

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
Ленинградское отделение

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ
И ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА

ХУШ ГОДИЧНАЯ НАУЧНАЯ СЕССИЯ
ЛО ИВ АН СССР
(доклады и сообщения
по Танскому Китаю)

Часть III

Издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
Москва 1985

21. Русский перевод описания одеяний см.: Рифтин, ук. соч., с.247.
22. См. Дань Кэ. Мифы древнего Китая. М., 1965, с. 374.
23. Ср. Цинь бин лю го пинхуа (Пинхуа о том, как царство Цинь соединило шесть царств). Шанхай, 1955, с. 31 и 54 .
24. Повествование обрывается на событиях пятой луны четвертого года Чжун-хэ правления императора Си-цзуна (884 г.). Исторические источники сообщают, что Хуан Чао погиб в шестом (или седьмом) месяце, и голова его была поднесена суйчжоускому полководцу Ши Пу, но подробности гибели дают разные. Ср. Синь Тан шу, с. 1764 - Цзы, т.9, с. 83II - Цзю Тан шу (Старая история Тан) - в серии Сыбу бэйяо, т. 74, цз. 200 ся, с. 16866.

А.С.Мартынов

ДОКЛАД ЮАНЬ ЧЖЭНЯ ИМПЕРАТОРУ СЯНЬ-ЦЗУНУ О ВОСПИТАНИИ НАСЛЕДНИКА

Тема настоящего сообщения продиктована интересом к до сих пор еще весьма плохо изученной проблеме соединения монархии с официальной идеологической системой воззрений в императорском Китае. Суть и специфика этой проблемы может быть сформулирована следующим образом: в отличие от средневековой Европы, где культурно-политическая надстройка была основана на принципе доминирующей сакрализации идеологической системы, превращавшейся в силу этого в религию, в императорском Китае доминирующая сакрализация являлась принадлежностью института монархии, тогда как идеологические системы, обладавшие гораздо меньшей степенью сакрализации, нежели христианство в Европе, рассматривались государством не как системы воззрений, говорящие о высших целях человеческого бытия (религии), а как полезные средства управления государством, как определенная техника управления (шу), или как определенные "учения" (цзяо). И конфуцианство, на протяжении многих веков занимавшее неоспоримо господствующее положение в идеологической сфере императорского Китая, с точки зрения Сына Неба, было не более, чем одним из таких "учений".

Нам представляется, что одним из возможных направлений исследования конкретной механики соединения института китайской монархии с идеологическими системами может быть выявление на основе конкретных политических текстов статуса носителей этой идеологии и характера отводимых им функций. Естественно предположить, что

вместо проповедников, духовных наставников и пастырей средневековой Европы императорский Китай должен дать принципиально иной ряд персонажей, социальный статус которых определяется их связью с идеологической системой. Естественно предположить также, что непременной принадлежностью этого ряда должны быть люди, охарактеризованные по признаку простого включения в данную идеологическую систему: "христианин" Европы должен был иметь в качестве аналога "конфуцианца" в Китае. Однако филологическая реальность приготовила исследователям в этом вопросе некоторый сюрприз. Столь широко всем известный "конфуцианец" оказывается элементом европейского языка описания китайской идеологической реальности. Сам же официальный китайский политический текст никаких "конфуцианцев" как сторонников официальной господствующей идеологии не знает. "Конфуцианцы" появляются лишь при обсуждении частных вопросов идеологических расхождений в текстах историко-философского характера, да и то не как обозначение всех сторонников данной системы воззрений, а в более узком смысле – как мыслителей, придерживающихся заветов Конфуция. Думается, что подобное отсутствие исполнено глубокого значения. Оно говорит о том, что конфуцианство в качестве господствующей идеологической системы не смогло достичь такого общественно-политического статуса, при котором бы принадлежность к данной системе воззрений рассматривалась в качестве синонима положительной политической или гражданской характеристики. Последние в императорском Китае строились исключительно на принципе отношения данного лица к государству и государю, а не к идеологической системе, и имели в основе своей одну из пяти главных, неизменных (чан), форм человеческих взаимоотношений – отношения "государь – подданный" (цзюнь – чэнь). Китайская государственность, как можно видеть, не позволила официальной идеологии приобрести такой статус, который бы давал ей возможность вторгаться в политическую сферу. Неоспоримая доминанта государственного подхода ко всем важнейшим общественно-политическим проблемам оттесняла идеологическую систему с авансцены политической жизни императорского Китая. Для государства было существенно лишь то, что во главе его стоит совершенный правитель, которому помогают образцовые подданные. Средства же достижения этих государственных совершенств как правителем, так и подданными отодвигались как вопросы частные и технические на задний план.

Наиболее близким к европейскому понятию "конфуцианец" будет, пожалуй, китайское слово "жу", которое довольно часто встречается в политических текстах. Однако эта близость довольно относитель-

ная. В этом можно убедиться рассматривая наиболее типичные случаи употребления "жу" в официальных китайских текстах. Приведем несколько примеров. Как это ни странно, на первый взгляд "жу" очень часто встречается в жизнеописаниях военачальников. Так, в "Цзю Тан шу" ("Старой истории династии Тан") Чжан Чжунью, видный военный деятель второй половины эпохи Тан, охарактеризован следующим образом: "[Он] разбирается в писаниях жу и имеет большой опыт в военном деле" /I, цз. 180, с. 1462/. Тот же источник утверждает, что знаменитый генерал Гао Пянь, выходец из семьи потомственных гвардейских офицеров, "любил изящную словесность и много путешествовал с жу" /I, цз. 182, с. 1471/. Военачальник конца Тан Ло Вэй "по природе своей был умен, постиг путь чиновников и почтительно воспринял технику (управления страной) от жу" /I, цз. 181, с. 1467/. Нам кажется, что приведенные выше примеры довольно определенно характеризуют "жу" как некую группу людей, занятия которых противопоставлены военному делу и связаны с письменной традицией и техникой управления.

Вторая группа примеров может быть заимствована из различных ритуальных текстов. Так, в главе "Экипажи и облачения" "Старой истории династии Тан" сказано: "Император Мин-ди первым приказал [своим] жу исследовать материалы [ритуальной палаты] Цойтай и основываться на записях чжоуских чиновников о пяти [императорских] экипажах и шести [его] головных уборах" /I, цз. 45, с. 569/. Танский Сюань-цзун в тексте стелы, воздвигнутой в честь жертвоприношения на горе Тайшань, заявлял: "Мои жу разработали ритуал, а мои анналисты написали музыку" /I, цз. 23, с. 300/. В том же источнике о ритуальных танцах сказано, что "ранние жу передавали [описание их] друг другу по наследству" /I, цз. 28, с. 341/. Данная группа примеров позволяет уточнить характеристику и функции жу как людей, специализирующихся в сфере гражданского управления и основывающихся на традиции и ритуале.

И, наконец, третья группа примеров может быть взята из текстов, тематически связанных с вопросами обучения и преподавания. Так, Ли Шиминь, один из основателей династии Тан, обращаясь к наставнику наследника престола Сяо Дэяню, так охарактеризовал положение с образованием в Китае в первые годы династии Тан: "Начиная с беспорядков периода Суй о школах [в Китае] ничего слышно не было, и путь жу рухнул в грязь" /I, цз. 189-шан, с. 1546/. Именно к такого типа текстам относится доклад известного танского поэта и политического деятеля Юань Чжэня (779-831) императору Сянь-цзуну (800-820), приведенный Лю Сюем в биографии Юань Чжэня /I, цз. 166,

с. I353-I354/.

Несколько слов о конкретных исторических перипетиях, вызвавших появление этого доклада. Император Дэ-цзун (780-084) умер, не назначив наследника. После его кончины на императорский трон был возведен больной и совершенно неспособный к управлению государственными делами Шунь-цзун. При Шунь-цзуне вся фактическая власть оказалась сосредоточенной в руках его фаворитов Ван Пи и Ван Шувэня /2, с. 7606-7612, 7619-7620/. Фавориты надеялись, что им удастся повлиять и на выбор наследника. Однако больной Шунь-цзун проявил в этом вопросе неожиданную твердость и вопреки интригам Ван Пи и Ван Шувэня /3, т. I, с. 497/ неожиданно назначил своего старшего сына Чуня наследником. Вскоре Шунь-цзун издал специальный императорский манифест, в котором он объявлял о передаче власти наследнику и обосновывал этот свой шаг /1, цз. I4, с. I48/. Учитывая печальный опыт своих предшественников, император Сянь-цзун (806-820), придя к власти, сразу же поспешил назначить наследника /1, цз. I6, с. I69/. Несколько раньше им были предприняты необходимые шаги для обеспечения своих возможных преемников достойными наставниками. Формально доклад Юань Чжэня касался именно этой проблемы - как важно найти для сыновей императора хорошего наставника, "жу [который бы обладал] обширными и глубокими, массивными и широкими [познаниями]" /1, цз. I66, с. I354/. На деле же довольно молодой еще администратор гораздо шире поставил вопрос: что делает обычного человека средних способностей вполне пригодным для занятия трона? Ответ в самой общей форме таков: правильное воспитание, которое осуществляется с раннего детства компетентным наставником-жу. Невольно напрашивается предположение, что этот жу, специалист по ритуалу и технике гражданского управления, знаток письменного предания и, прежде всего, доктрины "совершенного мудреца", должен был передать всю эту сумму знаний своему воспитаннику. Таким образом, историку, интересующемуся проблемой соединения института монархии с идеологической системой, остается лишь выяснить, каким статусом данная идеологическая система обладала в момент передачи от учителя ученику: священной истины, не допускающей никаких сомнений, традиции, опирающейся на авторитет древности, или мудрой сентенции, основанной на рациональном рассуждении. Текст доклада заставляет отбросить все эти априорные предположения и предлагает нам совершенно неожиданный способ соединения института монархии с идеологией, при котором наставник-жу выступает как искусный воспитатель определенных привычек, как бы уподобляясь тем самым режиссеру, личность и концепции которого должны

"умереть" в актере. Остановимся на некоторых рекомендациях Юань Чжэня.

Основываясь на опыте воспитания чжоуского государя Чэн-вана (III5-1079), Юань Чжэнь в качестве важнейших условий правильного формирования личности монарха рекомендует следующее: "глаза его не должны видеть развратно-прекрасного и губительно-изящного [среди всего того, что] обладает цветом, уши его не должны слышать смешных и хаотичных звуков, уста его не должны привыкать произносить резкие и обидные слова" /I, цз. 166, с. 1353/. Внешний быт подрастающего монарха должен быть организован так, чтобы "место пребывания его исключало возможность сближения с людьми достойными внешне, но гаящими недоброе, забавы его исключали возможность наслаждения удовольствием погони за птицами и дикими зверями, а пристрастия его не распространялись на диковинные безделушки и драгоценности из дальних стран" (там же). Сколь важное значение придавал Юань Чжэнь этим принципам воспитания, можно судить по такому его уточнению: "Относительно всего перечисленного выше [желательно не такое положение], когда бы все это имелось в наличии, но не употреблялось, а такое, [когда бы всего этого] невозможно было увидеть" (там же).

Эти принципы воспитания будущих монархов Юань Чжэнь основывал на определенном представлении о природе человека, согласно которому чувственная сторона природы людей постоянно побуждала их реализовывать заложенные в них внутренние возможности и использовать при этом то, что находится поблизости от них. Юань Чжэнь иллюстрировал эту мысль следующим сравнением: "Рыба плывет, обретя воду, лошадь бежит, слушаясь [?] упряжи, птица парит, обретя ветер, огонь горит, обретя хворост" (там же). Во всех этих случаях, по мнению Юань Чжэня, имели место две операции: реализация внутренних способностей и использование подходящих окружающих условий - "близкого". Предлагаемый метод воспитания, утверждал Юань Чжэнь, оправдал себя на примере чжоуского Чэн-вана, который, обладая средними способностями, сумел тем не менее стать образцовым правителем, поскольку правильное воспитание сделало его внутренней способностью "путь и благую силу дэ" (дао дэ), а его "близкое" окружение состояло из мудрых и совершенномудрых (шэн сянь). Юань Чжэнь считал, что воспитанный по данной методе монарх уже не сможет измениться, каковы бы ни были условия его существования. "Даже если примеры распущенности и услаждения демонстрировать ему ежедневно, [он] все равно не сможет освободиться от уже образовавшихся привычек и уже установившегося сердца" /I, цз. 166, с. 1353/.

Не подлежит сомнению, что доклад Юань Чжэня представляет в основных своих положениях документ, выдержанный в строго конфуцианском духе. Здесь прежде всего обращает на себя внимание типично конфуцианская трактовка личности монарха, резко расходящаяся с теми представлениями, которые выдвигались теорией императорской власти, основанной на ритуальных функциях монархии: вместо государя-мироустроителя, находящегося в непосредственном контакте с высшими силами, Юань Чжэнь говорит о том, как мудрые и достойные наставники, своевременно приближенные к трону, могут превратить "человека средних способностей" во вполне приличного императора, полагая, в полном согласии с доктриной "совершенномудрого", что главной проблемой управления является обречение мудрого советника, а не совершенного правителя. Можно сказать, что это различие в трактовке важнейших политических вопросов, сохраненное конфуцианской традицией в ее постоянном соперничестве с сакральной монархией, в определенной мере составляет славу и величие этой традиции. Однако доклад Юань Чжэня предельно ясно говорит и о второй стороне дела, о том, в какие строгие границы это величие было заключено. Казалось бы, что воспитание наследника престола должно было представлять собой одно из важнейших звеньев цепи, связывавшей институт монархии с официальной идеологической системой. Так оно, по-видимому, и было. Необходимо только отметить, что при этом учение "совершенномудрого" вынуждено было превратиться в некий набор рецептов воспитания. Сакральная монархия и здесь не позволила конфуцианству выступить в качестве доктрины, обладающей непререкаемым авторитетом.

-
1. Лю Сюй. Цзю Тан шу (Старая история династии Тан). Шанхай, 1936 - в серии "Сыбу бэйяо".
 2. Сыма Гуан. Цзы чжи тун цзянь (Всеобщее обозрение событий, помогающее управлению). Т. 8. Пекин, 1956.
 3. H.Cordier. Histoire générale de la Chine. T. I. Paris, 1920.

А.В.Маслов

ОПЫТ ФОРМАЛЬНОГО АНАЛИЗА ИЕРОГЛИФИКИ ДЕВИЗОВ
ЦАРСТВОВАНИЯ ПЕРИОДА ТАН (618 - 907 гг. н.э.)

I. При составлении биографий поэтов Гао Ши (700 - 765 г.г.) и Цэнь Шэня (715 - 770 г.г. н.э.), для определения дат жизни как