

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

выпуск 3 volume 3

Центр "Петербургское Востоковедение"

> Санкт-Петербург 1993

Представления Оуян Сю об историческом процессе

В. М. Рыбаков Институт востоковедения РАН

(Санкт-Петербург)

Интерес к истории и историописанию был одним из краеугольных камней традиционной китайской культуры. Осмысление причинно-следственных аспектов конкретных исторических событий посредством их сверки с представлениями об историческом процессе в целом постепенно сделались непроизвольными, вошли в плоть и кровь китайских мыслителей; иной подход стал просто невозможным. Видение мира неразрывно срослось с видением того, что движет обществом.

Однако трактовка движущих обществом сил, в свою очередь, зависела от состояния мира и общества. Не только концепция истории влияла на восприятие происходящих в мире и обществе явлений - сами эти явления воздействовали на концепцию истории, трансформировали ее, обогащали. Историописание осуществлялось с позиций анализа текущего положения дел в стране и сопровождалось то косвенными, то прямыми рекомендациями по улучшению этого положения. Поэтому и концепции истории не могли не оказываться развернутыми индивидуальными методологиями политического и этического совершенствования этого мира.

Методологии эти, разумеется, развивались от эпохи к эпохе и варьировались от мыслителя к мыслителю. Громадный интерес поэтому представляют доктрины, возникавшие в переломные моменты. С одной стороны, в силу того, что бурные социальные и политические процессы поставляли массу материала для осмысления и, кроме того, настоятельно увеличивали необходимость подачи рекомендаций, эти доктрины являлись наиболее индивидуальными, наиболее неортодоксальными для традиционной культуры и ощутимо расширяли её, двигали вперед. С другой стороны, они демонстрировали живучесть, просто-таки загадочную неуязвимость

традиционного подхода, и явно указывали на те границы мировосприятия, переступить которые был не в состоянии даже самый решительный, самый радикально настроенный мыслитель.

Одним из таких переломных моментов был период Сун. Грандиозная трансформация официальной идеологии, происходившая в то время, началась именно с трансформации концепций истории. Богатейший опыт непосредственно предшествовавшей Сун эпохи блистательного периода Тан и смутного периода Пяти династий увеличивал своеобразие и значимость возникавших в результате его осмысления воззрений сунских идеологов и философов. Накопленный опыт, интенсивные соцальные изменения и общий взлёт культуры были той исключительно благоприятной питательной средой, в которой они возникали.

Период правления династии Тан (618-907) заслуженно считается одним из самых славных - едва ли не самым славным - в средневековой истории Китая. Сильная, опирающаяся на разветвлённый и исправно функционирующий аппарат центральная власть; мощная армия и безопасность на далеко выдвинутых рубежах; твёрдый правопорядок; относительное изобилие и развитие централизованной экономики; трёхвековая преемственность династийного правления - словом, мироустроение, достигнутое императорами Тан, было практически предельным и вполне сопоставимым с такой уже далёкой Хань, единственной великой династией, сумевшей объединить страну со времён классической, идеальной, теряющейся в дымке веков древности. И тем не менее это устроение постепенно разрушилось, истлело; страна распалась вновь, и вновь воцарились жёстокость и произвол, престол переходил из рук в руки, от клана к клану: и когда некая стабилизация наконец возникла, фатальная невозможность истинной, не обречённой, стабилизации казалась доказанной самой историей.

Процветание, висящее на волоске - так, пожалуй, можно охарактеризовать первые десятилетия периода Сун. С одной стороны - экономический взлёт, развитие земледелия, развитие городов и городского сознания, торговли, книгопечатания и образования, повышение социального веса бюрократии и её численности [15, 7-11; 4, 200]. С другой - постоянно нависавшая над страной угроза извне, нарастание дезорганизации внутри [15, 77-90] и ощущение неустойчивости, явившееся следствием духовной травмы, которую нанёс сунским мыслителям крах Тан. Все это обусловило тревожный интерес к механике исторического процесса и его перспективам. В то же самое время на этот интерес, вызванный взаимодействием двух противоречивых сторон бытия Сун - роста благосостояния и роста

тревоги - быстро наложился третий значимый фактор, в определённом смысле вызванный к жизни первым, но вскоре приобретший самостоятельные характер и значение. Получение конфуцианского образования благодаря постепенному ущемлению права аристократии на власть и развитию системы государственных экзаменов стало действенным способом проникновения в правящую элиту. Помимо престижности оно обрело характер материального ключа к карьере, социальной и административной. Возможности его приобретения расширялись так же, как и потребности в его приобретении. Синтез этих трёх тенденций в значительной степени определил сущность явления, названного впоследствии в Европе неоконфуцианством1. "На смену наследственной аристократии пришла аристократия служилая, отношение которой к официальной культуре претерпело существенную перемену. Новая элита хотела превратить официальную культуру в одно из главных связующих и конституирующих эту социальную общность средств. В результате традиционное духовное наследие подверглось весьма ощутимой ревизии, что сообщило начальному периоду Сун необыкновенный динамизм..." [6, 193].

Поскольку мыслительная работа совершалась людьми, в той или иной степени сопричастными процессу управления страной или, по крайней мере, светской интеллигенцией, для которой управление страной было одной из высших духовных ценностей, работа эта могла проводиться только на конфуцианской основе, в рамках основных постулатов и ценностей конфуцианства. Поскольку ортодоксальное конфуцианство "...в течение почти тысячи лет до Сун... теряло позиции по сравнению с даосизмом, и в особенности, с буддизмом" [15, 17], а также поскольку в мыслительную работу вовлекались теперь выходцы из тех социальных слоев, которые не были традиционно связаны с ортодоксальным конфуцианством, эта работа приняла форму индивидуально осуществляемых попыток вернуться к исконному конфуцианству, очистив его от наслоений позднейших, пусть даже официально утверждённых, интерпретаций. "Каждый крупный теоретик пытался сам открыть (自得) основной смысл конфуцианской традиции, выбирая для этого наиболее подходящий для себя текст" [5, 264]. Развитие конфуцианства происходило, таким образом, совершенно по-конфуциански - в форме возврата. Наконец, поскольку мыслительная работа в большой степени была вызвана ощущением исторической неустойчивости империи и династии, значительная часть её была направлена на анализ исторического процесса, выявление исторических закономерностей, осмысление исторических фактов - словом, на систематический поиск в прошлом практических уроков и рецептов на будущее, проявившийся в форме написания разнообразных историй, где основное внимание уделялось не компиляции, а интерпретации².

Следует отметить ещё одну важную особенность этого процесса. Характерная для конфуцианства "интериорность" - стремление объяснять состояние любой системы по возможности только факторами, внутренними для данной системы (удачи и неудачи человека в нём самом, удачи и неудачи государства в нём самом) - подверглась в то время интенсивной стимуляции. Её стимулировал, в первую очередь, сам сунский "индивидуализм", всплески которого характерны вообще для обществ, где экономическое благосостяние и политическая, интеллектуальная, художественная активность становятся доступны не только давно сформировавшимся и привыкшим к своему статусу верхам, но и тем, кто самостоятельно и целеустремлённо прорастает снизу. Не последнюю роль в развитии представлений о значительности роли индивидуума сыграло и воздействие буддийской культуры. "Буддизм... объединяло единое направление, стремление к изменению, преображению человека... Конфуцианство, загипнотизированное загадкой "совершенномудрого", оказалось неподготовленным к этому сдвигу в общественном сознании. Оно никак не могло сосредоточиться на обычном человеке. Иное дело буддизм. Китайская буддийская мысль поставила в центр своей проблематики конкретного человека" [5, 286-287]. В этих условиях открылась широкая возможность для таких интерпретаций истории, в которых роль отдельной личности объявлялась существенной - значительно более существенной, нежели прежде для исторического процесса. "...Если в древности ведущей темой в трактовке решения проблем общества была определяющая их зависимость от Неба, то в средневековье акцент несколько сместился в сторону творчества самого правителя, человеческой деятельности" [3, 234]. При этом соотношение позитивного и негативного её воздействия на исторический процесс оценивалось в рамках изначальных этических представлений конфуцианства, а вера в возможность этического совершенствования человеческой личности наводила на мысль о возможнети оптимизации такого воздействия.

Естественно, однако, что эти общие факторы сказывались на разных людях по-разному: различными были выводы, к которым эти люди приходили, различными были и концепции, выстраиваемые на основе этих выводов.

 \cdot Одним из наиболее интересных мыслителей "первой волны" неоконфуцианства был замечательный историк, литератор и политический деятель Оуян Сю (1007-1070). Происхождение и склад ума сделали его воззрения весьма своеобразными и, в

определённом смысле, весьма радикальными. Во всяком случае, реализм и практицизм его воззрений, в том числе его исторической концепции, были выше, чем у кого-либо из его современников. "Учёные искали встреч с ним, но в разговорах с ними Оуян не касался литературных сочинений, а беседовал лишь о делах управления. Он считал, что литературные труды созданы лишь для украшения, в то время как политические дела касаются других явлений", - отмечается в "Сун шу" (цит.по: [2, 142]). K философским абстракциям он, по-видимому, не проявлял никакого видел никакой возможности как не так применения социальной практике. Например, открыто бессмысленными, спорами нал по ero мнению. относительно того, хороша или плоха изначальная природа человека - тем более, как отмечал он, в трудах Конфуция эта проблема вообще не рассматривается. "Чтобы быть цзюньцзы необходимо лишь самосовершенствование и умение управлять людьми, - писал он сам. - Поэтому нет необходимости определять, хороша или плоха природа человека. Если природа человека хороша, самосовершенствование, как и умение управлять людьми, всё равно необходимы. Если она плоха, эти требования ещё более настоятельны" (цит.по: [15, 96]). Историческое мышление рассматривалось как один из существенных компонентов самосовершенствования управлять людьми, но "...многие события произошли очень давно и с тех пор стали совсем неясными. Однако в действительности для нас несущественно их знать. Пренебрежение ими не помещает стать цзюньцзы. Надо схватывать основное без обязательного понимания второстепенных деталей" (цит.по: [15, 90]).

Как явствует из уже цитировавшейся здесь монографии Джеймса Лю, крупнейшего специалиста по внутриполитическим проблемам северосунского Китая, подходу Оуян Сю к историографии были присущи черты, которые, на первый взгляд, кажутся несовместимыми. С одной стороны, он чрезвычайно высоко ценил историческую науку и достоверность содержащихся в ней сведений. Доказательность была для него вопросом номер один. Заботясь о будущих исследователях, он одним из первых (если не первым) начал фиксировать и систематизировать надписи, сохранившиеся на предметах старины, древних стелах, в заброшенных храмах. Работая в императорской библиотеке (в 1034-1936 гг. он составлял общий каталог библиотеки и впервые ввел аннотирование) он столкнулся с рядом явлений, которые, на его взгляд, затрудняли работу исторического бюро и, не колеблясь, подал трону рискованный доклад, где подчас требовал вещей просто немыслимых. "Исто-

рики, желающие сделать записи более полными, не могут этого сделать" (цит.по: [15, 103]), - жаловался он, поскольку в записи попапают только награды, наказания и аудиенции, а никакие дискуссионные вопросы не фиксируются. Кроме того, черновики, из которых в официальные записи входит далеко не всё, всегда уничтожаются. И уж окончательно дело осложняется тем, что историки зачастую опасаются делать некоторые записи, так как затем документы просматриваются императором. Оуян Сю предлагал ряд мер и. в частности (опять-таки ссылаясь на якобы существовавшую в древности образцовую практику), просил положить конец редактированию императорами записей о делах их собственных царствований, чтобы историки могли быть вполне искренними и объективными. Последнее предложение, разумеется, не было осуществлено и не могло быть осуществлено - но даже на то, чтобы во имя исторической достоверности решиться высказать его, очевидно, требовалось чрезвычайно серьезное отношение к вопросу. Таким образом, уважение Оуян Сю к факту, к исходному материалу, было огромным. С другой стороны, будучи во время работы над официальной историей Тан ответственным за "Основные записи" и "Описания", он не включил в текст многие факты даже из тех, что упоминались в "Старой истории Тан". Некоторые же танские документы он вообще переписывал по-своему (или выпускал совсем) просто потому, что ему не нравился их литературный стиль. Таким образом, неуважение к факту тоже было немалым.

Противоречие это, конечно, кажущееся. Дело, видимо, в том, что обилие и достоверность исходного материала были необходимы Оуян Сю лишь на первом этапе работы - на этапе отбора. Чем шире и надёжнее исходный материал, тем больше возможности для аргументированного изложения событий в свете собственных убеждений. Доказательность же понималась как максимально доказательное проведение собственной концепции. На завершающем этапе, когда конструирование доктрины и её фактологического фундамента заканчивалось, "ненужный", т. е. не применённый при строительстве этого фундамента материал отметался, и оставалось лишь то, что могло служить исторической иллюстрацией политической идеи. Понятно, что, чем обильнее исходный хаос фактов, тем большее их количество может быть отфильтровано историком в своих целях и тем более многоплановой и впечатляющей будет создаваемая им иллюстрация. Не случайно Оуян Сю превыше всего из классических сочинений ценил "Чунь цю" за лаконизм и концептуальную строгость⁵ и порицал Сыма Цяня за то, что тот вводил в

текст все версии, которые ему удавалось собрать, а не отбирал какую-либо одну из них^6 [15, 101].

Этот подход, конечно, следует учитывать при оценке идей Оуян Сю. Этого человека интересовала не столько история сама по себе, сколько концепция истории - концепция, которая по определению, по самому своему предназначению должна была быть политической концепцией, пригодной для практического применения. Установка Оуян Сю требовала не одних только характеристик исторических персонажей в рамках морального стандарта. Описание тщательно подобранных действий и последствий действий каждого из характеризуемых должно было создавать совокупность примеров, однозначно предписывающих для любого типа исторических ситуаций оптимальное, конкретное политическое поведение и в случае иного поведения грозящих всегда возможным династийным крахом. Исторический процесс превращался, таким образом, в непрерывное взаимодействие следующих одна за другой политических акций императорского правительства и вызываемых каждой из них последствий, причём последствия эти могли колебаться в самом широком спектре - от триумфальных до фатальных. Или - другими словами в чередование состояний правительства, вызванных свойствами и действиями самого правительства. Такая картина мира была не новой, но Оуян Сю стремился превратить её из именно картины в табло, на котором автоматически высвечивались бы короткие, сухие ответы на любой государственный вопрос. Крайний прагматизм такой концепции сочетался с её крайней интериорностью и в определённом смысле усиливал ее. Действительно, подход, согласно которому удачи и неудачи государства заключаются лишь в нём самом, а точнее, в тех, кто им управляет, явно предполагает усиление ответственности управляющих за удачи и неудачи. Но сознательное стремление усилить их ответственность (а только стремление и может иметь дидактика, заманивающая стабилизацией линастийной запугивающая И династийной катастрофой) 8, в свою очередь, апеллирует к подходу "удачи и неудачи государства в нём самом", более или менее сознательно стараясь свести к минимуму значение всех внешних факторов. Психологические же особенности Оуян Сю (насколько можно догадываться) обострённая них совестливость обострённое стремление к справедливости в самом элементарном помноженные смысле этого слова, на практичность, "приземленность" - ещё больше усиливали проповедническую страстность и жёсткую установку на достижение немедленного результата.

Анализу представлений Оуян Сю об истории Джеймс Лю уделил в своей монографии менее двух страниц и провёл его на материале "Истории Пяти династий", написанной Оуян Сю частным порядком, в ссылке, и уже после его смерти изданной в статусе официальной истории. Однако в "Основных записях" "Новой истории Тан" (1060) есть тексты, в которых крайне сжато (что, конечно, сильно затрудняет исследование), но чрезвычайно богато по мысли (что тоже не очень способствует легкому проникновению в смысл), в косвенной форме изложены взгляды Оуян Сю на исторический процесс.

Речь идёт о так называемых *цзанях* - "итоговых характеристиках", которыми завершается каждая из десяти цзюаней "Основных записей". Объём цзаней колеблется от 11 до 4 строк иероглифического теста по 30 иероглифов в строке; обычно цзань насчитывает 7-8 строк. Формально итоговые характеристики посвящены оценке того (или тех) из танских государей, чья деятельность описывалась в тексте соответствующей цзюани. Однако фактически они содержат многие соображения по поводу истории в целом, начиная со времени Ся. Характеризуя деятельность танских императоров в общеисторическом контексте, Оуян Сю зачастую уделяет больше внимания самому контексту, что даёт ему возможность выделить основные исторические тенденции и, кроме того, неявно указать на значимость причин и следствий, определивших судьбу Тан, и для современной ему сунской династии.

Прежде всего Оуян Сю проверяет на исторических примерах господствовавшую схему легитимного наделения властью, которое, согласно официальной доктрине, только и могло обеспечить процветание династии и государства.

Классическая схема сложилась ещё в глубокой древности. Вкратце она может быть сформулирована следующим образом. Мир устроен так, что породившее людей Небо вверяет повседневную заботу о них одному из них. Для осуществления этой функции оно выбирает самого достойного. "Оно (Небо - В. Р.) назначает наиболее достойного среди людей правителем, и он называется Сыном Неба, являясь зримым символом Неба и управляя людьми согласно воле Неба. Таким образом, Сын Неба получает процветание (награду) или бедствия (наказание) в соответствии с его повиновением или неповиновением... Мудрость Неба есть мудрость людей в смысле оценки достоинств правителя, и награды и наказания Неба есть награды и наказания, производимые людьми. ...Согласно этой теории - задача императора быть помощником Неба, проводником воли Неба на Земле, осуществляющим доброе отношение Неба к людям.

Отсюда, с одной стороны, оправдание повиновения воле императора, как небесной воле, а с другой - оправдание восстаний против того, кто навлёк на себя гнев Неба" [14, 83-84]. Число достойных в каждый данный момент не может превышать единицы. Избрание достойного происходит не автоматически. Претендент должен продемонстрировать свою пригодность целым рядом действий, которые засвидетельствуют перед Небом адекватность его внутренних качеств его будущей функции - не столько формализуя их, сколько организовывая должным образом. Совокупность предельно достойных - максимально интенсивных и максимально организованных - внутренних качеств (сыновней почтительности, человеколюбия, просветлённости, грозности, уступчивости и т.д.), обеспечивавшая пригодность претендента, именовалась дэ (силой дэ, благой силой или благой потенцией дэ) [9, 20].

В ответ на демонстрацию Небо "усыновляло" претендента вне зависимости от его статуса и рода, только в зависимости от мощности дэ [9, 23]. Контакт с Небом обеспечивал носителю достаточной дэ получение Небесного Мандата, что и давало ему право на обладание империей. Утрата дэ влекла за собой прекращение контакта с Небом и гибель государства и монарха. Сила дэ династии зависела от движения дэ по династийной цепи. С этой точки зрения, смена династий есть процесс возникновения, накопления, поддержания и растраты (в ходе мироустроительной деятельности правителей) родового запаса силы дэ [9, 25-26]. Основоположники династий, впервые в роду получившие Мандат, по определению являлись носителями значительной дозы, которую они затем передавали продолжателям. "Основоположники, в силу самой исторической задачи, выпавшей на их долю, были одновременно и главными накопителями дэ" [9, 27]. Это в значительной степени снимало ответственность с любого из продолжателей, ибо при таком подходе "слабость одного звена стала вполне допустимой" [9. 28]. Суммарный контакт династии с Небесным Мандатом в такой ситуации не разрывался.

Небесный Мандат рассматривался, по-видимому, как один из атрибутов Неба. Он был единым и нерасчленимым, а процесс его нисхождения в мир людей - непрерывным и постоянным. Встречный процесс накопления силы дэ внизу, безусловно, являлся прерывным, но чтобы произошло слияние Мандата и дэ, доза дэ должна была достигнуть, очевидно, также некоей определенной величины. Процесс взаимодействия этих двух сущностей выглядел как процесс взаимодействия двух констант, а между тем в результате он давал переменную - династии различной степени устроения и различной

длительности. Для прагматичного, критического ума Оуян Сю было очевидно, что в процесс вторгался некий третий, переменный фактор.

Тем не менее, столь же очевидно ему было, что этот третий фактор локализован там же, где и второй, и ни в коем случае не может быть внешним по отношению к источнику мироустроения. На все десять цзаней есть лишь две фразы, из которых явствует, что мир не исчерпывается императорским двором и однозначно зависимой от его состояния сферой. Во-первых, в качестве одного из примеров поведения, характерного для владык средних способностей, упоминается: "Утруждал солдат на окраинах" [12, 38; цз. 2]. Во-вторых, имеет место иероглиф вай (%), стоящий в опозиции к нэй (内), что, конечно, означает "внешнее" и "внутреннее" по отношению к императорскому двору: "Снаружи беды уже вполне разразились, а внутри не было мудрых помощников" [12, 97; цз. 10]. Зато указывается прямо: "Императорский двор есть источник состояния Поднебесной, правитель людей есть источник состояния императорского двора..." [12, 92; цз. 9]. Очевидно, что история его страны для Оуян Сю являлась историей мира - во всяком случае, всего достойного внимания мира. То, что возникало за пределами влияния мироустроительного фактора, находящегося в центре страны, не обладало и не должно было - а потому и не могло - обладать никаким влиянием на центр и на страну.

Эта позиция вполне соответствует классической схеме "...мифологических (доконфуцианских по своему происхождению) взглядов о божественной природе императорской власти..." [7, 82], исследованной и описанной в ряде работ А. С. Мартыновым. Согласно ей, воздействие центра (императора) в идеальном случае должно было охватывать весь мир, причём не только мир собственно людей, но и мир природы (к нему иногда причислялись и те люди, которые в силу бедности или полного отсутствия этической регламентации сознания не вполне являлись людьми). Способность приводить последних в этическое состояние, выражавшееся в их более или менее добровольном подчинении центру, рассматривалась как один из важнейших признаков легитимности центра и его дееспособности, то есть наличия в нем достаточной дозы дэ. При таком подходе история заслуживающего внимания мира не могла быть ничем, кроме как историей изменений состояния центра и обусловленных ими изменений состояния окружающей центр стихии. Как отправная точка эта доктрина вполне отвечала и целям Оуян Сю, и даже если бы у него была возможность, не взламывая рамок взрастившей его культуры и не ставя себя совершенно вне её потока, принять

какую-либо иную, принципиально отличную от данной, ему вряд ли бы это понадобилось.

Итак, переменный фактор заключён в правителе. Судьбу династии определяют лишь члены династии. Для Оуян Сю эта точка зрения не была искусственно сформулированной аксиомой, предназначенной для последующего создания на её основе тех или иных политических и этических построений - скорее она ощущалась как вошедшее в плоть и кровь, уже ставшее иррациональным и неизбежным чувство социальной ответственности, настоятельно требовавшее от мыслителя изыскивать оптимальный способ для претворения его в жизнь.

Чем же отличаются правители друг от друга, и чем отличаются совокупности правителей одной династии от совокупности правителей другой?

Строго говоря - всем. Согласно классической схеме, "государство оказывалось тождественным упорядоченному миру, государственная же власть - мироустроению, а переход её из одних рук в другие приобретал форму гибели старого и возникновения нового мира" [7, 73]. Посвящённые воцарениям династий ритуальные тексты описывают моменты воцарений не просто как упорядочивание, а как рождение мира. Для того, чтобы приступить к строению мира, надлежало прежде его породить. Так, описание вступления на императорский престол Цао Пи и основания династии Вэй в 220 г. буквально пронизано идеей и ощущением обретения материальным миром новых качеств и новой космической силы: "Звезды засияли ещё ярче, солнце и луна удвоили свое сияние, ...среди трав и деревьев выросли чудесные растения" (цит.по: [8]; см. также "Сун шу", цз. 22, л. 24а).

Однако подобные констатации мало что давали для выяснения причин, обусловливавших различия династийных судеб. Оуян Сю нужны были не только общие утверждения, гарантировавшие независимость состояния одной династии от состояния другой, а выявление, так сказать, патогенных особенностей династийного функционирования и оперативных средств их ликвидации или, хотя бы, нейтрализации.

Уже вторая фраза первой цзани содержит намёк на разгадку. "Начиная с потомков дома Ся и далее началась передача власти от поколения к поколению, а поскольку бывали и мудрые /представители рода/, и отличные от них, династии по числу поколений бывали и короткими и длинными" [12, 31; цз.1].

Но мудрость - довольно абстрактное понятие и довольно случайное везение. Её трудно воспитать, а отдавать династийную

судьбу на волю случая - слишком большая роскошь. Следовало бы, прежде всего, проанализировать историю с целью поиска таких факторов, таких механизмов, действие которых было бы противоположно губительному действию дисперсии способностей правителей - поиска, который, если он увенчается успехом, должен дать дополнительные возможности для стабилизации положенния династии и империи.

Как уже говорилось выше, основным фактором, компенсирующим личную слабость (недостаток дэ) того или иного правителя, традиционно считалось предварительное накопление дэ. На исторических моделях (периоды Ся, Шан и Чжоу) Оуян Сю непредвзято разбирает реальную действенность этого механизма. Воцарение каждой из упомянутых династий официальная доктрина рассматривала как образцовый вариант подобного акта. Для концепции Оуян Сю чрезвычайно важно, что, с одной стороны, правильное начало явно создавало благоприятные предпосылки для благополучного продолжения, но, с другой, что внутри ряда абсолютно правильных начал существуют большие различия между абсолютно идеальным вариантом и просто оптимальными вариантами 9 и что, следовательно, связь между началом и продолжением не так проста и однозначна, как это принято было думать. "Рассуждавшие об этом, - пишет Оуян Сю, - указывали на то, что род Чжоу, начиная от Хоу-цзи и до Вэнь-вана и У-вана, накапливал заслуги и человеколюбие. Это шло издавна, поэтому династия Чжоу была по числу поколений чрезвычайно длинной. Тогда рассмотрим исходные поколения. Роды Ся, Шан и Чжоу все произошли от Жёлтого императора 10. Члены рода Ся в промежутке до Гуня и члены рода Шан в промежутке от Се вплоть до Чэн-тана жили столь тихо, что о них никто не слышал. В этом они отличаются от того, как возвышался род Чжоу" [12, 31; цз. 1].

Такая концепция вполне понятна, в ней есть определенная логика. Судьба рода до момента овладения Поднебесной прямо воздействует на его судьбу после воцарения. Если подвиг воцарения (功) есть ситуационная реализация дэ [9, 26], то и заслуги (功), и человеколюбие (仁) тоже могут быть поняты как следствия срабатывания дэ в двух наиболее важных сферах практической политики и практической идеологии. Стабильность срабатывания до воцарения, по идее, свидетельствует о том, что всплеск этих качеств в основателе династии - тот всплеск, который обеспечил ему и его роду слияние с небесным Мандатом - не случаен, и о том, что примерно такая же стабильность может ожидаться и в дальнейшем.

Однако историческая реальность явно не подтверждает такой концепции.

"Да и династия Хань тоже возникла от волостного начальника, окружённого бежавшими от трудовой повинности¹¹, приводит Оуян Сю следующий пример. - Таковы возвышения этих династий, обеспечившие им всем обладание Поднебесной на несколько сот лет. Говоря из этого, разве можно понять Небесный Мандат?" [12, 31; цз. 1].

Значит, предварительное накопление мало что объясняет. Степень его может быть совершенно различной - четыре наиболее мощные династии прошлого, в сущности, демонстрируют четыре различные степени, не сопоставимые одна с другой - но последующий ход событий оказывается однотипным. Это накопление является, конечно, идеальным вариантом, но совершенно исключительным. Да, строго говоря, и не очень нужным, поскольку, как показывают примеры, воцарения, качественно различные по уровню предварительного накопления, обеспечили четырём династиям качественно сходные судьбы. На степень слияния основателей с Небесным Мандатом предварительное накопление явно не влияет.

Более того, оно не влияет, как бы это парадоксально ни звучало, и на степень дисперсии способностей продолжателей. Объективно рассмотренная историческая практика доказывает это неопровержимо. "О, далеко не при каждом поколении появляются правители, добивающиеся устроения! - сетует Оуян Сю. - Юй получил Поднебесную, и от него она передавалась поочередно 16 ванам /его рода/, а Шао-кан (шестой правитель Ся, восстановивший род на престоле после многих лет узурпации Хань Чжо - В. Р.) осуществил великое дело "возвышения в середине". Чэн Тан получил Поднебесную, и от него она передавалась поочередно 28 ванам /его рода/, а особенно процветали, пожалуй, лишь Три цзуна (Тай-цзя, Тай-у и У-дин - В. Р.). У-ван получил Поднебесную, и от него она передавалась поочередно 36 ванам /его рода/. Однако, кроме как об устроении Чэна и Кана (Чэн-ван и Кан-ван, второй и третий правители Чжоу, при которых государство особенно процветало - В. Р.) и о подвиге Сюань (Сюань-вана - В. Р.), об остальном нечего сказать... За три эпохи, длившиеся свыше 1700 лет, осуществилось свыше 70 передач власти от правителя к правителю, а тех, кто заметен последующим поколениям, среди них 6-7 и только. Увы! Можно сказать, что трудно этого добиться!" [12, 38; цз. 2]. Статистический анализ убедительно показывает, что разброс способностей государей один и тот же и у династии, демонстрирующей высокий уровень предварительного накопления, и у династий, у которых

такое накопление практически отсутствует, причём процент понастоящему способных, достойных своего уникального положения государей в равной мере исчезающе мал.

В этом смысле и Танская династия далека от идеала. "Жившие во времена Чжоу (имеется в виду Северная Чжоу: 557-581 -В. Р.) и Суй поколения рода Тан хотя и были знатными, однако постепенности накопления заслуг и человеколюбия, о котором мы говорили, не было" [12, 31; цз. 1], - категорически высказывается Оуян Сю. "Род Тан получил Поднебесную и передавал её из поколения в поколение 20 раз, а как-то охарактеризовать можно лишь трёх правителей, причём и у Сюань-цзуна, и у Сянь-цзуна завершение было неудачным" [12, 38; цз. 2], - пишет он далее, имея в виду, что из двух десятков правителей Тан лишь Тай-цзун, Сюаньцзун и Сянь-цзун ярко и значимо проявили себя и действительно оказали мощное трансформирующее воздействие на окружающий мир, да и то второй из них вынужден был в конце концов бежать от мятежа и отречься от престола, а третий "на завершающем этапе царствования доверился неподходящим людям и... попал в страшную беду" [12, 78; цз. 7].

Следовательно, как с точки зрения уровня предварительного накопления, обеспечивавшего, согласно господствовавшим воззрениям, тот начальный импульс, который был жизненно необходим для благоприятного продолжения, так и с точки зрения уровня разброса способностей продолжателей. Тан, строго теоретически говоря, является не слишком заманчивым вариантом. Но на самом-то деле она есть вариант, достойный всяческого подражания. "Хотя при ней было и упорядочение, был и хаос, бывало и пресечение, и измельчание, однако династия владела Поднебесной около 300 лет. что можно называть процветанием!" [12, 31; цз. 1], - указывает Оуян Сю, характеризуя период Тан в целом. А далее, касаясь конкретных императоров танской династии, Оуян Сю не раз подчеркивает, несмотря на исключительную сжатость текста, их достижения. успехи, достоинства, вполне сопоставимые с максимально возможными в рамках идеальной схемы, но, с точки зрения этой схемы, в сущности, необъяснимые, неуместные ни по уровню предварительного накопления, ни по уровню общих способностей, добродетелей того или иного индивидуального монарха. "Он (Тай-цзун - В. Р.) устранил суйский хаос, что сравнимо с достижениями Чэн-тана и У-вана, и достиг совершенства устроения, приближающегося к устроению Чэна и Кана" [12, 38; цз. 2]. "В годы Кай-юань почти достигли Великого Успокоения. О, какое было процветание!" [12, 60: цз. 51. "С того момента... непокорные военные правители все захо-

тели раскаяться в ошибках и последовать верному пути. Так что в то время (правления Сянь-цзуна - В. Р.) танский авторитет почти восстановился" [12, 78; цз. 7]. "...В начале годов Тай-хэ дела управления государством упорядочились и могут быть названы размеренными" [12, 84-85; цз. 8]. "...У-цзун... совершил подвиги..." (там же). С другой стороны, характеризуя Тай-цзуна, Оуян Сю прямо указывает на то, что способности даже у столь великолепного владыки проявляются в разных сферах деятельности не с одинаковым великолепием. "Великолепен был пыл Тай-цзуна! ...В нем, как испокон веков, подвиг гун и сила дэ процветали, сочетаясь друг с другом, чего со времени Хань до той поры никогда не бывало. Что же касается его увлечения любовными делами, утверждения буддизма. стремления к возвеличиванию и поиска радости в заслугах, утруждения солдат на окраинах - это то, что обычно делается средними талантами и посредственными владыками" [12, 38; цз. 2]. "Мудрости Тай-цзуна не достало, чтобы разобраться в сыновьях. Лишив прав истинного наследника, он не смог сориентироваться и принять правильное решение и назначил глупого подростка" [12, 44; цз. 31. В форме, выглядящей чрезвычайно тактичной для нас. но, вероятнее всего, весьма хлёсткой по тоглашним меркам. Оуян Сю даже позволяет себе теоретически дезавуировать попытки замалчивания слабых сторон в целом сильного правителя и указать на необходимость чёткого разграничения его успехов и ошибок и предъявления повышенных требований именно к тем, кто по уровню своих дарований "мог", но в том или ином конкретном случае "не сумел", "не дотянул": "Принцип Чунь цю - возлагать ответственность именно на мудрых. Вот почему нет никого, кто не вздыхал бы по поводу желания благородных мужей последующих эпох восполнить человеческое совершенство" [12, 38; цз. 2]. Все это означает, что степень такого слияния с Небесным Мандатом зависит лишь от личной дозы дэ правителя и практических способностей её реализации, что, безусловно, повышает его ответственность за всё. что было при нём.

А после него?

"Рассмотрим их (династий - В. Р.) конец и начало, упорядочение и хаос. Принимая во внимание, что подвиг и дэ основателей бывали обильными, а бывали и скудными, посредством чего мог поддерживаться их политический и гражданский порядок? Ведь последующие поколения либо мало-помалу приходили к процветанию и славе, либо внезапно приходили к беспорядку и хаосу, либо постепенно приходили к упадку и застою, либо оказывались в состоянии напрячься и воспрянуть вновь, либо, отдавшись на волю тече-

ния дел, скатывались к неспособности выстоять. Хотя всякий раз это происходило в связи с обстоятельствами, однако имевшие $\partial \mathfrak{P}$ возвышались, не имевшие - пресекались. Разве не Небесный Мандат, о котором мы говорили, обычно не являя своих знаков, тем не менее побуждает владеющих государством, твёрдо опираясь на себя, прилагать усилия?" [12, 31; цз. 1].

Из этой фразы следует, во-первых, что, опять-таки, вне зависимости от силы начального импульса все династии колеблются в одинаковом спектре состояний, определяющихся не предшествующим, а текушим наличием дэ в центре. Во-вторых, что, опять-таки, внешний мир рассматривается лишь как пассивный фон, но фон, обладающий какими-то пока загадочными "обстоятельствами" и в связи с ними облегчающий или затрудняющий своим состоянием деятельность центра, более или менее восприимчивый к воздействию центра, хотя и никоим образом, никаким своим состоянием не способный сам по себе воздействовать на центр фатально - в принципе любая внешняя беда может быть парирована соответствующей дозой дэ внутри. Исходя из этой фразы, термин ю дэ (有德) -"иметь дэ" - следует понимать не просто как "иметь дэ", а как "иметь ту дозу дэ", которая требуется в данной ситуации, при данных "обстоятельствах", то есть не как характеристику статического состояния, а как констатацию сложившегося в данный момент перевеса центра в динамическом взаимодействии. Небесный же Мандат трактуется не как сила, оправдывающая и направляющая правителя, а как сила, стимулирующая его личную инициативу. его личные возможности и его личные практические действия ("твёрдо опираясь на себя, прилагать усилия"), что, в общем, вяжется с традиционной доктриной, но все же значительно меняет в ней акценты.

Следовательно, переменный фактор имеет своим источником колебания уровня индивидуальной дэ и её претворения между неким минимумом, обеспечивающим слияние с Мандатом получение небесной стимуляции. И неким максимумом, обеспечивающим успешную мироустроительную деятельность при любых катастрофах. мыслимых Династийная дэ становится дискретной, что с традиционной доктриной уже не в'яжется. Разрывы пролегают не только по моментам воцарения династий, но всем моментам смен престоле, на а в практическом отношении, в отношении актуализации внутренней потенции возможно, даже по всем моментам переходов от одного решаемого монархом вопроса к другому. Нельзя обольщаться, нельзя надеяться на благой запас, который делает допустимыми собственную слабость

собственное нерадение каждого монарха. данного обольщаться даже сознанием достаточности личного благого запаса; в каждом шаге, в каждом поступке правителя он должен быть реализован в полной мере, с максимальным усилием воли и интеллекта, равномерно, без предпочтения какой-то одной стороны деятельности и пренебрежения какой-то другой. Не исключено, что в концепцию прагматичного конфуцианца именно таким образом проникла древняя идея, согласно которой сознание правителя находится в неподвижном центре вращающегося круга и потому воспринимает мир во всем его равномерном и равноудаленном единстве, без предпочтений и даже без вычленений. В своё время Чжуан-цзы высказывался в том смысле, что "различать - это создавать: но создавать это разрушать" 113. Преломилось это существенное для китайской ЛИ культуры положение в мыслях Оуян Сю бессознательно, или он сознательно пытался его парировать? Во всяком случае, характеристика личных способностей Тай-цзуна даёт основания думать, что Оуян Сю считал весьма важным для правителя неразличающее создавание, то есть деятельность, не разорванную на стороны и аспекты, постоянно и предельно напрягающую все способности его духа.

Таков второй краеугольный камень разработанной Оуян Сю концепции истории. Первая, наиболее традиционная часть её, констатировала, что единственным исходным пунктом исторического движения является центр. Вторая часть доказывала, что, так сказать, "локомотивом истории" являются скачкообразные изменения возможностей центра, каждое из которых самостоятельно улучшает или ухудшает состояние окружающей центр стихии - или, другими словами, прямой и непосредственный баланс текущего состояния центра и текущего состояния его окружения.

В начале мы уже останавливались на том, что доктрина истории всегда - и в данном случае тоже - являлась увещеванием правителю. Это положение подробно разбирает в своей монографии и З. Г. Лапина, отмечая, например: "Все аспекты политической деятельности оказывались приспособленными к особе правителя, для которого и создавалась целая система творческих побуждений к действию и практических методов её осуществления" [3, 237]. Однако подход Оуян Сю открывал совершенно новые возможности для указания и на тот кнут, и на тот пряник, которые сулит правителю история. В свете вышеизложенного первая фраза первой цзани, которая, собственно, открывает весь текст, оказывается совсем не вариацией традиционной доктрины, как могло показаться на первый взгляд.

"С древности не становился истинным государем тот из получивших Небесный Мандат правителей, кто не имел /необходимой в данный момент дозы/ ∂э" [12, 31; цз. 1].

Это ударная и, видимо, весьма крамольная 12 теорема, которую Оуян Сю сжато, но убедительно доказывает на протяжении первой и второй цзаней. Из неё следует, что Небесный Мандат, то есть управление Поднебесной, может выпадать на долю тех государей, которые по сути своих качеств, по уровню своей дэ не обеспечивают должного слияния с ним. Такая ситуация предоставляет любой, даже незначительной внешней беде все возможности для уничтожения династии. Спектр возможных ситуаций в динамическом взаимодействии центра и окружения, следовательно, расширяется и начинает закономерно включать в себя ситуацию фатального бессилия центра, когда последний оказывается в полной власти окраинных сил и обстоятельств и остаётся центром, в сущности, лишь в формальном, рутинно-организационном плане.

В первую очередь речь идёт, очевидно, о продолжателях. Действительно, они лишь наследуют Небесный Мандат, и для того, чтобы отсутствие должного слияния с ним стало очевидным, необходимо, помимо знамений, в которые Оуян Сю не очень-то верил ("...обычно не являя своих знаков..."), некоторое внешнее воздействие. Если это воздействие запаздывает, то реально не функционирующий центр ещё может оставаться центром формальным. Достигнутое предшественниками устроение, при отсутствии разрушительных внешних воздействий, некоторое время способно функционировать как бы по инерции, даже если правитель не стимулирует его своей дэ. Но "истинным государем" (土) такой правитель (土) не становится, что сказывается на общей обстановке в Поднебесной крайне неблагоприятно. Инерционное устроение медленно деградирует и способно существовать лишь до первого серьёзного толчка.

Однако Оуян Сю в своих построениях идёт ещё дальше и вовлекает в сферу анализа даже основателей. "Чем отличается возвышение Гао-цзу от таких, когда поднимаются под влиянием момента? ... Разве не пресытились люди суйским хаосом и /потому/ восприняли разлив дэ, а унаследовавшие устроение Тай-цзуна и законы его политического и гражданского порядка последующие поколения, имея их для того, чтобы опереться, смогли увековечить свой Небесный Мандат?" [12, 31].

Следует помнить, что периоду Сун предшествовал период Пяти династий, когда Поздняя Лян (907-923), Поздняя Тан (923-926), Поздняя Цзинь (936-946), Поздняя Хань (947-950) и Поздняя Чжоу (951-960) пять раз подряд продемонстрировали, что овладеть - вер-

нее, стать - центром может отнюдь не тот, кто способен успешно функционировать в качестве центра. За 53 года по престолу скользнуло 13 правителей, и ни один из них не сумел стать истинным государем. Подвиг основания династии повторялся пятикратно, но очевидно, что Небесный Мандат не осенил ни одного из основателей, ибо вслед за воцарением не возникало главного, что свидетельствует о получении Мандата - устроения.

Только этим историческим опытом, по всей вероятности, и можно объяснить, что Оуян Сю решился на подобное умозаключение.

Действительно, если считать доказанным, что в момент дефицита дэ центр оказывается во власти обстоятельств даже в те периоды, когда формально порядок в империи ещё сохраняется, то это же утверждение ещё с большим основанием можно отнести к тем периодам, когда империи нет или в империи Дискретность династийной дэ и объясняемый ею факт наличия провальных звеньев в цепи передачи престола теоретически делают вероятным и вариант наличия провального звена в самом начале. Начальное звено не играет, как показывает практика, никакой особой роли, качественно отличной от роли последующих звеньев. Практическое рассмотрение первых лет Тан убеждает, что новый центр возник только благодаря внешним обстоятельствам, значительной степени случайно (люди пресытились суйским хаосом, а Ли Юань был лишь одним из тех, кто поднялся под влиянием момента). Танский Гао-цзу овладел центром потому, что в данный момент не существовало достойного претендента, но истинным государем он не стал. Этого добился лишь Тай-цзун, поскольку личная доза дэ у него была достаточной. Он обеспечил слияние рода с Небесным Мандатом и в то же время создал такие основы государственного управления, что многочисленные впоследствии появлявшиеся провальные звенья "имели, на что опереться", чтобы продлить слияние.

Пример Тай-цзуна - обнадёживающий и, в определённом смысле, заманчивый, соблазнительный пример. Он неопровержимо доказывает реальную возможность создания прекрасно функционирующего центра непосредственно после слабого звена, причём в ситуации экстремальной - когда слабое звено было в цепи первым и овладение центром, с точки зрения космической, никоим подвигом образом являлось воцарения. ибо не было подтверждено получением Мандата.

Воцарение ещё не обеспечивает Мандата. Устроение обеспечивает Мандат. Концепция Оуян Сю не только возлагает всю пол-

ноту ответственности за текущую ситуацию на правящего в данный момент монарха - она и стимулирует его инициативу, акцентируя тот момент, что в любой ситуации, вне зависимости от предшественников, достижение устроения в империи является в принципе возможным и достаточным для возобновления даже утраченного слияния с Мандатом, а, следовательно, и для получения права и увеличения перспектив личной инициативы¹³.

Каждый правитель своими личными качествами и действиями подтверждает - или возобновляет - слияние с Мандатом. Перед каждым, по сути дела, стоит та же альтернатива, что и перед любым из основателей: добиться (или хотя бы поддерживать) устроения и тем доказать своё право на престол или оказаться в положении узурпатора, который может поддерживать свое пребывание на престоле лишь искусственными, насильственными мерами, и лишь до первого серьёзного испытания. К последним Оуян Сю непримиримо суров. Как явствует из последующих цзаней, лучшее, что может сделать такой узурпатор - это либо отречься в пользу сына, либо поскорее умереть. "...Жуй-цзун (отдавший престол сыну - В. Р.), превыше всего почтив и с трепетом восприняв небесное веление, исходил из искренности" [12, 68; цз. 6]. "Глупые подростки Му и Цзин утратили дэ, но благодаря тому, что их пребывание на престоле было недолгим, Поднебесная не успела пострадать от хаоса" [12, 84; цз. 81. Это говорится напрямую. И, хотя речь идёт о государях предшествовавшей династии, в смелости автору "Основных записей" не откажешь. Его более чем не сакральное - скорее, функциональное - отношение к мироустроителям очевидно.

Итак, по Оуян Сю династийная дэ - дискретна. Она дробится на независимые друг от друга индивидуальные дэ монархов, а последние, возможно, в свою очередь - на ситуационные проявления дэ в различных сферах деятельности.

К сожалению, однако, не дискретно положение дел в Поднебесной. Лишь воцарение новой династии обновляло весь мир и начинало его движение от некоей начальной точки отсчёта¹⁴. Воцарение любого нового продолжателя само по себе этого сделать не могло, оно обновляло только центр, но заставало окружающий мир таким, каким он стал к моменту смерти или ухода с престола предшествующего члена династии. Новый государь с первого же момента правления получал в наследство в качестве оппозиции себе мир, несущий отпечаток удач и неудач всех ранее царствовавших членов его рода, в том числе даже казавшихся локальными и незначимыми, неудач в целом более чем удачливых правителей, таких, как Тай-цзун. Таким образом, Оуян Сю положительно отвечает на воп-

рос, сформулированный нами несколько ранее - каждый монарх ответственен безраздельно не только за то, что происходит при нём, но и за то, что будет происходить после него.

"Увы! Чтобы маленькие люди оказались в состоянии погубить государство, не обязательно, чтобы правители и владыки были глупыми и невежественными" [12, 78; цз. 7], - пишет Оуян Сю и затем несколько раз варьирует эту мысль, которая, видимо, казалась ему особенно важной и особенно горькой. "Согласно принципам "Чунь цю", если правитель убит, а злодей не понёс наказания, государство несёт за это глубокую ответственность..." [12, 84; цз. 8]. "Он обладал человеколюбием, но был нерешителен, и к нему перешли беды отца и старшего брата - искривляющая правильное власть евнухов... Это явилось причиной его затруднений в конце" [12, 85; цз. 8]. "Издревле отнюдь не все правители гибнувших государств были глупыми, заурядными, жестокими и невыносимыми. Беды и хаос постоянно накапливались. а общее положение уже изменилось к худшему. ...Поэтому, хотя имелись и мудрые, и смелые, возможности действовать не было. Можно назвать это настоящим несчастьем!" [12, 97; цз. 10].

Идея накопления, таким образом, у Оуян Сю принимает диаметрально противоположный традиционному характер. Если в некоторых приведённых выше цитатах упоминаются конкретные беды, переходящие от одного государя к другому, то в последней прямо указывается на существование в мире процесса накопления бед и хаоса.

Дело в том, что Поднебесная сама по себе имеет тенденцию к дезорганизации, к утрате структуры. Только упорядочивающее влияние центра препятствует этому процессу, иногда - при высоких дозах дэ - будучи в состоянии поднимать всю систему на более высокие уровни организации, чаще - лишь не позволяя системе терять структуру, поддерживая её на прежнем уровне 15. Состояние "наличия дэ" (ю дэ) - охватывает оба эти варианта - и вариант преобладания структурообразующей тенденции, и вариант взаимного уравновешивания тенденций. Состояние "утраты дэ", "отсутствия дэ" ещё не означает, что государь начисто лишен всех должных достоинств, но означает, что уровень дезорганизации, на который опустилась Поднебесная, превышает его возможности и что, следовательно, тенденция к дезорганизации в период его правления оказывается более мощной, чем его благое воздействие на окружающий мир, и, что особенно важно, продолжает нарастать. Ситуация может сложиться так, что этот государь не успеет привести империю к катастрофе сразу, но то, что его преемник столкнётся с

менее благоприятной внешней средой, чем пришлось некогда столкнуться ему самому - это несомненно. Даже для того, чтобы сбалансировать систему (не говоря уже о прогрессивном воздействии) этому преемнику надлежало бы иметь более значительную дозу дэ, чем требовалось в начале царствования для осуществления той же задачи его предшественнику. Если он не обладает этой дозой, Поднебесная продолжит свое соскальзывание к хаосу. Постепенно противоборство организующего влияния и дезорганизующей тенденции оказывается во всё более невыгодном для центра положении. Может случиться так, что вполне исправно функционирующий центр, мощности которого в другое время с избытком хватило бы для осуществления его задач, оказывается не в состоянии овладеть ситуацией. Именно это, по мнению Оуян Сю, и произошло, например, в конце Тан. Процесс распада структуры зашёл уже настолько далеко, что произошло безоговорочное изъятие Небесного Мандата. "В годы Цянь-фу (874-879, годы подъёма восстания Хуан Чао - В. Р.) ежегодно происходили сильные засухи и большие нашествия саранчи. Народ скорбел, злодеяния возросли. Не потому ли этот хаос оказалось невозможно устранить и перенести, что Небо и люди объединились?" [12, 92; цз. 9]. И хотя, по мнению Оуян Сю, последний император Тан "по своим человеческим качествам был разумным и одарённым" [12, 97; цз. 10], сложившийся баланс был уже настолько не в его пользу, что о восстановлении слияния нечего было и говорить, и, "хотя имелись и мудрые, и смелые, возможности действовать не было". Более того, хаос оказался настолько интенсивен, что на протяжении полувека впоследствии не появлялось человека, который своими личными достоинствами и интенсивностью своего благого влияния на мир смог бы уравновесить столь долго нараставшую дезорганизацию. "Начиная же с момента гибели Тан наследие её зла и остаток её жестокости ещё и в период Пяти династий, в течение 50 с лишним лет, вызывали раскол Поднебесной, великий распад и предельный хаос... Разве следы, оставленные её (Тан - В. Р.) бедами и хаосом, постепенно накапливались на протяжении одного утра и одного вечера?" [12, 97; цз. 19].

Следовательно, говоря более строго, переменный фактор, имеющий, как мы выяснили раньше, источником колебания уровня индивидуальной дэ, заключается в соотношении организующего влияния и дезорганизующей тенденции. Третья часть концепции Оуян Сю состояла в том, что, хотя разные состояния центра непосредственно не связаны одно с другим, опосредованно они связаны именно через вызываемые каждым из них трансформации внешнего мира и возникающие в нём вследствие этих трансформаций "об-

стоятельства", в связи с которыми "имевшие дэ возвышались, не имевшие - пресекались". Одно состояние центра не влияет непосредственно на другое, каждое из них спонтанно - но они влияют друг на друга через достигнутую каждым из них степень устроения, или допущенную степень распада. Наследуется не благой запас внутри, но состояние дел вовне. Основным противоречием, обусловливавшим историческое движение, было для Оуян Сю противостояние индивидуальной силы дэ каждого данного монарха и результирующей предыдущие противостояния ситуации в мире, с которой данному монарху приходилось сталкиваться.

Эта концепция носила явно морализаторский, дидактический характер. Она освобождала монарха от ответственности за все, что было до него, но взваливала на его плечи всё бремя ответственности за грядущие и, тем более, за текущие события. Она оставляла его один на один с миром без всякой подстраховки из прошлого и из будущего. Она доказывала недопустимость слабых звеньев в цепи наследования власти. Вполне объясняя эмпирический материал, эта концепция существенным образом модифицировала официальную доктрину, поскольку делала упор на личных качествах монарха и его личном поведении, объявляя все другие факторы, традиционно считавшиеся существенными для династийной судьбы, малосущественными или вовсе не существенными. Столь экстремистский взгляд на вещи даже неоконфуцианство воспринять не могло. Ни признания, ни развития он не получил.

Примечания

- 1. Джеймс Лю выделяет следующие характеристики: вера в фундаментальную важность этики и в необходимость подчиняться моральным инструкциям древних тектов буквально; вера в необходимость приложения максимальных усилий для восстановления Золотого Века утопии, реконструированной по идеальным принципам классиков; историческая заинтересованность; гуманизм, то есть большой интерес к человеческой природе, к человеческим возможностям и человеческой ограниченности, к возможностям самоусовершенствования [15, 18].
- 2. "История изучалась, чтобы увидеть, как и почему общество деградировало, с тем, чтобы деградация могла быть прекращена и могли быть найдены способы, посредством которых общество могло быть изменено к лучшему" [15, 19].
- 3. Он родился в Лулине (Цзянси) в семье мелкого чиновника, умершего, когда Оуян Сю было 4 года. Семья была настолько бедна, что Оуян Сю, как отмечено в "Сун шу", приходилось учить иероглифы, чертя их на песке стебельком тростника [2, 141-142].
- 4. "Во главе подхода Оуян Сю... стояла концепция ли ... рационального принципа миропорядка. Рациональное, по Оуян Сю, должно было удовлетворять трем критериям: оно должно без напряжения пониматься, оно должно быть применимо на практике, оно должно согласовываться с нормальными чувствами людей..." [15, 92]. "Оуян был ориентирован прагматически и никогда всерьёз не интересовался абстрактными теориями..." [15, 114].

- 5. В анализируемом здесь тексте не раз встречаются ссылки на "Чунь цю" как на идеальный вариант исторического труда, лишённый всяких недостатков, полностью вскрывший механику исторического процесса, дающий абсолютный эталон на будущее и являющийся идейной и методологической основой работы самого автора "Основных записей" "Новой истории Тан".
- 6. В свою очередь, и сам Оуян Сю подвергался критике за свой прямо противоположный подход. "Хотя его техникой и стилем восхищались историки последующих веков, страстные моральные оценки тех людей, деятельность которых он изучал, обычно воспринимались как чрезмерные. Чжан Сюэ-чэн отмечал, что Оуян зашел слишком далеко в дидактическом отношении к истории" [15, 110].
- 7. "В основе дидактической интерпретации лежал принцип похвал и порицаний, установленный "Чунь цю". На протяжении веков историки придерживались той идеи, что их предназначение обязывает их поддерживать политическую моральность справедливой оценкой исторических фигур. Однако Оуян был первым историком, применившим эту идею систематически" [15, 109].
- 8. "Принцип "Чунь цю" возлагать ответственность именно на мудрых" [12, 38; цз. 2], указывал сам Оуян Сю.
- 9. Идеалом из идеалов всегда считалось Чжоу. Отношение Оуян Сю к идеалу было, по-видимому, несколько двойственным. С одной стороны, и традиционно, и личностно (как теоретик и практик неоконфуцианства) он преклонялся перед чжоускими образцами. Это явствует и из текста цзаней, и из других его произведений (см. например, доклад "Давние Пороки": "Таковы были законы в период трех династий (Ся, Шан и Чжоу - В. Р.), но самые совершенные из них были в Чжоу" (цит. по: [1, 90]). С другой стороны, как реалист, он понимал, что в некоторых аспектах опыт Чжоу уже совершенно неприменим именно в силу его исключительности. Оуян Сю ориентировал свой анализ на династии, сопоставимые с Сун, главным образом, на Тан. Это не было его исключительной чертой или присущим лишь ему специфическим подходом - скорее, нужно говорить о методе, разрабатывавшемся сразу целым рядом мыслителей, согласно которому мировоззренченская аргументация проводилась на материале легендарной древности, с привлечением морального авторитета последней, а конкретные выводы и предложения делались на материале более близких, но реально авторитетных своими достижениями династий. З. Г. Лапина отмечает, например, что аналогичный подход, который она называет сочетанием "далекого идеала - близкого идеала", был свойственен и другому крупнейшему мыслителю, современному Оуян Сю - Ли Гоу. Для того в качестве "близкого идеала" выступала Ханьская династия. "Подобная трактовка проблемы возрождения древних установлений характерна и для Ли Гоу. При такой постановке вопроса древний идеал незаметно отходил на задний план и главным становилась деятельность династии Хань - хранительницы заветов древних и их установлений. ... Размытость и неуловимость этого дальнего идеала - с одной стороны, создание идеала более близкого и подвижность методов его достижения - с другой, способствовали достаточно вольной трактовке прошлого в средние века, при сохранении основного русла конфуцианской традиции в целях выработки практической политики" [3, 228-232]. Однако Оуян Сю пользовался более близким и более эмоционально воспринимаемым опытом Тан, что давало ему возможность для более критического и более морализующего осмысления "близкого идеала".
- 10. Действительно, согласно "Историческим запискам", все три рода произошли от Хуан-ди Жёлтого императора первого из пятёрки образцовых правителей (Хуанди; его внук по одной линии Чжуань-сюнь; его правнук по другой линии Ку; сын Ку Яо; потомок Чжуань-сюня по одной из линий Шунь), предшествовавших установлению передачи власти по наследству при Ся. Основоположник Ся, усмиривший потоп великий Юй, был потомком Чжуань-сюня по другой, нежели Шунь, линии. Отцом его был Гунь, безуспешно боровшийся с потопом. По Сыма Цяню, правда, Гунь был сыном Чжуань-сюня, но, согласно "Бамбуковым анналам", между Чжуань-сюнем и Гунем сменилось 30 или почти 30 безвестных поколений рода [11, т. 1, 250, ком. 133]. Основатель рода Шан Се происходил от Ку по одной линии, а основатель рода Чжоу Хоу-цзи от него же по другой. Все три основателя Юй,

Се и Хоу-цзи - занимали при Шуне высокие посты. Но ряд безвестных поколений между Чжуань-сюнем и Гунем, равно как между Се и Чэн-таном (основателем правящей династии Шан) тяжким грузом лежал на родах Ся и Шан, в то время как род Чжоу дал много известных деятелей ещё до утверждения в качестве правящей династии - таких, как Бу-ку, Гун-лю, Гу-гун, Дань-фу [11, т. 1, 133-148].

- 11. Имеется в виду инцидент, когда Лю Бан, будущий основатель Хань, а пока ещё волостной начальник (*тинчжан*) сопровождал группу присланных на принудительные работы. Группа отклонилась от маршрута, а в лесу дорогу ей загородила огромная змея. Лю Бан разрубил её своим мечом и освободил путь. Впоследствии оказалось, что змея эта олицетворяла потомков дома Цинь. Именно с этого момента над Лю Баном стали наблюдаться присущие императору испарения [4, т. 2, 160, 414]. Инцидент этот считался настолько важным, что впоследствии и эмблема Лю Бана императора, и его меч получили название "Дуань шэ" "Разрубленная змея".
- 12. Радикальность воззрений и мужественная бескомпромиссность при их высказывании были вообще, по-видимому, свойственны Оуян Сю. Стоит вспомнить, хотя бы, его доклад "Суждение о группировках", где он выступил против запрета на создание единомышленниками политических объединений запрета, который конфуцианство пронесло как один из своих основных принципов через все века своего существования (см.: [1, 87-89]).
- 13. Справедливости ради следует отметить, что в тексте цзаней есть одна фраза, которая может быть истолкована как нарушающая стройность излагаемой здесь реконструкци дискретной теории дэ. А именно: "Оставленные в наследие устроением Тай-цзуна дэ и пыл в людях были ещё недавними, но уже почти пресеклись" [12, 44; цз.3]. Однако противоречие здесь, скорее, кажущееся. Имеются в виду качества, которые воспитал в своих приближенных Тай-цзун, то есть именно, если так можно выразиться, элементы инерционного устроения, "инерционная дэ" и "инерционный пыл" присущие устроению, но не сменившему Тай-цзуна устроителю. Устроитель же, поскольку лишь он обладает правом и возможностью инициативы, находится вне устроения, и, не получая в наследство ничего, опирается лишь на индивидуальную дэ, которая не имеет к дэ предшественника никакого отношения.
- 14. Вот почему при пререводе терминов "Чжоу", "Тан" и т.д. приходится добавлять то слово "род", то слово "династия", то слово "государство", то слово "период". Следовало бы, видимо, писать "мир Чжоу", "мир Тан" (или даже "родовой мир"), если бы такой перевод, во-первых, не был чересчур претенциозным, и, во-вторых, не требовал дополнительных разъяснений, мало что говоря сам по себе.
- 15. Анализируя в последующих цзанях деятельность индивидуальных государей Тан, Оуян Сю показывает, что статистически определяющим является именно этот тип "средних владык", и что именно от того, насколько удастся организовать их поведение, в наибольшей степени зависит судьба династии. Как общий анализ подразумевал общие рекомендации, так конкретный анализ в неявной форме содержал, в свою очередь, конкретные предписания.

Литература

- 1. Лапина З. Г. Доклады Оуян Сю как источник для характеристики его политических взглядов. Китай: история, культура и историография. М., 1977.
 - 2. Лапина 3. Г. Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970.
- 3. Лапина 3. Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1985.
 - 4. Малявин В. В. (Рец. на:) Стужина Э. П. Китайский город, XI-XIII вв. М., 1979.
- 5. Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы: Су Дун-по (1936-1101) и Чжу Си (1130-1200). Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
- 6. Мартынов А. С. (Рец. на:) Завадская Е. Б. Мудрое вдохновение Ми Фу (1052-1107). М., 1983. "Народы Азии и Африки". 1985, N 2.

- 7. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных фунциях власти китайских императоров в официальной традиции. "Народы Азии и Африки". 1972, N 5.
 - 8. Мартынов А. С. Принятие императорских сроков (рукопись).
 - 9. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII-XVIII вв. М., 1978.
 - 10. Стужина Э. П. Китайский город, XI-XII вв. М., 1979.
 - 11. Сыма Цянь. Исторические записки. М., 1972, 1975. Т. 1-2.
- 12. Синь Тан шу (Новая история Тан). В сер.: "Сы бу бэй яо" ("Избранные произведения по четырём разделам литературы"). Т. 75. Шанхай, 1936.
- 13. Fung Yu-lan. A Short History of Chinese Philosophy. New York, 1958.
- 14. Kim Hyung II. A Study of Fundamental Legal Concepts in Traditional Chinese Thought. 1966. M/f.
- 15. Liu James T. C. Ou-yang Hsiu, an Eleventh-Century Neo-Confucianist. Stanford, California, 1967.

V. Rybakov. Ou-yang Hsiu's Conception of the Historical Process.

李把克。歐陽修之歷史過程的概念。

The article is based on the analysis of the translation of co-called "tsans" - "final charachteristisyics" from "Basic Notices" of the "New History of T'ang". In a brief, concentrated manner the author of the "New History" - the famous Song philosopher Ou-yang Hsiu - exposed there his ideas about reasons and consequences in history, about the nature of different political conditions in the Empire and in the world. These ideas, although being traditional in principle, transformed orthodox view in many important points, so that even Neo-Confucianism couldn't adopt them. The key-stone of the Ou-yang Hsiu's theory was a concept of a full personal responsibility of a ruler for the political events, contemporary to him.