

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО СССР
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией
члена-корреспондента АН СССР
Д. А. ОЛЬДЕРОГГЕ

ВЫП. XX

СТРАНЫ И НАРОДЫ
БАССЕЙНА ТИХОГО ОКЕАНА

Книга 4



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1979

А. С. Мартынов

ТРАДИЦИОННЫЙ КИТАЙСКИЙ ПОДХОД К ВНЕШНЕМУ МИРУ

Отношения Китая с внешним миром никогда не принадлежали к теме, обделенной вниманием синологов. В настоящее же время эти вопросы выдвинулись в ряд наиболее актуальных настолько сильно, что обилие литературы по этой теме уже позволяет судить о специфических трудностях, сопутствующих ее исследованию. С некоторыми из них сталкивается и советская синология. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к недавно вышедшей книге Г. Ф. Мурашевой и к рецензии на нее А. А. Бокщанина [см. 3, с. 196—197; 7, с. 21—22, 70]. Одна из главных трудностей, по нашему мнению, состоит в том, что при первом же знакомстве с китайским материалом, относящимся к внешним контактам, синолог начинает сознавать, что объект его исследования как бы раздваивается на «номинальное» и «реальное». Как отделить одно от другого? Какова роль того и другого в реальном политическом процессе? Нам кажется, что правильно ответить на эти вопросы позволит лишь пристальное рассмотрение не только «реального», но и «номинального».

Настоящие заметки — одна из попыток в этом направлении. Автор взял некоторые моменты «номинального», его концептуальный или доктринальный элемент и постарался описать его в самых общих чертах и сопоставить с соответствующими современными представлениями. При этом оказалось, что данная концепция, сложившаяся как обобщение более чем тысячелетней практики внешних сношений Китая, уже к эпохе Хань строится на основе столь отвлеченных в результате многократного и разнообразного абстрагирования представлений, что предметы, с которыми она оперирует, по природе своей напоминают идеализированные абстрактные объекты [1, с. 51—53], которые было бы ошибочно и бесполезно непосредственно соотносить с эмпирической реальностью.

Разделенный мир. Каждый народ общается со своими соседями, не только подчиняясь непосредственной необходимости, но и руководствуясь в своих действиях определенной системой

представлений о внешнем мире, которые он постепенно вырабатывает в процессе многовековой практики внешних контактов. Так было и с китайцами. Их исторический опыт привел к возникновению у них весьма своеобразных представлений о мире. В ходе истории эти представления подвергались существенным изменениям. Тем не менее с некоторыми допущениями можно считать, что начиная с эпохи Хань¹ и вплоть до второй половины XIX в.² китайское общество пользовалось одной неизменной в своих главных чертах доктриной внешних сношений, в основе которой лежал принцип разделения мира на две качественно абсолютно разные части: своя страна (Китай) и все остальные народы. «Все остальные», где бы они ни были и кем бы они ни являлись, считались «варварами»³. В исторической литературе это построение принято обозначать как «мир хуа-и», т. е. мир, состоящий из цветущего, цивилизованного Китая и нецивилизованных «варваров».

Части, на которые, согласно традиционным китайским представлениям, делился мир, считались не только различными, но и неравноценными. Китай превосходил «варваров». Причем его превосходство мыслилось китайцами не как узкополитическое, а как тотальное, как превосходство во всем, как превосходство порядка над хаосом, цивилизации над варварством. Оно рассматривалось не как достигнутое, а как состояние, предопределенное самой природой, столь же естественное, как различие между отцом и сыном, мужчиной и женщиной [18, цз. 215(I), с. 1623]; иными словами, его считали явлением вневременного порядка, следствием основного принципа в строении мира — дуальной конструкции. По этому же принципу строились и представления о земной поверхности. Так, согласно традиционным географическим представлениям китайцев (которые, подобно географическим представлениям средневековой Европы, были насыщены символическим содержанием), само Небо выделило их и отделило их земли от остального мира различными естественными преградами: пустынями, горами, морями. Все, что было за этими барьерами, было внешним, «варварским»; все, что внутри, в центре, — внутренним, китайским.

«То, что очерчено девятью потоками и отделено пятью

¹ В обобщенном виде система традиционных китайских политических представлений хорошо изложена у Томонобу Курихара [см. 37]; ею же руководствовался и Бань Гу. Чтобы убедиться в этом, достаточно просмотреть в «Истории ханьской династии» главы, посвященные сюнну [10, цз. 94 (I и II)]. Этой системе посвящены тематический сборник «Китай и соседи в древности и средневековье» [4], а также коллективная работа под редакцией Д. К. Фэрбенка «Китайский миропорядок...» [31].

² О переходе на иные позиции в отношениях с европейскими державами см. работу Г. Потье [39]; об отношениях с державами азиатскими см. работу М. Фудимуры [35].

³ Этот подход к внешним сношениям был свойствен не только Китаю, но и другим странам Восточной Азии [40].

горными пиками,— пишет составитель „Истории династии Чжоу“,— называется Китаем» [15, с. 1826]. В том же источнике: «Известно, что гусиные моря и драконовы холмы — это то, чем Небо отделило варваров от Китая; жаркие страны юга и холодные пустыни севера — это то, чем Земля отделила внутреннее от внешнего» [15, с. 1807, 1911]. Это разделение непосредственно детерминировало нравственное различие, ибо китайцы считали, что строение тела человека копирует Небо и Землю, а его внутренний мир зависит от начал «инь» и «ян» [15, с. 1826]. Поэтому естественно сложилось убеждение, что во внутренних землях, где климат был благоприятным, рождались люди, наделенные чувством долга и гуманностью, тогда как во внешних землях с неблагоприятным климатом характер людей отличался дурными свойствами: «И хотя их земли и нравы различны, а желания не сходны, они едины в том, что не знают предела в алчности, жестоки и любят бунтовать. Когда они сильны, то готовы к военному отпору, когда слабы, то бьют челом и выражают покорность. Разве не воля Неба предопределила это» [15, с. 1826]⁴.

Один из наиболее характерных и фундаментальных постулатов китайской (справедливости ради надо заметить, что этот подход был свойствен не только китайцам) традиционной культуры гласит, что окружающие народы «лицом — люди, духом же — звери». Так говорит вслед за традицией Бань Гу, автор «Истории ханьской династии» [10, с. 3834]. «Варвары — [лишь] лицом люди, духом же — звери. И нет у них ни чувства долга, ни правил поведения»,— повторит с горечью более чем через тысячу лет один из минских военных министров⁵ [17, с. 204]. Отрицательная характеристика нравственности окружающих народов — настоящий рефрен китайских исторических и политических текстов. «Варвары» в глазах китайцев, как правило, корыстны, глупы, хитры, непостоянны, непокорны, склонны к жестокости, воинственны и т. д. [15, с. 1611, 1628, 1653, 1658, 1695, 1826, 1829, 1841, 1911, 2104; 21, цз. 487, с. 3799; цз. 488, с. 3805—3807].

Все, что отличало «варваров» от китайцев, можно свести к двум основным моментам: 1) окраинное положение предопределило склонность их ко злу и неспособность выработать надлежащие нормы поведения, создать цивилизацию; 2) отсутствие цивилизации привело к тому, что в своем поведении они не руководствуются твердыми принципами, а ведут себя сообразно

⁴ Составитель энциклопедии «Тун дзянь» Ду Ю добавлял к этому, что неблагоприятный климат «варварских» стран мешал появлению в них совершенных мудрых, которые бы могли исправить первоначальные нравы и цивилизовать их [14, с. 985].

⁵ Такая оценка других народов была свойственна не только политической, но и философской мысли. См., например, этюд Хань Юя «Исследование о человеке» [24, с. 67].

обстоятельствам: «Подчиняются они или бунтуют, зависит от того, находятся ли они в расцвете сил или в упадке» [15, с. 2075], в связи с чем им абсолютно нельзя доверять [27, цз. 194(1), с. 1609]. Отсюда следовал вывод, в течение многих веков определявший отношение китайцев к своим соседям: «Варвары — бедствие для Китая» [15, с. 1841, 2075].

На эту тему китайские авторы много и охотно рассуждали. Отмечалось, что бедствие это давнее и постоянное [15, с. 2075], что оно было присуще даже идеальной античности [15, с. 1761]. Знаменитый сунский поэт и государственный деятель Су Дун-по сравнивал соседей Китая с болезнью, требующей постоянного лечения. «Варвары для Китая — такое же бедствие, — писал он, — каким является для человека болезнь рук и ног. [Если человек не хочет] переносить страданий от лекарств и уколов, то [болезнь] в один прекрасный день распространяется по всему его телу и проникает до мозга костей» [19, т. II, гл. 12, с. 70]. Один из авторов «Новой истории династии Тан», Сун Ци, свои рассуждения о наиболее целесообразной политике по отношению к соседним народам (раздел «Тюрки») начал с энергичной модификации традиционной аксиомы: «Варвары — величайшее из бедствий Китая» [18, цз. 215 (I), с. 1623].

Как удачно выразилась однажды О. М. Фрайденберг, традиция — не только пружина мировой культуры, но и ее тормоз [8, с. 19]. Традиционная китайская концепция «хуа-и» может служить тому примером. Ее отрицательные стороны стали проявляться особенно сильно начиная с XVI—XVII вв. Примыкая на северо-западе к Центральной Азии, а с востока и юга — к «южным морям», Китай всегда был прежде всего ориентирован на север, и китайцы полагали, что его главной торговой дорогой в остальной мир является «шелковый путь» [30, с. 22], а главным противником — северные соседи — «наихудшее из бедствий» [15, с. 1841]. Такая ориентация в сочетании с высокомерной позицией по отношению к другим народам привела не только к серьезному замедлению развития географических знаний в Китае [33, с. 289]⁶, но и к невниманию, ставшему роковым, к важнейшим историческим переменам, которые происходили по соседству. Так, расцвет и падение мощи португальской морской империи прошли совершенно незамеченными в китайских политических кругах [30, с. 187]. Не больше повезло и голландцам. Значение коммерческих взаимоотношений с европейцами в Кантоне, втягивавшими Китай в систему мировой торговли [33, с. 1424—1431], также осталось совершенно не оцененным китайским двором. В результате экспансия промышленных держав оказалась для Китая полнейшей неожидан-

⁶ Так, известно, что китайские чиновники, общавшиеся с европейскими коммерсантами в XVIII в., путали Францию и Португалию и считали Англию и Швецию зависимыми территориями Голландии [33, с. 292].

ностью, и определенная «заслуга» традиционной политической доктрины «хуа-и» в этом, несомненно, есть.

В противоположность неподвижности китайской концепции внешнего мира осознание Китая европейцами в XVIII в. отличалось динамизмом. Идеальный образ, созданный иезуитами и философами к 70-м годам XVIII в., уже исчез из сознания европейцев [33, с. 21]. Под пером деловых людей, таких, как Ш. Констант, считавших, что «коммерция рождена свободной» [34, с. 316], «народ мудрецов» приобрел гораздо менее лестные эпитеты [34, с. 396—397]. Образец для Европы превратился в отсталую, «варварскую» страну [33, с. 13—17].

Универсальная монархия. Что могло связать воедино мир, разделенный столь глубоко, что народ одной из его «частей» отказывался признать людей из другой подобными себе и считал их своим бедствием? Выход из этого затруднения нашли в концепции универсальной власти императора⁷.

Первое положение этой концепции гласило, что власть китайского императора — единственная. «На небе не может быть двух солнц, на земле — двух государей» — это знаменитое изречение из классической книги «Лицзи» охотно использовалось в политических и исторических текстах [15, с. 1560, 1715]. Второе положение, говорившее о полноте охвата властью, чаще всего выражали с помощью образов Земли и Неба: «подобно Небу, [император] все накрывает, подобно Земле — все несет на себе» [15, с. 2131, 1595, 1693]. Отсюда естественно вытекает вывод, что «все, кто под Небом, — подчиненные императора» [15, с. 2104] и исключений нет.

Эта традиционная концепция власти выражала, вероятно, какие-то глубинные свойства и потребности китайской послеханьской государственности, необходимость в ней была столь сильной, что она успешно выдерживала борьбу с политической реальностью в самые неблагоприятные для этого времена. Ее придерживались даже в периоды раздробленности Китая, как, например, в эпоху Южных и Северных династий. «Я правлю на [всем пространстве между] четырьмя морями, и все живое подвластно мне» [15, с. 1797], — говорит император династии Северная Вэй (386—533), владения которой охватывали лишь часть Китайской равнины. От нее не отказывались и сунские государи, также распространявшие свою власть не на все собственно китайские земли и тем не менее делавшие такие заявления: «Я управляю десятью тысячами государств, не делая различия между близкими и далекими» [21, цз. 488, с. 3808; цз. 485, 3787]. Само собой разумеется, их современники, госу-

⁷ Эта концепция власти китайского императора над некитайским миром в основном сложилась уже при Хань [37, с. 273], хотя тогда и наблюдались еще некоторые колебания в этом вопросе [см. 10, с. 3812—3813]. Китайская античность пользовалась также весьма сходной доктриной [см. 4].

дари династии Ляо, также считали, что им подвластна вся Поднебесная [42, с. 317].

Мироустроительная монархия. Единственная и всеохватывающая власть императора, как считали китайцы, привносила порядок в мироздание и поддерживала нормальное функционирование всего космоса. Благодаря ее воздействию солнце не затмевалось, планеты и звезды следовали своим путем, холмы и горы не рушились, реки и потоки беспрепятственно текли по своему руслу [10, с. 160]. Полагалось думать, что для людей эта власть подобна свету солнца, ибо не было не освещенных ею; подобна чистоте луны, ибо не было не насладившихся ею [15, с. 1689, 1693]. Она приносила мир, хороший урожай, отсутствие стихийных бедствий [15, с. 1659] и т. д.— одним словом, она выступала как условие и гарантия нормального существования людей. Поскольку монарх был единоличным устройтелем и единственным источником блага, то распространение его влияния на мир напоминало распространение кругов на воде: из одной точки, во все стороны, сначала на «ближних», потом на «дальних»⁸. Однако по мере удаления от центра содержание власти не менялось. В благородной цели обеспечить хорошую жизнь «дальним» традиционная политическая доктрина была склонна видеть свою сущность.

Известный американский синолог Ян Лянь-шэн придерживается мнения, что в политике Китая по отношению к соседним народам главная роль принадлежит доктрине «ци ми» [31, с. 20—34], что буквально означает «связывать». Под «ци ми» подразумевался косвенный, опосредованный контроль. Заявления подобного рода действительно встречаются в политических текстах [15, с. 1806]. Однако на уровне теории, как нам кажется, гораздо большее значение имел иной подход к взаимоотношениям с окружающим миром, подход, который логически вытекал из концепции мироустроительной и универсальной власти китайского императора и согласно которому взаимоотношения с другими народами рассматривались как помощь китайского императора в трудном деле устройства ими их собственной жизни. По этому поводу полагалось делать декларации наподобие следующей:

«[Я, император, намереваюсь] помочь народу захолустий, живущему на окраине, распространить ветер августейшего [влияния] на дальние земли» [15, с. 1798].

Эта помощь мыслилась как всеобъемлющая. Знаменитый цинский географ Ли Чжао-ло в предисловии к работе своего современника, известного историка Ци Юнь-ши «Хуан-чао фаньбу яолое» («Важнейшие сведения об окраинных землях

⁸ Поступательный характер мироустройства нашел свое классическое отражение в многоступенчатых построениях классических книг «Чжунъюна» и «Дасюе» [22, с. 221—223, 269—273].

периода царствующей династии») ⁹ так сформулировал эти традиционные взгляды:

«[Пришедших к нему варваров Государь] вмещает подобно Земле и Небу, вскармливает как отец и мать, освещает подобно солнцу и луне, держит их в страхе, как [это делают] раскаты грома. Если они голодны, то [государь] кормит их, если они в холоде, то одевает их, если они приходят, заботится о них, если они прилагают усилия, вознаграждает их, если они бедствуют, то спасает их, если у них есть способности, то принимает их на службу, жалует им титулы и землю, наделяет их народом, воспитывает их заботой и применяет к ним строгости [лишь] согласно нормам поведения. [При этом] Сын Неба не извлекает от них никакой пользы: ни от единого человека, ни от единой пяди земли. [По отношению к ним] Сын Неба не проявляет ни малейшего пристрастия как при вручении самых малых наград, так и при применении самых строгих наказаний» [25, предисл., с. 26]. Это называлось «тянь ди чжи дао» [27, цз. 194(1), с. 1609], т. е. «подход к варварам, аналогичный позиции Неба и Земли».

Подобный подход не был обязанностью китайского императора, он был его милостью по отношению к внешнему миру. Именно этой трактовке внешнеполитических отношений как милости и принадлежит, по нашему мнению, одно из важнейших мест во внешнеполитической доктрине. Разумеется, эту «милость» не следует понимать буквально. В соответствии с общим характером теории императорской власти «милость» мыслилась прежде всего как один из аспектов благой мироустроительной силы дэ ¹⁰, т. е. как влияние, обеспечивающее нормальное течение жизни и подобное влиянию природы, порождающей все живое и гарантирующей ему жизнь. В связи с этим наиболее частыми определениями к монаршей милости будут определения, сближающие ее с природой, мирозданием. Например: «небесная милость великого императора» [26, цз. 54, с. 19а]; «подобно Небу все накрывающая милость» [16, разд. 5, с. 65]; «милость, [подобная] Небу и Земле» [20, с. 841; 26, цз. 52, с. 206]; «милость высокая, как Небо, и обильная, как Земля» [25, цз. 10, с. 256]. Влияние этой «милости» на внешние контакты было определяющим. Наличие ее «связывало [воедино] Китай и варваров» [19, т. II, разд. 8, с. 72], отсутствие — разъединяло. «Когда [влияние] Дао достигает их,— писал император династии Северная Вэй о своих соседях,— они превращаются в покорные окраины, когда же милости [по отношению к ним] прекращаются, то [возникает необходимость] оборонять границы» [15, с. 1798]. Следовательно, успех во внешней поли-

⁹ Предисловие написано в 1840 г. Сама работа впервые появилась в печати в 1845/46 г.

¹⁰ Подробнее о содержании этого понятия см. в нашей работе [6].

тике зависел от непрерывного и достаточного проявления «милости». Поэтому тексты говорят нам о том, что на внешний мир изливались «потоки» ее [15, с. 1670]¹¹ и что ее проявление характеризовалось в первую очередь эпитетом «чрезмерная» [26, цз. 38, с. 146, 206; цз. 42, с. 216; цз. 44, с. 26; цз. 46, с. 66, 27а, 286].

Эта «милость» была прежде всего императорской [26, цз. 9, с. 136; цз. 46, с. 66, 27а, 286; цз. 51, с. 236; цз. 52, с. 23а; цз. 52, с. 16; цз. 53, с. 26] милостью «совершенномудрого» [26, цз. 27, с. 5а; цз. 28, с. 46, 246; цз. 49, с. 23а], иными словами, личным качеством монарха. Получалось таким образом, что судьба всего мира зависела от состояния одной личности — китайского монарха: «если один человек (т. е. государь.— А. М.) следует Дао (Великому Закону Неба.— А. М.), то десять тысяч государств наслаждаются миром»; и, наоборот: «если один человек теряет добродетель — дэ, бедствия распространяются на десять тысяч земель» [13, разд. «Тай-цзу», цз. 5, с. 206—216].

Как можно видеть, эта концепция универсальной благотворной и мироустроительной императорской власти, как и вся традиционная китайская модель мира в целом, дожила до середины XIX в.

Внешние отношения — процесс воздействия на «варваров». Совместив описанные выше черты «варваров» и императорской власти, легко предугадать характер взаимоотношений китайского государства с внешним миром.

Первое. Прежде всего, конечно, угадывается, что «варвары» — объект императорской власти, ибо эта власть мыслилась универсальной. Это положение имеет закрепленное в официальных формулах выражение, фиксирующее не только универсальность, но и дуальную структуру мира. Вот, например, цитата из императорской декларации, сделанной по случаю присвоения должностей местным тибетским старшинам в начале династии Мин: «Я, [император], получил мандат Неба и властвую над Китаем и варварами и всеми своими действиями стремлюсь водворить мир в народе» [17, с. 15]. Еще одно подобное заявление, сделанное в связи с беспокойным поведением «варваров»: «Нынче,— заявляет император,— я правлю Китаем и держу в спокойствии варваров четырех сторон» [17, с. 19].

Второе. Легко понять, что раз уж «варвары» стали объектом императорской власти, то эта власть должна была оказывать на них влияние. А так как их первоначальная природа была несовершенна, то естественно, что императорская власть должна была изменить ее. Здесь заключено глубочайшее отличие отношений старого Китая с внешним миром от современной международной практики. Сейчас считают, что источник

¹¹ См., например: «[Пусть государь] изольет сокровенный поток [милосердия] и тем затопит [все] восемь окраин» [15, с. 1785].

изменений — внутри общества, что внешние связи строятся на признании своего партнера таким, какой он есть, и на выявлении общих с ним интересов. Императорский же Китай видел смысл и цель внешних сношений лишь в том, чтобы изменить, преобразовать внешний мир, а сами отношения рассматривал как процесс преобразования.

Надо сказать, что в научной литературе до сих пор существует некоторая неясность в этом вопросе. Неясно прежде всего, кто или что воздействует на внешний мир — цивилизация ли Китая в целом или только монарх¹². Нам кажется, что подход к внешним сношениям как к части мироустройства дает основание полагать, что на внешний мир воздействует монарх. Это подтверждают и тексты официальных документов, в формулах распространения влияние на внешний мир всегда соотносится с политической властью: иногда с династией и государством, но чаще всего непосредственно с личностью монарха. Например: «великая чистая сила дэ государства заботится [о варварах] четырех сторон и проявляет [по отношению к ним] мягкость» [20, с. 937]; «грозная сила династии далеко простерлась» [23, с. 702]; «грозная сила августейшего далеко действует» [23, с. 444]; «грозные и благие силы [воздействия] нашего императора простерлись [повсюду]» [26, цз. 52, с. 36].

На императорское воздействие внешний мир реагировал двояко.

Одни народы сразу покорялись, и их действия определялись как «гуй шунь», т. е. «предаться под власть [императора], сообразуясь [с мировым законом]». «Гуй шунь» являлось, по мнению китайцев, нормальной, типичной реакцией на императорское воздействие.

Но были и досадные исключения — «нимин» — «идушие против воли Неба». К ним приходилось применять силу, и затем их определяли как «гуй сянь» — «предавшиеся под власть в результате капитуляции». Такими были для маньчжуров центральноазиатские земли [25, цз. 16, с. 34a].

Теоретически все исчерпывалось этими двумя категориями, третьего дано не было: силы воздействия распространялись на весь мир. В своей универсальности они были подобны Земле и Небу: «благая сила дэ императора [все] накрывает и [все] несет на себе» [15, с. 1606]; «нет того, что бы [сила дэ] не накрывала или не несла бы на себе» [15, с. 2133]. В своей направленности эти силы согласовались с мировыми законами. Так, Чжу Си определял силу дэ как «хунь жань тянь ли», т. е. как «нераздельную с Великим принципом Неба» [22, с. 18]. Это означало, что сопротивление этому влиянию безнадежно, что оно, в сущности, есть не что иное, как преходящий момент

¹² Этот вопрос был недавно затронут в связи с дискуссией о переводе простейшей китайской фразы *гуй тан хуа* 'вернуться к преобразующему влиянию Тан' [29, с. 23].

в процессе общего мироустройства, который при нормальном течении событий должен был приводить к тотальному («мо бу бинь фу» [28, с. 122—123], «мо бу лай фу» [15, с. 1594], «мо бу гуй хуа» [15, с. 1595]) подпадению «варваров» под власть китайского императора, что и выражалось согласно политической доктрине в их приездах с данью ко двору.

Приезд «варваров». Универсальность и мироустроительные функции монархии придали приезду «варваров» четыре абсолютно чуждые современным внешнеполитическим представлениям черты.

Первая. Приезд был обязательным. Этот принцип был установлен на заре китайской истории, откуда и шла его формулировка в иньском гимне:

С данью никто не посмел не явиться пока,
К нашим царям не посмел не прийти, говоря:
«Этот обычай от Шан учрежден на века!» [9, с. 465].

Действительно, с точки зрения универсальной и мироустроительной монархии неприезд «варваров» мог означать либо ее неспособность «привлечь дальних», либо сопротивление «варвара» воле Неба — сопротивление, которое она должна была сломить.

Вторая. Приезд рассматривался как следствие внутреннего положения, как следствие больших или меньших успехов в деле мироустроения, а поскольку оно целиком зависело от силы дэ, то и как следствие воздействия на внешний мир силы дэ монарха или династии: при наличии дэ «варвары» приходили и покорялись, при отсутствии — уходили [41, с. 50]. Предельно четко это сформулировано применительно к эпохе Тан в «Истории династии Сун». Там сказано: «Когда сила дэ династии Тан пришла в упадок, из периферии [перестали] приезжать» [21, цз. 485, с. 3783]¹³.

Третья. Поскольку приезд «варваров» рассматривается как один из моментов мироустроения, то он оказывается в непосредственной связи с другими сторонами этого процесса, весьма далекими как от внешней, так и от внутренней политики. Например: «Сезоны — в гармонии, год — урожайный... управление согласуется с порядком чередования стихий инь и ян, весь народ достиг единства с законом Дао и с силой дэ,

¹³ Нам кажется, что зависимость приездов извне от силы дэ государя есть лишь вывод из главной идеи самой доктрины о политической власти как мироустроении. Поэтому вряд ли можно, как это делает Ван Гун-у, видеть нечто качественно новое в подходе к этому вопросу историков VI—X вв. Прямая зависимость между силой дэ и приездом известна как классическим текстам, так и ханьской историографии, что отмечает и сам Ван Гун-у [41, с. 50].

дальние страны стремятся к преобразованию и приезжают ко двору» [20, с. 406]. Аналогичная декларация: «Великое сокровенное [Небо] ниспосылает помощь, от храма предков и алтарей [божеств Земли и Злаков] нисходит благодать, времена года [следуют друг за другом] в гармоничной последовательности, простой народ изобилует и множится, ход колесниц и способ письма унифицированы, в ширине колес и начертании знаков — великое единство, пластины — из яшмы, сургучная паста — из золота¹⁴; поднявшись ввысь [на гору, я] совершаю жертвоприношения, сто [семейств варваров] маней подносят дары, десять тысяч государств приезжают ко двору, двор и провинции радуются, Китай и варвары ликуют» [23, с. 14].

Отмеченная в приведенных примерах связь приездов извне и контактов с высшими силами отнюдь не является случайной: между успокоением внешних и потусторонних сфер видели много общего¹⁵, все это — моменты гармонизации различных частей космоса: «Нет таких среди варваров мань, жун, и ди, которые бы не покорились с почтением; нет таких среди духов гор и рек, которые бы не успокоились и не умиротворились» [23, с. 617].

Четвертая. Поскольку устройство совершалось последовательно, от центра вдалеку, к периферии, то приезды «варваров» оказывались не просто моментом в процессе мироустройства, а одним из завершающих моментов. Это создавало смысловую близость между приездами извне и знаменаниями свыше, удостоверившими наступление полной гармонии. Ханьский Лю Чэ (У-ди) так рисовал картину благополучия в начале династии Чжоу: «[Варвары] ди и цянь пришли и покорились. Небесные тела не сбивались с пути, солнце и луна не затмевались, холмы и горы не рушились, реки и потоки не запруживались, единороги и фениксы скапливались в окрестностях, письмена и планы всплывали из рек Ло и Хэ»¹⁶ [10, с. 160].

Насколько устойчивой и неслучайной была связь между приездом «варваров» и появлением единорогов, можно судить хотя бы по тому, что этот же мотив можно обнаружить и через много столетий после Хань, в эпоху Тан: «[Мифические животные] единороги и фениксы, драконы и черепахи скапливаются в окрестностях и разгуливают поблизости, [варвары] мань и и, жун и ди приезжают издалека и приносят в дань драгоценности» [23, с. 417].

Преображенные «варвары». Воздействию императорского дэ на внешний мир полагалось быть огромным и благотворным.

¹⁴ Предметы ритуала при жертвоприношениях, в частности при жертвоприношениях на горе Тайшань [14, с. 119, 621, 624].

¹⁵ Естественно поэтому, что универсальное мироустройство включало в себя и «умиротворение» духов рек и гор иноземных стран как органическую часть внешних взаимоотношений [2, с. 35—36].

¹⁶ Небесные знаменания — свидетельства завершеного мироустройства и наступления полной гармонии [12, с. 168—193].

Оно вызывало у «варваров» стремление к «сян хуа» (преобразованию). Это состояние внешнего мира было одним из важнейших элементов миропорядка. «Десять тысяч земель — в состоянии „сян хуа“» [13, разд. Гао-цзун, цз. 1469, с. 16]¹⁷ — так описывают идеальное международное положение китайской империи. Цивилизирующее влияние Китая на другие страны не было чистой политико-идеологической фикцией. Многие народы Восточной Азии испытывали на себе благотворное влияние древней и блестящей культуры Срединной империи [см., например, 36, с. 135; 38, с. 185]. Однако традиционная китайская политическая теория под термином «хуа» чаще всего имела в виду нечто другое, а именно приобретение «варварами» качества «чэн» («искренность») ¹⁸, которое позволяло им согласовать свое поведение с миропорядком.

«Чэн» — «искренность» приобреталась методом обращения, прихода или даже возврата к ней — «гуи чэн», вверением ей себя — «тоу чэн». «Гуй чэн» («тоу чэн») — один из наиболее важных, поворотных моментов в жизни «варвара», и сообщения об этом событии буквально заполняют соответствующие политические тексты [25, цз. 2, с. 26а; цз. 3, с. 20б, 24а; цз. 10, с. 16а; цз. 11, с. 33б; цз. 12, с. 19б; цз. 13, с. 12б, 16б; цз. 15, с. 36б; 11, с. 272, 296, 298, 299, 301, 302, 311, 312, 321].

Приобретение искренности давало «варварам» возможность быть «соответствующими Высшему Небу» («гэ шан тянь») [25, цз. 15, с. 21а], «сообразующимися с [законами мироздания или, что то же самое, династии или государя]» — «шунь» [25, цз. 15, с. 21а, 36а; 11, с. 299, 301, 302, 305, 318] и «обращенными к трансформации» — «тоу чэн сян хуа», т. е. «предаться искренности и обратиться к преобразованию» [25, цз. 14, с. 5б]. Таким образом, «чэн» — «искренность» являлась и следствием и причиной «преобразования» — «хуа».

Способ проявления искренности был, в сущности, один — приезд с дарами ко двору. Китайский текст постоянно связывает два этих факта в устойчивых выражениях типа «чэн синь чжи гун» — «с искренностью в сердце приносить дань» [13, разд. Шэн-цзу, цз. 140, с. 26б; цз. 142, с. 15б]. Иными словами, приезд с данью извне есть прежде всего форма выражения искренности. Это предельно четко выразил император Цянь-лун: «Я не ценю [привезенных варварами] вещей, я ценю лишь их искренность» [13, разд. Гао-цзун, цз. 1493, с. 17а].

Итак, императорский двор подобно магниту притягивал к себе всех обладающих качеством «чэн», и обладатели его, пре-

¹⁷ Состояние «сян хуа» было тесно связано с приездами: «Сто [семейств варваров] маней стремятся к преобразованию, десять тысяч государств приезжают к императору» [27, цз. 200, с. 1687].

¹⁸ Об «искренности» «варваров» см.: А. С. Мартынов. Представления о природе и мироустроительных функциях власти [5, с. 81—82]. Перечень переводов см. у Чжоу И-цина [32, с. 89].

образовавшиеся («хуа») или еще только стремившиеся к преобразованию («сян хуа»), ехали туда, невзирая ни на опасности, ни на трудности пути, чтобы выразить Сыну Неба свою давнюю [15, с. 1669], верную долгу [15, с. 1693], предельную [15, с. 1594, 1656] искренность, а их приезд, как уже говорилось выше, означал не что иное, как завершение процесса мироустроения и воцарение в мире полной гармонии.

Пишущие о внешнеполитической концепции императорского Китая обычно ищут ее корни в конфуцианской идеологии или в китайской культуре в целом. Некоторые идут еще дальше и пускаются даже в рассуждение о национальных инстинктах [30, с. 596]. Нам кажется, что это неверно, что доктрина «хуа-и» есть прежде всего следствие и в то же время составная часть традиционной китайской концепции императорской власти. Это мы и старались здесь показать.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бирюков Б. В. Критерий практики в дедуктивных теориях в свете идей В. И. Ленина.— «Вопросы философии». 1970, № 3.
2. Бокшанин А. А. Китай и страны Южных морей в XIV—XVI вв. М., 1968.
3. Бокшанин А. А. [Рец. на:] Г. Ф. Мурашева. Вьетнамо-китайские отношения в XVII—XIX вв. М., 1973.— «Народы Азии и Африки». 1976, № 2, с. 194—197.
4. Думан Л. И. Внешнеполитические связи древнего Китая и истоки даннической системы.— Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970.
5. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— «Народы Азии и Африки». М., 1972, № 5.
6. Мартынов А. С. Сила дё монарха.— Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. 1971. М., 1974.
7. Мурашева Г. Ф. Вьетнамо-китайские отношения в XVII—XIX вв. М., 1973.
8. Фрайденберг О. М. Семантика первой вещи.— «Декоративное искусство». М., 1976, № 12.
9. Шицзин. М., 1957.
10. Бань Гу. Хань шу (История ханьской династии). Изд. «Чжунхуашуцзюй». Пекин, 1964.
11. Вэй Цзан тунчжи (Описание Тибета). Серия «Цуншущизчэн». Шанхай, 1936.
12. Гу Цзе-ган и Ян Сян-куй. Сань хуан као (Исследование о трех императорах). Пекин, 1936.
13. Дай Цин личао шилу (Хроника Великой цинской династии по царствованиям). Токио, 1937.
14. Ду Ю. Тун дьянь (Энциклопедия «Обозрение установлений»). Серия «Шитун». Шанхай, 1935.
15. Лидай гэцзу чжуаньци хуйбянь (Собрание материалов по истории различных народов из династийных историй). Изд. «Чжунхуашуцзюй». Пекин, 1958.
16. Лю Цзун-юань. Лю Хэ-дун цзи (Собрание произведений Лю Хэ-дуна). Пекин, 1958.
17. Миндай Сизан шиляо (Материалы по истории Тибета при династии Мин).

- Киото, 1959.
18. Синь Тан шу (Новая история династии Тан). Серия «Сыбузэйю». Шанхай, 1936.
 19. Су Ши. Су Дун-по цзи (Собрание сочинений Су Дун-по). Т. I—III. Шанхай, 1958.
 20. Сун да чжао лин цзи (Собрание императорских указов эпохи Сун). Изд. «Чжунхуашуцзюй». Пекин, 1962.
 21. Сун ши (История династии Сун). Серия «Сыбузэйю». Шанхай, 1936.
 22. Сы шу цзичжу (Четверокнижие с собранием комментариев). Серия «Сыбузэйю». Шанхай, 1936.
 23. Тан да чжао лин цзи (Собрание императорских указов эпохи Тан). Изд. «Шаньунньшугуань». Пекин, 1959.
 24. Хань Юй. Хань Чан-ли цзи (Собрание сочинений Хань Чан-ли). Изд. «Шаньунньшугуань». Пекин, 1958.
 25. Хуанчао фаньбу яолуе (Важнейшие сведения об окраинных землях периода царствующей династии). Сост. Ци Юнь-ши. Ксилограф. [Б. м.], 1845—1846.
 26. Циньдин коэрка цзилуе (По Высочайшему соизволению напечатанное собрание документов о войне с Непалом). Ксилограф. [Б. м., б. г.].
 27. Цзю Тан шу (Старая история династии Тан). Серия «Сыбузэйю». Шанхай, 1936.
 28. Янь Кэ-цзюнь [сост.]. Цюань шангу саньдай цинь хань саньго лючао вэнь (Полное собрание произведений в жанре «вэнь», начиная от периода глубочайшей древности, трех эпох, династий Цинь и Хань и вплоть до Троецарствия и Шести династий). Шанхай, 1958.
 29. Vischoff F. A. L'empereur de Chine. Essai sur la situation juridique selon le point de vue de la dynastie des T'ang.—«Asiatische Forschungen». Bd 17. Wiesbaden, 1966.
 30. Cady J. F. Southeast Asia: Its Historical Development. N. Y., 1964.
 31. The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations. Cambridge Mass., 1968.
 32. Chou Yih-ching. La philosophie morale dans le néo-confucianisme. P., 1954.
 33. Dermigny L. La Chine et l'occident. Le commerce à Canton au XVIII siècle (1719—1833). P., 1964.
 34. Dermigny L. La memoire de Charles de Constant sur le commerce à la Chine. P., 1964.
 35. Fujimura M. An Opposition of Modern Japanese Diplomacy to International Relation in the Premodern East Asia: On the Concluding a Treaty of Fréndly Relations between Japan and China (1871).—«The Journal of the Faculty of Literature; Nagoya University; History XLI». Nagoya, 1966, № 14.
 36. Japan, Its Land, People and Culture. Tokyo, 1964.
 37. Kurihara T. Studies on the History of the Ch'in and Han Dynasties. Preface by Yoshikawa Kobunkan. Tokyo, 1960.
 38. Lévy A. Le voyage d'un marchand chinois aux îles Liuqiu (Ryu ku) en l'année 1750. T'oung Pao. Leiden, 1967, vol. LIII, livr. 1—3.
 39. Pauthier G. Histoire des relations politiques de la Chine avec les puissances occidentales. P., 1859.
 40. Suzuki Y. Relationship between Japan and Silla in Yoro Period.—«Kokugaku Zasshi». Tokyo, vol. LXVIII, № 4.
 41. Wang Gunwu. Chinese Historians and the Nature of Early Chinese Foreign Relations.—«The Journal of the Oriental Society of Australia». Sydney, 1965, vol. 3, № 2.
 42. Wittfogel K. A. and Feng Chia-sheng. History of Chinese Society Liao (907—1125). Philadelphia, 1949.