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 $\frac{0202000000-121}{013(02)-88}$ 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 «еретической» 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 синкретическая 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 иероглиф-

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 «лености» 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, с. 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.

[5] Nihongi..., кн. V, фраг. 10—12.

[6] Там же, кн. XXXI, фраг. 4—11.

[7] Там же, кн. XVII, фраг. 18.

[8] *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.

[9] Nihongi..., кн. XIX, фраг. 10—13.

[10] Там же, кн. XXIV, фраг. 8—9, 15.

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

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

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

[14] 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.

[15] Nihongi..., кн. IX, фраг. 6.

[16] Там же, кн. III, фраг. 16—19.

[17] Там же, кн. V, фраг. 8.

[18] Там же, кн. VII, фраг. 20.

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

[20] 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.

[21] Nihongi..., кн. XX, фраг. 15—16.

[22] Там же, кн. XXIV, фраг. 20.

[23] Кого дзитэн..., с. 909.

[24] Nihongi..., кн. X, фраг. 9—14.

[25] Там же, кн. XIV, фраг. 23.

[26] Там же, кн. XIX, фраг. 3—4.

[27] Там же, кн. XIX, фраг. 38.

[28] 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.

[29] Nihongi..., кн. XXX, фраг. 4.

[30] Там же, кн. VI, фраг. 18—19.

[31] Там же, кн. XI, фраг. 11.

[32] Там же, кн. V, фраг. 3.

[33] Там же, кн. XIV, фраг. 36.

[34] Там же, кн. XXII, фраг. 40.

[35] Там же, кн. XXIV, фраг. 20.

[36] Там же, кн. XXIX, фраг. 24.

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

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

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

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

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

[42] Там же, кн. XXVI, фраг. 36.

[43] 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.

[44] Nihongi..., кн. XXV, фраг. 7.

А. А. Толстогузов

КРЕСТЬЯНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ЯПОНИИ ПЕРИОДА ФЕОДАЛИЗМА

Общественно-политические народные движения периода феодализма, классовая борьба чаще всего проявлялись в крестьянских восстаниях, высшей ступенью которых являлись крестьянские войны.

История крестьянского движения в Японии слабо изучена, она еще не становилась предметом монографического исследования, за исключением труда Г. И. Подпаловой «Крестьянское петиционное движение в Японии» (М., 1960). Многие вопросы остаются неразработанными, в литературе повторяются фактические неточности, которые иногда используются для широких обобщений. В качестве примера укажем на повторяющееся во многих работах по истории Японии утверждение, что во время восстания в провинции Харима в 1429 г. восставшие выдвинули лозунг «В стране не должно быть самураев!». Может создаться впечатление, что сознательность японских крестьян достигла такого высокого уровня, что они выдвинули лозунг ликвидации всего феодального строя.

Однако в оригинальном тексте этот лозунг читается так: «Кокудзюни самураи арасимубэкарадзу». Здесь словосочетание «кокудзю» включает в себя иероглиф «куни» — «страна». Но в те времена этот иероглиф означал «провинция», а не «страна». А слово «самурай» — вассала крупного феодала, в противовес мелким местным феодалам в деревне. Таким образом, данный лозунг мог означать требования мелких местных феодалов и деревенской верхушки об изгнании из провинции вассалов крупных феодалов.

Еще один пример. Широко известно крестьянское восстание в провинции Ямасиро (1485—1493), когда восставшее население изгнало войска боровшихся между собой феодалов и установило крестьянское самоуправление. У советских авторов нет разночтений в отношении первых двух требований восставших: немедленного вывода всех войск феодалов из провинции и уничтожения застав. Однако третье требование излагается по-разному: как возвращение прежним владельцам захваченных земель; как возвращение захваченных поместий законным владельцам; как возвращение крестьянам захваченных у них земель и, наконец, как требование отдать землю народу. Поскольку в оригинале

действительно говорится о возвращении земли прежним владельцам — монастырям, то произвольная интерпретация требований восставших может вызвать неверную оценку социального состава участников восстания, их целей и т. д. Само же это требование, по нашему мнению, не означало стремления восставших вернуть прежние порядки вотчинной системы, а было направлено против установления эксплуатации со стороны новых феодалов, имевших более тесную связь с землей, чем монастыри. Контроль монастырей над вотчинами к тому времени настолько ослаб, что для крестьян в целом он был наименьшим из зол, лозунг возвращения земли прежним владельцам означал установление фактического контроля над землей местной деревенской верхушкой.

Следовательно, при изучении конкретных событий общественных движений необходима точность в изложении и трактовке этих событий, а также исследование экономической основы и фона общественных движений, их идеологии, экономических интересов многочисленных слоев феодального общества.

Конечно, нет жесткой зависимости между формами классовой борьбы и ступенями внутриформационного развития феодализма. Если крестьянские восстания наблюдались в истории всех стран, проходивших феодальную стадию развития, то крестьянские войны национального масштаба наблюдались не везде. А в Европе и России они проходили на стадии зарождения и развития капиталистических отношений, складывания и расширения внутреннего рынка. В Китае было несколько крестьянских войн, в соседней Японии их не было. Почему?

Прежде чем пытаться ответить на этот вопрос, обратимся к экономической сути классовой борьбы крестьян и феодалов. Она заключалась в борьбе за прибавочный продукт, за то, кто и в какой мере будет им распоряжаться. Это была борьба за лучшие формы своего существования. В конечном итоге борьба шла за ликвидацию феодального строя, за возможность для крестьян вести самостоятельное хозяйство, не отдавая значительную часть продуктов своего труда феодалу или феодальному государству. При этом всегда надо различать объективное содержание крестьянских восстаний и субъективные лозунги. Необходимо учитывать, что четкая направленность социальных движений отсутствовала из-за наличия многих прослоек внутри сословий крестьян, горожан, феодалов. К тому же на ранних этапах развития феодализма еще не консолидировались полностью классы феодалов и крестьян, между ними не было четкой границы. Поэтому участие различных слоев населения, в том числе и феодалов, в крестьянских восстаниях ни в коей мере ни лишает эти выступления характера классовой борьбы. Следовательно, нельзя рассматривать крестьянские движения вне исторической обстановки того этапа развития общества, на котором они происходили.

Обратимся к примеру Японии и рассмотрим динамику кре-

стьянского движения в этой стране. В VII в. здесь установилась раннефеодальная централизованная монархия, экономическую основу которой составляла надельная система. Хотя налоги, повинности и отработки ложились на крестьян тяжелым бременем, установление фиксированного объема изъятия в отличие от прежнего произвольного обложения способствовало некоторой стабилизации крестьянского хозяйства и развитию производительных сил, т. е. производительные силы и производственные отношения вошли в определенное соответствие.

Первое время после установления нового строя сопротивление крестьянства эксплуатации носило пассивные формы, но по мере обострения экономических противоречий, проявлявшихся в распаде надельной системы, оно все чаще выражалось во внесении ложных данных в подворные реестры, отказе от уплаты налогов, побегах, разбое, отдельных крестьянских волнениях. С IX в. получают распространение жалобы против провинциальных губернаторов, что в отдельных случаях приводило к смещению последних. Участились также нападения крестьян на провинциальные управления, руководимые уездными чиновниками. Но из-за господства натурального хозяйства и разобщенности вследствие этого крестьянских масс борьба их не приняла и не могла принять общеяпонского масштаба.

Кроме восстаний и бегства был и еще один вид сопротивления — переход в частновладельческие вотчины. Система частновладельческих вотчин стала экономической основой развитого феодализма, наступление этого этапа сопровождалось укреплением на местах политических и экономических позиций военно-служилого феодального сословия, созданием центрального военного правительства во главе с сёгуном.

При переходе к развитому феодализму борьба за оформление новых производственных отношений, за то, кто и в какой форме будет непосредственно эксплуатировать крестьян, шла не только внутри феодального класса, но и захватила верхний слой крестьянства, поскольку большинство местных феодалов были выходцами из деревенской верхушки, появившейся в процессе расслоения надельного, а затем и вотчинного крестьянства.

Приведение в определенное соответствие уровня развития производительных сил и производственных отношений на этапе развитого феодализма имело следствием то, что до XV в. основными формами крестьянской борьбы являлись подача петиции, побеги и прочие пассивные формы, не исключающие, конечно, отдельных активных выступлений.

В то время класс крестьянства состоял из различных слоев кровнородственных, а также территориальных общинных объединений на различном уровне, в нем широко существовали вертикальные отношения личной зависимости. Поэтому закономерно, что интересы различных слоев крестьянства не совпадали. Однако в основе существования вотчинной системы лежал

противоречия, неизбежно вызывавшие борьбу крестьян. Она шла в нескольких направлениях. Во-первых, зависимые крестьяне (гэнин и другие) внутри больших патриархальных хозяйств и бедные крестьяне, ведшие небольшое, экономически слабое собственное хозяйство, боролись за свою самостоятельность. Борьба, особенно первых, не принимала форму массовых восстаний или побегов, она носила разобщенный, индивидуальный характер и проявлялась чаще всего в борьбе за увеличение размеров земли, которую они держали или обрабатывали, за укрепление прав на нее. Даже добившись определенной экономической самостоятельности, зависимые крестьяне не могли в тех экономических условиях полностью освободиться от подчинения главам больших патриархальных семей, и лишь в XIV—XVI вв. начинает постепенно расти число самостоятельных мелких хозяйств.

Во-вторых, все сословие крестьян вело антиналоговую борьбу. Это был самый важный вид классовой борьбы, определяемый основным противоречием вотчинной системы. В борьбе против налогов крестьянство в целом имело общие интересы, хотя они совпадали не всегда и не у всех. Например, поскольку главы крупных патриархальных семей, входившие в сословную категорию мёсю (богатых крестьян, которых часто рассматривают как промежуточную категорию между крестьянами и феодалами), сами собирали подать у мелких крестьян для феодалов, то, естественно, что интересы мёсю отличались от интересов мелких крестьян. Поскольку мёсю отвечали за сбор податей, им было выгодно сокращение налогов в пользу феодала или государства, так как это увеличивало остающуюся в их руках долю прибавочного продукта. Тот факт, что к концу периода развитого феодализма оставшаяся в их руках земельная рента превышала ренту, уплачиваемую феодалу, нельзя объяснить только ростом производительных сил, это был и результат борьбы против налогов. Весь период развитого феодализма внутри вотчин сёэн шла борьба объединений мёсю против владельцев вотчин за поля, не входившие в реестры, против обследования крестьянских полей вотчинными чиновниками.

В-третьих, шла борьба крестьян против личной зависимости от вотчинных должностных лиц и местных феодалов. В XIII—XIV вв. чаще всего она велась против беззаконий, совершаемых должностными лицами вотчин и вотчинных инспекторов (дзито), назначенных военным правительством в Камакура. Вотчинные инспектора включали крестьянские земли в состав своих личных, требовали выполнения дополнительных повинностей, нередко арестовывали крестьян и их семьи, препятствовали осуществлению формально существовавшего в XIII—XIV вв. права крестьян после уплаты феодалу всех податей и выполнения повинностей уйти в другое место.

Пока существовали противоречия между центральными и местными феодалами, крестьяне могли использовать их взаим-

ную борьбу. Имело значение и то, от кого из них находились в зависимости крестьяне, так как проживавшие в вотчинах местные феодалы могли сильнее эксплуатировать крестьян, чем находившиеся в столице аристократы, не имевшие средств реального контроля в разбросанных по стране мелких и средних вотчинах. С усилением власти местных феодалов и установлением ими компактных территориальных владений, включавших и прежние вотчины аристократов, стирались различия в положении крестьян.

Процесс возникновения территориальных владений местных феодалов шел в борьбе с укреплявшейся сельской общиной, которая в XIV—XVI вв. включала в себя не только богатых крестьян, как ранее, но и самостоятельных мелких крестьян, укреплявших свою экономическую независимость.

В XV—XVI вв. происходит разрушение вотчинной системы, развитие производительных сил, усиление общественного разделения труда и формирование крупной феодальной собственности — княжеств. В этот период поднимаются крестьянские восстания, направленные на укрепление крестьянского самоуправления, за права распоряжаться избыточным продуктом, против феодальной эксплуатации со стороны торговцев и ростовщиков, бравших на откуп право сбора налогов с крестьян. Такие выступления часто охватывали не только отдельные вотчины, но и целые районы. 80% крестьянских восстаний происходило в экономически наиболее развитых районах центральной части страны. Это говорит о том, что в основе восстаний крестьян лежали экономические требования.

Подъему крестьянской борьбы в XV—XVI вв. способствовала полная феодальная раздробленность страны, когда отдельные феодалы стали сильнее, но в целом класс феодалов ослаб. Страх феодалов перед выступлениями народных масс в условиях политической раздробленности, наряду с чисто экономическими причинами — процессом формирования национального рынка и другими, привел к объединению Японии в начале XVII в.

После объединения Японии были проведены реформы, укрепившие право пользования землей не только деревенской верхушки, но и средних слоев, обеспечившие рост производительных сил. Поэтому на протяжении XVII столетия существовали преимущественно пассивные, петиционные формы крестьянского движения. Но уже в XVIII в., когда существующие феодальные производственные отношения стали явно тормозить рост производительных сил, начинаются массовые вооруженные восстания. С углублением кризиса феодального общества в первой половине XIX в. увеличивается и число восстаний, и их масштабы, и их организованность. В силу начавшейся классовой дифференциации крестьянства происходят выступления крестьянской бедноты, направленные не только против феодальных властей, но и против слоя зажиточных крестьян, хотя раньше деревня

чаще всего действовала как одно целое под руководством богатой деревенской верхушки.

Таким образом, на каждом из трех этапов японского феодализма прослеживается усиление крестьянского движения по мере обострения экономических противоречий и приближения конца каждого этапа, усиление классовой борьбы способствует появлению новых форм экономической и политической организации общества. Крестьянские движения свидетельствовали о том, что в экономической жизни общества назрел переход к новым, более высоким формам экономической и социальной организации общества, что широкие народные массы недовольны своим положением и ищут выхода из него. Своей борьбой массы объективно способствовали ликвидации старых порядков. Но ни на одном из этапов общественные движения в Японии не выливались в форму крестьянских войн. Это связано с тем, что по мере роста производительных сил старые производственные отношения отбрасывались или модифицировались в результате классовой борьбы и столкновений внутри правящего класса. Экономические и социальные противоречия не доводились до такой остроты, чтобы для их разрешения требовалась крестьянская война. В соседнем Китае крестьянские войны возникали неоднократно. Каковы причины этого?

Иногда высказывается мнение, что в Китае «целью крестьянских восстаний было восстановление существующего строя, выправление его, очищение его от вызвавших кризис нарушений, т. е. возвращение ему стабильности и жизнеспособности, его укрепление» [1]. Ставится вопрос об отсутствии у крестьянских восстаний антифеодальных задач, поскольку существующий строй не становился слабее после крестьянских восстаний.

Подобные взгляды породило существующее до сих пор представление о том, что некоторые азиатские страны практически не развивались и с древности до XX в. Китай оставался неизменным традиционным азиатским обществом, которое постоянно стремилось вернуться к неким идеальным и справедливым нормам, к чему вели и крестьянские войны в этой стране. С данным тезисом нельзя согласиться.

Сомнения в антифеодальном характере крестьянских восстаний периода феодализма идут от устоявшегося тезиса о том, что крестьянские восстания расшатывали феодальный строй и делали его слабее. А поскольку феодальная эксплуатация после таких восстаний иногда даже усиливалась, нельзя говорить о расшатывании феодального строя. Но так утверждать можно, только рассматривая феодализм как неизменное явление, которое от начала до конца сохраняет прежние суть и форму. Однако при рассмотрении роли крестьянских восстаний по отношению не к абстрактному феодальному строю, а к конкретному этапу его развития в конкретной стране видно, что происходит расшатывание конкретных форм феодальных отношений. Во многих случаях возникают худшие для крестьян, но объективно и

исторически более развитые формы производственных отношений.

Проиллюстрируем это положение на одном из примеров истории Японии. После волны крестьянских восстаний периода XV—XVI вв. происходит изменение структуры и укрепление феодального строя. Некоторые советские историки говорят даже о «вторичном закрепощении крестьянства», т. е. внешне может показаться, что крестьянская борьба этих двух столетий не имела результатов и привела к укреплению феодального строя. Однако, как уже говорилось, более широкие, чем прежде, слои крестьян укрепили свои права на держание земли, а само феодальное общество хотя и приняло вновь форму сёгуната, но произошли изменения и во внутренней структуре господствующего класса, создались предпосылки для развития в стране новых капиталистических производственных отношений, т. е. происходил переход к новым, более высоким формам организации строя, а не возвращение к абстрактной норме. Этот вывод справедлив, как представляется, и для крестьянских движений в Китае.

Поясним это на конкретном примере. Если в Японии на раннем этапе феодализма вместе с отмиранием надельной системы и формированием частновладельческого землевладения власть императора ослабела и военно-служилое сословие установило свою власть, то в Китае использование иноземных войск императорской властью предотвратило ее падение. Однако этим не были ликвидированы причины, вызвавшие в Китае ослабление императорской власти. Именно крестьянская война IX в., в которой широкое участие принимали и феодалы, стала средством решения создавшегося кризиса. В результате произошли изменения в хозяйственном строе страны, хотя и временно, ослабев феодальный гнет, находившееся в тяжелом положении крестьянское хозяйство получило возможность некоторого развития. Эта война явилась важной вехой перехода к периоду развитого феодализма в Китае.

Новая крестьянская война в Китае второй половины XIV в. имела характер освободительного движения против захватчиков-монголов, которые установили социальные порядки, не соответствующие высокому уровню развития производительных сил страны. Эта война решала задачу ликвидации введенных захватчиками раннефеодальных, а зачастую рабовладельческих производственных отношений. И такая задача была выполнена.

Крестьянская война в Китае середины XVII в. проходила в то время, когда ни реформы, ни междоусобная борьба феодалов не могли изменить минское общество, в котором назревала необходимость перехода к новому периоду — позднего феодализма. Для этого потребовалась крестьянская война, и не вина восставших и присоединившихся к ним феодалов, что они были разгромлены иноземными захватчиками.

Итак, крестьянские войны в Китае периода феодализма бы

неосознанной попыткой широких слоев народа, включая определенные слои феодалов, разрешить те острые противоречия, которые препятствовали развитию страны. Крестьяне стремились улучшить свое положение, ведь устойчивость крестьянского хозяйства обеспечивала наиболее быстрые темпы развития производительных сил.

Приведенный материал позволяет сделать вывод о том, что крестьянские движения вызываются конкретными историческими условиями и имеют ту общую черту, что размах крестьянских выступлений пропорционален остроте экономических и социальных противоречий, зависит от способности общества ликвидировать кризисные явления другими средствами. Независимо от субъективных целей восставших народные выступления объективно способствовали общественному развитию, являлись антифеодальными, поскольку ускоряли исчерпание феодальным обществом его исторических потенций.

[1] *Васильев Л. С.* Были ли крестьянские восстания антифеодальными? — Научная конференция «Общественные движения и их идеология в докапиталистических обществах Азии». Тезисы. М., 1984, с. 8.

Г. И. Подпалова

КРЕСТЬЯНСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В ЯПОНИИ И ЕГО ИДЕОЛОГИЯ (1603—1867)

Для крестьянского движения в позднефеодальной Японии (1603—1867) [1] характерно огромное число (более 3 тыс.) [2] крестьянских выступлений. Но почти все они были небольшими, скоротечными, изолированными друг от друга и иных социальных слоев, по характеру оставались антипалоговыми, не ставили задач общегосударственного масштаба.

Что мешало этой народной силе стать более организованной, добиться лучших результатов? Какие положительные и отрицательные стороны были присущи крестьянскому движению этой страны и его идеологии? Проблема сложна, затрагивает много смежных вопросов, уже получивших освещение в советском японоведении, но немало осталось и таких, которые еще не привлекли к себе внимание исследователей. В связи с этим автор хотел бы высказать некоторые мысли и предположения по данному вопросу в надежде, что это в какой-либо степени поможет уяснению всей проблемы в целом или хотя бы ее части.

Рассмотрим вкратце социально-экономические условия, в которых находилось японское крестьянство, идеологические основы, составляющие его духовную сферу, формы и направленность движения в разные отрезки анализируемого периода.

В конце XVI столетия в ходе образования централизованного феодального японского государства в деревне развернулся процесс серьезных перемен, определивших направление ее дальнейшего развития. Произошло так называемое вторичное закрепощение японского крестьянства. Правитель страны Тоётоми Хидэёси (1536—1598), проводя последовательную антикрестьянскую аграрную политику, целой серией распоряжений заново прикрепил к земле японское крестьянство, которое до тех пор, в смутное время, пользовалось большей свободой. В указе 1586 г. говорилось, что «крестьяне, оставившие свои наделы и ушедшие в другие владения, а также лица, их укрывающие, подлежат наказанию». В 1588 г. был издан закон об изъятии оружия у всех крестьян и монахов. В 1591 г. опубликовали распоряжение, запрещающее крестьянам менять местожительство и род занятий. Предписывалось возвращать в деревню всех ушедших на заработки. Наконец, в 1588—1595 гг. была проведена перепись всех

земель и их держателей, которая стала средством окончательного закрепощения крестьян[3]. Впервые удалось более или менее уточнить площади земельных владений каждого феодала, определить и занести в кадастровые книги почти каждый крестьянский участок, фамилию владельца. Была принята единая классификация качества земель, урожайности, доходности, определявшиеся в коку риса[4]. Право пользования землей признавалось только за теми крестьянами, наделы которых прошли обследование, а их держатели были занесены в кадастровые книги. Тем самым крестьяне прикреплялись к своим наделам, были обязаны платить подати и сборы, нести повинности.

Но кроме всего этого произошло еще одно важное событие. В ходе политической борьбы против влиятельных местных богатых недворянских «больших домов» (так называемых дого, мёсю и др.), главы которых противились объединению страны, их обширные земельные владения, считавшиеся одной единицей, были расчленены на мелкие крестьянские податные дворы и переданы в наследственное пользование новых хозяев. До того времени эти хозяева — сыновья, родственники патриархального главы дома, его слуги, холопы и рабы — составляли большую семью, работали на него на отдельном отведенном каждому участке, оставаясь бесправными и беспрекословно подчиняясь. Теперь же обрабатываемая земля закреплялась за ними, эти люди превратились в самостоятельных хозяев, стали считаться отдельными податными единицами. Передача земли в наследственное пользование тем, кто ее обрабатывал, смягчала недовольство сельского населения антикрестьянскими законами, а увеличение числа податных единиц ощутимо пополняло доходы феодалов. Таким образом был осуществлен земельный передел, проведенный сверху в интересах господствующего класса феодалов в целом, но отвечавший также и интересам низших слоев крестьянства.

Объединение страны, земельный передел и вся сумма аграрных преобразований, в какой-то мере стабилизировавшие положение сельского производителя, обеспечили почти на столетие заметное развитие сельского хозяйства Японии и укрепили основы японского позднефеодального государства. К началу правления сёгунов Токугава (1603) японское крестьянство снова оказалось закрепощенным. Эта политика осталась неизменной на протяжении всего их господства.

Особенность землевладения и землепользования в Японии позднего феодализма, как и в некоторых других странах Востока, заключалась в том, что все государственные и княжеские владения представляли собой не барщинные хозяйства, а сеньориальные владения, где крестьяне являлись пользователями земель всех категорий на правах вечных наследственных держателей. Участок размером около 1 тё (0,9917 га) считался средним, состоял из заливного рисового поля, пашни под другими злаками и приусадебного надела. Каждый крестьянский двор

уплачивал правительству или князю ренту-налог либо натурой, либо деньгами. Крестьяне были обязаны вносить основную подать (нэнгу), дополнительные сборы (конэнгу) и нести повинности (фуэки). В Японии сохранялись все три вида ренты: продуктовая, денежная и отработочная, при полном преобладании первой. К концу периода Эдо заметное место заняла денежная рента. Отработочная рента, устанавливаемая при чрезвычайных обстоятельствах (ремонт ирригационных систем, дорог, замка и т. п.), носила большей частью общественный, а не личный характер, определяющего значения она не имела.

Как правило, размеры обложения на сёгунских (правительственных) землях были ниже, чем на княжеских. Крестьянская подать оставалась основным источником жизни и богатства феодалов, от ее размера и регулярного поступления зависело их благополучие, влияние, мощь. Своевременная и полная уплата подати возводилась кодексом феодальной этики в одну из главных добродетелей, в показатель лояльности крестьянина к сеньору. Ее неуплата или задержка грозила тяжкими наказаниями, пытками недоимщику и его семье. Стремление феодала к повышению обложения характерно для всех времен, особенно для конца XVIII — середины XIX в.

Феодальные владетели были заинтересованы не в захвате крестьянских земель, ибо барской запашки не существовало, а в сохранении и увеличении числа крестьянских дворов как податной единицы. Бакуфу и князья старались не допускать захвата крестьянских наделов мелкими ленниками или ростовщиками, так как это сократило бы число податных единиц. Феодальные власти запрещали операции по закладу рисовых полей и порой издавали указы о безвозмездном возвращении таких земель, перешедших к кредитору по просроченной ипотеке. В этом интересы феодалов и крестьянской массы совпадали. Земля — кормилица крестьянина у него не отбиралась.

Как и в других странах Азии, в Японии существовала сельская община, являвшаяся территориальным объединением крестьян для защиты своих интересов. Вместе с тем община приобрела функции органа местного самоуправления, используемого правящими классами для взимания с крестьян подати и сборов, контроля над выполнением повинностей, поддержания порядка в стране.

Японская сельская община обычно объединяла крестьян одной деревни — 50—60 дворов. Не поощрялось проживание в деревне некрестьян. Община делилась на пятидворки, члены которых были связаны между собой совместной ответственностью за благонадежность членов пятидворки, уплату налогов и сборов, выполнение повинностей, содействие развитию сельского хозяйства, поддержание в хорошем состоянии оросительных систем и дорог. Официальная ответственность за все это была возложена на сельскую администрацию — старосту, который занимал должность большей частью наследственно, хотя она счита-

лась выборной, его помощника и представителя крестьян, как правило, из числа зажиточных. Фактически все дела вершил староста. Он был полновластным хозяином в своей деревне. Его взаимоотношения с крестьянами строились на принципах патриархального беспрекословного подчинения. Старосты происходили из зажиточных крестьянских семей, из поколения в поколение живших в своей деревне. Иногда им присваивалось низшее самурайское звание. Жалованье старосте платили из податного риса. Главнейшей обязанностью деревенской администрации был неусыпный контроль за исправной уплатой подати и сборов, выполнением повинностей. Она несла за это материальную ответственность.

В первой половине XVII в. социальная дифференциация в деревне заметно не проявлялась и сельская администрация имущественно не особенно отличалась от других членов общин, имела общие интересы со всей крестьянской массой. Случалось даже, что староста временно погашал из своих средств податную недоимку деревни, а порой даже брал на себя обязанность подачи властям крестьянских петиций. Но по мере развития в феодальном обществе конца XVII — начала XVIII в. товарно-денежного хозяйства, когда в деревне стало проявляться имущественное неравенство, старосты и другие деревенские начальники все чаще стремились быть нейтральными в борьбе крестьян против феодальных властей или даже пособниками последних. И только страх перед неписаным законом крестьянских движений: «Кто не с нами — спалим дотла!» заставлял их в той или иной степени защищать права общинников. Наконец, в конце XVIII — середине XIX в., когда сельская буржуазия уже в общем сформировалась (как правило, это была именно сельская администрация), ее интересы и интересы рядовой крестьянской массы стали настолько расходиться, что во время крестьянских выступлений ее дома подвергались разгрому в первую очередь.

Но вместе с тем, вопреки политике феодальных властей, крестьянская община и пятидворки как ее составная часть оставались на протяжении всех средних веков единственным очагом «свободы и народной жизни»[5]. Их члены оказывали друг другу помощь во время сельскохозяйственных работ, при неурожаях, пожарах, участвовали в решении семейных дел, отмечали праздники и памятные дни, совместно боролись за свои права.

Что касается правового статуса крестьянина, то юридически он считался свободным. Более того, крестьяне находились на второй ступени четырехступенчатого сословного деления японского общества: дворянин (самурай) — крестьянин — ремесленник — купец. Феодал не имел права продать или обменять крестьянина и членов его семьи. Не существовало таких унизительных обычаев, как «право первой ночи». Личной зависимости от сеньора крестьянин не испытывал. Однако вся система правопорядка была такова, что крестьянин на всю жизнь был прикреп

лен к земле и лишен возможности избрать другую отрасль приложения труда, перейти в иную сословную категорию. Зависимость крестьян носила не личный, а поземельный характер. Поэтому в Японии не происходило острейших общенациональных крестьянских выступлений с требованиями личной свободы, сплачивавших воедино огромные массы людей.

Немаловажное препятствие для развертывания крестьянского движения заключалось в трудности объединения восставших крестьян. Законом запрещались контакты и общение крестьян, живших в разных феодальных владениях. За соблюдением этого тщательно наблюдали власти на пограничных заставах. Вначале такая контрольная система, установленная династией Токугава, имела целью воспрепятствовать объединению враждебно настроенных князей. Карта феодальных владений была перекроена: почти каждое владение князя, потенциально враждебного правящему дому, было окружено землями, принадлежащими Токугава или их вассалам, что автоматически исключало дружественное общение между такими владетелями. Постепенно укрепившаяся пограничная контрольная система стала действовать и против крестьян, препятствуя их общению.

Кроме того, неравномерность обложения в разных владениях и даже в разных местах одного и того же владения нередко становилась причиной отказа одной группы крестьян поддержать другую. Так, во владениях правящей династии обложение крестьян было обычно ниже, чем в княжеских, а сами крестьяне гордились тем, что живут на правительственных землях. Они редко поднимали восстания и почти никогда не примыкали к другим крестьянским выступлениям, порой свысока относились к крестьянам княжеских земель. Все это препятствовало объединению крестьян и развертыванию их движения.

Следует добавить, что закон предусматривал жестокие наказания для бунтовщиков, прежде всего для их лидеров. В начале XVII столетия кары были суровее, они предусматривали казнь подававшего петицию и всей его семьи, конфискацию имущества. В конце XVIII — начале XIX в. казнь членов семьи обычно не практиковалась. Крестьяне, желая скрыть и обезопасить вожаков от преследования властей, обычно на своем прошении располагали подписи в форме круга, так как власти карали тех, чьи подписи стояли первыми, или делали приписку: «А вожаков у нас нет никого».

Немаловажное значение для развертывания крестьянского движения имели идеологические и моральные факторы.

Чем выше уровень научно-материалистического мышления в феодальной стране, тем меньшую роль играет религия в выступлениях трудящихся масс. И напротив, роль религии и традиционных идеологических ценностей возрастает, если материалистические взгляды еще не сложились.

В Японии 1603—1867 гг. философская материалистическая мысль еще не превратилась в самостоятельное течение. Не по-

лучили распространения и идеи утопического равенства. Японский материалист Андо Сёэки (ок. 1700—ок. 1760 гг.) прятал свои произведения, не без основания опасаясь, что власти уничтожат все его труды и его самого, а родных и учеников подвергнут тяжким карам. Лишь в XIX—XX столетиях его работы стали достоянием гласности.

В позднефеодальной Японии не происходило религиозных войн, в которых религиозные лозунги нередко были лишь прикрытием возмущения крестьян своим тяжелым положением и выражением их стремления к утопическому равенству всех живущих на земле. Не было в стране и чисто религиозных усобиц, потому что с раннего средневековья сложился синкретизм национальной религии синто и заимствованной религии — буддизма, поддерживаемый законодательно.

Лишь в 1637 г. вспыхнуло «христианское» восстание в районе Симабара на о-ве Кюсю. Но истинной его причиной оказались не столько религиозные притеснения и распри (хотя было и такое), сколько невыносимые тяготы налогообложения. Правда, наряду с требованием уменьшить подати и прекратить дикий произвол при их взимании восставшие требовали права свободно исповедовать христианство, но не более того. Тем не менее симабарское восстание отличалось высоким моральным духом, было продолжительным. Местный феодал справиться с ним не смог, на подавление восстания прибыли воинские части из соседних княжеств. Оказал помощь и голландский корабль, обстреливавший осажденных восставших с моря. Расправа над ними была кровавой, так как феодальное правительство опасалось возможного объединения оппозиционных южных княжеств с некоторыми христианскими европейскими державами. Сразу после разгрома восстания христианство было запрещено под страхом смертной казни. Опасность религиозных столкновений еще заметней уменьшилась и в последующем была сведена к нулю.

В феодальной Японии господствовали буддизм, синтоизм и конфуцианство с традиционными идеологическими ценностями, сформулированными в соответствующих догматах, и с физиократическим мироощущением. Это также оказывало заметное негативное воздействие на уровень крестьянского движения.

Буддизм с пассивностью и эгоистической заботой о личном спасении (превращении в будду), с отсутствием высокой идеи жертвенности во имя народа не мог возглавлять движение широких обездоленных масс. В период развитого средневековья (XII—XVI вв.) некоторые буддийские секты (например, Иккосю) в начале своей деятельности выступали как защитники угнетенных, и крестьянство шло за ними. Однако вскоре, под давлением светских и духовных властей они растеряли эти качества. Буддизм принес в Японию грамотность, значительно более высокую общую культуру, зрелые эстетические принципы. Своей верой в постоянное перевоплощение и бессмертие он воспитывал положительные моральные качества: отсутствие страха перед

смертью, стойкость, воздержание от дурных поступков, могущих якобы оказать плохое влияние на дальнейшее перевоплощение данного человека (карма). Но вместе с тем буддизм проповедовал пассивность, фатализм, что отнюдь не воспитывало волевых качеств борца за правое дело, а напротив, расхолаживало энергию и энтузиазм. Практический буддизм, с которым сталкивалось крестьянство, поражал воображение пышностью храмов и ритуала, но философская сторона религии оставалась пассивной, упадническою, малопонятной для крестьянина. Буддийское духовенство не поддерживало крестьянские выступления.

Синтоизм — вторая религия японцев, сохранился с первобытных времен и ограничивался примитивным почитанием духов природы, культом предков, неукоснительным выполнением различных обрядов с этим связанных. Синтоизм не выработал собственной религиозной философии. К концу периода позднего феодализма он выдвинулся на первый план благодаря догме о священном происхождении императора и всего японского народа и постепенно превратился в глашатая национализма и расизма. Синтоистские клирики хотя и были ближе к широким массам трудящихся, но редко участвовали в крестьянских движениях или городских бунтах.

Конфуцианство не представляло собою религии, а скорее являлось собранием этических норм, направленных на укрепление феодализма, а также на воспитание в связи с этим определенных качеств у человека: строжайшего соблюдения установленной сословной системы, безусловного подчинения низших высшим и младших старшим, чувства признательности к высшим и старшим за оказываемое ими добро. Оно играло большую роль в комплексе религиозно-этических идей и принципов позднефеодальной Японии. Его моральный кодекс стал стержнем социальных отношений в японском обществе.

В раннем конфуцианстве имелся важный тезис, развитый Мэн Цзы, о праве народа выступить против негуманного правителя и сменить его. Однако в Китае этот тезис вскоре был забыт, а в Японии о нем вообще никогда не говорили. Более того, в Японии через все конфуцианское учение, а в дальнейшем и через неоконфуцианство (учение Чжу Си) красной нитью пролегал принцип незыблемости власти верховного правителя и соблюдения всеми строго иерархической, «установленной небом» сословной системы, нарушение которой считалось абсолютно недопустимым. Укоренившийся консерватизм конфуцианства отдалял его от прогрессивных течений японской общественной мысли, превращая в оплот правящего класса, в антипода по отношению к крестьянству как революционной силе и другим угнетенным классам и социальным группам. Такое положение конфуцианства не содействовало укреплению его влияния в крестьянском движении.

Тем не менее традиционные конфуцианские догмы оказывали большое воздействие на идеологическую сторону жизни в

феодальной Японии. Упомянутое ранее четырехступенчатое сословное деление японского общества, принятое под влиянием конфуцианства, укрепляло социальные перегородки, подогревало сословные антагонизмы и предрассудки. По этому статусу крестьяне официально считались вторым по значимости сословием после дворян, выше ремесленников и купцов. Такое положение, продиктованное физиократическим направлением японской философской мысли того времени, не соответствовало действительности, создавало у крестьян ложное чувство превосходства над другими категориями трудящихся, мешало принимать помощь последних и, в свою очередь, выступать в их поддержку и вместе с ними. Так, крестьяне никогда не поддерживали требований деревень и поселков, где крестьянствовали японские парии, не имели контактов с ремесленниками.

Физиократические начала, заложенные в японской феодальной сословной системе, содействовали зарождению в Японии физиократической мысли, но в зачаточной форме. Ее выразителем стал философ-физиократ Ниномия Сонтоку (1787—1856) — административный чиновник княжества Одавара, крестьянин по происхождению. Никаких программ политического характера или введения каких-либо крестьянских представительных учреждений он не предлагал. Ставилась задача развития деревни лишь экономическим путем, освободив ее от угрозы закабаления и разорения торгово-ростовщическим капиталом. Конкретно Ниномия выступал с идеей «воздаяния добром за добро», т. е. создания идеальной деревни благодаря образованию крестьянских кредитно-ссудных обществ взаимопомощи «Хотоку-ся», члены которых тем самым помогали бы друг другу[6]. Таким образом можно было бы спасти крестьянство от кабалы торгово-ростовщического капитала, утверждал Сонтоку, от обезземеливания и разорения, сохранить патриархальный дух села. Между строк читалась мысль о необходимости содействия крестьянам со стороны феодалов (сеньора и его ленников). Словом, Сонтоку намечал скорее блок «крестьяне — феодалы», чем «крестьяне — городская буржуазия». Появление подобных теорий говорило о высокой степени скрытого социального разложения японской деревни и о различии интересов рядового крестьянства и сельской буржуазии.

Если же попытаться оценить идеологический уровень возможных союзников крестьянства — интеллигенции и буржуазии к периоду решающего кризиса феодального строя (1868 г.), то приходится признать, что они не смогли разработать для крестьянства стратегию и тактику его борьбы в революционных условиях.

Интеллигенция, которая во многих феодальных странах отражала наиболее революционные мысли и чаяния, в позднефеодальной Японии не поднялась до этого уровня. В основном она сформировалась из деклассированных самураев, почти не включала разночинцев и крестьян. Из-за самоизоляции страны япон-

ская интеллигенция в то время не была достаточно знакома с революционными идеалами Запада. Она не могла преодолеть веками внушаемые народу верноподданнические конфуцианские взгляды. И многие ее представители (Осио Хэйхатиро, сторонники движения за лояльность императору и др.) искали примеры для подражания в прошлом: в классической китайской древности, в царистской идеологии.

Японская городская буржуазия никаких идей о свержении феодального правительства и о создании сословных представительных органов не вынашивала. В период Эдо даже единичные, в прошлом самоуправляемые города утратили свою весьма ограниченную автономию. Утопавшее в роскоши и удовольствиях японское купечество не пошло дальше создания богатой художественной литературы куртуазного характера, посвященной восхвалению своего сословия, и театральных интермедий к драмам жанра «но», высмеивавших дворян.

Короче говоря, ко времени перехода на капиталистический путь развития в Японии не сложилось еще собственной философской идеи о революционном пути развития, которая могла бы поднять на общенациональную борьбу крестьянские массы и горожан.

Передовые идеи Запада считались запретными, были знакомы узкому кругу лиц, главным образом чиновникам, не могли служить темой для обсуждения. Крестьянские выступления в позднефеодальной Японии носили экономический характер, были антиналоговыми. Но при всей особой остроте налоговой проблемы она не сочеталась с такими жизненными ситуациями, как продажа крестьян, безвозвратная потеря ими земли — источника существования, солдатчина, дикое самоуправство барина и т. п. Разумеется, и на антиналоговую борьбу крестьянина, как правило, толкала угроза разорения и крайнего обнищания, распада семьи, жестокости при взимании недоимки и т. п. Но все же указанные ситуации несопоставимы. Видимо, и это в какой-то степени служило причиной менее массового и не столь боевого японского крестьянского движения по сравнению с движениями в некоторых других феодальных странах.

В заключение хотелось бы оценить крестьянское движение Японии с точки зрения его развития, происходившего на протяжении всего периода позднего феодализма.

В крестьянских выступлениях, как в зеркале, отражались крупнейшие социально-экономические изменения, происходившие в стране. В связи с этим в разное время менялись состав восставших, их требования, направленность, формы и методы борьбы. Проследим эти изменения хронологически на материалах крестьянских выступлений.

В первой половине XVII в., когда только что сложилось относительно централизованное феодальное государство, феодализм шел по восходящей линии, и уровень развития производительных сил в наибольшей степени соответствовал уровню раз-

вития производственных отношений. Как указывалось ранее, в это же время была проведена перекройка карты феодальных владений, что укрепило центральную власть. В сознание народа внедрялись конфуцианские догмы о подчинении старшим и высшим со стороны младших и нижестоящих, о чувстве признательности и долга вторых по отношению к первым. Не случайно поэтому преобладали умеренные формы крестьянской борьбы. Крестьянство прибегало к организованному бегству в соседние владения и к мирным петиционным выступлениям, осуществлявшимся под руководством старост. Крестьянская масса оставалась в целом пассивной. Староста, как представитель крестьян, обращался сначала к местным, а потом к центральным властям и вручал смиренную челобитную, обычно с просьбой защитить от повышения подати и других видов обложения. Петиционер хорошо знал, что идет на мучения и верную смерть. Этот период японская историография называет эпохой героев (гимин).

В начале XVII столетия в деревне вспыхивали и некоторые другие, присущие только тому времени выступления, в частности сопротивление новому режиму со стороны упомянутых ранее нетитулованных богатых крупных местных семей, владевших большим числом зависимых крестьян и слуг. Эти владетели, появившиеся в период междоусобных войн, мыслили еще категориями сепаратизма, противились политике разукрупнения и расчленения таких больших домов на самостоятельные мелкие податные дворы. Их сопротивление было быстро сломлено, они исчезли как экономические и политические единицы.

К концу XVII — началу XVIII в. появились первые кризисные явления в экономике Японии. Повышалась подать, вводились новые налоги и сборы в деревне. Даже в сёгунских владениях подать возросла с 50 до 60% урожая риса. Непосильное обложение вынуждало крестьян тайно закладывать свои земли. Деревни оскудели: появились крестьяне-бедняки и арендаторы, число их росло.

Формы крестьянского движения изменились. Бегство на территорию другого княжества как форма борьбы изжило себя. Преобладающими стали массовые крестьянские петиционные движения. «Оссо» — петиции подавались представителям высшей власти через голову местных властей, т. е. с нарушением установленного неписаным законом иерархического порядка. Нередко подача петиций сопровождалась погромами. В экономически развитых районах имели место единичные выступления крестьян против городской и отчасти сельской буржуазии, назначавшей низкие цены при скупке сельскохозяйственной продукции.

Стремясь оздоровить экономику страны и сохранить податные крестьянские хозяйства, восьмой сёгун Токугава Ёсимунэ, известный государственный деятель, осуществил «первые большие реформы» годов Кёхо (1716—1745). Указ 1721 г. аннулиро-

вал права кредиторов на заложенные крестьянские земли, и они безвозмездно возвращались прежним владельцам.

Желая направить выступления крестьян в рамки умеренных петиционных движений, Ёсимунэ ввел порядок непосредственного обращения к сёгуну. В столице установили специальный ящик (мэясубако), куда каждый имел право опускать свою жалобу. Она доводилась до сведения правителя. Новый порядок, с одной стороны, облегчал крестьянам подачу жалобы на своего сеньора, а с другой — давал сёгунату возможность обвинять ленников в «плохом управлении своим владением», применять к ним различные санкции, вплоть до конфискации земель. «Первые большие реформы» годов Кёхо были сравнительно успешны и смогли на короткий срок задержать развитие феодального кризиса.

Во второй половине XVIII — первой половине XIX в. социально-экономическое положение Японии сильно изменилось. Товарно-денежные отношения господствовали повсюду, несмотря на сохранение натуральной ренты (подати рисом). Развивалось ремесло, появились мануфактуры, главным образом домашняя рассеянная мануфактура в деревне, работавшая на скупщика. Была создана сеть магистральных трактов, построены многочисленные суда малого каботажа, связывавшие все главные пункты страны. Появились присущие капитализму финансово-кредитные органы, такие, как рисовые и товарные биржи в Эдо и Осака.

Неотвратимое развитие капитализма обостряло все существовавшие противоречия и создавало новые. В 1853 г. правительство вынуждено было отказаться от политики самоизоляции и открыть страну для иностранцев. Импорт дешевых заграничных изделий, последовавший вслед за этим, вносил дезорганизацию в экономику, подрывал городское ремесло и крестьянскую домашнюю промышленность.

Княжеские латифундии хирели, дворянство нищало. Торговый и банковский капитал, тесно спаянный с феодальной элитой — сёгунатом и князьями,— но сравнительно мало заинтересованный в производстве, укреплял свои позиции в столице и в других городах. В то же время производство широко развивалось на периферии, в деревне и было связано с местным городским купечеством. Но самое главное — на селе образовалась сельская буржуазия из представителей деревенской администрации и крестьян-богатеев, совмещавшая в своем лице скупщика сельскохозяйственной продукции, предпринимателя по первичной обработке, купца, перепродающего ее оптовику, и ростовщика, ссужающего крестьян деньгами в кредит. Противоречия между основной массой крестьянства и этой социальной группой все больше обострялись. Дифференциация в деревне углублялась.

Некоторые князья вводили монополии на продажу отдельных видов продукции своих княжеств, получали от этого значи-

тельные доходы, приобретали вкус к предпринимательской деятельности.

Ни «вторые большие реформы» годов Кансэй (1789—1800), ни третьи, проведенные в годы Тэмпо (1830—1843), не смогли вернуть социально-экономическое положение страны в более или менее нормальное русло и потерпели неудачу. Кризисные явления обострялись, наступил кризис феодального строя.

В этот период японское крестьянское движение сохраняло свою антиналоговую направленность, но одновременно приобретало новые черты. Ощущая кризис феодального строя, хотя и не представляя себе ясно его причин и последствий, представители передовой интеллигенции и крестьянство, каждое по-своему, искали выхода из образовавшегося тупика, стремились к новой лучшей форме государственности. В результате перед революционными событиями 1868 г. вспыхнули два совершенно отличных друг от друга движения.

Первое из них — это упомянутое восстание 1837 г., намечавшееся Осио Хэйхатиро как общенациональное, но провалившееся, не успев развернуться. Лидер восстания в своем обращении к народу призывал объединиться всех, кто стремится покарать несправедливых чиновников и, по мнению некоторых японских историков, ставил своей целью воплотить в жизнь идею о воссоздании в Японии идеального государства, подобного древнему легендарному китайскому царству справедливых императоров Яо и Шунь. Он как бы предвосхитил атмосферу годов Мэйдзи исин.

Второе — религиозное народное движение 1867 г., известное под названием «Эдзя най-ка!» («А ведь неплохо!» — припев к частушкам, которые распевали участники движения), стихийно возникло перед самой революцией 1868 г.[7]. Это движение, инспирированное синтоистским духовенством, ставило, вопреки синтоистским догмам, неопределенные уравнительные цели и создание «царства божьего» на земле. Оно отражало царивший в массах дух недовольства и сопротивления, поиски лучшей жизни и всеобщего равенства. Возникшее стихийно, не имевшее вождей, оно вылилось в паломничество огромных масс городского населения и крестьян, с песнями и плясками направлявшихся в главные синтоистские храмы в Исэ. Участники движения, находившиеся в состоянии эйфории, вторгались в дома зажиточных слоев населения и под угрозой разгрома получали там бесплатно кров, пищу и одежду. Движение захлестнуло все транспортные артерии центральной Японии и дезорганизовало экономическую жизнь страны. Прекратилось оно к концу 1867 г. столь же быстро и неожиданно, как и началось.

Эти два уникальных выступления, которые по внешним проявлениям нельзя назвать революционными, тем не менее отражали новые, пока еще неосознанные, более широкие горизонты мировоззрения крестьян и городского плебса, их стремление к революционным преобразованиям. Кроме упомянутых двух вы-

ступлений в этот последний период происходили разные по форме, весьма крупные движения против торгово-ростовщической буржуазии города и сельской буржуазии. Но по-прежнему преобладающими оставались антиналоговые выступления крестьян. Отдельные такие выступления объединяли до нескольких десятков тысяч участников. Князья, опасаясь осложнений, большей частью быстро шли на частичное удовлетворение требований восставших.

Объектом ненависти восставших являлись не столько сами феодальные власти (князья и бакуфу), сколько деревенская буржуазия, которая ссужала крестьян-бедняков деньгами для уплаты подати, а потом фактически забирала их земли, лишая средств существования, обрекая на голод. При любом крестьянском выступлении дома и склады деревенской буржуазии поджигались и подвергались разгрому, долговые расписки уничтожались. До убийств обычно дело не доходило. Крестьянских вожаков жестоко наказывали, но теперь на членов семьи кары не распространялись. Вводилась практика наложения штрафов на всех участников движения. Вполне официально поощрялись доносы. Таким путем власти рассчитывали разложить движение изнутри.

Подводя итог, едва ли будет ошибкой считать, что идеологическая основа крестьянского движения в позднефеодальной Японии была слаба. Это порождено многими причинами, но одной из главных оставалось отсутствие влиятельного, материалистического течения в общественной мысли Японии, преобладание прагматизма в мышлении. Немаловажное значение имело и то, что в религиях, исповедуемых японцами, отсутствовали идеи борьбы и жертвенности за идеалы всеобщего равенства и братства, которые могли бы мобилизовать народные массы на высокие цели и большие дела. Мешала живучесть конфуцианских догм о строгом соблюдении сословных барьеров, а также идеологическая слабость возможных союзников крестьянства — купечества, ремесленников, новой буржуазии, японской интеллигенции.

Все это отрицательно воздействовало на крестьянское движение Японии позднего феодализма.

Но несмотря на эти негативные черты, в целом японское крестьянское движение отличалось большим упорством и настойчивостью.

В условиях феодальной Японии борьба требовала огромного мужества, смелости, самопожертвования. Она породила самоотверженных героев, имена которых японский народ свято чтит до сих пор. Крестьянские движения были главной силой, расшатывавшей здание японского феодализма.

[1] Этот период в японской исторической литературе называют то «периодом Эдо» (по названию столицы), то «периодом Токугава» (по фамилии правящей династии), то «новым временем».

[2] *Екояма Тосио*. Хякусё икки то гимин дэнсё (Крестьянские восстания и героические народные традиции). Токио, 1977, с. 17.

[3] *Подпалова Г. И.* Крестьянское петиционное движение в Японии во второй половине XVII — начале XVIII в. М., 1960, с. 166—170.

[4] 1 коку равен 150 кг риса.

[5] *Маркс К.* Наброски ответа на письмо В. И. Засулич. Третий набросок. Т. 19, с. 418.

[6] *Нарамото Тацуя*. Ниномия Сонтоку. Киото, 1959.

[7] См.: Народные движения «Окагэ маири» (1830) и «Эдзя най-ка!» (1867) в Японии.— Народы Азии и Африки. 1987, № 1, с. 106—118.

Ю. М. Рю

НАРОДНОЕ ДВИЖЕНИЕ «ЭДЗЯ НАЙ-КА!» В ЯПОНИИ В 1867 г.

1867 год в Японии был ознаменован крушением многовекового феодального господства в результате падения сёгуната Токугава (1603—1867). Традиционное японское общество вступало на путь капиталистической модернизации, ускорения политического и социально-экономического процессов.

Осенью 1867 г. в обстановке нарастающего политического и социально-экономического кризиса в стране вспыхнули весьма своеобразные массовые народные выступления. Они быстро охватили политические и экономические центры страны — города Киото (резиденция императорского двора), Осака (важнейший экономический центр страны), Эдо (местонахождение центрального правительства, нынешний Токио), Нагоя (крупнейший феодальный город на главной транспортной артерии страны, связывавшей Эдо с Киото) и др. Последнее выступление было зафиксировано в г. Осака 20 апреля (по лунному календарю) 1868 г.

В японской научной литературе эти народные выступления принято называть движением «Эдзя най-ка!», так как участники этих выступлений во время карнавально-танцевальных шествий распевали песни, в которых повторялась реплика «Эдзя най-ка!» [1].

Движение «Эдзя най-ка!» охватило обширную территорию страны: на северо-востоке — до г. Эдо, на юго-западе — до Хиросимы, на севере — до побережья Японского моря, а на юге — до о-ва Сикоку [2].

В движении «Эдзя най-ка!», в которое были вовлечены миллионы людей, ярко отразились некоторые характерные элементы этнокультурных и конфессиональных традиций японского народа, берущих свое начало, по-видимому, с седой древности — от первобытного народного первопраздника, известного у многих народов мира. Это — оргиастическое нарушение принятых норм, запретов и табу, временная ломка всевозможных стереотипов поведения, выражение в самобытных религиозно-культовых формах стремления к счастью и надежд на добрые перемены в жизни, не приводившие, однако, как правило, к действенным формам социальной активности.

Несмотря на значительную вариабельность в деталях, на местную специфику, обусловленную в большой мере преобладанием деревенского или городского быта и обычаев, это движение в целом проходило по достаточно определенному и более или менее единообразному «сценарию»: сигналом к действию служило появление — «падение с небес» — синтоистских и буддийских амулетов и прочих святых предметов». В местах, где они появлялись, устраивали алтари, перед которыми клали угощение. Хозяева домов, на которые упали «святые предметы», их семьи и соседи, а в сельской местности — всем миром — организовывали шумные пиршества, длившиеся по нескольку дней. Затем шла коллективная подготовка и проведение праздника с песнопениями и танцевальным шествием, длящегося несколько суток.

Для этого народного праздника были характерны всевозможные переодевания, травестия, песни и танцы в духе бурлеска, в которых, как правило, присутствовали нарочито-вульгарные и эротические мотивы.

Исследование данного феномена, в частности его социальной сущности, началось в Японии сравнительно недавно. Соответствующий материал разбросан в многочисленных краеведческих историях и частных семейных архивах, что затрудняет для исследователя составление достаточно полного представления о рассматриваемом явлении, его комплексное, всестороннее изучение и вынесение репрезентативных оценок отдельным аспектам движения и всему явлению в целом. Имеющиеся в научной литературе утверждения не могут быть по этой причине достаточно обоснованными, скорее их следует рассматривать как рабочие гипотезы, носящие предварительный характер.

Движение «Эдзя най-ка!» ставит перед исследователем ряд важных проблем, среди них — генезис данного явления, его связь с более ранними народными движениями, такими, например, как празднества в честь бога Токоё — символа вечной жизни (VII в.) и бога Сидара (X в.), крестьянский праздник «Дэнгаку» (XI в.) и, наконец, паломничество «Исэ маири» и карнавал «Исэ одори» (XVII—XVIII вв.).

Отдельного исследования требуют такие темы, как взаимосвязь и соотношение «Эдзя най-ка» с другими более активными формами социального протеста масс — крестьянскими и городскими бунтами, социальное и политическое значение движения «Эдзя най-ка!» в поворотный момент истории Японии, в канун крушения феодального господства [3].

В настоящей работе мы попытаемся лишь выяснить сущность указанного феномена и определить его характерные параметры, а также наметить этнокультурный подход к исследованию «Эдзя най-ка!», который может оказаться более адекватным и, следовательно, более перспективным по сравнению с социально-экономической или историко-политической методикой анализа, разумеется, при использовании комплексного метода. В соответ-

ствии с этой установкой нами рассматриваются вопросы, касающиеся идеологического аспекта движения «Эдзя най-ка!».

Приведем три наиболее типичных, на наш взгляд, примера, которые помогут ретроспективно сконструировать самую элементарную модель феномена — движения «Эдзя най-ка!» 1867 г. Пример первый.

Место действия — станционный поселок Минакути, расположенный вблизи г. Киото, на главном тракте Токайдо. В 1843 г. здесь насчитывалось 692 двора с 2692 жителями. В этом поселке с ноября 1867 г. по лунному календарю стали «нисходить с небес» «святые» амулеты, что положило начало движению «Эдзя най-ка!». В местной уездной летописи содержится следующее описание событий тех дней:

«Если имело место падение с небес святых амулетов, то немедля втыкали в землю вокруг того дома свежесрезанные бамбуковые палки и протягивали по ним веревку; заказывали изготовить новый столик с восемью ножками, переносили его в комнату и клали на него [тот] святой амулет. Перед ним ставили освященное сакэ, промытый рис, зажженную лампаду в честь [явленного] амулета. Люди в доме совершали омовение, приводили одежду в должный порядок, затем с благоговением и трепетной радостью совершали низкие поклоны [перед алтарем] по случаю доброго, счастливого предзнаменования. А также приготовляли вино и закуски, совершая то и дело жертвоприношение, и все это использовали для того, чтобы хорошо угощать приходивших гостей.

Родственники, старые друзья и соседи — все сообразно своему положению, по мере возможности, брали с собой кое-какие подношения и шли в тот дом поздравить [хозяев] со счастливым предзнаменованием.

Мужчины накладывали [на лица] пудру алого цвета, уподобляясь напудренным женщинам, а женщины спускали платья с плеча, высоко поднимали подол платья и таким способом изображали из себя мужчин мужественного вида. Старики и старухи ходили по улицам, переодевшись в наряды молодых, а молодые, наоборот, рядились под стариков, некоторые из них даже ходили с посохом. Все они то строились в отряды, то скоплялись толпами. Собравшись там группой, тут — отрядом, все, дружно хлопая в ладоши, стройным хором пели несколько песен, выкрикивая слова: „Ёидзя най-ка!". И так, радостно хлопая, продолжали песнопение вплоть до глубокой ночи. Они вели себя так, что почти ничем не отличались от проделок умалишенных. Если им попадались путники, их — невзирая на то, благородные это люди или подлые,— затаскивали в дома, угощали едой и питьем, вместе с ними хлопали в ладоши и пели хором. Шум и галдеж, суматоха и столпотворение временами закрывали проход по улицам. Посему путники оказывались в затруднительном положении. Этим дело не кончалось. Казенные и частные грузы, перевозимые по тракту Токайдо от станции к станции, перестали

попадать в назначенный день и час на следующую станцию. Так что не смогли избежать плохих последствий — задержки в перевозке грузов.

Коль скоро дело дошло до того, вышел приказ феодала. Согласно сему приказу, староста поселка распорядился, чтобы все прилежно занимались своей работой, жили экономно. [Староста] сократил число дней, разрешаемых для празднования [по случаю снисшествия амулетов], а также ограничил подарки и подношения. В результате к январю следующего, 1868 г. [праздники] постепенно поутихли. А в это время возникли инциденты в Фусими и Тоба, и снова на тракте стало шумно и суетно»[1]

Пример второй.

Киото, старинная столица Японии и постоянная резиденция императорского двора, по мере поляризации в стране противоборствующих политических тенденций превратился в центр притяжения всех сил, недовольных господством сёгуната.

Фунаки Мунэхару (1850—1917), который после буржуазной революции Мэйдзи был избран депутатом Киотоского префекторального собрания, оставил свои мемуары о движении «Эдзя най-ка!». Они назывались «Сны 50 лет. Записки очевидца событий конца периода сёгуната». Он писал:

«В этом году с конца лета получило широкое распространение падение амулетов с небес... На дома падали различные святые амулеты. Так, например, чисто подметешь двор при доме, насыплешь белого песку на дворе, протянешь вокруг веревку и ждешь — и тут как тут падают с неба амулеты Главного храма в Исэ... Падали и другие амулеты — из храма Тэнман или из храма Хатиман. А то на какой-то дом прямо в лавку с неба падали шесть мелких медяков. Но, быть может, эти медяки какой-нибудь покупатель забыл забрать. Хотя человек, проживавший поблизости, утверждал, что видел своими глазами, как эти шесть медяков пролетели высоко по небу и залетели в тот дом. Или другой случай — мальчик старательно очистил дворик при доме и стал ждать. И тут как тут в небе замелькало что-то и попадало на землю. Все это — весьма необычные и странные вещи. В домах, на которые снизошли святые амулеты... сооружали алтари, ставили перед ними святое вино, приглашали родню и соседей со всего квартала на пиршество. А затем начинались танцы и пляски, сопровождаемые пением со словами „Ёидзя най-ка!", „Ёидзя най-ка!" — под предлогом того, что нужно переменить обстановку, в которой за последнее время одно за другим следовали плохие дела. Все и каждый танцевали и плясали до умопомрачения. В моде были всевозможные переодевания, как то бывает в дни маскарадных шествий: не говоря уже о превращении мужчин в женщин и наоборот, люди перевоплощались в кого угодно — в первого советника императора (кампаку) в старину или же в легендарного богатыря Бэнкэй, а то и в опального вельможу эпохи Хэйан — Сугавару Митидзанэ. Иные наряжались в вольных самураев, которых в те годы в

стране была уйма. Эти носили за поясом два меча, длинный и короткий, [сделанные из дерева], надевали на ноги гэта с высокими подставками. На все это чиновники из управы делали вид, будто ничего не замечают, полагая, что подобные выходки неизбежны во времена крутых перемен в жизни страны.

Тем временем падение амулетов с небес участилось. В округе все более усиливалась сумасбродная суматоха. На улицах нельзя было встретить хоть одного, не танцующего и не пляшущего в цветастом шелковом халате. Однажды лично со мной было вот что: служившая при императорском дворе фрейлина явилась к своим родным на побывку, и я попросил у нее разрешения попользоваться ее одеждой. Переодевшись, я вышагивал в сопровождении служанки фрейлины, которая несла в руках ношу, завернутую в шелковый плат благородного цвета. Миновав внешние ворота дворца, я неспешно направлялся подобающей фрейлине походкой к югу, оставляя в стороне ворота для придворной аристократии. Вдруг замечаю, что, приняв меня за важную персону, некий придворный самурай пал на колени ниц [передо мной] прямо на землю. Если бы я прошел мимо молча, то ничего бы не произошло. Но я не удержался от соблазна пошутить. Приблизившись к нему, я изобразил из себя оборотня, страшно вытаращив глаза и издав бесовский клич. Самурай безмерно разгневался. Но не тут-то было: я стал успокаивающе приговаривать: „Коря-коря! Ёидзя най-ка! Ёидзя най-ка!" (что означало вроде „Ну, что ты, что ты! Эка важность! Эка важность!"— *Ю. Р.*).

Даже в императорском дворце могло твориться такое безобразие. Что же говорить о безобразии, которое творилось в городе! Повсюду в каждом квартале были сооружены алтари — минимум один, а кое-где по пять-шесть алтарей. Побросав работу, как в угаре, люди сновали взад-вперед. В декабре по лунному календарю управа района Кита издала распоряжение, запрещавшее танцы и пляски. Были схвачены и повязаны веревкой несколько подозрительных типов. Говорят, что у всех этих было [обнаружено] много святых амулетов главного синтоистского храма и других святилищ... Их, вероятно, подбрасывали в дома, как сейчас поступают с экстренными выпусками газет. С этой самой поры танцы и пляски поутихли, как угасает огонь, и прекратилось падение амулетов с небес» [5].

Приведенные выше примеры выявляют общую схему:

«падение с небес» «святых» амулетов; сооружение алтаря и жертвоприношение; коллективное пиршество; танцы и пляски с песнопениями, сопровождаемые временной ломкой принятых морально-этических норм и стереотипов поведения и приводящие массы участников в состояние эйфории; затухание психической возбужденности и прекращение всяких действий, нарушающих установленный обычный уклад жизни.

Как видно из приведенного выше примера, люди верили в то, что появление «святых» амулетов предвещало добрые перемены

в их жизни, и это послужило детонирующей силой в дальнейшем развертывании событий. Очевидно также, что некие лица провоцировали эти события, инсценируя «падение амулетов с небес». Пример третий.

Состояние эйфории, картина вакханалии, праздничного веселья, сопровождавшего движение «Эдзя най-ка!», красочно описаны в 1867 г. неким Хоригути Есибэ, проживавшим в г. Фуруити, вблизи главного синтоистского святилища в Исэ, в его мемуарах «Записи о чудесах в разных провинциях, увиденных и услышанных в пору паломничества в Исэ в годы Кэйо». В «Записях» читаем:

«...В эти дни в прихрамовом городе святые амулеты снизошли на 20—30 домов. Кроме храмовых амулетов снизошли одна за другой фигурки бога богатства Дайкоку и бога богатства и торговли Хируко. В разгар снисшествия богов в домах, где явились сии боги, выставляли для угощения вина лучших сортов по мере возможности и состоятельности — одну бочку либо две-три, а то и все пять бочек...

В эти же дни в округе Кавасаки, например в городке Таэми, хозяева лавок прекратили работу на четыре-пять дней по случаю снисшествия [с неба амулетов], поставили перед своими домами бочки со святым сакэ и занимались только тем, что угощали прохожих этим питьем. А работники их да их дочери со служанками днем и ночью играли на разных инструментах. Во всем городке стар и млад, мужчины и женщины подняли шум и гам, напевая при сем широко распространенную песенку с такими вот словами: „Заклей-ка, милая, ты перед свой бумажечкой. Ну а отклеится — наклеишь еще раз! Какая разница... Ну эка важность! Нам радость божьей милостью дана!". Иные мужчины, набеливши лица, превращались в женщин, а женщины принимали облик мужчин. Даже старухи, намазав себе лица черной тушью, обращались в молодух. Иные же маскировались под разных оборотней. И все танцуют и пляшут, не помышляя ни о корысти, ни о добродетели. Только танцуют и пляшут с присказкой: „Ну эка важность!". Каждый день у обоих храмов творится великое столпотворение — толпы паломников идут в разнообразных нарядах и одеяниях или же, наоборот, в одинаковых одеждах.

В эти дни в округе Ямада целые городки выглядят [необычно], как, например, во время провоза леса для сооружения новых храмов [в Исэ] каждые 20 лет. Идут паломники в одинаковом одеянии или в костюмах персонажей спектаклей, с разными декорациями. Есть среди них разные группы, вычурно паясничающие как им вздумается.

Была среди таких одна паломница лет под 35 в сопровождении женщины, нарядившейся придворной фрейлиной, которая несла на руках одежду хозяйки. Сама же дама была совершенно нагая, даже без набедренной повязки, зато ее голову украшали дорогая диадема и заколки, общая стоимость которых

составила бы, наверно, 300 золотых рё. Под звуки популярной ныне песни она заклеивала свой перед бумажкой на ходу. Это был перл паясничанья! На сей счет были суды-пересуды. Поговаривали, что эта дама была дочерью князя из замка Тоба, что в провинции Сима»[6].

В приведенном фрагменте обращают на себя внимание парочито вульгарно-эротические слова песни и неслыханно дерзкое поведение женщины, откровенно эпатирующее обывателя. По-видимому, как эротическая реплика, так и сам акт обнажения тела выполняли в данном и аналогичных случаях инвективно-катарсисную функцию в контексте всей вольно веселой атмосферы карнавализированного народного праздника. Отмеченные выше действия были широко распространены там, где происходило движение «Эдзя най-ка!». Очевидно, это — необычное народное движение, самобытный социальный феномен, которому присущи определенные специфические этнокультурные и конфессиональные особенности.

Прежде всего коснемся вопроса о «падении с небес» амулетов и прочих «святых» атрибутов. Обращает на себя внимание многообразие предметов, которые якобы «падали» с неба. «Падали» не только синтоистские амулеты, атрибуты культового назначения, но и другие предметы. Как свидетельствуют сохранившиеся в г. Нагоя документы, многие амулеты не были чисто синтоистского характера, они символизировали синкретические божества, соединяющие в себе далеко не однородные верования — синтоизм, буддизм и примитивные народные культы[7].

В г. Инадзава, близ Нагои, сохранилось до наших дней сочинение некоего Мурасэ Сюдзо «Сведения о снизошедших [с небес] богах и бодисатвах». Автор его лично обошел 56 деревень в окрестностях Инадзавы, регистрируя все случаи «падения с небес» амулетов. С 27 августа до 15 декабря 1867 г. по лунному календарю упало 656 таких амулетов из более чем 100 храмов и кумирен. 126 амулетов принадлежало главному синтоистскому храму в Исэ. Несколько больше (137) амулетов было из храма Акиба — широко почитаемого в народе божества, спасающего от пожаров. Однако в первую очередь в виде амулета, «снизошедшего с небес», «явилось» божество Дайкоку, приносящее в дом достаток и богатство.

В г. Описи, расположенном по соседству с г. Инадзава, есть слобода Окоси. По сведениям, содержащимся в краеведческой истории, в 1868 г. здесь было 277 дворов. Жители заявляли местным властям о каждом случае появления — «снисшествия с небес» — «святых» предметов. Так, по данным на 29 сентября, в этой деревне «с неба» явились 42 синтоистских и буддийских амулета и 7 статуэток бодисатв[8].

В «Истории города Кария» сообщается, что здесь в ходе движения «Эдзя най-ка!» за время с 15 сентября до 3 ноября 1867 г. по лунному календарю «спустилось с небес» 188 амулетов. Среди них больше всего было амулетов бога Акиба — 71,

18 буддийских амулетов с надписью «Наму Амида-буцу». Амулетов же из синтоистского святилища в Исэ было только 17 [9].

В г. Ямада, входившем в вотчину храма Исэ, естественно, больше всего было амулетов этого храма. Но и здесь зафиксирован весьма пестрый набор предметов, имевших якобы «небесное» происхождение. Среди них упоминаются фигурки бодисатв, бога Дайкоку и бога Хируко. Примечательно, что «с неба падали» даже такие обыденные вещи, как монеты, неочищенный рис, соя, красная фасоль, складной веер, кожаный кошелек, рисовые лепешки и даже камни [10]. В городах Кария и Осака нередки были случаи, когда обнаруживались амулеты бога — хранителя от заболевания оспой [11]. Были и такие комичные случаи, когда с неба на чей-то дом упала долговая расписка и даже уведомление о разводе от некоего мужа его жене [12].

В Киото поднялся шум по поводу того, что якобы «с неба сошла» живая девушка-невеста. Видный монархист, подвизавшийся в период Реставрации Мэйдзи, Танака Мицуаки, писал об этом случае в своих «Воспоминаниях о бурном времени Реставрации». В них содержится его письмо, отправленное в августе 1867 г. из Киото отцу, проживавшему на родине. В письме Танака Мицуаки, в частности, сообщал: «На днях где-то с неба сошла девица-невеста. Оказалось, что она — уроженка города Эдо. Никто не знает, что еще может появиться с неба» [13].

Причудливое разнообразие предметов, чье «падение с небес» всколыхнуло простой люд и столкнуло его с насиженных мест, подвигнув на полусознательные-полустихийные массовые выступления в столь своеобразной форме, говорит о пестроте верований народных масс, глубоком конфессиональном синкретизме. Создается впечатление, что религиозное сознание простых японцев той поры представляло собой некий аморфный конгломерат, где ни синтоизм, ни буддизм не играли доминирующей роли, да и эти религии и вероисповедания в гуще народа воспринимались по-своему: на уровне традиционных поверий, извечной веры народа в земное счастье, в лучшую жизнь на земле и упований на достижение долголетия, богатства, спасение от всевозможных бед и злосчастий. Именно эти сокровенные думы и чаяния народа нашли свое воплощение в движении «Эдзя най-ка!».

В упомянутом выше г. Кария, который являлся призамковым городом, городской голова (мати сёя) просил управу разрешить горожанам устроить праздник «Эдзя най-ка!» «во избежание болезней и напастей, ради спокойствия и безопасности во всем городе, за ради созревания пяти злаков» [14]. А в коллективном заявлении старейшин деревни Годзё в уезде Кавати (нынешняя преф. Осака) были слова о том, что, дескать, мы всей деревней хотим вымолить «мир и спокойствие для всей Поднебесной, созревание пяти злаков, согласие и безопасность во всей деревне» [15].

Как уже отмечалось, характерным для движения «Эдзя най-ка!» было то, что сигналом к началу выступлений повсюду слу-

жило «падение с небес» амулетов и других «святых» предметов. В связи с этим, естественно, возникают вопросы: кто имитировал подобные «чудеса» и с какой целью? В какой мере это движение использовалось в политической борьбе той поры? Ответить на эти вопросы необходимо для того, чтобы объективно определить социальный характер и политическую роль, которую указанное движение сыграло в конкретно-исторической ситуации, сложившейся накануне крушения феодальных структур.

Документы и свидетельства очевидцев недвусмысленно указывают на непричастность и явную незаинтересованность в развитии указанных событий представителей властей в центре и на местах. Чиновники сёгуната рассматривали движение «Эдзя най-ка!» как совершенно неуместное и несвоевременное расточительство материальных ресурсов, расходование и без того скудных средств на проведение празднеств, отвлечение крестьян и горожан от насущных занятий и, наконец, как нарушение установленных общественных порядков и морально-этических норм. Господствующая элита усмотрела в этих народных выступлениях дестабилизирующий, деструктивный фактор.

Такой подход официальных властей отразился, например, в одном из княжеских распоряжений, приведенном в «Истории города Симосува». В нем говорится, что все эти разнузданные безобразные действия простолюдинов — «дело рук злонамеренных монахов, черных шаманок и хулиганствующих бродяг, которые с помощью мошеннических приемов обманули глупый народ и втравили его» в такие дела. В другом княжестве чиновники указывали, что эти народные выступления — «дело рук европейцев» [16].

Разбрасывать амулеты и другие «святые» предметы по домам и дворам могли в принципе три категории лиц: либо сами горожане или крестьяне, либо служители синтоистских и буддийских храмов и их помощники из числа верующих, либо, наконец, лица, связанные с антисёгунскими политическими группировками.

Мотивы для лиц первой группы могли быть различными. В одних случаях это делали молодые парни, подкидывавшие амулеты в дома и дворы ради шутки и забавы. В других это делалось ради того, чтобы напиться, наесться и повеселиться за чужой счет [17]. Был и случай несколько иного рода: в одной деревне в провинции Кии проживала женщина по фамилии Хисано. В дни движения «Эдзя най-ка!» она оказывала большое влияние на селян, так как безошибочно предсказывала, когда и где снизойдет с небес святой амулет. Однако местные чиновники заподозрили ее в мошенничестве и схватили. Тогда эта женщина призналась, что в предсказанное ею время и место она тайком подбрасывала нужные амулеты [18]. В уезде Арима провинции Сэццу подбрасыванием амулетов занимался слуга одного помещика, а в уезде Каса провинции Танго — некий крестьянин [19].

Сообщается и такой случай. В своих воспоминаниях Тэраму-

ра Садзэн, самурай из княжества Тоса, которое примкнуло к антисёгунской группировке, пишет, что в разгар движения «Эдзя най-ка!» он прибыл в Киото и остановился у одного домовладельца. Хозяин сетовал: «Кругом падают с небес святые амулеты, но они почему-то обходят стороной мой дом». Услышав эти сетования, один из людей этого самурая проникся сочувствием к хозяину дома и решил помочь ему. У него оказались с собой амулеты храма Ино, расположенного в княжестве Тоса. Ночью, под покровом темноты, он тайком подбросил свой амулет во внутренний двор того дома. А утром следующего дня поднялся великий шум, и все закружились в танце [20].

К распространению буддийских амулетов были причастны и некоторые буддийские храмы. Так, в г. Нагоя были застигнуты за подбрасыванием амулетов и схвачены властями монахи из двух буддийских монастырей [21].

О происхождении синтоистских амулетов писал Мацумото Токихико, который некоторое время работал в Исэ служителем культа. В своей книге «Сто историй, приключившихся в столице богов, в двух томах» он сообщает о любопытном расследовании, проведенном его отцом. Этот многоопытный наблюдательный человек обратил внимание на то, что амулеты и другие «святые» предметы, которые «снизошли с неба», в прихрамовых городах Ямада и Удзи были не новыми, а уже явно использованными ранее. Тогда он решил проверить, откуда берутся подобные амулеты. Расследование привело его к столетнему дереву с большим дуплом, которое стояло вблизи храма. По обычаю при переезде в новый дом или при генеральной уборке дома, которая обычно проводится в канун Нового года, жители окрестных домов приносили с собой старые амулеты и бросали в это дупло. Раньше дупло было доверху набито этими использованными амулетами, теперь он заметил, что их число заметно поубавилось. Тогда он взял из дупла несколько амулетов, пометил их особой меткой и положил обратно. А через день-два оказалось, что меченные им амулеты тоже «снизошли с небес» в его родном городе, вызвав большой шум. Причем в течение месяца из того дупла исчезли все старые амулеты. Сообщив об этом, автор приписал: «Однако невозможно было доподлинно выяснить, кто же именно занимался подбрасыванием амулетов» [22].

Японский исследователь Исии Такаси отыскал исторические сведения о предоставлении крупной суммы денег одним из антисёгунских княжеств, а именно Сацума, дому Иосида, который являлся наследственным главой верховного жречества синтоизма [23].

В связи с этим примечателен следующий факт. В местечке Фудзими остановился некий путник; он предсказывал, где и когда появятся амулеты, и его предсказания всегда сбывались. Оказалось, что «упавшие с небес» амулеты были из синтоистского храма на горе Иосида-сан, т. е. из семейного святилища дома Иосида. Эта деталь проливает дополнительный свет на

вопрос о причастности синтоистских храмов к мистическим историям о «падении с небес» амулетов [24].

Имеются факты, прямо указывающие на то, что деятели антисёгунского лагеря сами занимались распространением таких амулетов. Например, самурай из княжества Тоса, некий Оэ Таку, в своих воспоминаниях признался, что он сам инсценировал «падение с небес» амулетов [25]. 2 марта 1868 г. газета «Тюгай симбун» сообщила: «В одном местечке властями был схвачен некий бродячий самурай, который скрывался в домике слепого массажиста. При проверке его вещей было обнаружено большое число деревянных амулетов различных синтоистских и буддийских храмов. Вот он и ему подобные, очевидно, и устраивали в прошлом году в разных провинциях падение с небес святых амулетов» [26].

Фукуи Оти, вассал дома Токугава, в своих мемуарах писал: «Некоторые полагают, что падение этих амулетов с небес было делом козней сторонников лагеря Киото, устроенным для того, чтобы возмутить народ и вызвать волнения. Лично я не знаю, так ли это было на самом деле или нет» [27].

Имеется немало фактов, говорящих об использовании деятелями антисёгунского лагеря волнений, вызванных движением «Эдзя най-ка!», в качестве прикрытия своей оппозиционной деятельности. Нарушение общественного порядка, ослабление контроля над жизнью масс со стороны властей были на руку этим лицам, облегчали их нелегальную конспиративную деятельность. Они даже мистифицировали «нисхождение с небес святых амулетов», чтобы спровоцировать начало выступлений. Однако все дальнейшее происходило на основе *самоорганизованности участников* этого народного движения, особенно в сельской местности, где были сильны общинные традиции самоуправления.

Весьма характерно, что культовые обряды, исполняемые перед алтарями, и последующее массовое пиршество не несут на себе печать чисто религиозного действа: здесь чувствуются глубокие традиции прежде всего первобытного культового комплекса. Вся атмосфера больше напоминает вольно веселое народное празднество карнавального типа. Для него было характерным прежде всего стремление к отречению от будничности, выходу из обыденного русла повседневной жизни, порыв к вольности, нарушению морально-этической регламентации и сложившихся условностей, в том числе и принятых стереотипов поведения. Это нашло свое яркое выражение в различных формах травестии, о чем упоминалось выше. Дело не ограничивалось только половой и возрастной инверсией. На примере описанного выше случая, имевшего место в Киото, видно, что травестия имела место и в сфере социальных страт: юноша низкого страта, переодевшись в платье придворной фрейлины, проходит по запретной территории императорского дворца, заставляя своим видом придворного самурая с поклоном пасть перед ним ниц. При этом юноша даже не стесняется откровенного розыгрыша,

насмехается над самураем. Здесь же сообщается, что участники праздничного шествия в Киото изображали из себя вельмож и самураев, неся за поясом по два меча, изготовленных из дерева, и как бы демонстрируя своим видом нежелание считаться с самурайскими привилегиями.

Интересным материалом, на наш взгляд, является описание происходившего в прихрамовом городе Ямада близ Исэ театрализованного маскарадного шествия городских простолюдинов. Они изображали сёгуна эпохи Камакура — Минамото Ёритомо с его многочисленной свитой на охоте или же инсценировали уличное шествие многочисленных фрейлин из сёгунского дворца в Эдо [28].

Танцуя и куролеся, толпа прямо с улицы вторгалась в богатые дома (это называлось «одори коми»); нарушая обычаи и всякую этику, участники шествия поднимались в грязной уличной обуви в комнаты, где полы были покрыты циновками-татами. В этом нарочито эпатирующем поведении также проявлялось стремление к ломке будничности, к выходу из обычной колеи жизни.

В одной деревне, расположенной неподалеку от Исэ, сохранились записки богатого крестьянина, в дом которого вторглась такая толпа. Он, в частности, пишет: «Танцующие, даже не подумав снять грязную обувь, вломились прямо с улицы в комнаты, на татами. Своими танцами они быстро проломили полы в комнатах... Танцы длились четыре дня и четыре ночи подряд. [До их прихода] полы у меня в комнатах были покрыты совершенно новыми татами. За одну ночь они своими грязными ногами измызгали и растоптали их. Пришлось стелить на пол циновку из рисовой соломы и закрепить ее веревками, чтобы они могли продолжать свои танцы» [29].

Как правило, хозяева этих домов вынуждены были по нескольку дней поить и кормить непрошеных гостей.

Продолжающиеся по нескольку суток подряд танцы и пения, вольная атмосфера гульбы, обстановка вседозволенности доводили людей до состояния экстаза и эйфории, а некоторых из них, особенно женщин,— до исступленности, близкой к психозу. Это очень живо и ярко передано в записках, хранящихся в семейном архиве дома Мидзута, хозяин которого в дни движения «Эдзя най-ка!» был старостой деревни Михара на о-ве Авадзи. Записки озаглавлены «О небывалых искони событиях, вызванных ниспосланием [с небес] в эти дни амулетов богов и бодисатв». 12 декабря 1867 г. по лунному календарю произошло следующее:

«Денно и нощно десятки тысяч людей — старых и молодых, мужчин и женщин — только и делали, что беспрерывно танцевали, там и сям. Некоторые из них выкрикивали непонятные слова, как будто в их души вошел божественный дух... [Среди них] была процессия нагих женщин — их насчитывалось несколько десятков человек. [Другие] женщины шествовали, будто мужчи-

ны, в одних лишь нарядных набедренных повязках — таких было несколько сотен... Поразительно было взирать на них — все они вели себя так, будто находились в состоянии сильного опьянения.

В нашей деревне также и старые и молодые денно и нощно совместно кружились в танцах. Люди разрисовывали себе физиономии, втыкали за пояс подобие самурайского меча и проделывали столь неимоверные выходки, что, думаю, нормальные люди были бы неспособны вести себя таким манером» [30].

Одним из характерных элементов движения «Эдзя най-ка!», как уже отмечалось, был эротизм. В словах песен, распеваемых во многих провинциях, городах и деревнях, звучал вульгарно-сексуальный мотив [31], характерный для оргиастического народного праздника. Вполне можно допустить, что эти проявления генетически восходят к культу женского начала как символу жизни и плодородия, который имел широкое хождение среди японского народа в период средневековья (кое-где он сохраняется в Японии и в наши дни).

Какие же глубинные пласты сознания и подсознания, а также умонастроения народных масс нашли свое отражение в движении «Эдзя най-ка!»? Чаяния народа высказаны им в разнообразных песнях той поры, выдержанных в духе бурлеска. Во многих песнях чаще других звучит мотив радостного предчувствия того, что после нескольких лет неурожая наконец-то будет богатый урожай и жить станет легче. Например, в упоминавшемся уже г. Ямада пели такую песню:

Проводим Год Зайца
С богатым урожаем пяти злаков
И встретим Год Дракона.
Вот хороши-то дела наши! [32]

В сельской местности севернее Киото селяне распевали:

Хорошо в этом году: будет богатый урожай!
Вот хорошо-то, как хорошо!
Это прекрасно, это чудесно!
Много-много соберем мы риса. Это очень хорошо!
Соберем на радость всей деревни нашей! [33]

Богатый урожай связывался в представлении людей с божьей милостью, божьей благодатью. В деревне Амино, расположенной севернее Киото, крестьяне пели:

Из храма Исэ бог нисходит к нам,
И амбары наши наполняются рисом,
Падающим к нам с небес.
Падают с неба золотые монеты —
Дары бога [нашего] Дайкоку.
Вот благодать-то, вот благодать! [34]

А вот песня провинции Ава на о-ве Сикоку:

Ниспосланием благодати богиней Аматэрасу,
Что светом своим небеса освещает,
Страна богатеет, народ — процветает [35]

С «падением с небес» «святых» амулетов народ связывал свои надежды на мир и спокойствие в стране. В г. Ямада участники карнавализированных шествий распевали:

В разных краях нисходит с небес
Много-много святых амулетов.
Это ли не благое предвестье,
Что в наших краях воцарится порядок?!
Вот хорошо-то! Как хорошо! [36]

Народные массы жаждали прекращения длившейся уже не первый год войны между сёгунатом и оппозиционными княжествами. Свои надежды и пожелания народ выражал в словах песни, которую распевали на о-ве Авадзи, расположенном в Японском внутреннем море:

Три года назад князь Овари [37]
Решил замириться с княжеством Тёсю.
Вот хорошо-то! Как хорошо! [38]

Кое-где народ выражал свои симпатии антисёгунским силам. Так, в г. Ономити и на о-ве Авадзи была в ходу песня:

Войска Тёсю движутся к столице Киото.
Вот это да!
Княжество Тёсю заодно с княжеством Сацума.
Вот это да! [39]

В словах ряда песен люди выражали благодарность княжеству Тёсю за то, что оно якобы содействует снижению цен на рис и другие продукты питания [40].

Население страны испытывало глубокую тревогу по поводу насильственного «открытия» страны Соединенными Штатами Америки и европейскими капиталистическими державами и присутствия в г. Иокогаме иностранцев — американцев и англичан. Это отразилось в песнях, распевавшихся в народе в дни движения «Эдзя най-ка!», где был, в частности, такой куплет:

В Иокогаме, что совсем рядом с Эдо,
С неба падают камни, падают, как дождь.
Ах, это, братцы, все к добру, все к добру!
А у нас то там, то тут нисходят с небес боги.
Ах, это, братцы, все к добру, все к добру! [41]

Во многих песнях звучат мотивы тревоги и отчаяния, готовности к экстравагантным поступкам и эксцессам, как проявление и отражение социально-психологической дестабилизации. Так, на о-ве Сикоку в провинции Ава толпы распевали:

Вот возьму-ка я это, эдзя най-ка!
А они пускай возьмут ту штуковину, эдзя най-ка!
Пускай заберут насовсем, эдзя най-ка!
Снимай-ка ты свою одежду, эдзя най-ка!
Да ударь по башке другого, эдзя най-ка!
А те пускай прелюбодействуют, эдзя най-ка! [42]

В ряде провинций в песнях встречались слова «ёнаори» и «ёнаоси». Например, в провинции Ава, в уезде Итано крестьяне и горожане пели такой куплет:

Ёнаори — в стране, где рождается солнце!
Эдзя най-ка!
Хвала и честь году богатого урожая!
Эдзя най-ка! [43]

В словах «ёнаори» и «ёнаоси» нашли свое выражение надежды на добрые перемены в стране, на установление спокойствия и порядка, на хороший урожай риса, сулящий снижение цен на него и облегчение тягот жизни. Выражение «ёнаори» встречалось чаще, чем «ёнаоси». И это не случайно. Слово «ёнаоси» означает «исправить жизнь» или «изменить обстановку», переменить русло, в котором развиваются события. Причем люди сами, по своей воле предпринимают действия, изменяющие жизнь, ход событий. В слове же «ёнаори» не содержится подобной действенной активности: «ё» — жизнь, обстановка, среда обитания людей — самопроизвольно, спонтанно меняется, переходя из одного состояния к другому. В древности «ёнаори» означало окончание одного производственно-жизненного цикла земледельцев и начало нового, т. е. обновление цикла жизни [44]. Японские крестьяне издревле связывали круговорот жизни на земле с божьей благодатью. Ожидание последней и породило в их сознании причудливую смесь суеверия и народных поверий, веру в счастливые предзнаменования. Поэтому в «появлении с небес» «святых» амулетов суеверная масса видела добрые знамения, сулящие им облегчение тягостной доли.

Как было отмечено выше, пестрое разнообразие «святых» предметов «небесного» происхождения свидетельствует о преобладании в религиозном сознании народных масс примитивно-непосредственных поверий, слитных с суевериями, и о наслоении на этой основе синтоистских, буддийских, а также древних пантеистических и тотемистических идей, сосуществовавших в некой аморфно-хаотической целостности. Однако это — тема специального исследования, и мы не будем углубляться в рассмотрение таких сюжетов. Здесь же мы лишь подчеркнем, что в рассматриваемый период истории Японии главное синтоистское святилище в Исэ еще не играло определяющей роли в системе этнокультурных и конфессиональных ценностей широких народных масс. В этом отношении заслуживает особого внимания следующая песня, популярная в провинции Ава в дни движения «Эдзя най-ка!»:

Первооснова богов — это бог в Идзумо.
Боги и бодисатвы, расселившиеся
По шестидесяти с лишним провинций,
Ниспосылают [на нас] ныне свою благодать,
Изливая поровну свой свет на весь людской мир.
Во всей стране стали часты случаи,
Когда нисходят с небес боги и бодисатвы.
Благодарствуй же, бодисатва Мироку!
Под твоими лучами славно созрели пять злаков! [45]

Прокомментируем эти слова.

Во-первых, утверждение о том, что первым и главным из

всех богов является бог храма в Идзумо, подразумевает иерархию синтоистских божеств, совершенно отличную от официальной, с ее высшим божеством — богиней Аматэрасу, праматерью императорского семейства, богиней солнца. Таким образом, здесь налицо — ниспровержение клерикальной ортодоксии официального синтоизма с его главным святилищем в Исэ. И храм в Исэ, следовательно, не единственное обиталище благодатного бога.

Во-вторых, «благодать» ниспосылают, оказывается, не только боги синтоизма: своей благодатью и милостью одаривают людей самые различные боги буддийского пантеона и божества пантеистического и даже шаманского толка.

В третьих, как все люди равны перед богами, так и боги также равны между собой. В этой максиме, видимо, нашла свое отражение утопическая идея абсолютного равенства людей.

Наконец, «созревание пяти злаков», символизирующее для простых людей основу жизни — материальное благополучие, идентифицируется с действом буддийского бога-спасителя Мироку. В этом представлении сказалось многовековое народное поверье в возможный приход спасителя — мессии. По мнению японского ученого Вакамори Таро, вера в мессию Мироку давно овладела умами простых японцев и долго ждала своего часа в глубинных пластах народных умонастроений, чтобы, сомкнувшись с движением «Эдзя най-ка!», вырваться наружу и с неумолимой силой ввергнуть народные массы в бурный водоворот карнавализированных празднеств. Другой японский исследователь, Хори Итиро, вносит уточнение в характеристику движения «Эдзя най-ка!». Он полагает, что это движение еще не обрело мессианский характер, ибо идея мессианства, по существу, еще не сформировалась, и народ, вероятно, пребывал в состоянии социопсихологического хаоса. Таким образом, движение «Эдзя най-ка!» нельзя, по мнению Хори Итиро, рассматривать как уже сложившееся мессианское движение [46].

Отметим в связи с этим, что надежды на благополучную жизнь у простых японцев связывались первоначально не с буддийским божеством, а с богом вечной жизни — «Токоё-но ками», который является к людям и приносит им счастье из далекой страны нестареющих и неумирающих святых. Как сообщает древняя хроника «Нихон сёки», в 644 г. это божество явилось к людям под личиной крупной гусеницы, похожей на гусеницу шелкопряда. В хронике говорится: некий Охохубэ-но Охо посоветовал селянам соорудить алтари в честь крупных гусениц, уверяя их в том, что «это и есть бог вечной жизни. И тот, кто соорудит алтарь в честь этого бога, будет вознагражден богатством и долгой жизнью». Богослужители также стали призывать в своих речах: «Если соорудят алтари в честь бога вечной жизни, то бедные станут богатыми, а старики вновь станут молодыми». Многие поддались сему увещеванию и устроили алтари с богатыми жертвоприношениями. Так что на обочинах дорог

появились ряды оставленных дорогих вещей, бочек с вином, яств, туши забитых быков, лошадей и прочего скота. Не только селяне, но и горожане собирали этих гусениц «вечной жизни» и устраивали в их честь алтари. И люди только и занимались тем, что «пели песни да танцевали танцы и, желая обрести себе счастье, забросили даже всякое редкостное добро» [47]. Как отмечают японские ученые, в этих сведениях отражены синкретические верования японцев той далекой поры, вобравшие в себя различные элементы даосизма, шаманизма и японских первобытных верований [48].

Рассмотрение того, какое отражение в феномене «Эдзя найка!» нашла многовековая этнокультурная и конфессионально-культовая традиция, заслуживает особого внимания и может служить предметом специального исследования. В рамках же настоящей статьи мы остановимся лишь на одном элементе указанного движения — историко-генетическом. Речь идет о предметах «небесного происхождения», появление которых воспринималось массами как счастливое предзнаменование.

В японских письменных памятниках средневековья первым предметом, «упавшим с неба», был рис. Это воспринималось в народе как доброе знамение. Такие события, якобы имевшие место в 945, 979 и 999 гг., описаны в этих памятниках. В 945 г. во время праздника в честь бога Сидара в распевавшихся там песнях были такие слова: «Пускай с небес потоком льется рис!».

Источники сообщают также, что в 979 г. в одной деревне с неба падало нечто, напоминавшее и по внешнему виду, и по вкусу рисовую кашу, и люди поедали ее. Упоминается также, что в 999 г. с неба подобно дождю лился рис [49].

Заметим, что только гораздо позднее, в XVII в., «с неба» стал падать уже не только рис, но и деньги. Так, по свидетельству источника, в 1615 г. во время массового карнавализированного праздника «исэ-одори», проводившегося во многих районах страны, «там и сям с неба падали монеты золотые и монеты рисовые» [50]. (Смысл слов «монеты золотые и монеты рисовые» нуждается в дальнейшем выяснении, но это не является предметом исследования данной статьи.— *Ю. Р.*) В 1621 г., в дни «исэ-одори», как сообщает источник, «падали с неба подарки — деньги золотые и серебряные — прямо в помещения домов» богобоязненных верующих крестьян [51].

Лишь в XVIII в. среди предметов, появляющихся «с небес», начали упоминаться и амулеты. Первые упоминания о них относятся к 1705 г., ко времени массового паломничества в главное синтоистское святилище в Исэ [52]. Небезынтересно отметить, что амулеты стали появляться лишь спустя два месяца после начала массового паломничества, когда мощный поток паломников уже иссяк и, казалось, вот-вот прекратится. Именно в этот критический момент в разных местах страны стали «появляться с небес» амулеты и другие предметы синтоистского обрядно-куль-

тового инвентаря, что с новой силой подняло массу паломников, устремившихся к храму в Исэ.

Разумеется, эти «чудеса» делались руками заинтересованных лиц — служителей культа, называвшихся «оси» или «онси», и их помощников из числа верующих [53]. Хотя «падение с небес» амулетов и было воспринято народом как чудо, творимое божьей волей, важно отметить, что в то время появление амулетов не стало сигналом к началу массовых действий.

В 1830 г., впервые за всю историю массового паломничества в Исэ «неожиданное» появление амулетов послужило своего рода детонатором движения. Однако в этот раз они не были использованы для провоцирования новой волны паломников. В различных районах страны начались карнавально-танцевальные празднества «окагэ-одори». В этот период «падение амулетов с небес» было зафиксировано далеко не во всех деревнях [54].

Итак, можно констатировать, что вначале «появление» счастливых предзнаменований не было связано с религиями — синтоизмом и буддизмом, оно инспирировалось естественным пожеланием народных, преимущественно крестьянских масс получить богатый урожай риса и других злаков и было связано с суевериями и народными поверьями. Религиозный смысл этому явлению начали придавать служители синтоистских храмов в XVII—XVIII вв. в целях распространения среди широких масс населения синтоистского вероисповедания. Причем служителями синтоизма умело использовались народные поверья и культовые традиции.

Небезынтересно отметить, что в 1867 г. в пестром наборе предметов «с небес», якобы сулящих людям счастье и благополучие, вновь появились рис и монеты, как то было в далеком прошлом. Подчеркнем, что подобный момент «возвращения к началу» характерен для движения «Эдзя най-ка!» в целом.

В «Эдзя най-ка!» нашли удивительно яркое воплощение традиции — и древние, и сравнительно новые,— которые вдруг ожили в действиях и помыслах народных масс. Очевидно, людскими массами овладела глубокая народная идея. Это, если заимствовать выражение М. М. Бахтина,— «народная обновляющая, жизнеутверждающая идея» [55]. Движению «Эдзя най-ка!» присущи многие «элементы народной смеховой культуры». Так, мы видим, как в этом движении «праздник, связанные с ним поверья, его особая атмосфера вольности и веселья выводят жизнь из ее обычной колеи и делают невозможное возможным». И тут налицо — «веселая чертовщина», «громадная роль переодеваний и мистификаций всякого рода»; еда, питье и эротическое поведение носят праздничный, карнавальный характер [56]. Во всем, что делают участники движения — в их поведении, в их песнях,— мы можем усмотреть «глубокие элементы народно-праздничного утопизма» [57].

Пожалуй, и в отношении к феномену «Эйдзя най-ка!» применимо справедливое утверждение М. М. Бахтина о том, что подоб-

ного рода движение «можно действительно понять только в потоке народной культуры, которая всегда, на всех этапах своего развития противостояла официальной культуре и вырабатывала свою особую точку зрения на мир и особые формы его образного отражения»[58].

По своим параметрам движение «Эдзя най-ка!» далеко выходит из ряда других народных выступлений — крестьянских восстаний и городских бунтов. Дело не только и не столько в том, что по своим целям, их конкретной определенности, по формам действий и степени социальной активности, по масштабам и т. д. эти движения неодинаковы, неоднопорядковы. Для классификации и типологизации этих народных выступлений существенна констатация того факта, что «Эдзя най-ка!» является первичным, «базовым» движением. Идеология движения «Эдзя най-ка!» далеко не сопоставима с лозунгами восстаний крестьян и бунтов городских низов, идея вечного обновления и улучшения жизни на земле — универсальна, и ее колоссальная потенция не всегда полностью реализуется в тех или иных конкретных формах социальной активности народных масс.

Историческое значение народного движения «Эдзя най-ка!» немаловажно, его нельзя недооценивать[59]. В решающий переломный момент 1867 г. оно фактически парализовывало в течение месяца власть феодального правительства Японии. Вышедшая из-под контроля властей огромная народная масса показала своими выступлениями всю глубину кризиса существующей системы господства феодалов. В конкретных социально-исторических условиях той поры движение «Эдзя най-ка!», пожалуй, было предельно возможной формой народного волеизъявления.

[1] В разных провинциях эта реплика варьировалась по-разному: «Эдзя най-ка!», «Идзя най-ка!», «Ёидзя най-ка!», но смысл этих слов примерно одинаков: «Вот хорошо-то!», «Что же тут плохого?!», «Эка важность!», «Пусть так и будет!» — в зависимости от общего контекста песни.

[2] См.: *Нисигаки Сэйдзи*. «Эдзя най-ка!», Токио, 1972, с. 109.

[3] См.: Народные движения «Окагэ маири» (1830) и «Эдзя най-ка!» (1867) в Японии.— Народы Азии и Африки. 1987, № 1, с. 106—118.

[4] Кога гун си, дзё дзакки (Летопись губернии Кога. Т. 1. Разные сведения).— *Нисигаки Сэйдзи*. «Эдзя най-ка!», с. 17—18.

[5] *Фунаки Мунэхару*. Годзюнэн-но юмэ — бакумацу кэнбун року (Сны 50 лет. Записки очевидца событий конца периода Сёгуната).— *Нисигаки Сэйдзи*. «Эдзя най-ка!», с. 18—19.

[6] *Хоригути Есибэ*. Кэйо Исэ окагэ кэнбун сёкоку фусиги-но хикаэ (Записи о чудесах в разных провинциях, увиденных и услышанных в пору паломничества в Исэ в годы Кэйо.).— Нихон сисо дайкэй (Большая серия «Общественная мысль Японии. Документы и комментарии»). Т. 58. Минсю ундо-но сисо (Идеология народных движений). Токио, 1970, с. 374—375.

[7] *Нисигаки Сэйдзи*. «Эдзя най-ка!», с. 20—21.

[8] Там же, с. 44.

[9] Там же, с. 46.

[10] Там же, с. 62, 63.

[11] Там же, с. 46, 82, 83.

[12] Там же, с. 82, 83.

[13] *Танака Мицуаки*. Исин фуун кайко року (Воспоминания о бурном времени Реставрации).— *Нисигаки Сэйдзи*. «Эдзя най-ка!», с. 72.

[14] *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 46.
[15] Там же, с. 88.
[16] Там же, с. 52—53.
[17] Там же, с. 68.
[18] Там же, с. 81.
[19] См.: *Сасаки Дзюнносукэ.* Бакумацу-но сякай дзёсэй-то ёнаоси (Социальная ситуация в конце периода сёгуната и Ёнаоси).— Иванами кодза Нихон рэкиси (Сборники статей по истории Японии издательства Иванами). Т. 13. Токио, 1977, с. 273.
[20] См.: *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 75.
[21] Там же, с. 259.
[22] *Мацумото Токихико.* Сэйдзоку Синто хяку моногатари (Сто историй, приключившихся в столице богов, в двух томах).— *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!» с. 61—62.
[23] См.: *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 261. О семействе Иосида см.: *Светлов Г. Е.* Путь богов (Синто в истории Японии). М., 1985, с. 79, 89.
[24] *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 261.
[25] Там же.
[26] Там же, с. 260.
[27] Там же.
[28] Там же, с. 64.
[29] Там же, с. 65—66.
[30] Кондо симбуцу фуритамаукото кокон мидзоу-но ки (О небывалых искони событиях, вызванных ниспосланием [с небес] в эти дни амулетов богов и бодисатв).— *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 99—100.
[31] См.: *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 23—24, 99; Минсю ундо-но сисо, с. 374.
[32] *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 273.
[33] Там же, с. 274.
[34] Там же.
[35] Там же, с. 106.
[36] Там же.
[37] Имеется в виду последний сёгун из дома Токугава — Ёсинобу, происходивший из княжества Овари.
[38] *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 24, 99.
[39] Там же, с. 96, 102.
[40] Там же, с. 47.
[41] Там же, с. 56—57.
[42] Там же, с. 272.
[43] Там же, с. 275.
[44] См.: *Мията Нобору.* Носон-но фукукоундо то минсю сюкё-но тэнкан (Движение за восстановление деревень и развитие народных религий).— Иванами кодза Нихон рэкиси. Т. 13. Токио, 1977, с. 230.
[45] Цит. по: *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!». с. 278.
[46] Там же, с. 255—256.
[47] См.: Нихон сёки. Т. 2. Токио, 1965, с. 257—259.
[48] Там же.
[49] См.: *Нисигаки Сэйдзи.* «Эдзя най-ка!», с. 129.
[50] Там же, с. 158.
[51] Там же, с. 160.
[52] Там же, с. 215.
[53] Там же, с. 224—225.
[54] Там же, с. 242, 258—259.
[55] *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975, с. 495.
[56] Там же, с. 485.
[57] Там же, с. 487.
[58] Там же, с. 484.
[59] В рамках настоящей статьи мы не имеем возможности подробно рассмотреть взгляды японских и советских историков по данному вопросу.

Ю. Д. Михайлова

ШКОЛА НАЦИОНАЛЬНЫХ НАУК В ЯПОНИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

При исследовании школы национальных наук (Кокугакуха), одного из идейных течений Японии XVIII—XIX вв., внимание ученых обычно сосредоточивается на взглядах четырех видных ее представителей: Када Адзумамаро (1669—1736), Камо Мабути (1697—1769), Мотоори Норинага (1730—1801) и Хирата Ацутанэ (1776—1843). Однако не менее важно выяснить степень распространения учения школы и его влияния на общество. Исследование этого вопроса позволяет понять, как происходило развитие учения школы национальных наук, каким образом идеи почитания императора и превосходства Японии над другими странами внедрялись в сознание широких слоев народа в период, непосредственно предшествовавший буржуазной революции Мэйдзи (1867—1868).

В подготовке буржуазной революции в Японии ведущую роль сыграли два идейных течения — школа Мито и школа национальных наук. Но хотя представители обеих школ пропагандировали, в сущности, одинаковые идеи — почитание императора и изгнание варваров,— социальной базой их учений были разные социальные слои. А. Крейг в работе «Княжество Тёсю в реставрации Мэйдзи» [1] убедительно показал, что приверженцами школы Мито, которая обосновывала идею почитания императора с помощью конфуцианских концепций, были самурайские слои, в том числе юго-западных княжеств, откуда и вышло большинство лидеров революции Мэйдзи. В отличие от ориентированной на конфуцианство школы Мито учение школы национальных наук базировалось на синтоистской мифологии и распространялось преимущественно в несамурайских слоях.

Основные постулаты школы национальных наук были сформулированы Мотоори Норинага. Занимаясь изучением классической японской литературы периода Хэйан (X—XII вв.) и древнейшего памятника японской письменности «Кодзики» («Записи о делах древности», VIII в.), он использовал материалы этих произведений для создания концепций «истинно японской души» и «Пути управления страной божественными императорами». Главная цель Норинага заключалась в критике конфуцианства и буддизма как учений китайского происхождения, в ут-

верждении превосходства японской государственности и японского национального характера над китайскими. Именно в распространении в Японии китайской культуры Норинага видел причину социально-экономического и идейно-политического упадка японского общества.

У Мотоори Норинага было 492 ученика. Общее число учеников его сыновей и наследников (Охира, Харунива, Утито) составило 2758 человек[2]. Половина из них, как и сам Норинага, проживала в Исэ, районе Японии, где были сосредоточены главные синтоистские святилища, издавна считавшиеся оплотом синто. Сам Норинага стремился распространить учение школы национальных наук прежде всего в Киото — столице императора, в среде придворной аристократии. Он нередко выступал в домах высшего дворянства с лекциями по японской литературе и синтоистской мифологии. Хотя учение Норинага благосклонно воспринималось отдельными представителями аристократии и влиятельными князьями[3], большей популярностью оно пользовалось все же в иной социальной среде. Лишь 14% учеников Норинага принадлежало к высшему сословию. Остальными были горожане — купцы, ремесленники, врачи, священнослужители, а также зажиточные крестьяне, т. е. те, кого сам ученый называл «стоящими внизу» («симо»). Что же привлекало эти слои к учению Норинага?

Норинага, будучи родом из купеческой семьи (а купечество стояло на низшей ступеньке социальной иерархии японского общества), никогда не причислял себя к тем, кто правит страной. Он называл себя «обыкновенным, маленьким человеком», «не имеющим ни страны, ни народа, которыми можно было бы управлять». Именно с позиций «обыкновенного, маленького человека» Норинага и начал вести критику конфуцианства, видя в нем учение, предназначенное для управления страной. Для «обыкновенных» людей ученый предложил иную систему ценностей, которую он обрел в мире классической японской литературы, свободной от конфуцианской этики, в мире, где человек, по мнению Норинага, мог свободно выражать свои естественные чувства и желания. Такая позиция ученого была близка и понятна крестьянам и горожанам.

Эти взгляды Норинага определили и его подход к решению социально-политических проблем. Здесь ученый ставил вопрос не о том, «как лучше управлять», а «как подчиняться». При этом он подчеркивал, что благополучие и процветание государства зависят от добровольного, «идущего от сердца» подчинения «стоящих внизу» «стоящим наверху», подчинения, основой которого является эмоциональный отклик народа на заботу о нем со стороны правителей. Акцентирование идеи «идущего от сердца» подчинения рождало у «стоящих внизу» иллюзию того, что именно они несут ответственность за мир в государстве, давало им возможность почувствовать свою значимость.

Купцам, ремесленникам, крестьянам импонировали также

идеи Норинага о том, что народ Японии — «божественный народ Аматэрасу», и в силу этого он обладает «истинной душой» и превосходит все другие народы мира. В своих сочинениях Норинага неоднократно выражал сочувствие крестьянам, оправдывал возникновение крестьянских выступлений, объясняя их слишком тяжелым налоговым гнетом и жестокостью правителей. Таким образом, учение школы национальных наук в изложении Мотоори Норинага содержало ряд идей, которые обеспечивали ему поддержку со стороны несамурайских слоев.

Более широкое распространение учения школы среди этих слоев в начале XIX в. было связано с деятельностью Хирата Ацутанэ, его учеников и последователей. Будучи сыном самурая княжества Сатакэ, Ацутанэ сначала попытался пропагандировать свои взгляды в самурайской среде. Однако воспитывавшееся в течение веков в духе конфуцианства и буддизма самурайство не воспринимало учение школы национальных наук. Тогда Хирата Ацутанэ решил заняться просвещением зажиточных крестьян, ремесленников и торговцев. В конце 20-х годов он вместе со своим приемным сыном Канэтанэ совершил ряд агитационных поездок по центральной и северо-восточной части о-ва Хонсю (районы Канто и Тохоку).

Именно в этих районах Японии был особенно многочисленным слой «сомо» (букв.: «трава»). В XIX в. термин «сомо» применялся для обозначения слоя зажиточных землевладельцев, которые скупали земельные наделы разорившихся крестьян и наряду с земледелием занимались ростовщичеством, предпринимательской деятельностью, связанной с сельским хозяйством, например выращиванием и производством чая, шелководством и шелкопрядением. Многие представители слоя сомо входили в состав деревенской администрации, были старостами, владельцами гостиниц, почтовых станций, врачами. По мере проникновения товарно-денежных отношений в деревню слой сомо креп в экономическом отношении и играл все более заметную роль в жизни деревенской общины. Соответственно у него появлялись духовные запросы, возникала потребность в идеологическом обосновании своей социальной значимости. Удовлетворить эти потребности и смогло учение школы национальных наук.

Если Мотоори Норинага ограничивал свою деятельность написанием сочинений в стенах своего кабинета и чтением лекций для киотоской аристократии, но не стремился к дальнейшей популяризации учения школы, то Хирата Ацутанэ и его ученики делали все возможное, чтобы донести идеи школы национальных наук до более широких социальных слоев. Они говорили: «Необходимо, чтобы предания о том, что было в старину, что имеет отношение к этому, а не потустороннему миру, начиная с божественного эдикта Аматэрасу [4], стали ясны во всех подробностях не только ученым. Необходимо, чтобы их смысл дошел до народа Поднебесной, чтобы они проникли в души необразованных людей» [5].

Судзуки Сигэтанэ, Идзуми Макуни, Мурата Харуми, Мияои Садао, Икита Бан, Татибана Морибэ, Окуни Такамаса и многие другие ученики Хирата Ацутанэ стремились познакомить сомо с культурой древней Японии, с историей страны, старинными легендами, преданиями и обычаями, записанными в «Кодзики» и «Нихон сёки» («Анналы Японии», VIII в.), раскрыть красоту классической японской поэзии и таким образом развить и укрепить в сознании народа представление об уникальности и ценности японской культуры.

Эффективным средством распространения учения школы национальных наук стало издание ксилографическим способом трудов Ацутанэ. Издания субсидировались теми представителями сомо, которые разделяли его идеи. Специально для пропаганды своего учения Ацутанэ написал работы «Тама-но михасира» («Драгоценные божественные опоры», 1812 г.) и «Тама дасуки» («Драгоценные тесемки», 1810 г.). «Тама-но михасира» представляла собой десять рисунков, изображающих процесс возникновения неба и земли согласно трактовке синтоистской мифологии. Рисунки, сделанные сподвижником Ацутанэ Хаттори Накацунэ, были снабжены комментариями. Особенно подробно описывались брачные отношения Идзанаги и Идзанами, омовение Идзанаги в священном источнике и появление на свет богини Аматэрасу.

Синтоистские мифы служили Ацутанэ основой для критики конфуцианства, буддизма и «голландских наук» (так в Японии называли тогда все европейские науки).

«Тама дасуки» была написана в форме вопросов учеников Ацутанэ и ответов на них. Ее центральная идея состояла в утверждении божественного происхождения японцев, важности обряда поклонения предкам, совершаемого у домашнего алтаря (камидана) и у могил. В этой работе Ацутанэ разъяснял также функции синтоистских богов. Например, он писал, что бог Тоёукэ-но микото обеспечивает людей одеждой, едой и жильем; Оямацу миками является покровителем животных и птиц, обитающих в горах и т. п. Благодаря популярной форме подачи материала, обыденности тематики, ее связи с повседневной жизнью крестьян работы Ацутанэ быстро находили отклик в деревенской среде.

В результате просветительской деятельности Хирата Ацутанэ и его последователей отделения и кружки школы национальных наук стали появляться в провинциях Симоса, Синано, Оми, Мино, Дэва, Мусаси, Этиго и др. Члены одних кружков ограничивались сложением стихов в стиле вака, другие читали «Кодзики» и «Нихон сёки», комментарии к ним Мотоори Норинага и Хирата Ацутанэ, знакомились с синтоистскими обрядами, многие начинали собирать и записывать сохранившиеся в народе предания и обычаи старины. Именно с деятельностью этих кружков школы национальных наук связано зарождение в Японии этнографии.

При жизни Хирата Ацутанэ в его школу ежегодно вступало около 50 человек. Всего у Ацутанэ было 550 учеников. После смерти ученого в школу вступило 3763 человека. Характерно, что наибольший приток наблюдался в годы революции Мэйдзи: в 1867 г. — 243, в 1868 г. — 981, в 1869 г. — 723 человека [6].

Распространение учения школы национальных наук среди слоя сомо привело и к изменениям в трактовке концепции Пути (кит. дао, яп. до). Мотоори Норинага считал, что Путь есть прежде всего «Путь управления страной божественными императорами». Другими словами, Норинага было важно акцентировать существование единой и непрерывной императорской династии, поскольку именно в этом он видел отличие Японии от других стран. Кроме того, концепция Пути у Норинага была окрашена романтической атмосферой идеи «мono-но аварэ» — присущими хэйанской литературе представлениями об эстетической ценности, красоте (аварэ) всех явлений и объектов живой и неживой природы [7] (мono — букв. «вещь, объект»).

В отличие от Мотоори Норинага Хирата Ацутанэ связал трактовку концепции Пути с практикой повседневной жизни крестьян. Тем самым содержание этой концепции стало прозаичным, но более доступным и понятным народу. В «Тама дасуки» Ацутанэ писал: «Суть Пути богов и императоров в моем понимании состоит в том, чтобы... быть преданным императору и почтительным к родителям, заботиться о жене и детях, приумножать свое потомство, чтобы в семье были дружба и согласие, чтобы человек к друзьям относился с доверием, заботился о слугах, стремился к процветанию семьи. Это и есть истинный Путь, который передается от богов» [8].

Еще более конкретные представления о Пути богов и его осуществлении на практике содержатся в работах учеников и последователей Ацутанэ. Так, Мияои Садао, сын сельского старосты из района Хигасифуса, утверждал, что Путь богов есть путь достижения процветания государства, а для этого необходимо просвещать народ, чтобы каждый добросовестно исполнял свои профессиональные обязанности, как это и предписано богами. «Если Путь [богов] осуществляется правильно, численность народа приумножается, богатства растут, это и будет приносить пользу стране»,— писал Мияои [9].

Одну из своих работ — «Кокуэки хонрон» («Основные соображения о пользе государства») он написал в 1831 г. в ответ на просьбу зажиточного крестьянина Хираяма Тюбэй, владевшего 11 тё земли, занимавшегося ссудой денег, торговлей сакэ и хлопком. В этой работе содержатся подробные советы о том, как выращивать злаковые культуры, изготовлять индиго и сахар, как лучше вести домашнее хозяйство, охотиться, лечить болезни и воспитывать детей.

Другой сторонник школы национальных наук Судзуки Сигэтанэ в 1850 г. написал работу «Ёцуги гуса» («Записки о процветании грядущих поколений»). В ней говорилось, в частности, о

том, что «великий Путь наших богов и императоров состоит в воспринятом и унаследованном от богов-предков императора обычае рождения и воспитания детей благодаря взаимному влечению мужчин и женщин»[10]. Тем самым Судзуки Сигэтанэ хотел осудить распространенную в районах Канто и Тохоку практику детоубийства (мабики), вызванную тем, что у крестьян-бедняков не хватало средств, чтобы прокормить большие семьи. Характерно, что правомерность своих взглядов он обосновывал ссылкой на синтоистскую мифологию: рождение детей рассматривалось как реализация божественной воли Мусуби-но ками — богов рождения и роста.

Очевидно, что Мияои Садао, Судзуки Сигэтанэ и другие авторы, выражая в своих работах интересы слоя сомо, стремились объяснить, что в основе их экономического процветания лежал усердный труд, добросовестное отношение к своим профессиональным занятиям. Как представители деревенской верхушки они видели свою обязанность в том, чтобы поучать и наставлять других членов крестьянской общины. При этом все свои советы они облекали в форму «установленного богами Пути».

Важным результатом распространения идей школы национальных наук стало движение за возрождение синто древности и его отделение от буддизма. Совместно с синтоистскими священниками представители школы национальных наук пытались добиться сокращения числа буддийских храмов, проведения забытых синтоистских обрядов (например, погребального), регистрации прихожан синтоистскими святилищами вместо буддийских храмов, изгнания буддийских монахов из синтоистских святилищ. Нередко сторонники возрождения синто действовали с помощью военной силы. Так, в княжестве Хамамацу в 1848 г. под руководством синтоистских священников и деревенских старост началось движение за проведение похорон по синтоистскому обряду и за создание синтоистского храма Хонгакурэйся. Сначала власти княжества были противниками этого движения. Тогда синтоистские священники занялись подготовкой лучников и отряда, вооруженного огнестрельным оружием, стали строить береговые укрепления. Поскольку у берегов княжества в это время появились корабли западных держав, власти не могли не приветствовать подобные действия и вскоре разрешили проведение синтоистских похорон и открытие храма. Таким образом, было достигнуто понимание между синтоистскими священнослужителями и властями княжества Хамамацу.

Во время гражданской войны 1867—1869 гг. вооруженные отряды, состоявшие из представителей слоя сомо — сторонников школы национальных наук, выступили против сёгуната на стороне правительства Мэйдзи, а мероприятия по возрождению синто, инициаторами которых явились представители школы, были взяты правительством Мэйдзи за образец политики в области религии. Учение о Пути богов Хирата Ацутанэ легло в основу так называемого государственного синто — религиозной

и идеологической доктрины правительства буржуазной Японии, существовавшей вплоть до 1945 г.

Таким образом, в XIX в. произошли важные изменения в развитии теории и практики школы национальных наук, что было в первую очередь вызвано расширением социальной базы школы, привлечением к ее учению представителей слоя сомо. Теоретические построения ученых школы национальных наук стали более тесно связаны с проблемами повседневной жизни народа. Сама школа перестала носить академический, идейно-теоретический характер и из учения отдельных мыслителей превратилась в учение, широко проникшее в социальный слой сомо, приобрела практический, просветительский характер. В результате утверждавшиеся школой национальных наук идеи почитания императора и превосходства Японии стали внедряться в сознание народных масс и обеспечили поддержку ими требования упразднения сёгуната, возрождения власти императора, изгнания варваров.

Приобщение слоя сомо к учению школы национальных наук было первым признаком проявления их самосознания. Следующим этапом его развития стало участие сомо, организованных в вооруженные отряды, в революции Мэйдзи. В полной мере активность сомо проявилась во время буржуазно-демократического движения за свободу и народные права в 70—80-е годы. Характерно, что в 80-е годы вооруженные крестьянские выступления происходили в Канто и Тохоку, т. е. в районах, где наиболее широко было распространено учение школы национальных наук среди слоя сомо.

[1] *A. Graig.* Choshu in the Meiji Restoration. Cambr. Wass., 1961.

[2] Нихон бунка си тайкэй (Серия по истории японской культуры). Т. 10. Токио. 1967, табл. № 1.

[3] К учению Мотоори Норинага проявляли интерес даймё (князь) провинции Кии Токугава Харусада, провинции Ката Маэда Харунага, провинции Ивами Мацудайра Ясусада. В конце 80-х годов XVIII в. Норинага был приглашен на должность врача при правителе Кии, хотя фактически его служба состояла в чтении лекций по национальной науке. Аналогичные лекции он читал в доме влиятельного кугэ (придворного аристократа) Накаяма Нарутика в 1801 г.

[4] По синтоистской мифологии, когда богиня Аматэрасу отправляла своего внука Ниниги-но микото с небес на землю, она произнесла божественный эдикт о том, что ее потомки будут на вечные времена править Японией. Этот эдикт рассматривался учеными школы национальных наук как основание для существования в Японии единой и непрерывной императорской династии.

[5] Нихон сисо тайкэй (Серия по японской идеологии). Т. 51; Кокугаку ундо-но сисо (Идеи движения школы национальных наук). Токио, 1974, с. 634—635.

[6] *Ито Тасабуро.* Сомо-но кокугаку (Школа национальных наук слоя «сомо»). Токио, 1982, с. 3.

[7] Подробнее см.: *Михайлова Ю. Д.* Концепция «магокоро» в учении Мотоори Норинага.— Древний и средневековый Восток. Т. 2. М., 1985.

[8] Нихон сисо тайкэй. Т. 51, с. 641.

[9] Там же, с. 291.

[10] Там же, с. 234.

Н. Ф. Лещенко

ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ РЕСТАВРАЦИИ ИМПЕРАТОРСКОЙ ВЛАСТИ В ЯПОНИИ

29 апреля 1986 г. в Токио торжественно отметили 60-летие вступления на престол 124-го императора Японии. Активное участие в этом мероприятии приняло синтоистское духовенство — этот идеологический оплот японской монархии. Юбилею предшествовала большая подготовительная работа, аналогичная той, которая была проведена десять лет назад, когда отмечалось 50-летие вступления императора на престол. Сейчас юбилей был приурочен к его дню рождения — тэнтёсэцу, к дате, которая до 1945 г. являлась государственным праздником Японии. Так же как и 10 лет назад, был мобилизован весь пропагандистский аппарат, развернута широкая кампания по организации и проведению юбилея.

Прогрессивные японские историки (Фудзивара Акира, Сиота Сёбэй и др.) выступили с резкой критикой этого мероприятия. Рассматривая историю Японии на протяжении последних 50 лет, они раскрыли неблаговидную роль императора во многих мрачных событиях как внутренней, так и внешней политики, особенно в развязывании войны на Тихом океане. Поэтому, с их точки зрения, тенденции возрождения былого величия и божественного статуса императора, которые так явно прослеживаются в современной Японии, очень опасны [1]. Все это свидетельствует о том, что японская монархия в настоящее время носит отнюдь не «символический характер».

Попытки идеологического обоснования такого возрождения не единичны в японской истории. Более ста лет назад в Японии была реставрирована императорская власть. Произошло это в условиях кризиса феодального строя, когда события внутри страны усугубились опасностью колониального порабощения. Тогда лозунг «почитание императора», выдвинутый оппозицией, сыграл положительную роль, послужив тактическим средством в борьбе за национальную независимость.

После отречения сёгуна от власти в Японии развернулась гражданская война, длившаяся полтора года. Положение правительства было довольно неустойчивым. На многие княжества его власть не распространялась, вооруженные силы и экономические ресурсы продолжали оставаться в руках феодальных

князей. Кроме того, в борьбу враждующих сторон неоднократно вмешивались Англия и Франция. Лишь после проведения целого ряда реформ и преобразований положение постепенно стабилизировалось. Новое правительство проводило большую работу для доказательства «исторической законности» императорской власти, подтверждая ее ссылками на древние документы.

Необходимость этого будет понятной, если совершить экскурс в историю японского императорского дома. Следует отметить, что императорская власть постоянно прибегала к закреплению своих идеологических позиций, используя религию. Сначала это был буддизм, проникший в Японию в VI в. из Кореи. Императорский дом и аристократические роды в VI—XII вв. использовали его в борьбе за власть. Позже буддийская церковь служила надежной опорой военно-феодальной власти в лице сёгунов (верховных военачальников). В XVII в. на смену буддизму пришло конфуцианство, ставшее официальной идеологией японского общества. Но неизменно синтоизм [2], эта исконно японская религия, с его культом предков утверждал божественное происхождение японских императоров, которые объявлялись потомками верховного божества синтоистского пантеона — богини Аматэрасу, «великой священной богини, сияющей на небе». Становление императорского дома до 1192 г. насчитывает в японской истории не одно столетие.

В I—II вв. Япония состояла из множества племенных союзов. Вероятно, главным их занятием было земледелие. Между различными племенами шла борьба, в ходе которой происходило подчинение одних племен другими. Родовая знать укрепляла свою власть, появлялись профессиональные воины. К концу III — середине IV в. одно из наиболее сильных племен Ямато подчинило себе другие племена и в центре о. Хонсю образовался общеплеменной союз. От его названия и идет одно из первоначальных наименований Японии. Японское государство постепенно складывалось на базе этого племенного союза.

Власть правителей Ямато, первоначально отражавшая интересы общинно-родовой знати, постепенно приобретала функции царской власти. Они же являлись и верховными жрецами. Правители имели свои земли и полусвободных крестьян. В Японии было много зависимых ремесленников, выходцев из Китая и Кореи, это способствовало развитию производства, а также вело к укреплению центральной власти. Вокруг царского дома собирались знатные роды, которые постепенно закрепили за собой государственные и придворные должности.

С начала VI в. могущество правителей ослабевает, сильные роды начинают вести борьбу за власть. С 536 г. решающую роль стал играть род Сога, который выступил против царской власти. В 592 г. представители этого рода убили царя и заняли господствующее положение в стране. Это событие отразило обострение классовых противоречий и борьбу различных группировок аристократии за власть, носившую к тому же религи-

ознную окраску. Дело в том, что синтоизм находился в самом начале своего становления в качестве государственной религии, когда в VI в. среди японцев стал распространяться буддизм. Новая религия послужила идеологическим оружием в борьбе за власть.

Академик Н. И. Конрад отмечал, что у буддизма была одна сторона, исключительно удобная для правителей. «Буддийская церковная иерархия... представляла для Японии готовую модель феодального общества. Буддийские храмы и монастыри могли стать опорными пунктами для проведения централизованной системы управления. Недаром в дальнейшем в Японии церковное и административное районирование страны полностью совпадало: каждая провинция (куни) была одновременно и церковной провинцией» [3].

Содержание политической истории Японии VI—VII вв. составляла ожесточенная борьба царского и других могущественных родов за власть, которая объективно вела к централизации страны. Род Сога заимствовал буддизм явно в политических целях. Дело в том, что этот род вел свое происхождение от военачальника Такэти-но ути-но сукунэ, а боровшиеся против него кланы Накатоми и Мононобэ от божеств. Поэтому путем принятия буддизма Сога попытались поднять престиж своего рода [4].

Род Сога начал покровительствовать новой религии, нанося удар древней религии японских племен — синтоизму.

В разгоревшейся борьбе за власть между аристократическими родами выделялся один из членов царского рода, принц Сётоку Тайси. В 645 г. произошло событие, известное в японской истории как «переворот Тайка», в ходе которого был свергнут род Сога, связанный с родовой и рабовладельческой знатью.

В 645 г. на престол вступил император Котоку, принявший титул тэнно (сын Неба). После переворота Тайка был проведен ряд реформ, имевших целью создание централизованного государства. Постепенно центральная власть в стране сосредоточилась в руках дома Фудзивара, породнившегося с императорским домом. Лишив императора реальной власти, Фудзивара правили в качестве канцлеров или регентов. При них была построена новая столица Японии Хэйан.

Вторая половина VII в. ознаменовалась обострением борьбы за власть. Она велась и внутри царского дома. И хотя император провозгласил себя «воплощением божества», положение его было неустойчивым, его право на общеяпонское господство постоянно оспаривалось другими знатными родами.

В числе мер, направленных на укрепление господствующего положения императорского рода и поддерживающих его кланов, важное значение приобретали шаги идеологического порядка, преследовавшие цель обосновать «божественное» право на власть. Этого можно было достигнуть, лишь подкрепив такое право «особым» происхождением императора, что требовало создания единого мифа, который обосновал бы происхож-

дение императорского рода от верховного божества. Такая задача и была поставлена перед авторами древнейших из дошедших до нас письменных памятников Японии — «Кодзики» («Записи о делах древности»), 712 г. и «Нихон сёки» («Анналы Японии»), 720 г., в которых имеются древние мифы, старинные сказания и легенды, хронологические записи. Составители этих первых письменных памятников действовали по прямому указанию двора, их основной целью было укрепление императорской власти. Поэтому хроники изображали императора потомком богов, относя происхождение императорской династии к 660 г. до н. э. При этом подчеркивалось, что «божественная» кровь Аматэрасу передается из поколения в поколение императорской фамилии.

Составлением «Кодзики» и «Нихон сёки» завершился процесс создания государственного мифа, обосновавшего религиозный и политический престиж императора[5], что не мешало феодалам на протяжении более 600 лет лишать императора политической власти.

В середине XII в. дом Фудзивара был отстранен от власти домом Тайра, который правил страной до 1181 г. В 1180 г. против господства этого дома выступил феодал с северо-востока Японии Минамото, который разбил войска Тайра и в 1192 г. провозгласил себя сёгуном. Свою резиденцию он устроил в Камакура, так было положено начало первому сёгунату (1192—1333) в Японии. С этого времени и до 1868 г. с небольшими перерывами государственная власть находилась в руках сёгунов.

После победы над Тайра Минамото начали борьбу против столичной аристократии, во главе которой стояли императорский двор и Фудзивара, стремившиеся сохранить власть в своих руках. В этой борьбе Минамото использовали крестьянские движения, происходившие в земельных владениях хэйанской аристократии. В 1185—1192 гг. Минамото удалось лишить императора и хэйанскую аристократию реальной политической власти, но за ними были оставлены прежние титулы и значительная часть земельных владений.

Аристократия и двор неоднократно пытались восстановить императорскую власть и вернуть утраченные земли. Наиболее крупная вооруженная попытка реставрации была предпринята в 1221 г. Окончилась она полной неудачей. Свыше 3 тыс. поместий были конфискованы в пользу сёгуна и его сторонников.

В результате обострившихся феодальных распрей в 1333 г. произошло падение Камакурского сёгуната, а в 1334 г. (первом году Кэмму) произошла так называемая реставрация Кэмму (Кэмму тюко), предпринятая императором Годайго[6]. Восстановленная власть императора оказалась непрочной и недолгой. Годайго потерпел поражение от войск, которыми командовал феодал Асикага Такаудзи, и вынужден был бежать из Киото на юг, в местность Ёсино, где основал свою ставку. После этого до 1336 г. в Японии одновременно существовали два императорских двора: северный в Киото и южный в Ёсино. Действительная же

власть была захвачена феодалами. В 1338 г. Асикага Такаудзи стал сёгуном, положив таким образом начало сёгуната Асикага, который просуществовал до 1576 г. Это был второй сёгунат в истории Японии.

Попытка приостановить развивавшийся с непреодолимой силой процесс формирования феодального общества и возродить правление придворной аристократии с самого начала была обречена на провал.

В короткий период реставрации императорской власти и последовавшего затем соперничества между северным и южным домами возрос интерес к синто. Практика политической жизни заставила искать «законность» притязаний на престол в синтоистской мифологии. Для этой же цели использовался и синтоистский храм Исэ[7]. Его особое положение объяснялось тесными связями с императорским домом — в течение нескольких столетий только император и его окружение имели право делать пожертвования храму. Но по мере ослабления императорской власти пожертвования двора становились все более скудными, и начиная с XI в. пожертвования храму принимались и от богатых торговцев и ремесленников. Особый статус храма Исэ определяло также то, что он считался обиталищем богини Аматэрасу, из рук которой император получил «божественную» власть.

Но в XIII—XVI вв. синто оставался в подчиненном положении по отношению к буддизму и сильно уступал ему по степени политического влияния.

К середине XVI столетия Япония фактически разделилась на несколько самостоятельных крупных феодальных княжеств. Правительство сёгуна, не говоря уже об императоре, потеряло всякое значение, не прекращались междоусобные войны феодалов.

Вторая половина XVI в. отмечена борьбой за объединение страны. Инициаторами его выступили Ода Нобунага (1534—1585), мелкий феодал, а после его смерти Тоётоми Хидэёси (1532—1598), выходец из крестьянской семьи. Завершил этот процесс Токугава Иэясу (1542—1616), феодал из района Канто. Разгромив своих соперников в 1600 г. в битве при Сэкигахара, он захватил власть, принял титул сёгуна, перенес столицу в Эдо. Так было положено начало третьему сёгунату в Японии (1603—1867). Но политическое объединение страны оставалось еще не завершенным[8].

После победы при Сэкигахара сёгун Иэясу ввел новую должность сёсидай (токугавский наместник) в Киото, где в строгом уединении находился император. В его обязанности входила слежка за императорским двором, чтобы пресечь любую попытку использовать императора в оппозиционной борьбе. Один из сыновей императора постоянно должен был находиться в храме Канъэйдзи в Уэно для того, чтобы своими молитвами охранять сёгуна. На самом деле таким способом сёгун постоянно имел заложника из императорского дома.

Сыновья императоров, за исключением наследных принцев, обычно становились монахами и возглавляли тот или иной монастырь или храм. Это делалось по двум причинам — чтобы не разрасталась императорская семья и чтобы ее члены не могли принимать какое-либо участие в политической жизни страны. Сёгунат вмешивался в вопросы престолонаследия, всячески стремился изолировать даймё от императорского двора, запретив им посещать Киото и т. д. [9].

Первое время Токугава оказывали двору некоторые внешние знаки почтения, несколько улучшили его материальное положение. Но по мере укрепления власти сёгуна усиливалась политика полного подчинения императорского двора сёгунату, который все меньше и меньше считался с Киото.

Токугава владели четвертью всех земель, остальное принадлежало феодальным князьям и императорскому дому. Владения последнего были невелики, поэтому двор всегда нуждался в средствах и находился в экономической зависимости от бакуфу. Бюджет императорского двора утверждал сёгун. Личное имущество императора оценивалось в 10—30 тыс. коку. Все придворные, включая и императорскую семью, получали на содержание 120—130 тыс. коку [10]. Их материальное положение можно было сравнить с положением даймё средней руки [11]. О плачевном материальном положении придворной аристократии (кугэ) говорит тот факт, что многие из них были вынуждены заниматься изготовлением игральных карт, перепиской старых рукописей, рисованием и другими побочными занятиями, а также перепродажей секретов ремесла [12]. Причем сёгуны то уменьшали, то увеличивали размеры владений и средств, предназначенных на содержание императорского дома. Обычно для императора выделялись деревни, где собирали низкие урожаи риса [13].

Несмотря на полную утрату императором реальных политических прав, императорский двор оставался важной составной частью государственного аппарата. Формально император являлся верховным правителем страны, получившим власть из рук богини Аматэрасу. «Бансэй иккэй» («одна линия на века») — в этой формуле воплотился принцип непрерывности правления императорского дома. Этот религиозный престиж императора использовали все правители Японии. Захватив реальную власть, сёгуны как бы получали из рук императора мандат на проведение «большой политики». Это делалось якобы для того, чтобы император не осквернял себя заботами о государственных делах. За ним сохранялось право раздачи придворных должностей и рангов, наград, соблюдения дворцового этикета. Самостоятельность императора касалась и религиозных отправлений. Но сёгунат вмешивался и в эти дела. Так, в 1615 г. были приняты указы бакуфу из 17 статей, ставившие двор и придворную аристократию под контроль сёгуната. Эти указы регламентировали жизнь императорского двора, дворянства и духовенства [14].

При Токугава на первый план, оттеснив буддизм, выдвину-

лось неоконфуцианство чжусианского толка (сюсигаку). Оно являлось официальной идеологией токугавских правителей, пронизывало всю систему образования и определяло нормы морали. Чжусианство проповедовало нерушимость существующего порядка, неуклонное соблюдение феодальной иерархии, разделение людей на социальные группы, на низших и высших. Формула «тайги мэйбун» («великий моральный долг»), разработанная китайскими философами сунской школы и получившая дальнейшее развитие в работах Чжу Си [15], воплощала в себе те идеи, которые сёгуны Токугава стремились претворить в практику политической жизни страны, ибо проповедовала: живи согласно своему социальному положению, будь верен своему господину. С азов обучения прививался дух зависимости и подчинения. Был даже издан декрет «О запрещении других учений» («Кансэй игаку-но кин»), имевший целью освободить путь распространению в стране чжусианства, укреплявшего сложившиеся государственные устои. «Но, несмотря на свое название, этот декрет ни в коем случае не налагал запрета на изучение других наук, существовавших помимо чжусианства. Тем не менее можно признать, что конфуцианство, представленное чжусианством, заняло положение ортодоксальной философии феодального общества» [16].

Но, как не раз бывало в истории Японии, в дальнейшем конфуцианское учение о великом моральном долге было использовано лидерами антисёгунского движения в борьбе за реставрацию императорской власти. Конфуцианская формула «тайги мэйбун» использовалась участниками антисёгунского движения для обоснования морального долга самурая по отношению к своему господину, имея в виду императора.

Состав антисёгунских сил был разнохарактерным по своей социальной принадлежности. Умонастроения различных социальных и политических сил отражали идейные течения и то общее, что их объединяло. Оно заключалось в том, что эти силы выступали против официальной государственной идеологии — неоконфуцианства. Парадокс этого явления заключался в том, что идейные вожди антисёгунского движения были воспитаны в конфуцианской традиции.

Конфуцианство проникло в Японию в VI в. [17], а в XVII в. оно стало официальной идеологией токугавских правителей.

Оппозиционное движение зародилось в среде господствующего класса в XVII в., лидерами в этом движении выступали князья княжества Мито. Оно входило в число трех княжеских домов (госанкэ), основанных тремя сыновьями первого сёгуна Токугава Иэясу. В период Камакура на территории княжества Мито был замок семьи Дайдзё, после битвы при Сэкигахара в 1600 г. вокруг замка возник призамковый город, где находилась резиденция одиннадцатого сына Иэясу Токугава Ёрифуса (1603—1661).

Историко-философское направление, зародившееся и офор-

мившееся в этом княжестве, называют школой Мито (Митогаку). В ней были представлены различные философские направления и религиозные учения: конфуцианство, буддизм, синтоизм, даосизм, а также национальная наука (кокугаку). Эта школа выступала в качестве оппозиции главным образом по отношению к сторонникам «школы Чжу Си» и китайской науки (кангаку) [18].

Представители школы Мито много внимания уделяли этико-политическим вопросам и особенно истории.

В развитии этой школы японские историки выделяют два периода. Первый связан с именем Токугава Мицукуни (1628—1700) [19]. Он был внуком Токугава Иэясу, основателя третьего сёгуната в Японии. В своем княжестве Мицукуни вел сельское хозяйство в традициях китайского конфуцианства, снизил годовой налог (нэнгу), построил хранилища для зерна на случай голода, приобщал крестьян к гомеопатии. Известен такой факт из его биографии. Вернувшись после некоторого отсутствия в свое княжество, он обнаружил, что финансовые дела расстроены, земля перешла в руки богатых купцов и зажиточных крестьян, что повлекло за собой обнищание основной массы крестьян. Разгневавшись, Мицукуни выхватил меч и убил управляющего. Разумеется, этот поступок не следует рассматривать как акт доброты и сочувствия беднейшему населению княжества. Мицукуни был рачительным хозяином, он понимал, что благополучие основных производителей сельскохозяйственной продукции обеспечивает стабильность получения нэнгу, а значит, и прочное материальное положение княжества.

Токугава Мицукуни основал Сёсикан (библиотеку) для составления «Истории великой Японии» («Дай нихон си»). Он пригласил высланного из Китая ученого Шу Шуньсуй (1600—1682) помочь написать историю Японии. Шу Шуньсуй прибыл в Мито в 1665 г., он был сторонником свергнутой династии Мин. И пример верного служения трону очень импонировал Мицукуни. История Японии была составлена в 1715 г., полностью опубликована в 1906 г.; труд этот состоял из 397 томов. Всю работу пронизывала идея почитания императора и конфуцианская догма о моральном долге тайги мэйбун. Не стоит преувеличивать влияние «Истории великой Японии» на современников, поскольку она была написана в старом классическом стиле, малодоступном для рядовых самураев [20]. Еще Араи Хакусэки (1657—1725), конфуцианский ученый и политический деятель, критиковал эту историю, в основу которой были положены «Нихон сёки». Араи подвергал сомнению идею о божественном происхождении японских императоров [21].

Гораздо большее влияние на японскую интеллигенцию имела работа японского ученого Рай Санъё (1780—1832), находившегося в оппозиции к сёгуну. В «Неофициальной истории Японии» («Нихон гайси») он описал историю страны с XII в. и до 1600 г., т. е. с того момента, когда в стране утвердились сёгуны,

а император оставался на троне лишь формально. Поэтому Рай Санъё и назвал свою историю неофициальной. Он резко критиковал ранние сёгунаты, особенно сёгунат Асикага, и восхвалял трон. По его мнению, сёгуны захватили власть, а она по исключительному праву должна принадлежать императору, который раньше был и главнокомандующим. Работу Рай Санъё по-разному оценивали власти и читающая публика — первые ее запретили, а вторые усердно читали. Рай Санъё был одним из наиболее последовательных критиков токугавского режима, он красноречиво описывал то время, «когда не существовало отдельного военного сословия, когда общество, как и государство, не делилось на военных и гражданских, когда не было известно ни власти, ни имени военного диктатора (сёгуна), осуществляющего узурпированную власть, которая по исключительному праву и традиции должна принадлежать императорской персоне»[22].

Второй период Митогаку связан с именем Токугава Нариаки (1800—1860), отцом последнего, пятнадцатого сёгуна Ёсинобу. Нариаки стал главой княжества в 1829 г., он был образованным и решительным человеком, провел у себя ряд административных реформ, доверив видные посты в администрации княжества таким способным людям, как Фудзита Токо (1806—1855) и Аидзава Сейсисай (1782—1863). Политическая деятельность Нариаки вызвала недовольство бакуфу и его отстранили от дел, что способствовало росту его популярности среди оппозиционно настроенных даймё.

Токугава Нариаки в 1841 г. основал школу Кодокан (школа великого пути), где велось обучение наукам и военному делу, этикету, стрельбе из лука, езде верхом. Там же обучали обращению с огнестрельным оружием. В школе занимались самураи княжества Мито. Используя западную систему организации армии, там формировались отряды, вооруженные огнестрельным оружием. Токугава Нариаки переплавил большие колокола буддийских храмов в своем княжестве на пушки. Таким демонстративным шагом он выразил свое отрицательное отношение к буддийской церкви и одновременно укрепил обороноспособность княжества.

К числу самых известных деятелей школы Мито принадлежал и Фудзита Юкоку (1774—1826). Он родился в княжестве Мито в семье торговца, получил воспитание в конфуцианском духе. Его трактат «Сэймэй рон» («Трактат об исправлении имен») получил широкое распространение в кругах недоброжелателей сёгуна. В этой работе он выдвинул девиз «почитайте императора и низвергайте узурпатора» (сонно хайки). Он писал: «Необходимо прямо и строго придерживаться деления по именам в государстве. Оно подобно небу и земле и не изменяется. Существует монарх и подданные, тогда существует верх и низ. Существует верх и низ, тогда можно установить порядок вещей, правления и обрядов и связанных с ними этических

норм, а также долг и справедливость... У неба нет двух сыновей, а у земли нет двух властителей»[23].

Школа Мито выдвинула идею «почитания императора» (сонно). Лидерами оппозиции и носителями идеи сонно выступали образованные люди того времени, которые осознавали кризисную ситуацию японского общества тех лет, отсталость Японии. Они понимали необходимость заимствования западных научных, технических и военных знаний.

Трезвые политики, например Кидо Такаёси (1833—1877), самурай из княжества Тёсю, активный участник антисёгунского движения, объективно и хладнокровно рассматривали этот лозунг. Для Кидо Такаёси не почитание императора, а использование его являлось средством создания объединенного государства. «С этой точки зрения это почитание было „театральным" реквизитом на политической арене, лозунгом заговора. А „тэнси-но инсё" („эмблема сына Неба"), „тайги мэйбун" („должное отношение между правителем и подчиненными") он рассматривал как уловку. Ловко привлечь императора на свою сторону — это самое важное. Если же его захватит противная сторона, все представление провалится»[24].

Школа Мито пыталась найти пути разрешения внутренней кризисной ситуации в условиях угрозы извне. Лозунг «сонно» дополнился лозунгом «дзёи» («изгнание варваров»). Представители этой школы опасались, что Запад может разрушить не только социальную и политическую систему Японии, но и подлинный характер японской нации, который они выражали термином «кокутай»[25], что было тождественно слову «синкоку» — страна богов. Школа Мито сосредоточила свое внимание на разъяснении концепции «кокутай», сводя ее к национальной иерархической структуре во главе с императором. Видя моральное разложение общества, представители школы ратовали за политические и военные реформы. Школа выполнила роль идеологического толчка в антисёгунском движении и оказала решающее влияние на националистическую идеологию нового правительства Мэйдзи, которая базировалась на концепции «кокутай».

Антисёгунскую идеологическую направленность имела и школа национальной науки (Кокугакуха). Представители этой школы начали с отрицания официальной идеологии — конфуцианства. Они противопоставили ей новые идейные воззрения. В их основе лежала идея незыблемости императорской власти, к которой должна была вернуться страна, отказавшись от сёгуната. Наиболее подходящим источником для построения идеологического учения была для них классическая японская литература, пронизанная культом императора. Однако движение школы национальной науки вышло далеко за рамки культурных задач, за рамки изучения и толкования классической японской литературы. Оно подготовило идеологическую платформу свержения сёгуната[26].

Анализируя литературные памятники, представители этой школы проводили мысль о том, что «путь Японии в древности» является идеалом, к которому следует стремиться, что синто в его древнем виде содержит неисчерпаемые сокровища японского «божественного» духа [27].

Родоначальником школы национальной науки является Кэйтю (1640—1701). Настоящая его фамилия Симокава, известен он еще и как Кусин, а Кэйтю — его посмертное буддийское имя. Отцом Кэйтю был самурай, который не признавал его как сына. После смерти матери он жил при буддийском храме божества Мёо секты Сингон. Кэйтю был одаренным ребенком и уже в возрасте 11 лет принял монашеский сан. Кроме буддизма он изучал классическую японскую литературу и древний язык. По совету знатного князя Токугава Мицукуни Кэйтю начал изучение «Манъёсю», первого письменного памятника японской поэзии VIII в. Он прокомментировал весь памятник. Его труд, состоящий из 31 книги, считается одним из самых авторитетных и широко используется современными исследователями «Манъёсю» [28]. Изучение древних книг, классической литературы и было положено в основу деятельности школы. Это был первый период в развитии школы, когда японская литература изучалась в противоположность кангаку, т. е. литературе китайской. Распространению влияния этой школы способствовало и развитие книгопечатания с XVII в.

Второй период деятельности школы национальной науки связан с именами Када Адзумамаро, Камо Мабути, Мотоори Норинага. В этот период проявилась националистическая подоплека школы, ее идеологические цели. Ее представители критиковали феодальное общество, осуждали проводимую политику, за что подвергались преследованию.

Када Адзумамаро (1669—1736) родился в семье священника синтоистского храма Инари (богиня риса) в Киото, получил воспитание в традициях синтоистского учения, изучал классическую японскую поэзию — вака, «Кодзики», «Нихон сёки», «Манъёсю». Он известен своей образованностью.

Камо Мабути (1697—1769) родился в семье настоятеля синтоистского храма, был учеником Када Адзумамаро и продолжил его работу над комментариями к «Манъёсю». Его работа пользуется популярностью и сейчас.

Мотоори Норинага (1730—1801) родился в семье Оцу Садатоси, оптового торговца в Исэ. В 11 лет он лишился отца и воспитывался в семье своей старшей сестры. В 1752 г. он приехал в столицу, где изучал медицину, конфуцианство, а затем японскую классическую литературу. В частности, он начал изучать язык японской повести XI в. «Гэндзи — моногатари». Свое имя Оцу изменил на Мотоори. Вернувшись в 1757 г. на родину, он занялся врачебной практикой, но занятий японской классикой не оставлял.

Мотоори Норинага известен своими комментариями к «Код-

зики», которые и сегодня представляют научную ценность. Он пытался доказать отсутствие китайского влияния на «Кодзики», осуждал преклонение перед Китаем, считая, что Япония, а не Китай является центром вселенной, что происхождение японцев от богини Аматэрасу ставит их выше других народов[29]. Мотоори Норинага многое сделал для возрождения древней религии японцев — синто, именно в ней он черпал идеи для обоснования исконных прав японского императора на управление страной, поскольку, по его мнению, эти права были освящены религией.

Следует отметить, что именно в учениях Мотоори Норинага берут свое начало националистические тенденции, которые впоследствии воплотились в национализм шовинистического толка. Даже в поэтических строчках доказывал Мотоори превосходство Японии над другими странами:

Поистине дивны
растенья заморских земель,
но ни ароматом,
ни цветом нельзя их равнять
с японской вишней в цвету...[30].

Представители второго периода деятельности школы национальной науки основное внимание уделяли разъяснению сущности синто, пути древней Японии (кококу кодай-но мити). Они проповедовали, что синто, древняя и основная религия японцев, присуща только японскому народу и превосходит конфуцианство. Следовать древнему пути, по их мнению, означало подчиняться императору.

Третий период приходится на начало XIX в., когда начались осложнения с внешним миром. Основным представителем школы был в это время Хирата Ацутанэ (1776—1843). Хирата и его сторонники нетерпимо относились к сёгуну и его правительству. По их мнению, сёгуны нарушили и исказили тот порядок и государственный строй, который был в древней Японии. Имелась в виду древняя монархия, которую сёгуны «незаконно» отстранили от власти.

Хирата Ацутанэ родился в семье низкорангового самурая в Акита. Он был главной фигурой в движении фукко синто (возрождение синто древности), считал необходимым «очистить» эту религию от влияния буддизма и конфуцианства, которые он отвергал, призывал к почитанию императора. Опираясь на идеологию синтоизма, Хирата пытался создать систему развития японского государства. Его националистические идеи оказали сильное влияние на лидеров антисёгунского движения.

Интерес к синтоизму, призывы к его возрождению не были случайными. В свое время сёгунат Токугава оттеснил синтоизм как самостоятельное религиозное течение именно потому, что он был тесно связан с императором. В XIII—XVI вв. синто оставался в подчиненном положении по отношению к буддизму, а в эпоху Токугава синто — буддийский синкретизм достиг своего пика[31].

Временами сёгунат принимал решительные меры, чтобы воспрепятствовать обострению отношений между Эдо и Киото. Так, в 1759 г. правительство бакуфу отправило в ссылку ученого-историка Такэути Сикибу (1712—1767) за то, что он читал придворной аристократии лекции в Киото, где проповедовал «идею почитания императора и обуздания узурпатора — сёгуна» [32]. По мере ухудшения политической обстановки в стране эта идея становилась политическим тактическим средством в антисёгунском движении и находила отклик среди широких слоев мелкого провинциального самурайства и зажиточного крестьянства.

Хотя идеи, начертанные на знамени реставрации, черпались в историческом прошлом страны и имели религиозную оболочку, а силы, выступавшие под этими лозунгами, были носителями социального прогресса, для многих участников этого движения идея почитания императора была лишь тактической уловкой в борьбе за национальную консолидацию.

Следует отметить, что состав участников движения за реставрацию императорской власти был довольно пестрым по своей социальной окраске. Они выступали против почитания всего китайского и в то же время настороженно относились к европейскому, хотя в дальнейшем именно европейские заимствования окажут влияние практически на все сферы жизни японского общества.

Идеи почитания императора нашли широкое распространение среди сомо, людей простого происхождения. Они были активными участниками антисёгунского движения. В их отряды — сомотай входили сельские самураи (госи), деревенские чиновники, дзинуси, торговцы, синтоистские священники, кокугакуся [33].

Причины, вызвавшие антисёгунское движение, зрели давно. Но как движение оно оформилось в 1853 г., когда встал вопрос об «открытии» страны [34]. Тогда к лозунгу «сонно», как мы уже говорили, добавился лозунг «дзёи» — «изгнание варваров», выдвинутый князьями и самураями, оппозиционными правительству. Оппозиция обвиняла бакуфу в том, что оно «открыло» страну для иностранцев и заключило неравноправные договора.

Борьба за реставрацию императорской власти завершилась победой. 3 декабря 1867 г. в Киото произошло отречение сёгуна от верховной власти. 3 января 1868 г. состоялось совещание членов нового правительства, заблаговременно сформированного антисёгунской коалицией, на котором были зачитаны основные императорские рескрипты: о реставрации императорской власти, об упразднении сёгуната, об учреждении нового правительства и т. д. Внешне события 1867—1868 гг. выглядели как политическая реставрация, что породило различные точки зрения на этот исторический факт. В советской исторической литературе эти события трактуются как незавершенная буржуазная революция.

После 1868 г. монархические идеи нашли сильную поддержку в лице возрожденного синтоизма. Уже в 1868 г. от имени им-

ператора было торжественно прокламировано восходящее еще к эпохе древнего абсолютизма «положение» — «единство культа и правления»; в 1870 г. издан манифест о почитании синтоистских божеств, основано учреждение для разработки и пропаганды этих идей. В 1872 г. было обнародовано так называемое учение о трех положениях, призывавшее к почитанию родных богов и любви к родине, к преклонению перед императором и повиновению распоряжениям правительства [35].

На всем протяжении японской истории синтоизм оставался той религией, которая стремилась «подтвердить» божественное происхождение императорской власти. При огромном влиянии Китая на Японию теория «мандата Неба», построенная на конфуцианских канонических книгах Ицзин, Шуцзин, не была воспринята в стране. По этой теории монарх является избранником неба, согласно же синтоизму — император получил власть из рук богов навечно.

Интересы определенных классов и социальных слоев в ходе революционного процесса не остаются неизменными. Это подтверждает и история Японии XIX в. Самурайство, которое выступало как активная сила в антисёгунской борьбе, спустя 9 лет после реставрации императорской власти подняло реакционный мятеж против нового правительства. Но в то же время из числа самураев вышли деятели нового правительства, в политике которого, особенно внешней, воплотилась доктрина японского монархизма и исключительности японской нации, созданная в рамках школы национальной науки. Идеология сонно дзёи выполнила организующую функцию в антисёгунском движении. Она послужила обоснованием для подтверждения законности нового правительства Мэйдзи, провозгласившего принцип тэнно синсэй — личного правления императора.

[1] Дзэньэй. 1986, № 3, с. 38—73.

[2] Синто — путь богов. Впервые термин «синто» был применен к местным божествам в VI в. (см.: *Светлов Г. Е.* Путь богов. М., 1985, с. 44).

[3] *Конрад Н. И.* Избранные труды. История. М., 1974, с. 67.

[4] *Мещеряков А. Н.* Эволюция синтоистского пантеона и социальная история Японии.— Советская этнография. 1978, № 5, с. 136.

[5] Подробнее см.: *Светлов Г. Е.* Путь богов, с. 31, 36, 37, 38.

[6] Нихон рэкиси (История Японии). Т. 6. Токио, 1975, с. 86—95.

[7] Самым древним считается храм Идзумо, но наиболее почитаемым является храм Исэ, основанный в царствование императора Суйнин (29—70). Святилище Исэ — это храмовый комплекс, состоящий из нескольких зданий, воплотивших в себе основные национальные черты японской архитектуры.

[8] Подробно период японской истории с III по XVI в. освещен в следующих работах: *Воробьев М. В.* Япония в III—VII вв. М., 1980; *Конрад Н. И.* Избранные труды. История. М., 1974; *Пасков С. С.* Япония в раннее средневековье. VII—XII вв. М., 1987; Очерки новой истории Японии. М., 1958.

[9] *Гальперин А. Л.* Очерки социально-политической истории Японии. М., 1963, с. 83.

[10] Коку — мера объема, равная 180,391 *л*; коку риса весит около 150 кг. В феодальной Японии рис был основным мерилом ценностей.

[11] Тэнносэй то минсю (Императорская система и народ). Токио, 1982, с. 85.

[12] *Тояма Сигэки.* Мэйдзи исин. М., 1959, с. 111.

[13] *Накамура Коя.* Кинсэй сэйкацу си (Условия существования основных сословий японского общества периода кинсэй). Токио, 1958, с. 65—68.

[14] *Подпалова Г. И.* Крестьянское петиционное движение в Японии. М., 1960, с. 171—174.

[15] Чжу Си (1131—1200) — один из пяти знаменитых китайских философов XI—XII вв., реформировавших древнее конфуцианское учение и приспособивших его к условиям своего времени.

[16] *Иэнага Сабуро.* История японской культуры. М., 1972, с. 145.

[17] *Светлов Г. Е.* Путь богов, с. 41.

[18] *Радуль-Затуловский Я. Б.* Из истории материалистических идей в Японии. М., 1972, с. 21.

[19] Все биографические сведения даются по двум изданиям: Нихон си дзитэн (Словарь по истории Японии). Токио, 1970; Kodansha Encyclopedia of Japan. Vol. 1—9, Tokyo, 1983.

[20] *Норман Г.* Возникновение современного государства в Японии. М., 1961, с. 21.

[21] *Гальперин А. Л.* Очерки социально-политической истории Японии. М., 1963, с. 96.

[22] Цит. по: *Норман Г.* Возникновение современного государства в Японии. М., 1961, с. 243.

[23] *Радуль-Затуловский Я. Б.* Конфуцианство и его распространение в Японии. М.— Л., 1947, с. 301, 303.

[24] *Кодзаи Есигиэ.* Современная философия. Заметки о «духе Ямато». М., 1974, с. 206.

[25] Кокутай — «уникальная» японская национальная сущность, основная доктрина государственного синто. Дух «кокутай» возродился, когда возникла угроза колониального порабощения в 50-е годы XIX в.

[26] *Гривнин В. С.* Из истории «национальной науки» (кокугаку) в Японии.— Историко-филологические исследования. М., 1967, с. 446—447.

[27] *Иэнага Сабуро.* История японской культуры, с. 168—169.

[28] Манъёсю. Т. 1. М., 1971, с. 19.

[29] Очерки новой истории Японии. М., 1958, с. 85.

[30] Осенние цикады. Из японской лирики позднего средневековья. М., 1981, с. 188.

[31] *Светлов Г. Е.* Путь богов, с. 89.

[32] *Тояма Сигэки.* Мэйдзи исин, с. 87.

[33] *Харагути Киёси.* Нихон киндай кокка-но кэйсэй (Формирование японского государства). Токио, 1968, с. 44; *Тэривакн Мэгуми.* Сонно дзёи ундо-но сисо (Идеология движения сонно дзёи).— Рэкисигаку кэнкю. 1986, № 553, с. 18.

[34] *Мацумото Санноскэ.* Тэнносэй кокка то сэйдзи сисо (Государство императорской системы и политическая идеология). Токио, 1978, с. 64.

[35] *Конрад Н. И.* Избранные труды. Литература и театр. М., 1978, с. 281.

Л. С. Васильев

КРЕСТЬЯНСКИЕ ВОССТАНИЯ НА ТРАДИЦИОННОМ ВОСТОКЕ: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ И ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ

Массовые крестьянские движения, особенно там, где они, как в Китае, были едва ли не имманентно присущи социально-политической структуре и спорадически являли собой всенародные восстания, решавшие судьбу той или иной династии, издавна интересовали специалистов. Особое внимание придавали им в марксистской историографии 40—60-х годов, в первую очередь в Китае, где в соответствии с тезисом Мао долгое время считалось бесспорным, что именно эти восстания были едва ли не единственной, во всяком случае, главной и основной движущей силой истории [1]. В отечественной историографии существовал в те же годы и даже ранее (с 30-х годов) несколько иной акцент: крестьянские движения, хотя они и не могли победить без передового класса [2], были ярким выражением классового антагонизма и в силу этого их едва ли не автоматически следует считать антифеодальными (во всяком случае, для той эпохи, когда господство именно феодализма как формации представлялось несомненным). Но были ли эти движения в самом деле антифеодальными и в этом их качестве — локомотивами истории? Для ответа на этот вопрос необходимо под определенным углом зрения, используя достижения современного обществознания, заново рассмотреть соответствующую проблематику и аргументацию.

О месте и роли крестьян в традиционной структуре Востока

Сложившаяся в глубокой древности, на заре цивилизации, социальная и политическая структура восточных обществ, равно как и сцеплявшие и цементировавшие ее стабильные экономические (рента-налог, дань, редистрибуция), религиозно-культурные (верования, нравы, принципы поведения, ценностные ориентации, соответствующие правовые нормы) и иные связи, ныне изучена достаточно глубоко и полно [3]. Одни авторы традиционно именуют эту структуру применительно к средневековой поре ее существования феодальной, другие, не видя существенных

различий в структурном плане между древностью и средневековьем, склонны распространять такую же характеристику (феодальная) и на древность либо, как это делает В. П. Илюшечкин, говорить о единой для всех стран и народов докапиталистической «рентной» формации. На мой взгляд, правильней именовать традиционную восточную структуру государственным способом производства [4], имея в виду идеи К. Маркса об «азиатском» способе производства и восточном обществе [5]. Но речь в данном случае не о спорах по этому поводу. Как бы ни именовать и ни воспринимать традиционное восточное общество, в одном все сходятся, одно бесспорно (даже и для сторонников господства «рабовладельческой» формации на древнем Востоке) — основное по численности и социальной значимости население упомянутого общества с древнейших времен и практически почти до наших дней — крестьяне. Различавшиеся по социальному статусу (общинники, неполноправные, пришлые, этнически чуждые, зажиточные, неимущие и т. п.), все они, кроме разве бесправных и безземельных изгоев, деклассированных, число коих обычно бывало весьма небольшим, были производителями и в силу этого экономически важнейшей частью структуры в целом, ее основой.

Будучи экономической основой общества и отдавая часть произведенного продукта социальным верхам, получавшим его в рамках строго фиксированной и иерархически структурированной системы редистрибуции избыточного продукта, крестьяне в нормально существующем традиционном восточном обществе (о периодах кризисных речь пойдет особо) отнюдь не были теми безудержно эксплуатируемыми и притесняемыми страдальцами, какими они нередко представали со страниц научных трудов или исторических романов. Конечно, бывали и притеснения, случались и произвол, беззакония и т. п., но в нормально существующем обществе это обычно были неодобряемые, а то и наказуемые аномалии. Эксплуатация же в рамках принятой и признанной всеми нормы даже не воспринималась в качестве социальной несправедливости: часть своего труда и продукта крестьянин должен отдать верхам, как же иначе? Вопрос лишь в том, чтобы это была именно строго фиксированная, «законная», справедливая часть. И здесь крестьянин был особенно начеку. Впрочем, в сохранении нормы было заинтересовано и общество в целом, на страже ее стояло государство со всем аппаратом власти, ибо общество и государство на традиционном Востоке более всего были заинтересованы в сохранении консервативной стабильности, в постоянном воспроизводстве веками акцентированной нормы. И не только потому, что понятие социальной справедливости было не чуждо и верхам, вполне довольным теми привилегиями и достатком, которыми они обладали при этом, но главным образом в силу того, что любое нарушение стабильности всегда чревато непредсказуемыми осложнениями, вплоть до крушения самой структуры.

Резюмируя, мы вправе выдвинуть *тезис первый,* суть которого сводится к тому, что в нормально существующем традиционном восточном обществе крестьянин в принципе довольствовался своим положением и не меньше, чем социальные верхи, ценил гарантированную стабильность своей позиции. Конечно, это не исключало того, что в подсознании крестьянина сохранялись восходящие к первобытной древности идеализированные представления об эгалитарной структуре, не знавшей деления на низы и верхи, на бедных и богатых. Однако идеализированные утопии такого рода были при нормально существующих отношениях лишь в латентном состоянии, да и то далеко не у всех, чаще всего лишь у сравнительно бедных и обездоленных, число которых в условиях нормы (это стоит повторить) было не слишком большим.

Крестьяне в периоды кризиса традиционных восточных структур

Государства и общества Востока спорадически переживали то периоды процветания, то кризиса, причем процветание, как правило, было атрибутом крепких централизованных структур, особенно сильных империй, тогда как кризисы обычно совпадали с периодами ослабления этих структур, их децентрализации и феодализации. Особенно болезненными кризисы бывали в истории сильных империй, в частности Китая. В Индии они гасились как незыблемой системой каст, так и тесно связанной с системой каст и общин безболезненностью процесса децентрализации и феодализации (сильного государства с хорошо налаженной системой централизованной администрации Индия почти не знала). Что касается мира ислама, то здесь политическая власть была достаточно эффективной на всех уровнях, вследствие чего децентрализация не была столь тесно связана с социальным и экономическим кризисом, как это бывало в Китае. Как бы то ни было, но там, где циклически появлявшиеся кризисы оказывались наиболее болезненными для стабильно существовавшей структуры, именно они порождали массовые движения недовольных, крестьянские восстания.

Механизм здесь всегда был весьма простым, хотя внешние атрибуты движений могли отличаться большим разнообразием. Суть механизма сводилась к тому, что с ослаблением стабильной структуры, вследствие разного рода социальных (перенаселенность, переселения и т. п.), экономических (неурожаи, безудержный рост потребления верхов, увеличение доли не облагаемых налогом частных земель и др.), политических (борьба за власть при слабых правителях, злоупотребления на местах, неудачные войны) и иных причин поборы с крестьян увеличивались, а традиционный уровень жизни снижался. Это сопровождалось разорением более слабых, увеличением количества нищих и обездоленных, что неизбежно повышало поборы с осталь-

ных. Словом, рушилась столь тщательно оберегаемая социальная стабильность и справедливость. На развалинах ее резко усиливались настроения недовольства, питавшиеся как смутными реминисценциями об эгалитарной справедливости далекого прошлого, так и складывавшимися на их основе религиозно-сектантскими идеями различного толка. Идеи подобного рода временами могли завоевывать большое количество сторонников, в силу чего крестьянское движение нередко приобретало черты религиозного. Но при всем том за лозунгами сектантов всегда явственно сквозила тоска крестьянина о тех добрых временах, когда незыблемо господствовала гарантированная социальная справедливость. Неважно, какой лозунг. Порой даже было второстепенным, какая религия (в Китае это могли быть и даосизм и буддизм): Пусть только будет гарантирована привычная и справедливая норма.

Я далек от того, чтобы недооценивать роль религиозно-культурных традиций или не принимать во внимание сложность той ломки, которую несла с собой, скажем, исламизация ближневосточных (да и иных) народов. Но важно подчеркнуть суть проблемы: любая религия и идеология хороши для тех, кто в состоянии использовать их для установления (чаще — восстановления) социально справедливой нормы и привычного бытия, привычной формы организации общества. Если же иметь в виду крестьянина на традиционном Востоке, то для него проблема обычно сводилась именно к установлению (восстановлению) той системы отношений, которая была разрушена кризисом.

Выдвигаемый в связи с этим *второй тезис* можно сформулировать примерно так: в периоды кризиса традиционного восточного общества крестьянин едва ли не более других заинтересован в восстановлении утраченной нормы, даже если он при этом склонен подчас использовать непривычные для него лозунги новых религий или сект. По натуре средний крестьянин консервативен, да и не может быть иным в тех условиях, в которых он существует. Более революционны неимущие слои крестьянства, которые подчас наиболее активны в ходе движений под новыми лозунгами. Однако численность их невелика даже в годы кризиса, так что на передний план в конечном счете всегда выходят умеренно консервативные настроения основной части крестьянства. Их нередко именуют «царистскими иллюзиями». Но на самом деле это как раз то, о чем идет речь: любой царь хорош, лишь бы он гарантировал желанную справедливую норму. А без царя невозможно: это как раз и означает крушение привычной нормы.

Так были ли крестьянские восстания антифеодальными?

Собственно, на этот вопрос мною уже был дан четкий отрицательный ответ[6]. Но теперь стоит собрать всю аргументацию воедино и отвести возможные контраргументы.

Феодализм в общепринятом у нас смысле[7] — это четко определенный социально-экономический строй, способ производства, формация. Но если мощные народные движения, крестьянские восстания не ставят своей целью ликвидировать этот строй как таковой («антагонистический») и заменить его принципиально иным («неантагонистическим»?), а напротив, всегда и весьма целенаправленно стремятся к тому, чтобы восстановить существовавший прежде строй, только без отклонений от извечно принятой нормы, то что же в них антифеодального? Я бы сказал больше: явно выраженное стремление крестьянских движений восстановить упомянутый строй с исправлением нарушенной нормы, поставить «справедливого» царя, который взимал бы лишь санкционированную веками норму поборов, не более того,— это хорошо прослеживаемое на большинстве движений такого рода стремление их участников скорей заслуживает наименования «профеодального», если уж использовать подобную терминологию.

Поставим вопрос иначе. Может быть, те, кто привычно именует восстания крестьян антифеодальными, исходят из того, что движения подобного рода расшатывают существующий строй независимо от стремлений и целей их участников? А коль скоро так, то, быть может, именно в этом и заключается та самая антифеодальная сущность движений, о которой идет речь? Но этот аргумент был бы серьезным лишь в том случае, если можно было бы доказать, что в результате крестьянского восстания или тем более серии таких восстаний существующий строй («феодальная формация») действительно заметно слабел и шел к гибели.

Этого доказать нельзя. Более того, пример Китая, где восстания спорадически потрясали страну на протяжении свыше двух тысячелетий, убедительно подтверждает прямо противоположное: результатом очередного восстания бывала регенерация и стабилизация существующего строя. Пример других стран подтверждает это, причем даже установление новой религии (например, исламизация), резко менявшее привычный уклад жизни, в принципе не вело к дестабилизации социально-экономического строя, скорей, напротив, укрепляло его.

Предусмотрим и еще одно возражение. Крестьянское восстание не способно ликвидировать существующий строй. Можно считать такой итог трагедией, внутренней драмой крестьян как класса. Восстания, регенерируя старое общество, способствуют продлению его существования. Но не ведет ли серия подобных движений в конечном счете к кумуляции недовольства, к вызреванию духа социального протеста, к учащению привычного ритма циклов и тем к ускорению гибели существующего строя? Не способствуют ли эти движения тем глубинным внутренним социально-экономическим процессам, которые являются причиной спорадических кризисов и в конечном счете способны породить предпосылки для сложения нового строя? Согласимся, что это

более серьезная постановка проблемы и потому она заслуживает более обстоятельного ответа.

Поставленный таким образом вопрос исходит из того, что предпосылки для сложения принципиально нового общественного строя рождаются внутри данного общества, как то и соответствует духу и букве марксизма. Эта постановка проблемы подводит нас к весьма спорному вопросу о том, могли ли в недрах традиционных восточных обществ появиться зачатки капитализма без воздействия извне. Как хорошо известно, еще сравнительно недавно, с четверть века назад, в марксистской историографии, особенно КНР, спора почти не было: авторы априори исходили из того, что такое не только возможно, но и реально происходило. К сожалению, доказать этот тезис было практически нельзя, в силу чего со временем ситуация резко изменилась. Ныне в марксистском обществоведении преобладает более осторожная позиция по этому поводу. Суть ее сводится к тому, что появление зачатков нового строя и тем более развитие капитализма на Востоке, в том числе и в Японии, могло стать лишь итогом взаимодействия традиционного и современного, причем под словом «современное» подразумевается заимствованное извне, т. е. западный колониальный капитализм в самом широком смысле этого слова, с включением свойственных западноевропейской культуре норм взаимоотношений, принципов жизни, ценностных ориентаций и т. д. и т. п. Иными словами, без всего этого в условиях традиционного восточного общества со свойственными ему принципами жизни капитализму как явлению и тем более как господствующему строю просто не было места. Он не мог появиться там ни при каких обстоятельствах — для него нужна была иная почва, а эта почва могла быть только привнесена извне, как то и случилось в эпоху колониальной экспансии капитала, проникновения мирового капиталистического рынка на Восток.

Если исходить из этой позиции — а именно она представляется единственно верной,— то отпадает и сформулированное выше возражение. Крестьянские движения ни при каких обстоятельствах не могли способствовать ускорению темпов вызревания нового строя. Новый строй — если он начинал складываться в том или ином восточном обществе — никак не был связан с динамикой внутренних кризисов и бывшими их результатом крестьянскими восстаниями. Он зависел от иных причин, хотя, раз возникнув, сыграл огромную роль в судьбах крестьянства на Востоке, а порой и содействовал крестьянским движениям. Однако даже и в этих изменившихся условиях такие движения нередко были враждебны новому строю и олицетворявшим его иностранцам — достаточно напомнить о движении ихэтуаней в Китае на рубеже XIX—XX вв.

Напрашивается закономерный *третий* и в некотором смысле итоговый *тезис*: крестьянские восстания никогда не были и принципиально не могли быть антифеодальными по своей соци-

ально-экономической сути (если считать феодализм формацией на Востоке), 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. Как способ преодоления кризиса в обществе, крестьянские движения никогда не выходили за пределы существующего строя, они способствовали преодолению этого кризиса в рамках существующих отношений, не только не расшатывая, но, наоборот, регенерируя и стабилизируя привычный строй.

Можно сказать и сильнее: восстания обычно наиболее тяжело обрушивались на те слои общества (разбогатевшие собственники из числа богатых купцов, ростовщиков, чиновников и др.), которые потенциально могли бы стать опорой нового социального строя, если бы для его возникновения уже существовали серьезные предпосылки. Девизом восставших обычно был призыв к эгалитарному равенству и социальной справедливости, причем эти идеи в ходе восстаний хотя бы частично реализовывались за счет насильственной экспроприации имущества богатых.

К слову, именно это чисто вторичное в плане социально-экономического анализа обстоятельство сыграло, видимо, немалую роль в рождении представления об антифеодальном характере крестьянских движений: если отбирают имущество у богачей («феодалов»), то почему же восстание нельзя считать антифеодальным? Продолжая эту мысль и обратив внимание на такие упоминавшиеся уже движения нового времени, как восстание ихэтуаней, можно снова прийти к выводу, что есть основания считать крестьянские движения «профеодальными», ибо они объективно препятствовали крушению существующего строя тогда, когда для этого не только были предпосылки, но и создались все объективные условия. Крестьяне (движущая сила восстаний) и в новых условиях были против всяких перемен, за возврат к привычному старому строю. Здесь напрашивается знаменательная аналогия с французской Вандеей эпохи великой революции. Аналогия не случайна, ибо суть интересов крестьянства в докапиталистических обществах Востока и Европы в принципе однотипна, хотя есть и различия.

Крестьянские восстания и проблема классового антагонизма

Справедливы ли, в свете всего сказанного, упреки в адрес тех, кто будто бы недооценивает роль классового антагонизма при анализе крестьянских восстаний на традиционном Востоке, в частности в Китае? Для более обстоятельного ответа на этот вопрос необходимо основательно рассмотреть систему социальных и экономических взаимосвязей в рамках восточных об-

ществ. Почему в конце концов крестьяне были удовлетворены своим положением при гарантированном соблюдении нормы? Пусть они не сознавали классовой сути взаимоотношений, были, так сказать, «классом в себе», но значит ли это, что классовых антагонизмов не существовало и что восстания не были их выражением?

Разберемся в существе проблемы. Классовый антагонизм, как он привычно интерпретируется применительно к тем структурам, что считаются феодальными,— это антагонизм между крестьянином и феодалом-собственником, антагонизм, вызванный обостренным чувством социального неравенства и социальной несправедливости, эксплуатацией имущим меньшинством бесправного и угнетаемого большинства. Но существовало ли нечто подобное в традиционных обществах Востока в условиях гарантированной нормы? Как правило, нет. И не потому, что такое не могло быть вообще. А потому, что соблюдение нормы было равно выгодным как для крестьян, так и для управлявших ими верхов. Под словом же «верхи» имеются в виду не столько феодалы-собственники (эта фигура более типична для Европы, нежели Востока), сколько власть имущие, чаще всего организованные в форме государственного аппарата, т. е. в конечном счете государство в лице его служащих и доверенных лиц (откуда и наименование «государственный способ производства», которое гораздо более соответствует сути отношений на традиционном Востоке, чем какое-либо иное, включая привычный термин «феодализм»).

Были ли отношения между крестьянами-производителями и организованными в государство управителями-верхами антагонистичными? И да, и нет. Нет, потому что здесь справедливей и вернее говорить о необходимом и обоюдно выгодном разделении труда, об обмене деятельностью в интересах структуры в целом. Да, потому что при этом справедливая и эквивалентная характеру и значимости деятельности оплата за нее нередко заметно превышалась в силу того, что редистрибуцией избыточного продукта занимались верхи, потреблявшие не только то, что они заработали, но и вообще все то, что можно было взять у производителей в форме налога (ренты-налога, отработок и т. п.).

Естественно возникавшее при этом чувство социальной ущемленности низов в условиях гарантированной нормы с лихвой компенсировалось чувством стабильности, уверенности в завтрашнем дне, сознанием объективной необходимости социального деления на низы и верхи. Иное дело — периоды кризиса, когда неэквивалентность распределения продукта увеличивалась, а социальное неравенство порой превращалось в пропасть между имущими и неимущими. Вот здесь-то и создавалась почва для социального антагонизма. Можно ли считать такой антагонизм классовым в условиях, когда четко противостоящих один другому антагонистических классов практически нет (с одной стороны, нерасчлененная масса земледельцев-производителей, с

другой — столь же социально пестрая группа управителей, от государя до мелких чиновников),— это уже другой вопрос. Но сильный социальный антагонизм в условиях кризиса структуры — несомненный факт. Дело лишь за тем, чтобы правильно интерпретировать его смысл.

Если нет четко противостоящих друг другу классов имущих собственников и неимущих производителей, то трудно ожидать, чтобы появился четко фиксированный классовый антагонизм, т. е. чтобы недовольство ущемленного и эксплуатируемого класса было четко направлено против класса угнетателей и эксплуататоров, как то имеет место в обществе, где уже существуют четкие классовые барьеры, прежде всего в капиталистическом. В этих условиях социальный антагонизм своим острием направляется против тех, кто не вписывается в привычную норму, в первую очередь, как уже упоминалось, против зажиточных частников, вклинившихся между производителями-низами, с одной стороны, и управителями-верхами — с другой. Слой таких богатеющих частных собственников воспринимается недовольными крестьянскими массами как вредная аномалия, своего рода социальная раковая опухоль. И если принять во внимание, что в эпоху кризиса, при крушении нормы и ослаблении эффективной централизованной власти, открывается некоторый новый простор для деятельности частника-стяжателя, до того весьма сурово ограниченного контролировавшей его властью, то легко заметить, что богатеющий частник в момент кризиса воспринимается как едва ли не основное зло наряду с дурными чиновниками-стяжателями (опять-таки дурное в них связано с корыстью, идущей вразрез с принятой нормой) и иными проявлениями социальной несправедливости.

Если классовый антагонизм в обществе с развитыми классами и четкими классовыми барьерами объективно ведет к борьбе классов и низвержению одного класса другим, то в обществе с размытыми классовыми гранями его место занимает антагонизм социальный, направленность которого иная. Социальный антагонизм в той его форме, какую он принимает в крестьянских восстаниях, направлен против тех социальных слоев и акций, которые наносят вред привычной норме отношений и являются причиной — во всяком случае, видимой — отклонений от нормы, проявляющихся в столь болезненных для крестьян, как и для структуры в целом, кризисах. Неудивительно поэтому, что острие социального антагонизма направлено не против социальных верхов вообще, т. е. не против основ структуры, не против существующего строя, о чем уже говорилось. Цель здесь иная — поразить «дурных» представителей власти, которые, как и иные частники, заботятся лишь о себе, а не о сохранении справедливой нормы, что и породило отклонения от нормы, кризис.

Тезис четвертый может быть сформулирован таким образом: кризисы резко обостряют социальные антагонизмы в традиционных восточных обществах. Не будучи классовыми в полном

смысле этого слова, социальные антагонизмы в периоды кризисов и крестьянских восстаний сводятся к стремлению низов низвергнуть «дурных» представителей власти, т. е. корыстных и несправедливых чиновников, а вместе с ними и всех разбогатевших частников-стяжателей вообще, и заодно экспроприировать их имущество. Ликвидируя раковую опухоль на теле здорового социального организма, восставшие крестьяне тем самым оздоровляют общество и преподносят наглядный урок нерадивым власть имущим. Стоит заметить, что это реализуется почти в равной мере как в случае победы восстания, так и при его поражении.

Историческая роль крестьянских восстаний

Так можно ли в свете всего сказанного считать крестьянские восстания движущей силой истории? Можно ли ставить их в один ряд с революциями, названными Марксом «локомотивами истории»? В том, что крестьянские восстания, во всяком случае на традиционном Востоке, это не революция, т. е. не радикальные перевороты, ведущие к смене порядков, к замене старого новым, сомнений нет. В иных условиях, особенно в XX в., это может быть иначе, здесь большую роль играют овладевшие массами новые (опять-таки пришедшие и заимствованные извне) идеи. Но для традиционного Востока ситуация бесспорна. Значит ли это, что массовые народные движения в докапиталистическом мире были лишь консервативной силой и потому мало важны для истории? Конечно, нет.

Здесь существенно правильно понять, что ценно для истории, если, конечно, воспринимать ее не как арену борьбы одного строя с другим, а как позитивный прогрессивный процесс развития человечества, расцвета созданной им цивилизации, причем цивилизации не вообще, а в конкретных ее проявлениях, в виде истории различных стран и народов. Именно для такой конкретной истории, для отдельно взятых стран здоровая реакция социального организма на происходящие в нем и ведущие к кризису нарушения прямо-таки необходима для нормального существования данной страны и ее народа. Если такой реакции нет или она недостаточно сильна, структура может погибнуть, как то не раз случалось в истории. Погибнуть и безвозвратно унести с собой нечто ценное для человечества в целом, для истории. Уже по одной этой причине консерватизм крестьянских движений, как это ни парадоксально звучит, прогрессивен для истории, необходим для самосохранения человечества. Но есть у него, если так можно выразиться, и обратный позитивный смысл.

Речь идет об определенной закономерности: чем активней данный социум, чем резче и эффективней реагирует он на нарушения нормы, тем стабильней и жизнеспособней структура в целом, тем большие возможности для развития и расцвета связанной с ней цивилизации. Конечно, здесь нет абсолютного пра-

вила. Индия, например, в некотором роде исключение, ибо роль социального регулятора в ней издревле была связана не с восстаниями, а с воздействием иных постоянно действующих факторов, обусловленных особенностями ее варново-кастовой и общинной структуры при слабой и малоэффективной государственности, даже после исламизации. Но для других регионов Востока закономерность проявляет себя достаточно наглядно. В частности, в Китае или Иране народных движений было больше, чем в других странах Востока, и именно эти страны в наибольшей степени сохранились как цельные структуры на протяжении тысячелетий (я имею в виду преемственность в сфере языка, этноса, культуры, хотя в случае с Ираном, подвергшимся исламизации, но все же выстоявшим и даже выработавшим некоторое национальное противоядие — шиизм, такого рода преемственность менее заметна). А вот в Египте или Месопотамии восстаний было много меньше; следовательно, несравненно меньше у современных арабов, нынешних жителей этих мест, упомянутой преемственности по отношению к их далеким предшественникам — шумерам, вавилонянам, древним египтянам. Дело, разумеется, не только в крестьянских восстаниях. История — процесс сложный, многолинейный, противоречивый, подверженный многочисленным случайностям. Но за всем этим всегда может быть прослежена и некоторая закономерность. Об одном из аспектов этой закономерности и идет речь.

Резюмируя сказанное, можно сформулировать *пятый* и последний *тезис* в рамках предлагаемой аналитической реконструкции: сохраняя существующий строй в условиях, когда для какого-либо иного строя не было реальных предпосылок, а альтернативой была лишь гибель данной структуры, массовые народные движения на традиционном Востоке своим консерватизмом, стремлением к регенерации и стабилизации нормы способствовали сохранению социума, традиции, культуры и тем вносили весомый вклад в развитие человечества, в расцвет созданной им цивилизации. Социально-историческая санация была едва ли не главной целью и функцией крестьянских восстаний в докапиталистическом мире.

[1] Этот тезис Мао являл собой парафраз известной идеи К. Маркса о том, что революции — локомотивы истории. Отождествляя крестьянские восстания с революциями, Мао явно был неправ. Но парадокс в том, что историческая роль этих восстаний была им подмечена почти верно. Она действительно сводилась к тому, что эти восстания в некотором смысле были немаловажной движущей силой исторического процесса — они способствовали сохранению данного народа и его культуры (т. е. существующей структуры в целом) для истории, для человечества.

[2] Стоит подчеркнуть, что в китайской историографии так вопрос обычно не ставился, ибо в Китае крестьянские восстания не раз кончались победой, а предводитель восстания занимал престол, начиная новую династию. Конечно, суть проблемы здесь в том, что имеется в виду под победой восстания. Но об этом пойдет речь далее.

[3] Имеется в виду достигнутый современной наукой уровень знаний, отра-

женный в многочисленных публикациях на эту тему. Иное дело интерпретация имеющегося материала. Здесь сохраняется полный простор для самых различных схем и моделей.

[4] Аргументация по этому вопросу подытожена в первой главе монографии: *Васильев Л. С.* Проблемы генезиса китайского государства. М., 1983.

[5] Эти идеи не были сведены воедино и потому не обрели облика цельной теории, что привело к неприятию их официальной марксистской историографией. Тем не менее дискуссии по поводу идеи Маркса об «азиатском» способе производства не утихают, а время от времени даже активизируются, что явно свидетельствует в пользу жизненности самих идей, их соответствия реалиям традиционного Востока.

[6] См.: *Васильев Л. С.* Были ли крестьянские восстания антифеодальными? — Научная конференция «Общественные движения и их идеология в докапиталистических обществах Азии». Тезисы. М., 1984, с. 7—11.

[7] Следует заметить, что за последние годы выдвинут и серьезно обосновывается тезис, согласно которому феодализм не следует считать формацией, что это совокупность идей и институтов, характерных для определенной структуры, для определенного состояния общества. См.: *Илюшечкин В. П.* Система и структура добуржуазной частнособственнической эксплуатации. М., 1980, с. 424—429. Этот тезис мне лично представляется справедливым. Впрочем, общепринятым остается представление о феодализме как общей для всех средневековых обществ формации. Это и имеется в виду, когда речь идет о феодализме и антифеодальном характере восстаний.

С. А. Толстогузов

ГЛАВНЫЕ СИЛЫ СОСЛОВНО-КЛАССОВОЙ БОРЬБЫ В СТРАНАХ ВОСТОКА И ЗАПАДА В ДОКОЛОНИАЛЬНУЮ ЭПОХУ

При изучении истории массовых движений в добуржуазных классовых (сословно-классовых) обществах необходимо учитывать, что последние отличались от капиталистического общества более сложной социальной организацией. Это обстоятельство не могло не отразиться так или иначе на составе участников указанных движений. Помимо деления на социальные классы по экономическому признаку (т. е. по месту в общественном производстве, определяемому отношениями собственности на средства и условия производства и ее характером) население добуржуазных обществ подразделялось также на сословия либо на касты по правовым признакам и выполняемым социальным функциям, что обусловливалось недостаточной экономической взаимосвязанностью каждого из этих обществ в условиях господства натурального и полунатурального хозяйства [1]. Всем этим обществам древности и средневековья было свойственно деление на три социальных класса: 1) эксплуататорский класс крупных землевладельцев-рентополучателей, 2) эксплуатируемый им класс рентосоздателей — рабов, крепостных и арендаторов, лишенных полностью или частично собственности на средства производства и 3) промежуточный класс мелких собственников средств производства — самостоятельных крестьян и ремесленников, не подвергавшихся частнособственнической эксплуатации. В силу натурального и полунатурального характера производства указанных обществ каждый из перечисленных классов являлся лишь «классом в себе», разделенным на различные правовые группы сословными перегородками; входившие в его состав нередко не осознавали общность своих классовых интересов.

Сословное (либо кастовое) деление, как правило, не совпадало с классовым, было более дробным и к тому же неодинаковым не только в разных странах, но также и в одной и той же стране на различных этапах ее добуржуазной истории. В общем и целом сословия можно подразделить на три группы, различавшиеся между собою объемом прав: 1) стоявшие у власти привилегированные, включавшие знать, чиновников и духовенство (жречество), 2) непривилегированное простонародье и

3) бесправные, состоявшие из юридически несвободных людей — рабов и крепостных. Представителям каждого сословия были свойственны свои сословные интересы, которые нередко преобладали над их классовыми интересами.

При оценке роли и значения тех или иных массовых движений в сословно-классовых обществах древности и средневековья необходимо прежде всего иметь в виду, что они были одной из форм борьбы различных классов и сословий за свои классовые или сословные интересы либо борьбы внутрисословных и внутриклассовых групп и прослоек за свои групповые интересы, либо, наконец, борьбы данного народа за свое освобождение от гнета иноземных завоевателей. Эта борьба, как известно, являлась важнейшей составной частью истории сословно-классовых обществ древности, средневековья и нового времени и одной из важнейших движущих сил их исторического развития. Она несводима лишь к массовым выступлениям и движениям, поскольку велась в самых различных формах, охватывая сферы политики, экономики и идеологии. Однако массовые движения и выступления были одной из главных форм и наиболее ярким показателем остроты и масштабов этой борьбы. Она велась, можно сказать, в целях установления, поддержания или восстановления некоего относительного равновесия интересов различных классов, сословий и прослоек, которое являлось необходимым условием нормального функционирования и развития любого сословно-классового общества. Эта борьба резко обострялась, когда в ходе развития существенно нарушались специфические коренные интересы одной из главных борющихся сил, и приводила к бурным социальным конфликтам и потрясениям, в результате которых так или иначе и на той или иной основе восстанавливалось утраченное относительное равновесие интересов различных сословий и классов, необходимое для дальнейшего нормального функционирования и развития общества.

При сопоставлении этой борьбы в сословно-классовых обществах древнего и средневекового Востока с подобной же борьбой в странах древней и средневековой Западной Европы сразу же бросается в глаза, что состав главных, наиболее активных действующих сил здесь и там был неодинаков. Изучение причин данного различия, на наш взгляд, позволяет во многом понять и объяснить основную причину различия в исторических судьбах Востока и Запада в доколониальную и колониальную эпохи, а также способствует более глубокому уяснению идеи единства и многообразия исторического процесса.

Как мы уже сказали, прежде всего бросается в глаза весьма существенное различие в составе главных действующих сил сословно-классовой борьбы в метрополии древнеримского государства и в древних обществах Востока.

Внутреннюю историю Древнего Рима, говоря словами К. Маркса, можно четко свести к борьбе мелкой земельной соб-

ственности с крупной[2]. Она была проявлением глубоких противоречий между стоявшими у власти привилегированными сословиями крупных землевладельцев, которые фактически распоряжались в своих интересах огромным фондом общественных земель, и простонародным сословием, состоявшим в массе своей из нередко страдавших от малоземелья крестьян-собственников земли и арендаторов. Борьба между теми и другими временами принимала острый характер и внушительные масштабы, свидетельством чему служат, например, массовые выступления плебеев в VI в. до н. э. за ликвидацию их неравноправного положения с «римским народом» (в том числе и в сфере земельных отношений), широкое по своему размаху движение за аграрные реформы во главе с Гракхами во II—I вв. до н. э., война между Марием и Суллой в I в. до н. э. и др.

Наряду с борьбой между представителями мелкого и крупного землевладения в метрополии Римского государства, особенно в I в. до н. э. — I в. н. э., нередко поднимались восстания рабов, порождавшиеся острыми противоречиями между этим наиболее угнетенным сословием и привилегированными и непривилегированными сословиями свободного населения. Эти восстания порой также принимали значительный размах.

Таким образом, в метрополии Римского государства на арене социально-политической борьбы выступали в качестве главных противоборствующих сил в одних случаях крупные землевладельцы и крестьяне, в других — сословие рабов и сословия свободных. При этом, как видно, в борьбе между представителями привилегированных сословий крупных землевладельцев и простонародного сословия крестьян классовые интересы заставляли сплачиваться первых, тогда как у вторых сословные интересы получали преобладание над классовыми. А в периоды вооруженных восстаний рабов они, как правило, не получали поддержки со стороны простонародного сословия свободных. Иначе говоря, у тех и других сословные интересы явно преобладали над классовыми.

Участие бесправных рабов в качестве одной из главных активных сил сословно-классовой борьбы было вполне естественным, поскольку во II в. до н. э. — I в. н. э. они составляли около одной трети всего населения метрополии Римского государства[3], подвергались наибольшему угнетению, а нередко и жестокому обращению и к тому же очень часто массами концентрировались в тех или иных районах, что облегчало организацию ими вооруженных восстаний.

Однако в Древней Греции, в частности в Аттике, где рабы в период максимального распространения там рабства (VI—V вв. до н. э.) также составляли около одной трети всего населения[4], восстания и другие массовые выступления рабов в защиту своих прав не прослеживаются. Иначе говоря, рабы там не выступали в качестве активной массовой силы на арене сословно-классовой борьбы. Это, возможно, было связано с тем, что в

Древней Греции в отличие от античного Рима обращение с рабами было, как правило, менее жестоким.

Не прослеживаются восстания и другие массовые выступления рабов в защиту своих прав и в странах древнего Востока. А это свидетельствует, что рабы там не выступали в качестве одной из главных активных сил на арене социально-политической борьбы. Последнее, видимо, связано главным образом с тем, что в странах древнего Востока рабы составляли, как правило, очень незначительную часть населения и не играли существенной роли в общественном производстве. Именно так, по утверждениям различных исследователей, обстояло дело, например, в странах Переднего Востока [5]. Примерно то же самое, судя по фрагментарным и косвенным данным, имело место на территории Ирана, Средней и Центральной Азии в древности. Факт незначительного использования рабского труда в различных отраслях производства древней Индии отмечается в ряде специальных исследований [6]. И в древнем Китае в период максимального развития рабства (II—I вв. до н. э.) удельный вес рабов в общей массе населения, по утверждению видного китайского историка Цзянь Боцзаня, был «крайне незначителен», общая численность их, по оценке другого исследователя, колебалась от 300 тыс. до 1 млн. при общей численности населения страны в 50—70 млн. человек [7].

Таким образом, широкое распространение рабства в странах древнего мира являлось не правилом, а исключением и было обусловлено не какой-либо общеисторической закономерностью, но лишь стечением особо благоприятных для этого обстоятельств. В частности, в метрополии Древнего Рима II в. до н. э. — I в. н. э. оно было обусловлено военным могуществом римского государства, военной слабостью его соседей и успешными грабительскими и завоевательными войнами римлян против них, в результате которых целые народы обращались в рабство и угонялись на территорию Апеннинского полуострова.

В условиях же неразвитости рабства и относительно небольшого удельного веса рабов в массе населения огромного большинства государств древнего мира попытки рабов в этих странах добиться улучшения своей участи путем массовых активных действий были явно бесперспективными, и это вынуждало их мириться со своим положением. К тому же в странах Востока иногда за рабами признавалась некоторая правоспособность. Так, в ряде стран древнего Переднего Востока они пользовались правом вступать в брак со свободными женщинами, приобретать различное имущество и распоряжаться им по своему усмотрению и т. д. В Китае в период правления династии Хань (II в. до н. э. — II в. н. э.) императоры не раз издавали указы об уголовном наказании за жестокое обращение с рабами, а также об отпуске на волю людей, проданных или продавших себя в рабство в годы стихийных бедствий. Все эти и другие подобные узаконения, видимо, также удерживали рабов от массо-

вых выступлений против своих господ, поскольку давали определенной части их какие-то надежды на улучшение своей доли иными путями.

Поэтому в огромном большинстве сословно-классовых обществ древности в качестве главных противоборствующих сил сословно-классовой борьбы выступали не рабы и рабовладельцы, а просто народное и привилегированные сословия. Именно представители простонародного сословия горожан и сельских жителей составляли основную силу мощных народных восстаний в Китае конца III в. до н. э. (восстание под руководством Чэн Шэна и У Гуана), начала I в. (восстание «краснобровых») и последней четверти II в. (восстание «желтых повязок»), маздакитского движения в Иране конца V — начала VI в. и других менее крупных народных движений древности. А активное участие рабов в сословно-классовой борьбе оставалось характерным лишь для метрополии римского государства II в. до н. э. — I в. н. э. и порождалось широким распространением там рабства, концентрацией значительных масс рабов в тех или иных районах и жестоким обращением с ними. Кстати сказать, то же самое можно проследить и в истории некоторых стран средневековья и нового времени. Так, подобными же обстоятельствами были порождены крупное восстание рабов-зинджей в Месопотамии и Хузистане в IX в., длившееся 14 лет, и освободительная война рабов-негров на о. Гаити в 1791—1803 гг.

Сопоставление процесса борьбы классов и сословий в странах средневекового Востока с подобным же процессом в некоторых странах Западной Европы способствует, на наш взгляд, выяснению причин и другого очень важного исторического феномена. Как известно, цивилизация, государственность, сословно-классовое общество сложились на Востоке гораздо раньше, чем в Западной Европе. Некоторые страны древнего и средневекового Востока в отдельные периоды обгоняли страны Западной Европы по уровню своего экономического развития, а в XVII в. развитие ремесла и торговли в тех и других странах было примерно одинаковым. И тем не менее капитализм развился в странах Запада гораздо раньше, чем в государствах Востока.

При объяснении этого феномена нередко выдвигается тезис, согласно которому народы Западной Европы будто бы были более «динамичными», чем народы Востока, и к тому же обладали особым психологическим настроем и «протестантской этикой», что якобы и обеспечило им переход на капиталистический путь развития гораздо раньше, чем народам Востока. Однако обращение к понятиям «динамизм» и «психологический настрой» мало что поясняет для материалистического понимания истории, ибо остается неясным, что они представляют собой в этом плане. Что же касается «протестантской этики», то, как известно, она сложилась уже после зарождения первичных капиталистических форм производства и была их следствием, а не причиной.

На наш взгляд, более обоснованный вывод относительно причин указанного отставания Востока от Запада дает сопоставление главных активных сил сословно-классовой борьбы здесь и там в период средневековья, в частности выяснение той роли, которую играли города и городское население в социально-политической жизни стран Запада и Востока, ибо общеизвестно, что капитализм впервые возник и стал развиваться именно в городах и без них не было бы и капитализма.

Города, как относительно крупные поселения, являвшиеся обычно административными, экономическими и культурными центрами, впервые стали возникать в эпоху перехода от общинно-родового к сословно-классовому строю и на протяжении последующих эпох создавались непрерывно. Будучи одним из важных элементов всякого послепервобытного цивилизованного общества, *они прошли долгий и сложный путь развития*, меняли свой облик и профессиональный состав населения, прежде чем стали центрами капитализма. В период древности, когда отделение ремесла от земледелия только еще начиналось, они представляли собой прежде всего административные или военно-административные центры соответствующих сельских округ, в них сосредоточивались и еще недостаточно развитые ремесла и торговля. Основную массу их жителей составляли в то время землевладельцы и земледельцы, представители аппарата государственной власти. Лишь очень немногие из древних городов были относительно развитыми центрами ремесла и торговли. Однако в результате все большего развития производительных сил, углубления процесса отделения ремесла от земледелия и роста общественного разделения труда в ремесле многие города Западной Европы и Востока к XII—XIII вв. превращаются в крупные центры сосредоточения ремесла и торговли, в связи с чем заметно изменяется их внешний облик и состав населения. Появляется немало таких же новых городов и торгово-ремесленных посадов. Другая часть городов, особенно в странах Востока, оставалась по-прежнему преимущественно административными центрами со слабо развитыми ремеслами и торговлей.

В дальнейшем постепенно наметилось и стало все более расширяться и углубляться расхождение в путях формационного развития стран Запада и Востока, что в огромной мере было связано с различиями в составе главных и наиболее активных сил сословно-классовой борьбы в тех и других странах.

Как известно, в государствах средневековой Западной Европы в качестве главных социальных сил, игравших определяющую роль в этой борьбе во второй половине средневековья, выступали: во-первых, господствующий класс крупных землевладельцев, во-вторых, угнетаемые ими сословия крепостных и полукрепостных крестьян и, в-третьих, организованное в особое сословие население городских общин, многие из которых имели самоуправление, пользовались известной самостоятельностью, нередко заключали между собою союзы для отстаивания своих

общих интересов и играли роль третьей силы в борьбе королевской власти с всесилием феодалов на местах в феодально раздробленных странах.

Наличие в них самостоятельных и полусамостоятельных городских общин и особого сословия горожан, отстаивавшего свои специфические коренные интересы, обеспечивало более беспрепятственное развитие ремесла и товарно-денежных отношений, способствовало возрастанию роли и значения городов и городского населения в экономической, политической и культурной жизни указанных стран и в развертывавшейся там борьбе различных социальных сил, а также преодолению феодальной раздробленности и созданию централизованной государственности и национальных рынков. Такие политические формы сословного представительства, как парламент в Англии, генеральные штаты во Франции, кортесы в Испании и Португалии, сейм в Чехословакии и т. д., а также сословные и абсолютные монархии, способствовавшие так или иначе вызреванию и развитию капиталистических отношений, могли появиться там только при наличии известной самостоятельности городских общин и особого сословия горожан.

Короче говоря, возникновение и развитие капитализма в некоторых странах Западной Европы обеспечивалось не только соответствующим развитием производительных сил, но также и благоприятным социальным климатом в результате соблюдения интересов сословия горожан, прежде всего его патрицианской верхушки, признания этих интересов законными и подлежащими уважению со стороны феодалов и королевской власти, что оказывалось возможным только в условиях самостоятельности городских общин.

Иначе обстояло дело в странах средневекового Востока. Здесь, за единичными исключениями, о которых пойдет речь ниже, не существовало городских общин, пользовавшихся самоуправлением. Города, как правило, были составной частью соответствующих административно-территориальных единиц, которые управлялись наместниками или чиновниками, назначаемыми правителем страны. Так, по словам одного из исследователей, в государствах мусульманского Ближнего Востока «средневековый мусульманский город предстает перед нами лишенным каких бы то ни было автономных, независимых от государства организационных начал, как бы ни менялось его устройство: от централизованной империи при Аббасидах до типично феодальной удельной системы при Сельджукидах и Айюбидах; ту же картину мы видим и на востоке мусульманского мира — в Средней Азии»[8]. И в тех случаях, когда некоторые города выделялись в отдельные административные единицы, управление ими также осуществлялось целиком правительственными чиновниками. Например, в Индии «городская администрация была частью размещавшегося в городе государственно-административного аппарата; во главе ее стоял котвал (правитель города.—

В. И.), который должен был соблюдать интересы государства и отдельных феодалов и прежде всего обеспечивать сбор городских налогов»[9]. В Китае «средневековое деспотическое государство с государственной системой бюрократии, прочными позициями государственной собственности на землю и усилившимся стремлением имперской администрации к мелочной регламентации всей социальной жизни во многом определило и тип города — без вольностей, коммун и городских свобод»[10]. Примерно также обстояло дело в Японии[11] и во всех других странах средневекового Востока.

Городское население стран средневекового Востока не признавалось особым сословием, т. е. особой социальной группой, пользовавшейся специфическими правами и привилегиями. Это было в известной мере связано с тем, что в указанных государствах в отличие от большинства стран средневековой Западной Европы отсутствовала широко развитая система крепостничества; огромное большинство простонародного городского и сельского населения там составляли люди юридически свободные, поэтому горожанам не приходилось бороться за достижение личной свободы.

Лишенное особых прав и привилегий городское население стран средневекового Востока не могло выступать в качестве некоей самостоятельной социальной силы в экономической и политической жизни этих государств и в развертывавшейся там борьбе классов и сословий. Наличие корпоративных организаций ремесленников и торговцев и разрозненные стихийные выступления тех и других в отдельных городах не меняли этой общей картины. Главными силами в сословно-классовой борьбе в странах средневекового Востока выступали не три, как в Западной Европе, а только две силы: с одной стороны, господствующий класс крупных землевладельцев в лице главным образом знати и чиновничества либо те же сословия или касты в лице государства, с другой — угнетаемое ими простонародье, представленное главным образом крестьянством. А городское население (простонародное) входило в состав этого простонародного сословия либо, как в Индии, в состав каст единожды рожденных и в периоды социальных кризисов вместе с крестьянством участвовало в антиправительственных восстаниях. Самостоятельные выступления городских низов здесь в отличие от городов-коммун Западной Европы, где городской плебс обычно выступал против патрицианской верхушки, были направлены, как правило, против местных властей, а не против местных богачей. Движения же низов за социальную справедливость обычно принимали более пассивную форму ересей.

И городское и сельское население в странах средневекового Востока в равной мере находилось под жестким контролем со стороны правительственных чиновников. Ремесленники и торговцы не были защищены от их лихоимства и произвола. В противоположность Западной Европе, где собственность купцов и

ремесленников находилась под защитой закона, на Востоке, в частности в Турции, даже в XIX в., как отмечал Ф. Энгельс, прибыль купца и предпринимателя «ничем не гарантирована от хищных рук сатрапов и пашей; отсутствует первое основное условие буржуазной предпринимательской деятельности — безопасность личности купца и его собственности» [12]. Это же применительно к средневековью отмечается в ряде других исследований. Так, в одном из них сообщается, что в средневековом Иране «городское податное население было лишено всяких юридических прав, его личность и собственность не были защищены от произвола господствующего класса. В результате тяжелой эксплуатации и полного бесправия городские райяты (податное простонародье.— *В. И.*) фактически оказались в полной кабале у светских и духовных феодалов» [13].

Такое же положение сохранялось и в других мусульманских странах в эпоху средневековья. В средневековом индийском городе, отмечается в другом исследовании, «царила та же атмосфера социального гнета, что и в деревне. Он проявлялся в систематическом „законном" и „сверхзаконном" налоговом ограблении ремесленников, в привлечении их к несению трудовых повинностей (строительство дорог и мостов, перевозка грузов и т. д.), а также в относительно низком сословно-кастовом статусе торговцев и ремесленников по сравнению со статусом феодальной знати» [14]. Точно так же и в средневековом китайском городе «положение ремесленников и торговцев... мало чем отличалось от положения крестьян: они должны были вносить тяжелые налоги, их отрывали от своих занятий для выполнения казенных работ, у них насильно закупали продукцию по низким ценам или принудительно устанавливали низкую плату за работу по найму. Они, как и крестьяне, были приписаны к определенному месту жительства, подвергались строгому контролю, а нередко и прямому произволу феодальных властей» [15].

Не располагая городским самоуправлением и особым сословным статусом, горожане не могли сколько-нибудь существенно отстаивать интересы развития ремесла и торговли, выступать на арене сословно-классовой борьбы в качестве самостоятельной социальной силы в той или иной стране Востока. К тому же, например, в Китае потребности императорского двора, знати и армии в изделиях ремесленного производства удовлетворялись продукцией разветвленной сети казенных мастерских и мануфактур, которые обслуживались главным образом трудом свободных ремесленников, отбывавших здесь обязательную трудовую повинность. Тем самым существенно суживалась сфера деятельности частного ремесла и частной торговли, а следовательно, ограничивалось и развитие товарно-денежных отношений. Примерно так же обстояло дело и в средневековом Иране, где существовали казенные мастерские (кархана), которые обслуживались трудом подневольных работников. В Индии, где тоже существовали подобные мастерские, сфера действия част-

ного ремесла и частной торговли, а следовательно, и развитие товарно-денежных отношений существенно ограничивались в результате того, что сельские ремесленники находились на натуральном содержании у сельских общин и обслуживали последние, минуя рынок.

В довершение всего, например, в Китае власти осуществляли политику поощрения земледелия и ограничения частного ремесла и частной торговли под девизом: «обрезать ветви, чтобы хорошо развивался ствол». Они культивировали пренебрежительное отношение к ремесленникам и торговцам как к лицам второстепенных и даже никчемных занятий, будто бы не приносящих пользу государству и народу, нередко подвергали их различным ограничениям и притеснениям, а в отдельные периоды даже применяли в отношении их меры прямой правовой дискриминации. Примерно тоже практиковалось в той или иной мере в Индии и в других странах Востока.

Все это, вполне понятно, отнюдь не способствовало созданию надлежащих условий, благоприятного социального климата для возникновения и развития капиталистических отношений в ведущих сословно-классовых обществах Востока в доколониальный период. Видимо, главным образом именно этим и объясняется тот факт, что в период позднего средневековья на Востоке не получили надлежащего развития капиталистические элементы в экономике, хотя технический базис ремесла и уровень развития товарно-денежных отношений были в целом достаточны для возникновения и развития первичных форм капиталистического производства. А там, где раннекапиталистические элементы в экономике все же возникли, например в Китае XVI—XVIII вв. [16], они не получили дальнейшего поступательного развития из-за дискриминационной политики властей.

В силу каких же причин сословная структура общества и сословно-классовая борьба приобрели одни особенности в странах средневекового доколониального Востока и другие — в странах средневековой Западной Европы? Попытаемся в общих чертах разобраться в этом.

Как известно, в Западной Европе самостоятельность городских общин, связанная сначала с идеей республиканизма, имела очень давнюю традицию, восходящую ко временам древнегреческих полисов и древнеримских муниципий. Например, в Древней Греции полисный строй с его самостоятельностью более или менее крупных городских общин сложился очень рано, еще во времена политической раздробленности. И древнеримское государство также выросло, по существу, из Рима-полиса, который существовал наряду с другими самостоятельными городскими общинами в тогдашней политически раздробленной Италии. Римское государство в течение длительного времени сохраняло свою полисно-республиканскую форму. Городам, основанным греческими колонистами за пределами Греции, предоставлялись права полисов, а городам римлян на Апеннинском

полуострове и за его пределами — права муниципального самоуправления. Система муниципального самоуправления с некоторыми изменениями продолжала сохраняться и в Римской империи. После ее краха города южной части Апеннинского полуострова в течение нескольких веков продолжали сохранять систему муниципального самоуправления [17], а остальные города почти все подпали под власть светских или духовных феодалов.

Традиции муниципального самоуправления в странах Западной Европы возродились и стали укрепляться начиная с XI—XII вв. в связи с превращением многих городов в центры сосредоточения ремесла и торговли после многих веков экономического упадка и натурализации хозяйственной жизни, последовавшей за крахом Римской империи. В ходе развернувшегося в XII—XIV вв. так называемого коммунального движения многие городские общины либо откупили у своих феодальных владетелей права самоуправления, либо в вооруженной борьбе добились этих прав в том или ином объеме. В Северной Италии они завоевали политическую независимость и подчинили своей власти соответствующие сельские округи [18]. Примерно то же самое произошло и в Северо-Западной Руси, где приобрели политическую самостоятельность и стали административными, ремесленно-торговыми и культурными центрами значительных сельских округ сначала Новгород (XII в.), затем Псков (XIV в.). Обретению городскими общинами прав самоуправления и даже в ряде случаев политической самостоятельности во многом благоприятствовала обстановка феодальной раздробленности, порождавшаяся тенденцией к децентрализации в условиях господства натурального и полунатурального производства, постоянные распри между владетельными феодалами, между этими последними и королевской властью, а также борьба крепостных и полукрепостных крестьян против феодального гнета. В этой обстановке население самоуправляемых городских общин постепенно конституировалось в качестве особого сословия юридически свободных людей, стоявшего на ступенях феодальной иерархии выше, чем сословие крестьян. Короли и феодалы признавали за ними определенные права и привилегии.

Немаловажное значение в деле приобретения городами права самоуправления и превращения их населения в особое сословие свободных людей, с интересами которого были вынуждены считаться и феодалы и короли, имело, несомненно, и то обстоятельство, что Западная Европа в это время не подвергалась нашествиям извне, если не считать завоевания арабами Пиренейского полуострова в начале VIII в. и Балкан турками во второй половине XV в. Из-за отсутствия постоянной угрозы таких нашествий здесь до поры до времени не проявлялась активно тенденция к преодолению феодальной раздробленности, к политической интеграции и централизации. Но именно феодальная раздробленность и послужила той питательной почвой, на которой произросла и расцвела самостоятельность многих городских

общин в странах Западной Европы, в Новгороде и Пскове[19]. Иначе говоря, диалектика общественного развития здесь была такова, что обычно отрицательное явление — феодальная раздробленность — сыграла в данных конкретных условиях роль положительного фактора в развитии многих городов средневековой Европы.

Статус особого сословия прочно закрепился за городским населением ряда стран Западной Европы после ликвидации в них феодальной раздробленности и превращения их при активной поддержке городов сначала в централизованные монархии с сословным представительством (Испания и Португалия в XIII—XV вв., Германия в XIII—XVII вв., Франции в XIV—XV вв., Чехия и Венгрия в XIV—XVII вв. и т. д.), потом в абсолютные монархии, хотя самоуправление городских общин было при этом ограничено определенными рамками. Поворот от феодальной раздробленности, децентрализации и дезинтеграции к централизованным монархиям в этих странах был обусловлен главным образом экономической необходимостью: ростом производительных сил, укреплением хозяйственных связей между различными районами каждой из упомянутых стран, углублением процесса общественного разделения труда, складыванием предпосылок для образования национальных рынков. Действием этих же экономических факторов было обусловлено и предоставление права ограниченного самоуправления (магдебургского права) многим городам на территории польского и литовского государств (в том числе на входившей в их состав территории Украины и Белоруссии) в XV—XVII вв.

Таким образом, развитие городов в качестве самоуправляющихся единиц в эпоху феодальной раздробленности в Европе способствовало более успешному развитию процесса общественного разделения труда в ремесле и товарно-денежных отношений, что и создало необходимые предпосылки для преодоления феодальной раздробленности и создания централизованных государств в ряде стран Западной Европы на основе интенсификации хозяйственных связей. Такова была диалектика общественного и общественно-экономического развития в странах средневековой Западной Европы.

Иной путь проходили города древнего и средневекового Востока. В большинстве стран древнего Востока система полисного самоуправления не практиковалась даже в периоды их политической раздробленности. Так обстояло дело, например, в Китае, где в VIII в. до н. э. существовавшее до того западночжоуское государство распалось на множество враждовавших между собою самостоятельных владений. Города на их территории в течение нескольких веков выполняли главным образом роль военных крепостей и административных центров. Лишь в прибрежных районах Малой Азии в VII—VI вв. до н. э. существовали довольно немногочисленные полисы, основанные греческими колонистами. С конца IV в. до н. э. полисная система стала на-

саждаться в странах Переднего Востока во время завоевательных походов Александра Македонского, который основывал там новые полисы и предоставлял право ограниченного полисного самоуправления некоторым старым городам. Такая политика была продолжена в III—I вв. до н. э. его преемниками на территории государства Селевкидов[20] и птолемеевского Египта. Однако в дальнейшем традиции полисного самоуправления здесь и там были утрачены и больше не возрождались.

В XII—XIII вв. на некоторое время смогли добиться права на самоуправление лишь Антиохия и Акра в феодальном Иерусалимском королевстве[21], созданном крестоносцами, и в XVI в. в обстановке феодальной раздробленности единичные торгово-ремесленные города Японии — Сакаи, Хаката и некоторые другие[22]. Однако вскоре они лишились этого права, так как с феодальной раздробленностью там было покончено. По утверждениям некоторых авторов, правами самоуправления в различные периоды пользовались также отдельные города Ирана, Средней Азии и Индии[23]. Однако в основе указанных утверждений лежат лишь довольно невнятные упоминания некоторых средневековых хронистов.

Вследствие того что в странах средневекового Востока города, за указанными исключениями, не имели права самоуправления, городское население не считалось особым сословием, тем более, что и основная масса сельского населения там состояла из юридически свободных крестьян — собственников земли и арендаторов, которые по своему правовому положению не отличались от горожан. В этих условиях основная масса горожан не могла претендовать на какой-то иной, более высокий по сравнению с сельским населением сословно-правовой статус.

Роль городского населения в странах средневекового Востока оказалась иной, чем в странах средневековой Западной Европы, и по той причине, что централизованные империи здесь существовали еще с древности и создание их было обусловлено не экономическими, а политическими факторами. Дело в том, что сословные и сословно-классовые общества в ведущих земледельческих странах древнего и средневекового Востока развивались в постоянном соседстве с кочевыми народами и в течение древности и средневековья многократно подвергались нашествиям с их стороны и почти постоянной угрозе таких нападений и завоеваний. Это, по нашему мнению, и обусловило развитие сословно-классовых обществ Востока главным образом в форме централизованных деспотических империй, способных в гораздо большей мере, чем феодально раздробленные общества, противостоять натискам соседей-кочевников.

Централизованные деспотические империи, вполне понятно, усматривали угрозу для себя в существовании самоуправляющихся городских общин и потому не допускали их возникновения. В связи с этим в политике правящих верхов в странах средневекового Востока в отношении развития частного ремесла

и торговли сложилась иная стойкая традиция, которая препятствовала созданию благоприятного социального климата для возникновения и развития капиталистических отношений в этих странах в период позднего средневековья. Эту традицию правящие верхи стран Востока, за исключением Японии, не смогли преодолеть в критический для них период колониальной экспансии со стороны капиталистических стран Запада. Главным образом именно этим, на наш взгляд, и объясняется расхождение в путях дальнейшего формационного развития Запада и Востока.

Таким образом, наиболее глубокие истоки различия в сословно-классовой организации обществ Востока и Запада и в главных активных силах развертывавшейся здесь и там борьбы классов и сословий коренятся, на наш взгляд, в различии объективных исторических условий развития тех и других в эпоху древности и средневековья. Они являются следствием действия закона неравномерного развития докоммунистических обществ, согласно которому это их развитие определяется не только ростом производительных сил, но и действием других различных факторов, в частности обратным воздействием надстроек на базисные отношения, создающим благоприятный либо неблагоприятный социальный климат для роста производительных сил и перестройки исторического типа производственных отношений [24].

[1] *Илюшечкин В. П.* Сословная и классовая стратификация в добуржуазных обществах.— Классы и сословия в докапиталистических обществах Азии. М., 1986; *он же.* Сословно-классовое общество в истории Китая. М., 1986; *он же.* Проблемы формационной характеристики сословно-классовых обществ. М., 1986.

[2] *Маркс К.* Письмо Ф. Энгельсу, 8 марта 1855 г.— Т. 28, с. 368.

[3] *Валлон А.* История рабства в античном мире. М., 1941, с. 328—329; Народонаселение и учение о народонаселении. М., 1897, с. 56—57; *Урланис Б. Ц.* Рост населения в Европе. М., 1941, с. 9.

[4] *Доватур А. И.* Рабство в Аттике VI—V вв. до н. э. Л., 1980; *Beloch K. I.* Befölkerung der griecheschen—romischen Welt. Leipzig, 1886, c. 99; *Sargent R. L.* The Size of the Slave Population at Athens during the Fifth and Fourth sentures B. C.— University of Illinois Studies in the Social Science. XII, № 3, Urbana, 1924.

[5] *Берлев О. Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. М., 1972, с. 17; *Дандамаев М. А.* Рабство в Вавилонии VII—IV вв. до н. э. М., 1974, с. 16; *Блаватская Т. В., Голубцова Е. С., Павловская А. И.* Рабство в эллинистических государствах в III—I вв. до н. э. М., 1969, с. 306; *Mendelson M. A.* Slavery in the Ancient Near East. N.— Y., 1949.

[6] *Цзянь Боцзань.* Гуаньюй лян Хань-ды гуань сы нубэй вэньти (К вопросу о государственных и частновладельческих рабах при обеих Хань).— Лиши яньцзю. 1954, № 4, с. 24; *Chü Tungtsu.* Han Social Structure. Vol. I. Seattle, 1972, c. 148—149.

[7] *Wilbur C. M.* Slavery in China During the Former Han Dynasty. Chicago, 1943, c. 177.

[8] *Большаков С. С.* Средневековый город Ближнего Востока VII — середины XIII в. М., 1984, с. 281; Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в период средневековья. М., 1979, с. 13, 161.

[9] *Ашрафян К. З.* Средневековый город Индии XIII — середины XVIII в. М., 1983, с. 94; Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в период средневековья, с. 228.

[10] *Стужина Э. П.* Китайский город XI—XIII вв. М., 1979, с. 90.

[11] *Искендеров А. А.* Феодальный город Японии. М., 1961.

[12] *Энгельс Ф.* Внешняя политика русского царизма.— Т. 22, с. 33.

[13] Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в период средневековья, с. 164.

[14] *Ашрафян К. З.* Феодализм в Индии. М., 1977, с. 115.

[15] *Стужина Э. П.* Китайское ремесло в XVI—XVIII вв. М., 1970, с. 109.

[16] Мин Цин цзыбэньчжуи мэнъя яньцзю луньвэньцзи (Сборник статей о зарождении капитализма в Китае в период Мин — Цин). Шанхай, 1981.

[17] *Абрамсон М. Л.* Характерные черты южноитальянского города в раннее средневековье (VI—IX вв.).— Средние века. Вып. 40, М., 1976.

[18] *Котельникова Л. А.* Итальянское крестьянство и город в XI—XIV вв. М., 1967.

[19] *Ефимова Е.* Крепостные и вольные города в старой Франции. М., 1914; *Дживилегов А. К.* Городская община в средние века. М., 1901; *он же.* Средневековый город в Западной Европе. СПб., 1902; *Подвигина Н. Л.* Очерки социально-экономической и политической истории Новгорода Великого в XII—XIII вв. М., 1976.

[20] *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985.

[21] *Большаков С. Г.* Средневековый город Ближнего Востока VII — середины XIII в. М., 1984, с. 75.

[22] *Искендеров А. А.* Феодальный город Японии, с. 85 и сл.

[23] *Пигулевская Н. В.* Города Ирана в раннее средневековье. М.— Л., 1956; *Медведев Е. М.* О самоуправлении североиндийских городов раннего средневековья.— Индийская культура и буддизм. М., 1972; Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в период средневековья.

[24] *Илюшечкин В. П.* К вопросу о соотношении закона стадиальности и закона неравномерности общественного развития.— Философские науки, 1987, № 3.

С. А. Толстогизов

ПРОТИВОРЕЧИЯ ГОРОДСКОГО И СЕЛЬСКОГО ТОРГОВОГО КАПИТАЛА И ПЕТИЦИОННАЯ БОРЬБА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Крестьянская борьба являлась неотъемлемым элементом многих общественных процессов, происходивших при феодализме. Ее содержание, цели, направленность менялись в зависимости от конкретно-исторических условий. В ней с наибольшей наглядностью отражались противоречия, господствовавшие в общественной системе.

Характер народной борьбы изменялся в ходе развития феодального общества в целом и самого крестьянства как класса. От низших форм протеста — изолированного, индивидуального — крестьяне постепенно переходили к коллективным выступлениям, от мирных — к насильственным, от легальных — к запрещенным законом.

Пример Японии показывает, что обострение классовых противоречий, а с ними и использование народными массами наиболее развитых форм борьбы происходит в переломные, кризисные моменты истории, такие, как переход от одной стадии феодализма к другой или от феодализма к капитализму. Эта борьба занимает относительно короткие отрезки времени, в целом же развитие феодализма сопровождается умеренными формами борьбы, одной из которых является подача петиций.

Петиционное движение было постоянным явлением при правлении сёгунов династии Токугава. Оно чутко реагировало на все изменения в социально-экономической ситуации, поэтому изучение причин подачи петиций помогает пониманию различных аспектов эволюции феодализма на важнейших его стадиях.

Характерной чертой петиционной борьбы первой половины XIX столетия становятся крупномасштабные выступления в сельских районах, направленные против привилегий городских торговых корпораций (тоя и накама). С 1803 по 1865 г. в провинциях, примыкающих к городам Осака и Киото, произошло тринадцать таких выступлений, в семи из которых участвовали жители пятисот и более деревень [1].

В японской историографии для обозначения этих конфликтов применяется термин «кунисо», что в буквальном переводе озна-

чает «петиции провинций». Такой термин подчеркивает прежде всего масштабность выступлений, охватывавших обширные сельские районы сразу нескольких провинций.

Чтобы понять отличия крупных петиционных выступлений первой половины XIX в. от более ранних широкомасштабных движений, относящихся к XVII — первой половине XVIII в., можно сравнить первые с событиями в даймиате Тайсэйдзи в 1712 г. Существенные различия прослеживаются в составе участников, целях борьбы, в реакции феодальных властей и т. д. До середины XVIII в. острие петиционных выступлений было направлено против политики феодальных собственников, стремившихся прежде всего к расширению эксплуатации путем повышения прямых и косвенных налогов. Во второй половине XVIII в. постепенно нарастает борьба между сельской некорпорированной торговлей и городскими торговыми корпорациями по вопросам методов торговли, распределения прибыли, поставок сырья, что в конечном итоге вылилось в ряд острых петиционных выступлений.

Таким образом, петиционное движение в Японии распадается на два больших направления, первое из которых связано с протестом против аграрной политики феодальных властей, а второе — с действиями городского торгового капитала. Первое направление преобладало в первой половине существования сёгуната Токугава, о чем свидетельствовал ряд крупных выступлений, например уже упоминавшееся в даймиате Тайсэйдзи. Затем оно теряет свою силу и сохраняется в виде отдельных относительно мелких выступлений. Одновременно набирает силу второе направление петиционной борьбы, которое ярко проявилось в первой половине XIX в.

Одним из наиболее известных в этот период стало петиционное выступление 1823 г., получившее в японской историографии наименование «Петиции 1007 деревень». В июле этого года осакскому градоначальнику было подано прошение, подписанное 63 старостами от имени жителей 1007 деревень провинций Сэцу и Кавати. На следующий год к ним присоединилась часть провинции Идзуми и общее число населенных пунктов, охваченных движением, возросло до 1379. Всего в этом движении участвовал почти миллион человек, что составляло около 70% населения трех провинций [2].

Основной целью петиции было получение разрешения на свободную перевозку и свободную продажу своих товаров, что сразу подрывало систему привилегий городских корпораций. Таким образом, главными противоборствующими сторонами стали городские торговые корпорации и некорпорированные сельские торговцы, получившие поддержку сельских ремесленников и крестьян, занятых промысловой деятельностью. Самураи в движении почти не участвовали. Поэтому можно считать, что основная борьба в рамках «кунисо» происходила между различными группировками торгово-ростовщического капитала.

Влияние товарно-денежных отношений оказывало прямое воздействие на географию движения. Оно проходило в районах распространения строго определенных побочных промыслов, что является существенным отличием от более ранних крупных петиционных выступлений, направленных против феодальных собственников, когда географические рамки движений в целом совпадали с границами частнофеодальных или государственных владений.

Подача петиций осуществлялась в соответствии с требованиями существовавшей системы судопроизводства без нарушения законов. Ввиду несовпадения географических рамок движения и административных границ, а также участия в нем и городского и сельского населения петиции рассматривали не местные административные чиновники, а арбитражная инстанция, каковой, например, для районов Киная являлся осакский суд. Прямое обращение с петицией в Эдо в правительственный совет было бы признано нарушением существовавшей практики. Среди петиционеров существовала определенная группа сторонников подачи жалобы в столицу, но они не получили широкой поддержки.

Цели участников выступления хорошо видны из письма, которое было прислано петиционерами в адрес осакских корпораций в том же, 1823 г.: «Мы, представители деревень провинций Сэцу и Кавати, жители которых продают хлопок, который сами же и выращивают, последние годы были обеспокоены ограничениями, которые устанавливались осакскими тоя и накама. Чтобы расширить продажу наших товаров, мы 25 мая обратились в осакский городской магистрат. Представители вышеуказанных тоя и накама были вызваны в магистрат для ответа. 6 июля, в свою очередь, были вызваны мы и получили уведомление о том, что с настоящего времени и производители, и торговцы хлопком, которые не имеют лицензий осакских тоя и накама, получают разрешение без всяких ограничений продавать и перевозить хлопок покупателям в другие провинции. На основании этого осакские хлопковые тоя не должны вмешиваться в перевозки по водным путям, с помощью кули и вьючных лошадей. Нам разрешил городской магистрат Осака широко продавать наши товары, и за это разрешение мы глубоко благодарны. Мы просим не более того, что нам дозволено» [3].

Требования участников петиционного движения носили умеренный характер, что во многом вызывалось необходимостью действовать в рамках закона. Для обоснования своих требований петиционеры активно использовали ссылки на феодальные нормы общественного устройства, на необходимость создать благоприятные условия для уплаты поземельного налога [4].

Чтобы понять настойчивое стремление петиционеров действовать в рамках закона, рассмотрим вопрос о взаимоотношениях корпораций с государственной администрацией. Надо признать, что в подавляющем большинстве случаев феодальные власти выступали на стороне городского торгового капитала, поддер-

живая его политику в отношении торговли в сельских районах. В то же время нет достаточных оснований для того, чтобы рассматривать их позиции как полностью идентичные.

Поддержка государством городских торговых корпораций объясняется временным совпадением их интересов. Для обеих сторон было выгодно сохранение стабильных цен в городах. Для феодальной власти это означало ослабление социальной напряженности и поддержание на одном уровне покупательной способности фиксированных самурайских стипендий, а для торговых корпораций постоянный уровень цен был необходим в силу специфики их деятельности, которая была слабо связана с непосредственным производством и заключалась главным образом в посреднических услугах, за это они получали определенный процент от продажной цены. Бакуфу предоставляло корпорациям преимущественные права в обмен на ежегодные взносы в казну.

В то же время в определенных ситуациях наблюдалась непоследовательность действий правительства. Так, во время разбирательства петиции 1823 г. противоборствующие партии торгового капитала выступали как равноправные стороны и администрация вынесла свое решение, которое признало справедливым требования петиционеров. В 1823 г. были временно отменены отдельные привилегии. В дальнейшем сёгунат отважился на такой шаг, как роспуск в 1842 г. некоторых корпораций. Все эти действия полностью согласовывались с требованиями, выдвигаемыми народными массами в ходе петиционных выступлений.

Кроме того, защита привилегий торгового капитала возлагалась на сами корпорации. Они сами выявляли нарушителей из числа сельских торговцев, продававших в городах свои товары без разрешения корпораций, и имели право конфисковывать их грузы. Затем дело передавалось в суд, который в официальном порядке определял наказание нарушителям. В своих действиях городские торговцы опирались на правительственные распоряжения, которые издавались начиная с 60-х годов XVIII в., когда в провинциях Сэцу, Кавати, Идзуми и Харима торговля маслом была разрешена только корпорациям [5].

Стремясь сохранить свои монопольные права, ограничить конкурентоспособность сельского ремесла, корпорации добивались указов, запрещавших свободный наем транспортных средств и рабочей силы, а также вводивших ограничения, в соответствии с которыми крестьяне не имели права производить больше, чем потребляется в своем хозяйстве. В таких случаях городской капитал прямо выступал сторонником натуральной замкнутости крестьянского производства и сдерживал рост производства.

Однако, несмотря на поддержку государства, кризис посреднической торговли продолжался. Признаком упадка стало сокращение прибыльности торговых операций в Осака и Эдо. Эдоские торговцы имели 164 тыс. рё долга, что нарушило в пе-

риод Тэмпо систему расчетов между торговыми домами двух крупнейших городов. Другим свидетельством разрушения корпоративной системы стал роспуск во время реформ годов Тэмпо одной из крупнейших монопольных ассоциаций Эдо — токумидоя, объединявшей большинство посреднических домов столицы. Кроме того, в результате успехов ремесленного производства начался отток населения из крупных городов в мелкие промысловые селения. В наибольшей степени эта тенденция была характерна для передовых районов. Так, население Осаки сократилось с 1763 по 1867 г. на 63% [6].

Разрушение феодальной торговли было выгодно наиболее динамично развивающимся слоям сельского населения, влияние которых росло в результате постоянного расширения ремесленного производства в деревне, создававшего базу для появления рассеянной мануфактуры. Активное давление со стороны сельских торговых слоев на корпорации заставляло их менять методы своей деятельности и заимствовать более прогрессивные формы производства. С этим было связано появление отдельных видов домашней промышленности, подчиненной городскому капиталу. Проникновение в деревню в такой форме означало определенное сближение городского и сельского торгового капитала.

Таким образом, кризис феодализма, наступивший в первой половине XIX в., сопровождался резким нарастанием противоречий в сфере торговли и ремесленного производства, которые стали базой для формирования буржуазных отношений. Острая социально-экономическая борьба шла не только между силами феодализма и капитализма, но и между прогрессивными и отсталыми секторами товарной экономики, что нашло свое отражение в крупных петиционных выступлениях первой половины XIX в.

В Европе борьба между сельским и городским торговым капиталом, независимо от ее форм, была характерным моментом процесса генезиса капитализма. На примере буржуазной революции в Нидерландах советский историк А. Н. Чистозвонов показал, что «взаимоотношения городов как особых структур феодальной системы с соседними деревнями было чем угодно, только не идиллией. В своей борьбе с конкурирующим сельским ремеслом и мануфактурой города́ не стеснялись в средствах» [7]. Как уже говорилось, в Японии отражением такой борьбы стали крупные петиционные выступления первой половины XIX в. против монопольных привилегий торговых корпораций.

Таким образом, для перестройки феодальной экономики Японии большое значение имела широкомасштабная петиционная борьба сельского населения первой половины XIX в. Несмотря на преимущественно мирные, легальные средства, она создавала благоприятные условия для развития товарно-денежных отношений, способствовала преодолению натуральности деревенского производства. Давление широких народных масс на торговые

корпорации сыграло важную роль в переходе на новые формы в торговле и производстве.

[1] *Кобаяси Сигэру.* Кинсэй носон кэйдзай си-но кэнкю (Изучение экономической истории крестьянской деревни в период Кинсэй). Токио, 1963, с. 200.

[2] Там же, с. 241—242.

[3] *Hauser W. B.* Economic institutional change in Tokugawa Japan. L., 1974, с. 161.

[4] *Аоки Митио.* Тэмпо содоки (Записки о народных движениях годов Тэмпо). Токио, 1979, с. 70.

[5] *Цуда Хидэо.* Тэмпо кайкаку (Реформы годов Тэмпо). Токио, 1975, с. 89.

[6] *Smith C. Th.* Pre—modern economic growth: Japan and the West, Past and Present. 1973, № 60, с. 134.

[7] *Чистозвонов А. Н.* Социальная природа нидерландского бюргерства при феодализме и в период перехода от феодализма к капитализму.—Социальная природа средневекового бюргерства. М., 1970, с. 36.

СОДЕРЖАНИЕ

Ким Г. Ф., Ашрафян К. З. Некоторые дискуссионные вопросы истории общественных движений и их идеологии на традиционном Востоке 3
Воробьев М. В. «Нихонги» и общественные выступления в Японии (с древности и до конца VII в.) 15
Толстогузов А. А. Крестьянское движение в Японии периода феодализма 26
Яншина Э. М. Роль общественных движений VIII—III вв. до н. э. в формировании конфуцианства в Китае 34
Торчинов Е. А. Даосизм и императорская власть в традиционном Китае 44
Мартынов А. С. Официальная идеология и народные движения в императорском Китае 52
Поршнева Е. Б. Народные религиозные движения в средневековом Китае 64
Ребрикова Н. В. Социальные движения в обществах Центрального Индокитая в раннее и развитое средневековье (V—XVI вв.) 79
Колесников А. И. Идеология маздакизма и народные движения VIII—IX вв. в Иране 92
Агаев И. А. Проповедническая иерархия раннего исмаилизма: характер и идеологические функции 103
Жуков К. А. Восстание Берклюдже Мустафы и Торлака Ху Кемаля в Турции в начале XV в. 118
Орешкова С. Ф. К вопросу о типологической характеристике социальных движений анатолийского населения Османской империи в начале XVII в. 129
Подпалова Г. И. Крестьянское движение в Японии и его идеология (1603—1867) 142
Рю Ю. М. Народное движение «Эдзя най-ка!» в Японии в 1867 г. . . 156
Михайлова Ю. Д. Школа национальных наук в Японии в первой половине XIX в. 176
Лещенко Н. Ф. Идеологическое обоснование реставрации императорской власти в Японии 183
Тягай Г. Д. Идеология общественных движений доколониальной Кореи в новое время 198
Рябинин А. Л. Социальный характер последнего периода гражданской войны во Вьетнаме на рубеже XVIII—XIX вв. 214
Васильев Л. С. Крестьянские восстания на традиционном Востоке: социально-экономическое содержание и историческая роль 243
Илюшечкин В. П. Главные силы сословно-классовой борьбы в странах Востока и Запада в доколониальную эпоху 255
Толстогузов С. А. Противоречия городского и сельского торгового капитала и петиционная борьба в первой половине XIX в. 270

ОБЩЕСТВЕННЫЕ ДВИЖЕНИЯ И ИХ ИДЕОЛОГИЯ В ДОБУРЖУАЗНЫХ ОБЩЕСТВАХ АЗИИ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
Академии наук СССР

Редактор *В. С. Свиткова*
Младший редактор *Н. В. Беришвили*
Художник *А. Т. Фотенко*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *Г. А. Никитина*
Корректоры *Г. П. Каткова*
и *В. И. Мартынюк*

ИБ № 16052

Сдано в набор 04.01.88. Подписано к печати 10.05.88. Формат 60×90 1/16. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 17,5. Усл. кр.-отт. 17,75. Уч.-изд. л. 19,79. Тираж 1250 экз. Изд. № 6495. Зак. № 4. Цена 3 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51,
Цветной бульвар, 21, строение 2

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

В предлагаемом вниманию читателя сборнике статей на конкретном историческом материале по отдельным странам азиатского региона прослежены некоторые общие научно-теоретические проблемы истории общественных движений в традиционных обществах Востока.

Хронологические рамки сборника весьма значительны: в него включены статьи, трактующие те или иные проблемы возникновения и развития общественных движений и течений в древности, средние века и в новое время.

В сборнике имеется богатый фактологический материал, до сих пор не публиковавшийся ни в советской, ни в зарубежной литературе.