ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ИХ ИДЕОЛОГИЯ В ДОБУРЖУАЗНЫХ ОБЩЕСТВАХ АЗИИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ИХ ИДЕОЛОГИЯ В ДОБУРЖУАЗНЫХ ОБЩЕСТВАХ АЗИИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1988

О28

Ответственные редакторы
Г. Ф. Ким, К. З. Ашрафян

Рецензенты
Л. Б. Алаев, А. П. Новосельцев

В сборнике рассматривается история крестьянских, городских и освободительных движений в странах Востока в древности, средние века и новое время. Исследуются важнейшие особенности большинства этих движений, их неоднородность, являющаяся следствием отсутствия сформировавшихся классов, четко выраженных антагонизмов в классово-сословных обществах, а также религиозно-сектантская форма идеологии неэлитарных движений, отражавшей социальные интересы крестьянства и торгово-ремесленных слоев.

О $\frac{0202000000\text{-}121}{013(02)\text{-}88}$ 7-88

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.

Г. Ф. Ким, К. З. Ашрафян

НЕКОТОРЫЕ ДИСКУССИОННЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННЫХ ДВИЖЕНИЙ И ИХ ИДЕОЛОГИИ НА ТРАДИЦИОННОМ ВОСТОКЕ

Общественные движения в традиционных обществах — это более или менее осознанная деятельность различных добуржуазных социальных слоев, направленная на защиту своих интересов.

Общественные движения были проявлением противоречий разного рода — классовых, внутриклассовых, этноконфессиональных. Особую группу противоречий представляли движения, направленные против колониальной экспансии и политики западноевропейских держав на Востоке. В реалиях, однако, в одних и тех же общественных движениях могли сочетаться различные типы борьбы.

Так, многие антиколониальные освободительные движения, происходившие под лозунгами феодального национализма, были гетерогенными и заключали в себе в той или иной степени, на тех или иных этапах также и антифеодальные элементы движения (так было в восстании 1857—1859 гг. в Индии, тайпинов в Китае, бабидов в Иране). Освободительными и антифеодальными могли быть и движения эпохи средневековья, например сербедаров в Средней Азии.

Истории общественных движений и их идеологии советские ученые уделяли и уделяют серьезное внимание. Это относится прежде всего к истории антиколониальных движений в различных странах Востока.

В сборник, предлагаемый вниманию читателей, включен ряд статей, посвященных проблемам феодального национализма и зарождения буржуазно-националистического движения в азиатских обществах, не вышедших или только начинавших выходить за пределы традиционного. Рассматриваются некоторые особенности социальной борьбы в странах Востока в условиях колониальной и полуколониальной зависимости. Особое внимание обращено на трансформацию в новых условиях социальной функции традиционной идеологии, которая сосуществовала и взаимодействовала с элементами нарождавшейся буржуазной идеологии.

Проблема классовых антагонизмов и классовой борьбы в

традиционном обществе, являющихся неотъемлемой чертой всех обществ, основанных на господстве частной собственности на средства производства как источнике классовой эксплуатации, относится к числу менее исследованных и на локальном, и на общерегиональном уровне, хотя и является важнейшей проблемой методологии исследования истории. «Марксизм, — указывал В. И. Ленин, — дал руководящую нить, позволяющую открыть закономерность в этом кажущемся лабиринте и хаосе, именно: теорию классовой борьбы»[1]. Очевидно, что без изучения классовых противоречий и классовой борьбы в антагонистических обществах Востока нельзя решить вопрос о формационном развитии азиатских обществ и типологизации исторического процесса.

Естественно, существует и обратная связь: характер того или иного движения может и должен изучаться только в контексте социально-экономической организации данного общества с учетом многообразных локальных условий времени и места.

Нельзя не отметить и то, что проблема классовой борьбы в традиционных обществах — одна из самых сложных.

Изучение классовой борьбы в традиционных обществах Востока позволяет увидеть ряд особенностей и прежде всего то, что здесь в эпоху древности не происходило восстаний рабов, которые были едва ли не самой характерной чертой социально-политической жизни Римской империи во II в. до н. э. — II в. н. э.

Некоторые исследователи видят в этом подтверждение той точки зрения, что древневосточные общества не были рабовладельческими, основным противоречием здесь было не противоречие между рабовладельцами и рабами, а между крупными и мелкими землевладельцами, рабы же составляли незначительную часть населения и не играли существенной роли в производстве.

Как известно, проблема формаций на древнем Востоке до сих пор является объектом дискуссий. Однако следует согласиться с Е. М. Жуковым в том, что «первой, наиболее примитивной формой классовой эксплуатации было рабство. С точки зрения логики общественного развития, т. е. во всемирно-историческом плане, рабовладельческий строй был, безусловно, первой антагонистической формацией»[2]. Тем не менее нельзя не отметить вслед за Е. М. Жуковым и то, что далеко не везде рабовладельческие отношения пришли на смену доклассовому обществу и, хотя существование рабов может быть установлено практически повсюду, роль их в общественном производстве нередко была незначительной. Думается, что и на Востоке общества развивались неоднозначно, и рабовладельческий уклад, сосуществовавший с феодальным, в течение длительного переходного периода от бесклассового к классовому обществу побеждал далеко не везде.

Однако является ли отсутствие восстаний рабов бесспорным аргументом в пользу нерабовладельческого характера древне-

восточных обществ? Видимо, не является. Не является уже потому, что восстания рабов не зарегистрированы и в Греции, хотя число рабов здесь, как и в Риме, было очень значительным — примерно треть населения. Очевидно, что различные конкретные условия способны были влиять соответствующим образом на классовые антагонизмы, определяя формы, в которые они выливались. А таковыми были не только активные, открытые, но и пассивные, скрытые формы протеста — бегство, ломка орудий труда и пр. Последние известны и из истории Востока. Не случайно и то, что законодательные акты древневосточных государств уделяли столь значительное внимание мерам по наказанию беглых рабов, условиям возвращения их прежним хозяевам.

Отсутствие в восточных обществах восстаний рабов или других активных форм проявления антагонизма «рабовладелец — раб» было связано, видимо, и с тем, что здесь преобладало патриархальное рабство. При этом эксплуатация раба не была столь жестокой, как в условиях классического рабства, а сами рабы не имели тех форм социального общения и организации, которые возникали в Древнем Риме благодаря концентрации рабов в школах гладиаторов и цирках, в крупных рабовладельческих хозяйствах-латифундиях.

Преобладание патриархальных форм рабства в странах Востока было, видимо, главной причиной того, что основными здесь были, как мы уже упоминали, противоречия среди свободных — крупных и закабаляемых мелких землевладельцев. Это особенно справедливо для периода поздней древности. Именно эти противоречия проявились в народных движениях в Китае в III в. до н. э. — II в. н. э., в движении манихейцев в Иране в III в. до н. э. Небезынтересно отметить, что довольно крупные восстания рабов на Востоке происходили в средние века (восстание африканских рабов-зинджей на юге Ирана и др.), свидетельствуя об устойчивости рабовладельческого уклада в условиях системности феодальных отношений.

Латентные формы классового антагонизма были характерны и для эпохи средневековья, проявляя себя в весьма широком распространении ересей и сектантства, в бегстве с земли (иногда миграциях целыми общинами), бродяжничестве и разбоях, во всякого рода эскапизме (в частности, уход в монашество) и т. д. Это не исключало и открытой борьбы — восстаний и других массовых выступлений. «Революционная оппозиция феодализму проходит через все средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»[3].

Между пассивными и открытыми формами социального протеста не было непреодолимой грани. Нередко были случаи перехода сектантов от мирного пиетизма к бурной социальной активности. Так, в Китае мирная фаза религиозной деятельности (проповеди, толкующие ключевые идеалы вероучения, обу-

чение военно-прикладным искусствам, приемам физического совершенства и пр.) нередко превращалась в восстание, в вооруженное народное движение.

Преобладание латентных форм классовой борьбы в эпоху средневековья дало повод ряду историков и публицистов, общественных и политических деятелей выдвинуть тезис о том, что традиционные общества Востока не знали классовых антагонизмов, были обществами «бесконфликтными».

Признание большинством ученых-востоковедов феодальных отношений на Востоке в качестве системных приводит логически к тезису о том, что основным противоречием в феодальном обществе было противоречие между классом феодалов и классом крестьян. Однако в реалиях дело обстояло далеко не так просто. И это связано с отмеченной выше сложностью социальной организации, обусловленной, в свою очередь, незавершенностью классообразовательных процессов, большой аморфностью классов. Наряду с классовой стратификацией, исходящей из экономических признаков (место, занимаемое определенной группой людей в данной системе производства, отношение их к средствам производства и роль в общественной организации труда, наконец, способ получения и размер доли общественного богатства, которой они располагали), в феодально-антагонистических обществах сохранялись сословия или касты, представлявшие особые правовые и ритуально-правовые, «статусные» группы. Только на самых верхних и самых низших уровнях классовой и сословной стратификаций, как правило, имело место совпадение классовых и сословно-кастовых статусов: классовые верхи, как правило, принадлежали к высшим сословиям и кастам, и наоборот, социальные низы принадлежали в массе к низшим сословиям и кастам или же могли стоять за пределами официально принятой иерархии сословно-кастовых статусов (как это было с неприкасаемыми в Индии).

Однако сплошь и рядом сословные и классовые деления не совпадали, и один и тот же класс включал в себя элементы различных сословий, а одно и то же сословие инкорпорировалось в различные классы.

Нельзя не согласиться с мнением некоторых историков, что в обществе, где нет четких классовых барьеров, нет и четко выраженных классовых антагонизмов. Размытость классовых граней, сословность и кастовость мешали, естественно, формированию классового самосознания прежде всего крестьянства. Сословные или кастовые интересы затемняли и даже приглушали классовые, препятствовали вскрытию и проявлению классовых антагонизмов. Так, в Индии, где кастовость была характерной чертой социальной структуры общества в древности, средние века и даже в новое время, владельческое крестьянство из высоких и средних военно-земледельческих каст (индусов-раджпутов и джатов, высоких мусульманских каст — шейхов, моголов и др.) ассоциировало себя скорее со своими

собратьями по касте, даже если они были его эксплуататорами, нежели с другими низкокастовыми отрядами класса крестьян.

Естественно, это немало мешало возникновению крестьянских движений, которые охватывали бы все слои крестьянства, и обусловило социальную неоднородность громадного большинства массовых, в основе своей и по характеру движущих сил антифеодальных движений, в которых наряду с теми или иными слоями крестьянства участвовали феодальные элементы.

Крестьяне, в свою очередь, нередко принимали участие в феодальных мятежах, являвшихся прежде всего проявлением внутриклассовых противоречий между различными феодальными группами. Так было, в частности, в Турции во время восстаний Берклюджс Мустафы и Торлака Ху Кемаля в XV в., восстаниях джеляли в XVII в.

Отсутствие на традиционном Востоке четких граней между классами в отдельные периоды общественных движений в тех или иных странах приводило к тому, что на передний план выдвигались межэтнические и межконфессиональные конфликты, затушевывавшие социальную сущность общественного движения. Межэтнические столкновения как своеобразное проявление социальных конфликтов в обществе — хорошо известный феномен истории, в частности, обществ Центрального Индокитая. Этнические, межкастовые и религиозно-общинные столкновения служили эффективными клапанами, выпускавшими «пар» межклассовых противоречий.

Все это предопределяло слабость массовых движений феодальной эпохи и их фатальную обреченность. Отсутствие четких классовых граней и существование переходных и промежуточных социальных групп (например, части владельческого крестьянства, которая сама подвергалась социальной эксплуатации и одновременно была эксплуататором низших слоев крестьянства — арендаторов, безземельных работников) не означали, однако, отсутствия на Востоке антагонизма между крестьянами и феодалами. Антагонизм между ними лишь в конкретных исторических условиях, например в периоды борьбы против иноземцев, мог отходить на второй план, несколько заглушаться.

Тезис об отсутствии упомянутого антагонизма в «нормальных условиях» не согласуется с фактами истории уже потому, что стремление взять «все то, что можно», как нам представляется, не было частным вариантом в отношениях «государство (феодал) — крестьянин», а скорее нормой. Рента-налог, или феодальная рента, всегда и повсеместно имела тенденцию охватить не только прибавочный продукт, но и часть необходимого, что постоянно угрожало разорением крестьянству и полным прекращением земледелия, т. е. самого источника богатства феодалов и феодального государства; именно этим продиктованы многочисленные регуляции властей, направленные на самоограничение и упорядочение феодального разбоя.

Однако отнюдь не рескрипты властей, запрещающие разори-

тельные для крестьян поборы, оберегали мелкое земледельческое хозяйство от разорения, а тот социальный климат, который был в обществе благодаря существовавшим общинным формам организации крестьян и тем средствам сопротивления феодальному разбою, к которым они прибегали,— восстания, бегства, неуплата ренты и т. д. К сказанному следует добавить, что присвоение феодалами или феодальным государством той или иной части произведенного трудом крестьянина продукта было «не жалованьем», а реализацией существовавших отношений собственности, основанных на эксплуатации путем внеэкономического принуждения.

Важным в истории общественных движений в традиционном обществе является вопрос о характере их идеологии. Как известно, в буржуазной историографии господствует представление о некоей универсальной идеологии. Исследования многих советских историков, специалистов по различным странам Европы и Азии, показали, что народные массы (и крестьяне, и демократические слои городского населения — торговцы и ремесленники в средневековых обществах) были носителями собственных религиозно-философских, этических, правовых и эстетических взглядов, находившихся в противоречии с феодальной идеологией.

В условиях господства религиозного сознания идеология неэлитарных слоев общества ярко проявлялась в религиозных или квазирелигиозных сектантско-«еретических» учениях, отрицавших или переосмыслявших те или иные догматы официальной, ортодоксальной религии, «исправлявших» и «улучшавших» эту религию, ратовавших за «возрождение» ее в «чистом», «первозданном» виде. Духовная оппозиционность сектантских учений официальной идеологии была выражением противоположности социальных интересов народных масс интересам господствующего класса. Не случайно сектантские учения резко обличались представителями религиозной ортодоксии, поддерживаемыми феодальными властями, а сами сектанты подвергались гонениям и расправам.

Идеологии официальной, освящавшей своим авторитетом общественное неравенство, религиозно-сектантские учения противопоставляли идеи социального и имущественного эгалитаризма. Именно эти идеи составляли основное содержание повсеместно распространенных сектантских течений, что не позволяет согласиться с исследователями, полагающими, будто бы массам было свойственно сознание объективной необходимости деления на низы и верхи.

В иерархии ценностных установок многих сект и «ересей» высокое положение занимала идея необходимости и благости личного труда; само «спасение» мыслилось часто как удел лишь человека-труженика, недоступный живущему чужим трудом (даже если это представитель культа). Протест против существовавших порядков проявлялся и в осуждении богатства

и тунеядства, в проповеди добра и милосердия, в нарочитом нарушении принятых в обществе поведенческих норм (включая оргиастические нарушения).

Хотя большинство сект ограничивались обычно мирной пропагандой («спасение» объявлялось доступным каждому и возможным благодаря верному служению богу, чистоте помыслов, праведному образу жизни, нестяжательству, творению добра и пр.), сектантские учения становились порой знаменем открытых массовых, народных выступлений. Так было, в частности, с учением махдистов в Индии в XVI в., индо-мусульманским сектантским учением сатпантхов в Индии в XVII в. и др. Естественно, однако, что это происходило чаще с теми учениями, которые проповедовали насилие. В средневековом Китае (см. статью Е. Б. Поршневой) весьма ярко выражена тема очищения насилием, установка на необходимость физически «расчистить» место для грядущего царства будды Майтрейи, где простые люди станут «высшими чиновниками». В различном отношении к насилию проявлялось многообразие сектантских учений традиционного общества.

Но и в случае мирного характера религиозное сектантство содержало заряд отрицания существующего, как благодаря своей «ересической» идеологии, так и сектантской организации, предполагавшей замену лояльности по отношению к монарху слепой верой и преданностью главе секты.

Привлекательность этих учений для масс усиливалась тем, что ересиархами были часто обыкновенные миряне, а сами секты открывали дверь и свободным, и зависимым, и простым, и знатным, и мужчинам, и женщинам.

Классовый характер идеологии не исключал того, что противоположные по своей социальной направленности классовые идеологии базировались часто на одной и той же религиозно-культурной традиции, хотя и по-разному, часто полярно, интерпретируемой и преломляемой в свете своих общественно-политических идеалов и установок.

Известно, в частности, что официальная идеология нередко обращалась к низовым, общинным верованиям и культам, абсорбируя их в качестве собственных ингредиентов. Это относится в равной мере и к исламу, и к индуизму, и к конфуцианству. Введение в официальную религиозную доктрину отмеченных выше верований и культов, как это показывает Э. М. Яншина на примере конфуцианства (см. статью в данном сборнике), имело целью приспособить официальную доктрину для восприятия ее широкими народными массами.

История восточного средневековья знает немало примеров, когда делались попытки включения в официальную доктрину не только древних народных верований, но и популярных в массах религиозно-сектантских учений более позднего происхождения. Так было, в частности, в Индии в правление могольского падишаха Акбара (1556—1605), когда была учреж-

дена официальная синкрстическая доктрина «дин-и иллахи» («божественная религия»), впитавшая в себя элементы не только различных религиозных систем (христианства, индуизма, иудаизма, джайнизма), но и религиозного сектантства (бхакти махдизма, или мусульманского мессианства), что имело целью как укрепление *поликонфессионального государства*, так и привлечение симпатий верхушки торгово-ремесленного населения и части мелких и средних землевладельцев, вовлеченных в русло религиозного сектантства.

Несколькими десятилетиями ранее в Иране шиизм был объявлен официальной религией пришедшей здесь к власти династии Сефевидов, вступивших на престол в 1502 г. после подавления ряда крупных волнений, проходивших под знаменем шиизма.

Сектантские учения, в свою очередь, сохраняли приверженность тем или иным догмам официальных доктрин. Так, тайпины в Китае, отвергая учение Конфуция, не только признавали его как великого мудреца, но и следовали нормам традиционной конфуцианской морали в вопросах отношений между правителем и народом, родителями и детьми, мужьями и женами [1].

По мнению ряда исследователей (в частности, А. С. Мартынова), участники крестьянских движений VII—XIX вв. оформили свои требования на языке официальной идеологии («сань цзяо», букв. «три учения» — конфуцианство, даосизм, буддизм).

Отрицая кастовую иерархию, закреплявшую систему социального угнетения, многочисленные сектантские учения в Индии не выступали, однако, против принятых в быту кастовых правил, в частности кастовой эндогамии. Не посягали на образ жизни, предписываемый Кораном, и мусульманские секты.

Естественно, что сектантство и сектантская идеология обрекали на разобщенность движения социального протеста масс. Нельзя, однако, не обратить внимание на то, что некоторые сектантские течения выступали в защиту принципа религиозного универсализма. С проповедью его выступал Мани. Позднее пришествие мессии, который отменит веру гебров, иудеев, христиан и идолопоклонников и силой навяжет народам свою веру, предрекал Маздак (V — начало VI в.). В VIII в. на Ближнем Востоке в период массовых выступлений под лозунгами, отражавшими крестьянский идеал утраченного к этому времени мира свободной общины, отмечалось некое сближение между последователями сект маздакитов, хуррамитов, шиитов. Особенно отчетливо тенденция к религиозному универсализму проявлялась в еретико-мистических течениях позднего бхакти в средневековой Индии. Возникшие в различных частях страны, эти религиозные течения проповедовали веру в единого бога-абсолюта, который не был ни аллахом мусульман, ни одним из богов индусского пантеона; бхакты отрицали все официальные культы и обрядность и призывали к религиозному единению.

Закономерна постановка вопроса о социальной подоплеке явления религиозного универсализма. Естественно, что его сущность в средневековье определялась конкретными условиями времени и места, и функциональная роль религиозного универсализма была многообразной (включая интересы государственной централизации, как это было в Аравии, где ислам в качестве универсальной религии пришел на смену большому числу племенных культов, или в Индии в XVI в. при могольском падишахе Акбаре).

Однако религиозный универсализм, проповедуемый сектами, учение которых было по сути своей «демократическим», антифеодальным (хотя, естественно, и не пробуржуазным), в условиях средневековья, видимо, отражал смутную, еще далеко неадекватную тенденцию к осознанию теми или иными группами неэлитарных слоев общества своих социальных интересов с другими, аналогичными по социальному положению группами в других конфессиях.

Видимо, то обстоятельство, что упомянутая тенденция оказалась нереализованной в доколониальных обществах Азии, свидетельствовало о большой устойчивости принципа феодальной корпоративности и фрагментированности их социальной структуры, накладывавшей свой отпечаток на массовую идеологию и крестьян, и городского торгово-ремесленного населения.

Предопределяя преимущественно религиозную или квазирелигиозную (конфуцианство) форму общественных движений в докапиталистических обществах, религиозное сознание масс обеспечивало в то же время массовость этих движений. Так, крестьянские движения в Японии периода позднего феодализма, проходившие под флагом религии, были обычно более массовыми, мощными, а порой более результативными, чем выступления, которые не мобилизовывали религиозное сознание масс, в частности локальные и краткосрочные антиналоговые выступления.

В истории массовых общественных движений в традиционных обществах, в частности крестьянских, центральным является вопрос о характере и исторической роли этих движений.

С 20-х годов XX в., когда советская историческая наука делала свои первые шаги, и вплоть до 50-х годов из-за начетническо-догматического восприятия некоторыми историками статьи К. Маркса «Революция в Китае и Европе», посвященной войне тайпинов, в советской и китайской историографии возобладала точка зрения на эту войну как на «антифеодальную крестьянскую революцию». В дальнейшем научное исследование движущих сил и лозунгов привело советских ученых к закономерному отказу от интерпретации тайпинской войны как антифеодальной революции. Однако справедливая критика начетническо-догматического подхода привела некоторых истори-

ков к отрицанию самого антифеодального характера тайпинского движения. В. П. Илюшечкин сформулировал положение о том, что крестьянские движения вообще не антифеодальны, пока отсутствуют объективные и субъективные предпосылки перехода к капиталистической стадии общественной эволюции[5].

Антифеодальный характер крестьянских восстаний отрицает также Л. С. Васильев, утверждая, что эти восстания по своей социально-экономической сути «никогда не были и принципиально не могли быть антифеодальными... ибо они не только не содействовали крушению существующего строя, но, напротив, вели к его укреплению и стабилизации, к его выправлению, приближению к желаемой норме, воспринимавшейся в качестве разумной и справедливой»; они не только не расшатывали, но, наоборот, регенерировали и стабилизировали «привычный строй».

Возникает вопрос: следует ли под антифеодальным понимать исключительно движение, приводящее непосредственно к крушению феодальной социально-экономической системы, политико-правовой и культурной надстройки, короче — к крушению феодальной формации, т. е. буржуазную революцию? Очевидно, что при такой постановке проблемы происходит сужение, обеднение понятий «антифеодальный» и «антифеодальность».

Представляется, что массовые антифеодальные движения, трактуя расширительно само это понятие, могли иметь место на всех этапах развития феодализма. В периоды генезиса этой формации они выражали протест свободного крестьянства против начавшегося феодального закабаления их. В период уже развитых феодальных отношений они были реакцией на феодальный гнет и произвол и преследовали прежде всего цель улучшить условия жизни крестьянства, а также некоторых других «демократических», неэлитарных слоев деревни и города. В борьбе крестьян с феодалами за прибавочный продукт, за оптимальные условия своего существования заключалась экономическая суть классовой борьбы. Вместе с тем движения, выдвигавшие эгалитарные лозунги, отражали недовольство масс, в том числе крестьянских, своим низким социальным статусом и привилегиями феодальной элиты. Независимо от того, был ли крестьянско-плебейский эгалитаризм реминисценцией далекого прошлого или утопией, в нем заключалось отрицание феодального статус-кво, самой социальной системы феодального господства и подчинения. И антифеодальность восстаний не менялась от того, что крестьяне и городской плебс виновниками своих бед считали не существовавшие производственные отношения и само государство, категории, естественно, недоступные их пониманию, а «дурных» чиновников и феодальных господ.

Несмотря на стихийность и недостаточную осознанность целей восстания, их фатальную обреченность на поражение или вырождение, массовые движения в феодальном обществе, сдерживая и ограничивая масштабы феодального разбоя, способст-

вовали созданию таких условий, в которых могло происходить развитие производительных сил общества. Одновременно они приводили к определенным изменениям в государственно-политической системе, в частности, стимулировали феодальную централизацию в одни периоды или децентрализацию — в другие.

Таким образом, крестьянские и другие народные движения служили не стабилизации существовавших в традиционном обществе порядков, а дальнейшему развитию всей системы социально-экономических отношений и политического строя, придавали общественным отношениям определенный динамизм, способствовали вызреванию тех или иных общественных институтов, приближая тем самым начало их разложения, т. е. выступая своеобразным катализатором, важной движущей силой исторического прогресса.

В связи с постановкой проблемы о характере и роли общественных движений вновь был поднят вопрос о том, могли ли в недрах традиционных восточных обществ появиться зачатки независимого капитализма? Постановка этого вопроса закономерна, учитывая, что уровень и характер развития производственных отношений, динамизм или темпы развития общества определяются соотношением классовых сил, самой равнодействующей классовой борьбы.

По мнению некоторых авторов, статьи которых представлены в настоящем издании, возможность развития независимого капитализма на Востоке была исключена. Причина эта видится Л. С. Васильеву в «профеодальном» характере крестьянских восстаний, В. П. Илюшечкину в отсутствии на Востоке особого социального климата, который имел место в Европе благодаря наличию здесь в средние века самостоятельных и полусамостоятельных, пользующихся самоуправлением городских общин и особого сословия горожан, которое отстаивало свои специфические коренные интересы и играло большую роль в сословно-классовой борьбе той эпохи. На Востоке же городское население, лишенное прав и привилегий особого сословия, не могло выступать в качестве некоей социальной силы в экономической и политической жизни и в развертывавшейся борьбе классов и сословий.

Вопрос сложный и дискуссионный в высшей степени. Он был объектом дискуссий в 50—60-х годах. Результаты одной из них, участники которой в основном допускали возможность самостоятельного развития капитализма на Востоке и приводили свидетельства зарождения отдельных элементов раннекапиталистических отношений, были опубликованы в специальном издании[6]. Очевидно, что проблема нуждается в новых разработках, как конкретно-исторических, так и теоретико-методологических. На данном уровне исследования, думается, ни одно из альтернативных суждений по проблеме не представляется безупречным и достаточно фундированным.

Естественно, что вопрос о возможности самостоятельного развития капитализма не может исходить исключительно из закономерностей внутреннего развития, и в частности особенностей расстановки классовых сил и равнодействующей классовой борьбы, определяемой, в свою очередь, многими конкретно-историческими условиями, национальными традициями, особенностями идеологии и религиозных систем, лежащих в ее основе. Необходимо учитывать также и воздействие внешних факторов, в том числе международных отношений, способных как ускорять, так и замедлять процессы социально-экономического развития. Строго говоря, речь идет о влиянии на восточные страны европейского колониализма, воздействие которого на исторические судьбы этих государств было неоднозначным в различные периоды — в эпоху первоначального накопления капитала, или допромышленного капитализма, в эпоху промышленного капитализма и наконец в период монополистического капитала.

Особое значение в свете упомянутой выше проблемы — о возможностях самостоятельного генезиса на Востоке капитализма — имеет изучение отношений Запад—Восток в эпоху первоначального накопления капитала, способное, как нам представляется, раскрыть деструктурализирующее воздействие колониализма этой эпохи на азиатские страны, «нормальное» развитие и разложение феодальных отношений, в которых и появление предпосылок для генезиса капитализма было прервано или существенно деформировано.

Естественно, что круг дискуссионных вопросов истории общественных движений на традиционном Востоке не исчерпывается упомянутыми нами. Многие аспекты характера и роли этих движений нуждаются в дальнейших исследованиях на конкретном историческом материале, что необходимо для правильной постановки и решения важнейших вопросов методологии истории, к каковым относится и проблема общественных движений в докапиталистических обществах.

[1] *Ленин В. И.* Карл Маркс.— Т. 26, с. 58 *.

[2] *Жуков Е. М.* О роли социальной революции в процессе смены общественно-экономических формаций.— Формации и социально-классовые структуры. М., 1985, с. 13.

[3] *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии.— Т. 7, с. 361.

[4] *Илюшечкин В. П.* Тайпины и конфуцианство.— Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982, с. 238—240.

[5] Там же, с. 232, 246.

[6] См.: О генезисе капитализма в странах Востока (XV—XIX вв.). М., 1962.

---

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даны по 2-му изданию их Сочинений; произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

М. В. Воробьев

«НИХОНГИ» И ОБЩЕСТВЕННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ В ЯПОНИИ (С ДРЕВНОСТИ И ДО КОНЦА VII в.)

Понятие «общественные выступления» в древности и в средние века было четким, как, впрочем, и идеологическое осознание таких выступлений в старинных источниках. Понятие «социум», судя по этим источникам, не включало рабов, почти не затрагивало зависимых, да и в среде лично-свободных относилось преимущественно к «благородным». Идеологическое освещение принимало облик религиозной или в крайнем случае моральной оценки. Впрочем, эта ситуация знакома историкам — стоит только вспомнить сложности с разработкой тематики «борьба классов» и пр. Переходя непосредственно к нашей теме, скажем несколько слов об источнике.

«Нихонги» («Летопись Японии») — практически единственный источник информации как об общественных выступлениях в Японии до VII в. и их идеологии, так и об оценке этих выступлений. «Нихонги» составлены в 720 г. Претендуя на охват периода от возникновения Земли и Японского архипелага, она начинает повествование с мифологической картины мира и переходит к летописной истории. Однако между первой и второй нет отчетливого рубежа ни в изложении, ни в хронологии, ни в фактологической достоверности. Источник создан под сильным влиянием древнекитайских исторических представлений [1].

Другой источник — «Кодзики» («Записки о делах древности»), обычно фигурирующий в паре с «Нихонги», составлен в 712 г., но мифологически-фольклорная направленность значительно снижает его ценность как исторического источника [2].

При рассмотрении темы мы выделяем следующие разновидности общественных выступлений: воплотившиеся в сакральной форме; характерные для господствующих классов; принявшие вид завоевания и сопротивления; религиозные; этнические; народные. Мы вполне осознаем, что принятая классификация уязвима, поскольку при разделении выступлений по группам мы руководствовались различными критериями, поэтому некоторые выступления могли бы войти (а иногда входят) в несколько групп. Но мы вынуждены учитывать характер материала, которым располагаем.

Примером пертурбаций, воплотившихся в сакральной форме, может служить знаменитое противостояние божеств Аматэрасу (богини Солнца) и Сусаноо (бога ветра и моря), принявшее характер конфликта: Сусаноо вытаптывал поля Аматэрасу, сеял по посеянному, разрушал плотины и каналы, осквернял ритуально чистые вещи[3]. В мифе он существо буйное, отчасти по своей функции (он — бог ветра), отчасти по месту пребывания (в преисподней — месте нечистом). Хотя конкретный конфликт был разрешен в пользу Аматэрасу, противостояние сохранялось. «Нихонги» излагает миф, но не дает оценки конфликту и противостоянию. Однако если даже не выходить за пределы изложения — все равно ощущается противопоставление в последних разделах мифа светлого темному, женского мужскому, высшего низшему и т. п. В конце противопоставление обретает приземленность: сам Сусаноо сходит со сцены, но его потомки заселяют Японские острова. Для управления ими Аматэрасу, удалившаяся от земных дел, посылает младших божеств и наконец своего потомка — легендарного императора Дзимму, которого население и принимает[4].

Выступления, характерные для господствующих классов, в «Нихонги» приняли вид заговоров, мятежей, сепаратизма, узурпации, борьбы за престол. Идейные корни этих выступлений источник видит в «слепой приверженности старине», «беспринципности», «нелояльности», аморальном и противоправном себялюбии, интриганстве и пр. Один из первых заговоров отнесен к легендарной древности — к 88 г. до н. э. и связан источником со сверхъестественными силами.

Сводный брат царя Судзина вместе со своей женой при помощи колдовства пытались наслать «порчу» на царя и несчастье на Ямато. Но тетка царя, обладавшая даром провидения, раскрыла заговор. Заговорщикам пришлось перейти к открытым действиям и поднять мятеж. Однако верные правителю войска разбили мятежников, а победитель заклеймил действия зачинщиков заговора как «противные Небу, противоправные, направленные на свержение престола»[5].

История с заговором (а позднее с мятежом) Мононобэ Мория уже лишена сверхъестественного. Но вся ситуация тесно связана с религиозными спорами, а сам заговор, возможно, спровоцирован. В 587 г. царь Ёмэй собрался поддержать пропаганду буддизма и спросил по этому поводу мнение ближайших советников. Против буддизма и за верность местным богам выступили Мононобэ Мория и Накатоми Кацуми (представитель жреческой фамилии). Сога-но Умако, глава пробуддийской партии, поддержавшей начинание Ёмэя, обвинил Мория и Кацуми в «нелояльности». Оба обвиняемых поспешили уехать в свои владения. Дошедшие до них сведения о недовольстве при дворе их поведением еще более встревожили оппозиционеров. Они стали собирать своих приверженцев. Внезапно Ёмэй умер, его сменил Судзюн. Но, по-видимому, эта смена не сулила

Мория и Кацуми ничего хорошего, и Мория решил с помощью оружия возвести на трон другого претендента — Анахобэ. С этой целью Мория вступил с Анахобэ в тайные переговоры и мобилизовал свои отряды. С этого момента и сформировался заговор в собственном смысле слова. О переговорах стало известно, и Анахобэ был убит. Против Мория Сога-но Умако организовал целую коалицию. Отряды Мория были разбиты, сам он, его близкие и Кацуми были убиты, половина рабов и усадьба Мория отданы главному буддийскому храму. Мятеж Мория и его подавление описаны в «Нихонги» подробно, упомянута даже обиходная версия: гибель Мория, по слухам, была результатом происков жены Умако, младшей сестры Мория, зарившейся на имущество брата [6].

Заговор Мория изображен в «Нихонги» в свете более поздних представлений о верховной власти. Согласно местной концепции власти, Мория как один из ближайших к правителю глав могущественных кланов имел право высказать на совете любое мнение. «Нелояльность», в которой его обвинили на совете, — это аргумент, заимствованный из учения о непререкаемом авторитете императора. Именно в свете этого сбор приверженцев и отрядов выглядит мятежом, тогда как для своего времени таковыми являлись лишь поддержка претендента, когда новый царь вступил в должность. В ходе конфликта оба царя как бы устранились, не участвовали в нем, хотя без их санкции вряд ли могла начаться кампания против Мория и состояться раздел собственности его фамилии. И только заключительная фраза источника, в которой сообщается о сохранении за противниками Мория их постов, как бы освящает совершившееся царским авторитетом.

В другом эпизоде «Нихонги» поступки некоего Иваи (Ивами) прямо названы мятежом. Иваи был управляющим областью Цукуси (на севере о-ва Кюсю). В 527 г. Иваи самовольно занял провинции Хидзэн и Хиго на о-ве Кюсю, задержал доставку налогов в центр, установил морскую блокаду и не пропустил корабли «с данью» из Кореи и японскую экспедиционную армию в Корею, за что получил взятку от корейского государства Силла. Мятеж Иваи длился почти полтора года и был подавлен в 528 г. кланом Мононобэ. Сам Иваи погиб. Во время обсуждения его поведения при дворе он был заклеймен как «лживый хитрец», «мятежник», «ниспровергший добродетель и свернувший с пути» [7]. Но конкретно причины мятежа названы не были. Бесспорно, деятельность управляющего отдаленной областью Цукуси плохо контролировалась из центра и создавала соблазн для сепаратистов. Этот соблазн был тем более непреодолим, что сам пост передавался по наследству главе местного клана и центр лишь формально оформлял эту передачу.

Наиболее резко сепаратистские тенденции проявились в Имна (Мимана) на юге Корейского полуострова. Японская историческая традиция, выросшая на «Нихонги», считала Миману в

369—562 гг. колонией Японии. Сейчас эта точка зрения утратила значительную долю популярности вследствие ожесточенной ее критики [8], но для темы нашей статьи важна конкретная интерпретация одного из эпизодов в Имна [9].

В 541 г. посол корейского государства Пэкче публично осудил японские власти в Имна за интриги с соседним государством Силла, вредящие целостности Имна и преследующие цель отделения Имна от Японии. Оценку происходящего «Нихонги» вкладывает в уста короля Пэкче: интриги нарушают «мир в стране, открытое же отделение сдерживается только стыдом перед Пэкче и страхом перед (японским.— *М. В.*) императором».

Источник содержит описание попыток узурпации царской власти. Наиболее яркая и известная из них невольно приблизила переворот Тайка (645). В 642 г. Сога Эмиси, занимавший высший пост в царской администрации, стал строить себе и сыну Ирука мавзолеи, самовольно сгоняя население на строительство. Этим он сознательно нарушил две прерогативы государя: только государь мог иметь мавзолей и привлекать население к отработкам на государственных (царских) объектах. Именно так и оценила действия Эмиси царица Когёку, заявив: «Сога узурпируют управление страной... в стране не может быть двух государей». Это высказывание почти текстуально совпадает с фразой из ст. 12-й известных «Законоположений из 17-ти статей», приписываемых регенту Сётоку-тайси. «Нихонги» отмечает, что именно тогда определилось благожелательное отношение царицы к назревавшему движению за свержение дома Сога. Один из лидеров этого движения — Накатоми-но Камако в 644 г. осуждал Сога Ирука «за нарушение отношений государя и вассала, старшего и младшего» [10], регламентированных статьями 3,9, 12-й «Законоположений» [11], т. е. за нарушение новой концепции императорской власти.

Поскольку составители «Нихонги» стремились отстоять идею непрерывности и преемственности верховной власти в пределах императорской фамилии, все отклонения, в реальной ситуации довольно многочисленные, они постарались обойти или смягчить. Правда, это не всегда удавалось. Ярким примером такой неудачи служит описание борьбы за престол между принцами Оама и Отомо. В 671 г., почувствовав приближение смерти, император Тэнти призвал к себе наследного (с 668 г.) принца Оама — своего младшего брата — и «предложил ему трон». Предупрежденный «доброжелателями» и знавший о только что состоявшемся назначении Отомо, старшего сына Тэнти, первым министром, Оама от трона отказался, ссылаясь на плохое здоровье, и попросил разрешения постричься в монахи. Очевидно, он получил такое разрешение, так как в тот же день сдал оружие, принял постриг и выехал из резиденции императора. После смерти отца Отомо получил престол, но процарствовал лишь 8 месяцев. Его дядя поднял восстание, одержал верх и вступил на престол как император Тэмму. Отомо покончил с собой.

Составители «Нихонги» оказались в трудной ситуации: как оправдать действия Оама, будущего Тэмму? Как официальный наследник Оама имел права на престол, но отрекся вроде бы сам, даже постригся. Когда же потом восстал, то нарушил долг вассала (!); расстригся — не соблюл обета перед Буддой (!). Но прямые потомки Тэмму царствовали в то время, когда происходило составление «Нихонги». Поэтому осудить поведение Тэмму было невозможно. Уже в отказ Оама от трона летопись вкладывала намек на недобровольность этого отказа. В описании последующей ситуации преобладает мотив вооруженной эскалации: соперники боятся друг друга и наращивают свои силы. Оама в летописи заявляет, что восстает, боясь за себя; уход же в монастырь объясняет необходимостью лечения.

В картинах борьбы за престол выдержан нейтральный тон. Итоги победы одних, поражения других никак не оцениваются. Отомо до самоубийства везде называется императором. Острота выбора лагеря в конфликте как бы смягчается тем, что даже разные божества поддерживали разные стороны [12]. Но Отомо не отведено положенного ему раздела в «Нихонги», храмового имени и места в перечне императоров. Только в 1870 г. он был введен в генеалогию под именем Кобуна как 39-й император. Справедливо мнение, что в конфликте помимо других обстоятельств сыграла роль и борьба между двумя тенденциями наследования престола: братом после брата и сыном после отца. Причем в данном случае оба претендента были совершеннолетними в 671 г.: Оама исполнилось 51 год, Отомо — 24 года.

Завоевательная политика в отношении эмиси (айнов) в «Нихонги» оправдывается как плодородием их земель, так и необходимостью усмирить «злых демонов», с которыми находятся в связи айны. Именно плодородием земли айнов в Хитаками аргументирует Такэти-но сукунэ необходимость ее завоевания, а Ямато-такэру (Богатырь Ямато) поход против эмиси оправдывает желанием «усмирить злых демонов» [13]. Все это отнесено к баснословной древности. Легендарное завоевание государства Силла на Корейском полуострове царицей Дзингу, о котором нет никаких упоминаний в корейской литературе, якобы совершалось «по божественному указанию», за неподчинение которому царь Тюай (муж Дзингу) заплатил жизнью [14]. Однако наряду с «божественным указанием» в «Нихонги» приводится и обещание Дзингу принять на себя ответственность за неудачу похода и разделить удачу (трофеи) с приближенными [15]. Итак, намерение покорить страну Силла на Корейском полуострове тоже имеет двойное обоснование.

В ранних книгах «Нихонги» неяпонским племенам приписывается врожденная злобность, обладание черной магией [16], а естественное сопротивление объясняется отсутствием просвещения, церемониала, даже незнанием календаря (!) [17], одержимостью злыми духами вплоть до отождествления самих эмиси со злыми духами и противопоставления их людям [18]. Даже в иерогли-

фической записи этноним «эмиси» превращен в «эбису» — «дикарь»[19]. Поскольку приведенные примеры связаны с легендарной древностью, мотивировки отличаются своеобразной «естественной непосредственностью»: богатство соседей, сакральная неполноценность. «Недостаток просвещения» — это уже заимствование из сферы позднейшей идеологии.

Религиозное движение сводится почти исключительно к проникновению, обсуждению и принятию буддизма. Основной идейной мотивировкой такого принятия, согласно «Нихонги», стало господство этого учения в соседних странах: «от далекой Индии до трех хан (южной Кореи. — *М. В.*) нет таких, кто бы не воспринял его с почтением». В момент представления это учение характеризовалось как выдающееся среди прочих, обеспечивающее воздаяние и совершенную мудрость. Согласие с такими доводами и принятие буддизма, в более широком смысле, означали желание войти в идейный и культурный мир континента. Противники принятия буддизма утверждали, что «поклонение чужеземным богам оскорбит местных»[20].

Первый этап религиозных споров разворачивался при царском дворе и характеризовался быстрой сменой настроений. Не успели в 10-м месяце 552 г. принять буддизм «на испытание», как в стране возник мор. Противники этой религии сочли мор наказанием за приверженность буддизму. Царь вынужден был уступить: храм Будде был сожжен, а статуя Будды — сброшена в канал. Но внезапно пожар охватил главный зал царского дворца, из моря раздались буддийские молитвы, из приплывшего камфарного дерева исходило сияние — это показалось знамениями в пользу буддизма. Из этого дерева в 5-м месяце 553 г. были вытесаны два новых изображения Будды. Однако в 585 г. все повторилось снова: мор, отказ от буддизма с уничтожением молелен и статуй, новый, еще более сильный, мор и реабилитация буддизма[21]. В 587 г. религиозные распри вылились в политические. Произошло вооруженное столкновение, приведшее к гибели одного из лидеров антибуддийской партии — Мононобэ Мория.

В 644 г. некий Офу Бэ-но О подстрекал своих односельчан поклоняться насекомому, называя его божеством вечного мира (токоё-но ками), обещая взамен долголетие и богатство. Его поддержали «колдуны и колдуньи», которые убеждали народ отказаться от имущества, обещая взамен новое богатство. Движение, видимо, ширилось: сообщается, что жители столицы плясали вокруг насекомого на улицах. Убийство ересиарха, вероятно, выбило почву из-под ног «колдунов и колдуний». Народ сложил о случившемся следующее стихотворение:

Удзумаса (имя убийцы.— *М. В.*)
Убил
Бога вечного мира,
Который, говорят,
Был богом над всеми богами[22]

По мнению современных комментаторов, под вечным миром подразумевается подземный мир, страна мертвых или, во всяком случае, мир, где нет ни мертвых, ни живых. Насекомое — представитель этого мира. Не исключаются здесь и даосские идеи [23]; уравнительные же настроения, безусловно, налицо.

Этнические выступления и движения (переселения с Корейского полуострова корейцев и китайцев) в «Нихонги» обычно не объясняются и не обосновываются (правда, нередко обоснования напрашиваются после описания политических и военных событий на материке). Если они и обосновываются, то частными причинами: пленом, иммиграцией, требованием дани, вербовкой. В легендарном 283 г. Гун Юэцзюнь (яп. Юцуки) явился из Пэкче в Японию и напомнил, что еще в 280 г. предложил перейти в японское подданство вместе с зависимым от него населением из 120 (!) уездов. Тогда государство Силла помешало этому, и переселенцам пришлось задержаться в Кара — на юге Корейского полуострова. Они тщетно ждали три года японского уполномоченного, который должен был «вывести их оттуда». (Только в 287 г. переселение состоялось.) В 289 г. Ами-но оми переселился в Японию с обитателями из 17 уездов [24]. Японцы причисляли их к группе ая, или к ханьцам (китайцам династии Хань).

В 463 г. произошел интересный эпизод. Партия мастеровых, присланных из Пэкче, была неосмотрительно поселена в нездоровой местности, и многие умерли от болезней. После того как слухи о случившемся дошли до двора, мастеровых переселили в другую местность. В состав поселенцев входили гончары, седельники, живописцы, парчевники, переводчики, объединенные в корпорации несвободных. По классификации «Нихонги» они принадлежали к «новым ая» (имаки-но ая) [25]. В 540 г. иммигранты категорий хата (китайцы династии Цинь) и ая были собраны, расселены по провинциям и уездам, занесены в подворные списки. Дворов хата оказалось 7053 [26]. В 553 г., на следующий год после принятия буддизма, японцы попросили Пэкче прислать в Японию на определенный срок (13 месяцев) с полным снаряжением врачей, гадателей, знатоков календарей [27]. В 583 г. вождь одного из кланов Западной Японии, Киби-но Амабэ, доложил императору Японии, что Пэкче намерено просить его разрешения переселить в пров. Цукуси большую группу пэкчийцев, которую предполагали перевезти на трехстах судах. Из доклада Киби-но Амабэ получалось, что Пэкче собиралось создать «новую страну», поэтому в число переселенцев должны были войти женщины и дети. Киби-но Амабэ рекомендовал всех прибывших уничтожить [28]. Никаких сведений о развитии ситуации источники не сообщают, хотя подобный проект мог возникнуть. Предание утверждало, что само Пэкче некогда было создано беглецами с севера. В середине VI в. территория Пэкче сократилась почти вдвое в результате неудачных войн с соседями — с Когурё и Силлой. Поэтому и возникла просьба о переселении. Резко отрицательное отношение к переселению —

первое и единственное в «Нихонги». Вероятно, оно вызвано как планово массированным его характером, так и покушениями на владения Ямато: «новая страна» явно мыслилась как нечто независимое от Ямато, как колония Пэкче.

В 686 г. наместник пров. Цукуси прислал ко двору «в дань» простонародье обоего пола из всех трех корейских государств [29]. По-видимому, это были беглецы и переселенцы, согнанные с места войной, долгие годы полыхавшей на Корейском полуострове. Поскольку они были посланы «в дань» от полунезависимого наместника Цукуси, их положение скорее всего оказалось социально подчиненным (правда, одновременно с ними были отправлены 62 буддийских клирика обоего пола, конечно, свободные).

Народные выступления в «Нихонги» описываются редко. К ним можно причислить ситуации, когда явно ощущается недовольство группы или части населения, хотя о выступлении как таковом не сообщается. Например, при погребении «вслед за умершим» представителем знати его приближенных и слуг (сопогребении) последние «плакали и стенали день и ночь». Правитель отменил этот обычай как «зазорный» [30]. На строительстве царского дворца в легендарном 322 г. население работало круглосуточно, «поддерживая стариков и ведя за руку детей» [31], т. е. работали все от мала до велика, что, конечно, предполагало недовольство.

Народные выступления предстают в «Нихонги» в форме бродяжничества и восстаний. Средство их ликвидации, согласно «Нихонги»,— это «авторитет правителя» [32]. В 469 г. некий Аясино Омаро из пров. Харима разбойничал в местности Мивикума, не соблюдал законов, не платил налогов, оказался оборотнем (!) и *был истреблен вооруженной силой* [33]. *В этом эпизоде, которому* придан вид сентенции, заложено многое: подчеркнуты индивидуальный характер выступления и «злая природа» выступившего, категорически названы противоправными и антифискальными сами действия. Но ликвидированы они уже не одним авторитетом, а силой.

В 626 г. из-за многомесячных дождей страну постиг голод, люди ели дикорастущие растения, но все равно умирали. «Воры и разбойники размножились необычайно и не поддавались усмирению» [34]. Текст не содержит сведений о том, как же совершилось «усмирение». Возможно, когда голод окончился, волнения и беспорядки прекратились сами собой, без участия «авторитета».

Мы уже говорили о полурелигиозном выступлении ересиарха в 644 г. с его призывами к отказу от имущества. Тогда ситуация разрешилась убийством ересиарха должностным лицом [35]. Действия этого лица поданы как естественные, вытекающие из «авторитета», и не наказуемые. К этой же категории относятся смуты в столице («воровство»), относимые за счет «лепости» и «небрежения» чиновников. К 679 г. приурочено единственное в

источнике сообщение о многочисленных насильственных действиях в столице, которые часто не выявлялись и не наказывались [36]. Смысл «воровства» не раскрывается, но неумение поддержать авторитет власти осуждается. Это уже образец городских народных выступлений, правда, причины и характер их неясны.

Идеологическое обоснование общественных выступлений дается в «Нихонги» с учетом важности ситуации для верховного носителя власти. Как мы уже говорили, одни виды выступлений в «Нихонги» вообще не получили обоснования («сакральные», этнические), другие получили его от случая к случаю (религиозные, завоевания и сопротивления), третьи — всегда и в отчетливо выраженной форме (движения в среде господствующего класса, народные выступления). Немалую роль играл и идеологический стереотип: что вообще подлежало оценке, и наоборот, психологическая невозможность оценивать мифологические и сакральные эпизоды, молчаливый запрет на разбор религиозных ересей, пренебрежительное отношение к «дикарям» — носителям духа сопротивления, замалчивание народных волнений как самостоятельной, закономерной формы выступлений.

Идеологическое обоснование общественных движений и выступлений базируется в «Нихонги» на сложном представлении о сущности власти правителя страны, как на местном (император — «воплотившийся бог», получивший власть над миром от богов), так и на заимствованном из Китая (император — «сын Неба», но без обязывающего мандата). Местное представление непосредственно вытекало из древних мифов (о чем мы говорили выше), было максимально сакрализовано. Не только предок царского дома считался лицом полубожественным (а любой царь мог претендовать на родство с богиней Солнца [37]), но и связь между религиозной и светской функциями рисовалась органически неразрывной [38]. Однако вожди кланов также претендовали на родство с божествами второго разряда и на соответствующую долю сакральной и светской власти в своих кланах. В исторической перспективе такая концепция становилась тормозом общественного, государственного развития [39]. Местные традиционные представления сказались на таких оценках общественных движений в «Нихонги», как «слепая приверженность старине», «необоснованное самообожествление», «одержимость злыми силами, демонами», насылание порчи, волхвование, природная злобность и т. д. Разделение божеств между двумя враждующими лагерями в борьбе за престол в 671—672 гг. — один из примечательных поздних пережитков таких представлений, но далеко не единственный.

Заимствованное представление пришло из Китая. «Сын Неба» (тэнси) в Китае считался тоже полубожественного происхождения. Однако эта сторона и сакральная его функция не выдвигались так настойчиво на первый план, как это делалось в Японии. Эти «недостатки», впрочем, искупались немаловажны-

ми достоинствами: равняться с китайским императором по происхождению не мог никто, так как все прочие не могли похвастаться полубожественным происхождением. Положение императора и в светских делах рисовалось совершенно исключительным: от принца до простолюдина — все были его подданными. Он считался распорядителем всей земли и в принципе национального богатства. Лишь одно — теоретическая возможность отстранения от власти (изъятие мандата) — казалось несовместимым с идеей безусловной наследственной власти царей Ямато [40]. При оценке общественных выступлений с этих позиций «Нихонги» используют такие понятия, как «беспринципность», «нелояльность», эгоистичность, нарушение отношений государя и вассала, подрыв мира в стране, непросвещенность, моральное несовершенство, склонность к ереси, неуважение к авторитету государя и пр.

Хотя это двусоставное представление рисуется в «Нихонги» изначальным и извечным, начинается с «зари человечества», в действительности оно складывалось постепенно на протяжении VI—VII вв. и в начале VIII в. при написании «Нихонги» было обращено на всю предшествующую историю страны, на все события и выступления. В источнике представление об относительной древности ситуации передается степенью ее сакрализации: ранние стадии правления сакрализованы полностью, средние — меньше, *не лишены сакрализации и самые поздние.* Одна из ранних деклараций китайской модели монарха вложена в уста царя Анкана в 534 г. [41]. Более полно и последовательно модель изложена в «Законоположениях из 17-ти статей» в 604 г. Наконец в «Манифесте о реформах» 646 г. она приобрела завершенный практический вид, но впоследствии императоры не уставали подчеркивать, что правят по воле богини Аматэрасу (647 г.) [42], являются «воплотившимся божеством» (646, 683 гг.) [43]. Однако при всем этом в «Нихонги» поведение правителей не укладывается в выражение «царствуют, но не управляют». Они действуют достаточно инициативно и активно и не скрывают этого. В указе императора Котоку губернаторам Восточных провинций в 645 г. прямо говорится: «В соответствии с заботой, наложенной на нас Небесными богами, мы намерены...» и т. д. [44], т. е. демонстрируется земное, светское назначение императора.

Несомненно, что процесс слияния двух концепций власти, начавшийся не сразу и протекавший неравномерно, стал существенной причиной появления в «Нихонги» исторически невыдержанных (неадекватных, смешанных) оценок ряда общественных выступлений.

[1] См.: *Aston W. G.* Introduction to «Nihongi».— Nihongi. Chronicles of Japan From the Earliest Times to A. D. 697. Ruthland—Tokyo, 1973, c. XI—XXII.

[2] *Пинус Е. М.* Кодзики — записки о делах древности.— Проблемы Дальнего Востока. 1973, № 4, с. 175—177.

[3] Nihongi..., кн. I, фраг. 37.

[4] См.: *Пинус Е. М.* Древнейшие мифы японского народа.— Китай. Япония: История и филология. М., 1961; *Арутюнов С. А., Светлов Г. Е.* Старые

и новые боги Японии. М., 1968, с. 10—11; *Мещеряков А. Н.* Эволюция синтоистского пантеона Японии VI—VIII вв.— Советская этнография. 1978, № 5, с. 140.

[7] Nihongi..., кн. V, фраг. 10—12.

[8] Там же, кн. XXXI, фраг. 4—11.

[9] Там же, кн. XVII, фраг. 18.

[10] *Лим Чонсан.* О проблеме ранних корейско-японских отношений.— Ёкса квахак. Пхеньян, 1979, № 3, с. 38—40; *Ch'ŏn Kwan U.* A New Interpretation of the Problems of Mimana.— Korea Journal. Seoul, 1974, vol. XIV, № 2, 4.

[11] Nihongi..., кн. XIX, фраг. 10—13.

[12] Там же, кн. XXIV, фраг. 8—9, 15.

[13] Там же, кн. XXII, фраг. 10—13. Об аутентичности «Законоположений из 17-ти статей» см.: *Попов К. А.* Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984.

[14] Nihongi..., кн. XXVIII, фраг. 1—3.

[15] Там же, кн. VII, фраг. 17—18, 30.

[16] Там же, кн. VIII, фраг. 7; см. так же: *Цой Килсон.* Критический разбор сказания, повествующего про агрессивные действия царицы Дзингу в Силла.— Ёкса квахак. Пхеньян, 1963, № 2—3.

[17] Nihongi..., кн. IX, фраг. 6.

[18] Там же, кн. III, фраг. 16—19.

[19] Там же, кн. V, фраг. 8.

[20] Там же, кн. VII, фраг. 20.

[21] Кого дзитэн (Словарь старого языка). Токио, 1979, с. 202—203.

[22] Nihongi..., кн. XIX, фраг. 33—37. Об условиях принятия буддизма в Японии см.: *Воробьев М. В.* Формирование двоеверия в Японии в VI—VIIвв.— ПП и ПИКНВ. XVII сессия. 1982. М., 1983, ч. 1.

[23] Nihongi..., кн. XX, фраг. 15—16.

[24] Там же, кн. XXIV, фраг. 20.

[25] Кого дзитэн..., с. 909.

[26] Nihongi..., кн. X, фраг. 9—14.

[27] Там же, кн. XIV, фраг. 23.

[28] Там же, кн. XIX, фраг. 3—4.

[29] Там же, кн. XIX, фраг. 38.

[30] Там же, кн. XX, фраг. 11—12. Это и аналогичные ему места в «Нихонги» в современной корейской литературе стали основанием для теории создания колоний Пэкче в Японии. (см.: *Лим Чонсан.* Крупные местные племена Ямато и мелкие образования пэкчийского происхождения.— Ёкса квахак. Пхеньян, 1966, № 5); *Мун Чончхан.* Пэкче са (История Пэкче). Сеул, 1975, с. 73—82, 161—170, 387—399.

[31] Nihongi..., кн. XXX, фраг. 4.

[32] Там же, кн. VI, фраг. 18—19.

[33] Там же, кн. XI, фраг. 11.

[34] Там же, кн. V, фраг. 3.

[35] Там же, кн. XIV, фраг. 36.

[36] Там же, кн. XXII, фраг. 40.

[37] Там же, кн. XXIV, фраг. 20.

[38] Там же, кн. XXIX, фраг. 24.

[39] *Waida M.* Sacred Kingship in Early Japan.— History of Religions. Chicago, 1976, vol. 15, № 4, с. 320, 328, 333.

[40] *Torigoe K.* Between the Gods and the Emperors.— Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko. Tokyo, 1975, № 33, с. 83.

[41] *Воробьев М. В.* Япония в III—VII вв. М., 1980, с. 153—157.

[42] *Kono K.* The View of the «Monarch» as Ideology of the «Kojiki» and «Nihonshoki».— Rekishigakukenkyu. Tokyo, 1972, № 389.

[43] Nihongi..., кн. XVIII, фраг. 4—5.

[44] Там же, кн. XXVI, фраг. 36.

[45] Там же, кн. XXV, фраг. 20; XXIX, фраг. 40—41. Ср.: *Torigai N.* Ruling Ideology of the Emperor (Tenno) System in the Ancient Japan.— Rekishigakukenkyu. Tokyo, 1972, № 384.

[46] Nihongi..., кн. XXV, фраг. 7.