прямого волевого вмешательства Неба довольно сложный механизм закономерного чередования пяти первоэлементов или пяти дэ, разнокачественных по своему содержанию созидательных сил мироздания.

Надо отметить, что идеологами первой всекитайской империи эта доктрина была воспринята и применена к политической истории в крайне упрощённом виде. Они были склонны видеть в ней оправдание разовой и окончательной смены династийного порядка: поскольку, как считалось, династия Чжоу (1122-247 гг. до н. э.) обрела власть "силой огня" (火德), то сменившая её династия Цинь должна рассматриваться как представительница "непобедимой" (所不胜) силы, т. е. "силы воды" (水德), которая как бы являлась в то же самое время и синтезом всех пяти стихий (和五德)¹¹. Чтобы наглядно и доходчиво продемонстрировать единство нового государства с "силой воды", Цинь Ши-хуан приказал переименовать реку Хуанхэ в Дэшуй, т. е. "Поток силы дэ". Поскольку отличительным цветом воды как первоэлемента считался чёрный, то решено было переименовать и народ, который стал теперь называться "черноголовым" (黔首), чтобы тем самым ещё раз продемонстрировать единство с первоэлементом и новой созидательной силой новой династии. А для того, чтобы в вечности новой династии ни у кого не возникало каких сомнений, Цинь Ши-хуан издал в 221 г. до н. э. специальный императорский указ, в котором одновременно устанавливался порядок посмертных императорских имён и определялась историческая судьба династии. "Я, император, слышал, – заявлял Цинь Ши-хуан, – что в глубокой древности были имена, но не было посмертных имён (ши). В средней древности /появился обычай/ называть посмертно и вошли в употребление посмертные имена. Но если поступать таким образом, то это означает, что сын /получает возможность/ судить отца, а подданный – судить государя, что совершенно недопустимо. Я, император, не могу следовать /этому обычаю/. Отныне и впредь отменить практику посмертного именованья. Я, император, /называюсь/ Ши Хуан-ди ("Начальный император"). Последующие же поколения /императоров пусть называются в зависимости от их/ порядкового номера: император Эрши хуан-ди ("Император второго поколения"), Сяньши ("Император третьего

¹¹ Сыма Цянь. Ши цзи (Записки историка), сер. "Сы бу бэй яо". Шанхай, 1936, цз. 6, л. 9а-9б.

поколения”) и так вплоть до миллионного поколения, передавая /престол/ без конца”¹².

Таким образом, Цинь Ши-хуан, допуская возможность смены различных политических (династических) периодов в прошлом, решительно отвергал возможность возникновения аналогичных перемен в будущем.

Несмотря на краткий период своего существования, династия Цинь сделала чрезвычайно много в идеологической сфере. По сути дела, именно при Цинь были заложены основы императорской идеологии как идеологии, господствующей над всеми остальными и опирающейся непосредственно на сакральные возможности ритуала: как сказано в источниках – *лай цзун мяо чжи лин*, т. е. ”опираясь на чудодейственную силу храма предков”¹³. При подобном подходе император превращался в одного из трёх главных владык мироздания и соотносился не с какими-то общественными институтами, а непосредственно с космосом¹⁴. Но Цинь была слишком коротка, чтобы создать свою традицию историописания. Эта задача выпала на долю её преемницы – династии Хань (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.).

Надо отметить, что при воцарении Хань ситуация, в какой-то мере, повторяется. Но в этот период на смену циньскому легизму на роль доминирующей идеологии выдвигается конфуцианство, которое и берёт в свои руки официальную историографию. Оно же, естественно, привносит и в понимание истории свои специфические конфуцианские ценности, цели и задачи. Например, как совместить неизменные фундаментальные аксиомы конфуцианского учения с удручающей изменчивостью политической жизни, как соединить неизменные константы общественного поведения человека (五常)¹⁵ с постоянно меняющимся обществом.

Основоположник ханьского конфуцианства, Дун Чжун-шу, взял на себя тяжёлую задачу согласования постоянного и меняющегося в истории. Именно поэтому при толковании летописи ”Чунь цю” Дун Чжун-шу постоянно стремился подчеркнуть значение констант в истории. Так, он писал по этому поводу: ”Совершенный мудрец подражает Небу, мудрый же подражает совершенному

¹² Там же, л. 9а

¹³ Там же, цз. 6, л. 8б.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *у чан* (”Пять постоянных отношений”): отношение между государем и подданными, отношение между родителями и детьми, между мужем и женой, между старшими и младшими, и между друзьями.

мудрецу. Это - великий принцип. Если государь овладевает этим принципом, то в государстве наступает период совершенного правления; если он теряет великий принцип, то в государстве наступает смута. Вот в чём /заключается/ различие совершенного правления и смуты. /Именно это имеют в виду, когда говорят/, что Поднебесная не имеет двух путей. Поэтому совершенномудрые правители различаются методами правления, но едины в его принципах (理). Поэтому-то прежние совершенномудрые правители, постигнув древность и современность, имеют возможность оставить образцы управления последующим поколениям... /Поэтому тот, кого/ называют нынче новым государем, меняет систему управления (制), но не меняет ни Дао-пути, ни принципов (理)”¹⁶.

Приведённые выше рассуждения главы ханьского конфуцианства, как нам кажется, как нельзя лучше передают всю сложность, непривычность и нестабильность ханьской интеллектуальной атмосферы, порождённой долгими внутренними войнами и очередной сменой династии. Возникает ощущение, что новая монархия не столько стремится подчеркнуть свою принципиальную новизну, как это делал Цинь Ши-хуан, сколько хочет подстроиться под некие неизменные принципы организации общества, в чём ей и помогали конфуцианцы.

В качестве официальной государственной идеологии конфуцианство было вынуждено отвечать на самые насущные и самые трудные вопросы времени. Естественно, что сугубо этическое учение, каким конфуцианство было в древности, не могло справиться с этой задачей. В результате, происходит коренная трансформация древней доктрины в весьма мало напоминающую её этико-политическую имперскую идеологическую систему - ханьское конфуцианство. Сущность этой перемены сводится к тому, что чисто этические проблемы начинают рассматриваться на фоне космоса. То же самое относится и к историографии, в которой как бы заново оживает древнее противоборство закономерностей природы с превратностями политической жизни. Ханьское общественное сознание пытается открыть такие закономерности в космической жизни, которые бы сделали понятными реальные политические перемены, представленные в начале Хань одной из самых неприятных для конфуцианской идеологии проблем - проблемой перехода власти из одних рук в другие. Как нам кажется, именно это соединение в общественном сознании достаточно несовместимых принципов и привело к тому, что ханьское конфуцианство ответило на запросы

¹⁶ Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу (Обильная роса на летописи "Вёсны и осени"), сер. "Сы бу бэй яо". Шанхай, 1936, цз.1, л. 46-5а.

своего времени настоящим взлётом исторической мысли, сопровождавшимся, впервые в истории китайской духовной культуры – появлением целого ряда разработанных исторических концепций, основанных на циклическом понимании истории.

Катастрофические последствия правления циньской династии, опиравшейся на учение легистов, создали очень специфическую атмосферу в общественном сознании начала Хань. В это время с необычайной силой оживает выработанная ещё в эпоху Чжоу общекультурная и общеинтеллектуальная ориентация на классическую древность, вновь после стольких лет вооружённой борьбы представшую перед взором политиков идеалом стабильности и гармонии, приближение к которым они считали своей непосредственной обязанностью. Именно в этом ключе проходят беседы знаменитого ханьского императора У-ди (140-87 гг. до н. э.) с "мудрыми и достойными" государственными мужами. Так, в 130 г. до н. э. У-ди обратился к "мудрым и достойным" со следующим развёрнутым вопросом: "Я, император, слышал, что в глубокой древности /у преступников/ рисовали знаки на платье и изменяли фасон их одежды. /Страшась такой меты/, народ не смел нарушать тогда законы. /В те времена/ тёмное и светлое начала сходились в гармонии, /все/ пять злаков хорошо произрастали, а /все/ шесть видов скота множились. /Тогда/ выпадали сладкие росы, а ветер и дождь приходили /строго/ в своё время. /Тогда/ поднимались обильные колосья и вырастали прекрасные травы. /Тогда/ горы не обваливались и реки не запруживались. Единороги и фениксы множились в окрестностях столицы, а драконы и черепахи всплывали в /дворцовых/ прудах. На реках Хэ и Ло появлялись планы и письма. Отец не носил траур по сыну, а старший брат не оплакивал младшего..., /на всём пространстве/, куда доплывала лодка или доезжала повозка, и куда могли достичь следы человеческие, всё, что передвигалось с помощью конечностей и дышало ртом и носом, обретало свою настоящую судьбу.

Я, император, восхищён этим и я спрашиваю у вас: каким образом можно достичь /такого состояния природы и общества/ в настоящее время?"¹⁷.

Приведённый выше текст довольно полно формулирует, по сути дела, ту общую платформу государственной деятельности, которую ханьская монархия могла и хотела предложить конфуцианской бюрократии. Ключевым словом этого императорского указа является, безусловно, "глубокая древность", представляющая со-

¹⁷ Бань Гу. Хань шу (История династии Хань). Пекин, 1964, цз. 58, с. 2613-2614.

бой типичную ретроспективную утопию, принятую в качестве основного политического ориентира ханьской монархией, и, одновременно, весьма созвучную и конфуцианским стремлениям. Текст содержит и ещё целый ряд моментов, которые всегда находились в центре внимания духовных наследников совершенного мудреца из княжества Лу. Государственная власть, не сопряжённая с насилием, была их постоянной и давней мечтой, независимо от времени и направления отдельных доктрин. Сюда же следует отнести и благополучную семейную жизнь. Правда, космос не возбуждал большого интереса у конфуцианцев в древности. Поэтому его присутствие в императорском документе недвумысленно показывало, что отныне конфуцианцам придётся иметь дело с мироустроительной монархией, которая превратит их всего лишь в орудие этого устройства и заставит перенести своё классическое наследие из социума в космос. Тем не менее, предлагаемая монархией основа для сотрудничества выглядела достаточно приемлемой – ради восстановления идеальной древности можно было кое-чем и поступиться.

Восстановление идеального порядка древности занимает центральное положение в историческом сознании той эпохи и становится как бы исторической миссией Ханьской династии. Вопрос только в том, как это сделать. Поскольку циньский опыт достаточно наглядно продемонстрировал, к чему приводит жёсткое администрирование с опорой на "закон" (法), то общественное сознание при Хань, естественно, пытается найти иные пути. Наиболее соблазнительным в то время представляется переход от закона к "ритуалу" (禮). Именно в этой атмосфере возникают и приобретают популярность такие сочинения, как "Да сюе" ("Великое учение") или "Ли юнь" ("Процесс изменения ритуала"). В "Да сюе" развивается исключительно важная для ханьского времени мысль о том, что ритуальное поведение – естественное, поскольку соответствует природе человека, и что оно охватывает всю сферу человеческих взаимоотношений – от индивидуума до Поднебесной. О том, как можно организовать гармонию во всей Поднебесной, подробно повествуется в пространном сочинении "Чжоу ли" ("Ритуалы Чжоуской династии"). Исключительную важность представляет "Ли юнь" – основная база всей китайской утопической традиции вплоть до последнего времени, ибо в нём впервые в китайской духовной культуре и впервые в историческом сознании Китая говорится о трёх последовательно сменяющих друг друга различных исторических периодах¹⁸.

К этому надо добавить ещё одну характерную черту ханьского общественного самосознания – повышенное внимание к сакральной сфере и к взаимодействию социума с сакральным, что являлось несомненной реакцией на "слишком" десакрализованную культуру периода "Чжань го" ("Воюющих государств, 403-221 гг. до н. э.). Это взаимодействие, по мнению ханьских мыслителей, имело характер постоянного диалога: человеческое поведение непосредственно отражается на всём мироздании, которое реагирует на него различными знаками и знаменами. Эти последние можно не только понять, но и предвидеть – вычислить. Естественно, что в подобной духовной ситуации просто не могла не возникнуть мысль о неких повторяющихся исторических закономерностях – о циклах в истории. Честь наиболее полной разработки исторической концепции на циклической основе принадлежит в Китае несомненно главе ханьского конфуцианства Дун Чжун-шу. В условиях радикальных перемен в интеллектуальной обстановке ханьского времени Дун Чжун-шу сумел создать довольно стройную и всеобъемлющую теорию управления Поднебесной, которая, оставаясь конфуцианской в основе своей, учитывала и все произошедшие в общественном сознании перемены.

Прежде всего, как об этом легко догадаться, Дун Чжун-шу занялся переносом традиционной конфуцианской этической проблематики в космический контекст. Учитывая традиционные китайские представления о космосе как о зримом, конкретном, но сакральном мироздании, которое порождает и регулирует процесс "возникновения-становления-разрушения" всего сущего, можно сказать, что Дун Чжун-шу просто перенес в сферу системных философских построений уже упоминавшуюся нами выше задачу согласования природных и политических закономерностей посредством наложения первых на вторые. Этому вопросу, в сущности, посвящена большая часть его главного историко-философского труда, ранее уже цитированного нами – "Чунь цю фань лу"¹⁹, и прежде всего, такие главы, как "Путь государя проникает в три сферы" (гл. 44), "Непрерывность в чередовании тёмного и светлого начал" (гл. 48), "О смысле тёмного и светлого начал" (гл. 49) и ряд глав, где говорится о взаимодействии пяти первоэлементов (гл. 58-64)²⁰.

¹⁸ О времени возникновения и подлинности "Ли юнь" см.: Hsiao Kung-ch'uan..., p. 126-127.

¹⁹ О подлинности современного текста "Чунь цю фань лу" см. в нём специальный раздел "Фу лу", с. 3-4.

²⁰ Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 11-14.

Заслуга Дун Чжун-шу состоит в том, что в традиционных воззрениях на космос он акцентировал два важнейших для исторического сознания момента: космос как источник всех динамических процессов, в том числе и в истории, и космос, как корректирующую силу этих процессов. *Тянь-ди* ("Небо-Земля") – традиционный китайский вид космоса – интерпретируется философом, прежде всего, как основа процесса порождения во всей вселенной и, одновременно, как источник всех закономерностей. Этим и объясняется одно из важнейших положений Дун Чжун-шу о том, что "Небо является великим источником, из которого проистекает Дао-путь"²¹. В общем контексте философии Дун Чжун-шу Дао-путь обычно толкуется как совокупность всех принципов поведения и управления. Уподобляя мироздание, или "Небо-Землю", часто выступающих у Дун Чжун-шу именно в этой роли, источнику, основоположник ханьского конфуцианства стремился подчеркнуть динамику процессов как в космосе, так и, что особенно важно, в социуме. Он писал по этому поводу: "Начальное (元) подобно источнику (源). Смысл этого уподобления заключен в следовании концам и началам Неба и Земли"²².

При этом следует отметить, что Небо оказывается не только источником, но и корректирующей силой, находящейся в непрерывном контакте с миром людей, прежде всего, конечно, с их повелителем, и постоянно требующей надлежащей реакции со стороны социума и особенно высшей политической власти. При этом вся политическая и ритуальная деятельность государя может быть интерпретирована как ответ Небу или, как выражался Дун Чжун-шу, "подношение ответа источнику"²³. Если государь, находясь в полной гармонии с сакральным мирозданием, способен был "поднести источнику" удовлетворительный ответ, то это и означало его полную легитимность, его совершенство и, одновременно, его способность обеспечить преуспевание всего государства. При этом Дун Чжун-шу, который строил всю свою теорию на совмещении классического конфуцианства со школой "инь-ян", подчёркивал в учении этой школы именно её динамический момент, придавая особое значение процессу и порядку чередования тёмного и светлого начал.

Надо сказать, что это положение главы ханьского конфуцианства успешно выдержало проверку временем, отчасти может быть и потому, что не слишком отклонялось от традиционной сакральной

²¹ Hsiao Kung-ch'uan, p. 489.

²² Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 5, л. 6а.

²³ Там же, цз. 4, л. 16.

базы китайской монархии. В результате этого почти через две тысячи лет после написания "Чунь цю фань лу" цинский философ Лу Вэнь-чжао, говоря о своем императоре, мог написать строки, полностью выдержанные в духе Дун Чжун-шу. "Я, подданный, - писал Лу Вэнь-чжао, - взирая вверх, вижу, что благая сила дэ совершенномудрого и его совершенного правления, разливаясь /потоком по Поднебесной/, тождественны с Небом и Землей и полностью согласованы с тёмным и светлым началами"²⁴.

Одним из важнейших следствий этого постоянного диалога между правителем и "источником" могло быть как наделение государя мандатом Неба при их благоприятном характере взаимодействия, так и возврат этого мандата - при неблагоприятном. Надо сказать, что идея возврата мандата Неба получила при Хань необычайную популярность среди части конфуцианских учёных, которые, как им казалось, имели в официальной идеологии довольно солидную базу для подобных теоретических построений. В этом отношении весьма показательна обстановка, которая сложилась во время царствования императора Юань-ди (48-33 гг. до н.э.), когда следовавшие одно за другим стихийные бедствия неизменно истолковывались общественным мнением как прямое и недвусмысленное указание высших сил на необходимость смены мандата. Император вынужден был пойти, в какой-то мере, навстречу этим настроениям и издать специальный указ, в котором первому министру и императорской канцелярии предписывалось найти в империи по три самых компетентных специалиста школы "инь-ян" и назначить их на официальные должности при дворе. Как отмечает Бань Гу, на этот зов ко двору явились толпы предсказателей, которые жаждали получить официальное назначение²⁵.

Еще более показательна история, имевшая место с конфуцианцем Суй Хуном, считавшим себя учеником Дун Чжун-шу. На основании ряда предупреждающих знамений на горе Тайшань Суй Хун пришёл к выводу, что царствующий род Лю происходит от легендарного императора Яо, а потому они должны последовать примеру своего совершенномудрого предка: найти себе в Поднебесной достойного преемника, как это сделал Яо, и передать власть, удалившись в свой родовой удел²⁶.

²⁴ Там же, раздел "Му лу", л. 6а.

²⁵ Бань Гу. Хань шу бу чжу (История династии Хань с дополнениями и комментариями). Шанхай, 1959, т. 1, цз. 9, с. 294.

²⁶ Hsiao Kung-ch'uan, p. 504-505.

Принимая во внимание эти казусы с последователями Дун Чжун-шу, а также тот несомненный факт, что в "Чунь цю фань лу" упор сделан не на благоприятных, а наоборот, на неблагоприятных, предупреждающих, знамениях, – следует, вероятно, согласиться с теми специалистами, которые считают, что в учении Дун Чжун-шу о постоянном взаимодействии человеческой и сакральной сфер преобладал не апологетический пафос, а именно предупреждающий момент²⁷.

Тем не менее, следует сказать, что подобные примеры незаурядного гражданского мужества и смелого истолкования основных положений в учении Дун Чжун-шу не устранили в этой достаточно амбивалентной доктрине определённый апологетический момент – обоснование (задним числом) получения власти в Поднебесной космологическими закономерностями. В связи с этим Дун Чжун-шу, несомненно чувствовавший этот момент, выдвинул второе важнейшее положение своей политической теории – необходимость постоянного соответствия империи мирозданию и осуществлению его посредством копирования "небесных образов" (象). В "Чунь цю фань лу" можно найти многочисленные и пространные рассуждения о том, как привести механизм управления империей в полное соответствие с законами мироздания²⁸. По теории Дун Чжун-шу, не только действия самого императора, но и весь его административный аппарат, с помощью которого он управлял империей, должны были быть скопированы непосредственно с "небесных образов". Так, министерство земледелия в силу самого своего характера, непосредственно связанного с ростом злаков, должно было соотноситься с востоком и первоэлементом дерево. Первоэлемент дерево порождает огонь. С огнем и югом, как производное от земледелия, соотносится военное министерство. Центру и первоэлементу земля соответствует министерство общественных работ. Министерство распоряжений – это запад и металл. Заканчивает цикл министерство правосудия – первоэлемент вода и север, символ умирания и конца природного процесса²⁹. Естественно, что система различных взаимоотношений пяти первоэлементов как одна из наиболее разработанных и совершенных классификационных моделей китайской культуры того времени была перенесена главой ханьского конфуцианства

27. Такого мнения придерживается, например, Сяо Гун-цюань. См. Hsiao Kung-ch'uan, p. 486, п. 48; p. 497, п. 86.

28. На этот момент в доктрине Дун Чжун-шу уже указывали такие ученые как Э. Шаванн, В. Эберхард и Х. Дабс. См. об этом: W. Bauer. China and the Search for Happiness. New York, 1976, p. 432, п. 14.

29. Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 13, л. 46-56.

и на предшествовавший ему драматический период китайской истории. Правда, надо оговориться, что подобных взглядов придерживался не он один³⁰

Сам же Дун Чжун-шу не ограничивался одной пятичленной моделью в истории, но дополнил исторические концепции ещё и двух-, трех- и девятифазовыми циклами. В самом общем виде теория циклов в истории изложена Дун Чжун-шу следующим образом: "Есть вещи, которые государь /новой династии/ не меняет. Есть такие, которые /меняются/, но возвращаются при следующей смене власти. Есть же такие, которые возвращаются на третий раз, такие, которые возвращаются на четвёртый раз, такие, которые - на пятый. И есть такие, которые возвращаются на девятый раз. Уяснивший себе этот путь Земли и Неба, тёмного и светлого начал, четырёх времён года, солнца, луны, звёзд, гор, рек и человеческих взаимоотношений, уравнивается по своей силе *дэ* с Небом и Землёй и называется священным императором. Небо помогает ему и считает его своим сыном. /Потому он и/ называется Сыном Неба"³¹.

Поскольку простейшая из этих моделей - двухфазовая - приобрела в дальнейшем большую популярность в историографии, целесообразно сказать о ней несколько слов отдельно. Двухфазовый цикл истории, естественно, был построен на двух главнейших оппозициях в китайской культуре: противопоставлении Неба и Земли, светлого и тёмного начал - *инь* и *ян*. Применительно к истории он был представлен, прежде всего, в виде смены "нравов" различных эпох³². Оппозицию составляли *чжи* 質 ("простота", "грубость", "необработанность") и *вэнь* 文 ("культурность", "изысканность" - в данном противопоставлении). Согласно Дун Чжун-шу, в период, предшествовавший династии Ся (2205-1766 гг. до н. э. по традиционной хронологии), в людях господствовало качество *чжи*, с воцарением же Ся господство перешло к *вэнь*, приход к власти дома Шан (1766-1122 гг. до н. э. - традиционная хронология) сопровождался новым поворотом к "простоте", воцарение же династии Чжоу (традиционная хронология 1122-256 гг. до н. э.) вновь вернуло в мир "изысканность" или "культурность"³³.

³⁰ См. об этом: Hsiao Kung-ch'uan, p. 433.

³¹ Дун Чжун-шу. Чунь цю фань лу, цз. 7, л. 6а-6б.

³² Надо отметить, что противопоставление *чжи* и *вэнь* встречалось и до Дун Чжун-шу, например, в споре моистов с конфуцианцами в древности или, в более разработанном виде, у основоположника школы "инь ян" Цзоу Яня, однако именно у Дун Чжун-шу оно выступило в качестве одного из элементов всеобъемлющей модели исторического процесса.

³³ Bauer W. China and the Search, p. 76.

Читая "Чунь цю фань лу" нетрудно заметить, что автору этого сочинения намного легче даются рассуждения о закономерном ходе космических процессов. Это и понятно. Поскольку именно закономерности природного процесса, и, прежде всего, процесса "рождения-становления-смерти", были взяты за основу при построении модели человеческой истории. Именно они как бы и являлись исходными данными и авторитет их был непререкаем. Применять же эти данные к конкретному материалу человеческой истории оказалось намного сложнее, тем более, что это был довольно богатый и хорошо известный, благодаря развитой летописной традиции, материал. Тем не менее, в трёх главах "Чунь цю фань лу" – в "Сань дай гай чжи вэнь" ("Три династии меняют управление в соответствии с качествами "простоты" и "утончённости", гл. 23), "Гуань чжи тянь сянь" ("Аппарат управления копирует Небо", гл. 24) и "Яо Шунь бу шань и, Тан У бу чжуань ша" ("Яо и Шунь не произвольно поменялись, Тан и У не самолично убивали", гл. 25) – все предшествовавшие династии мифического и реального прошлого Китая были выстроены в определённом порядке в соответствии с циклическими изменениями и моральными совершенствами.

Разработка циклических представлений применительно к прошлому привела при Хань к радикальной трансформации исторического сознания, захватившей две важнейшие проблемы конфуцианского учения: проблему монархии и династии. Монарх, вынесенный в широкий космический контекст и подчинённый уже не только этическим, но и космическим закономерностям, ощутимо меняет свое лицо. Он как бы ускользает из сферы безраздельного господства этических норм, а тем самым и от конфуцианцев, и попадает под безличные и властные космические закономерности. Это означало появление в истории парадоксальных ситуаций. Например: монарх этически безупречен, но его время кончилось. Или: монарх далёк от совершенства, но время династии ещё только началось. Кроме того, циклические представления таили в себе для конфуцианства как официальной идеологии и ещё одну немалую трудность или, лучше сказать, опасность. Будучи созданы применительно к прошлому и настоящему, они, т. е. циклические представления, не могли не повлиять и на представления о будущем, что и отразилось в учении наследника и последователя Дун Чжуншу, замечательного ханьского мыслителя Хэ Сю (129-182 гг.).

В конфуцианстве Хэ Сю принадлежал к направлению "Гунъян", которое получило свое название от имени племянника Конфуция, Гунъян Гао, якобы составившего комментарий на летопись

Конфуция "Чунь цю" ("Вёсны и осени"). Этот текст, несомненно ханьского происхождения³⁴, оказался благодатной почвой для комментирования и выражения, тем самым, своих взглядов для многих философов, особенно же тех, которых интересовала философия истории. Наиболее выдающимся среди них был, несомненно, Хэ Сю. Сын чиновника высокого ранга, отстранённый от службы в результате придворных интриг, Хэ Сю удалился от дел в семнадцать лет, непрерывно работал над своим главным сочинением "Чунь цю Гунъян цзе гу" ("Разъяснения к тексту летописи "Чунь цю" на основе традиции "Гунъян"). Наибольшая известность выпала на долю двух его комментариев: на первый год царствования луского князя по имени Инь и на конечную фразу летописи. Предлагаем ниже отрывки из обоих комментариев.

В комментарии на первый год княжения Иня говорится о принципах, на основе которых Конфуций отбирал факты для своей летописи: "Относительно времени, о котором Конфуций знал лишь на основании предания, /Конфуций пытался показать/, как среди хаотического и беспорядочного состояния /общества/ возникли начатки идеального правления и не придавал большого значения всему /остальному/. /При таком подходе/ он относился как к внутреннему только к своему государству Лу, считая весь остальной Китай внешним. /Он хотел/ сначала подробно проанализировать положение внутри и лишь затем описывать распространение идеального правления вовне. /Поэтому в своей летописи Конфуций/ записывал большое и опускал малое... Относительно времени, /о котором Конфуций/ знал из достоверных устных источников, /можно сказать, что при его фиксации Конфуций/ стремился показать как "Идеальное правление" приводит к "начальному миру/ (升平). При таком подходе Конфуций относился ко всему Китаю как к внутренним землям, а внешними считал варваров... Относительно времени, которое /Конфуций/ видел собственными глазами, /он стремился показать/ как идеальное правление приводит к "великому миру" (太平). /В это время в Поднебесной/ вне зависимости от того, большое это было государство или маленькое, все они составляли единство"³⁵.

Совершенно очевидно, что в приведённом выше тексте главная проблема - построение летописи Конфуция "Чунь цю". Но столь же очевидно другое, а именно, что отнюдь не это сделало рассуждения

³⁴ Там же, с. 80.

³⁵ Чжунго датун сысян цзыляо (Материалы по истории утопической мысли в Китае), сост. Хоу Вай-лу и др. Пекин, 1959, с. 14.

Хэ. Сю столь знаменитыми. Уникальность этого отрывка для истории китайской мысли состоит в том, что в нём впервые в китайской мысли временная и качественная динамики поступательного развития общества оказались столь хорошо согласованными и столь ясно выраженными, что многие синологи на основании этих рассуждений Хэ Сю сочли возможным говорить о наличии в духовной культуре императорского Китая концепции поступательного развития общества³⁶.

Как известно, летопись Конфуция "Чунь цю" кончается сообщением о поимке благовещего зверя - *цилиндя*. Хэ Сю истолковал это сообщение следующим образом: "Конфуций на основании изучения схем предсказаний (圖錄) давно знал, что человек простого происхождения по имени Лю Чжи (т. е. Лю Бан, основатель Хан - А. М.) назначен Небом наследовать династии Чжоу. Когда же он узнал, что *цилиндя* пойман дровосеком, он понял, что это и есть знак появления в будущем такого человека"³⁷.

Как можно видеть, комментирование поимки *цилиндя* проведено Хэ Сю в том же духе, что и процесса составления летописи "Чунь цю". Только внимание его в данном случае обращено в будущее, и предвидение это будет носить не шарлатанский, а "научный", по понятиям того времени, характер.

Нам кажется, что приведённый выше материал представляет не только специальный интерес. В наше время, когда человечество поворачивается от антропоцентризма к космизму, не мешает вспомнить, с каким трудом в своё время была проведена операция отделения человека от космоса и что эта операция была вряд ли бессмысленной.

A. Martynov

The Conception of the History in Early and Han period China

馬丁. 中國古代漢代的歷史理想

此篇文章之提目是中國古代與漢代的歷史理想

筆者研究有些歷史過程的概念. 主意天命的概念.

標出董中舒仲的作用。

³⁶ Bauer W. China and the Search..., p. 80.

³⁷ Чжунго Гунъян чжуаньчжуши ("Летопись "Весны и осени" в интерпретации школы "Гунъян" с комментариями), сер. "Ши сань цзин чжу шу". Пекин, 1957, цз. 28, с. 841.