

УДК 94(510)

DOI: 10.17223/19988613/65/13

Л.Е. Янгутов, Т.Ф. Марханова

ЛЕГИЗМ И БУДДИЗМ В ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ИМПЕРИЙ ЦИНЬ И СУЙ

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта № 14-18-00444 «Буддизм в социально-политических и культурных процессах России, Внутренней и Восточной Азии: трансформации и перспективы»

Статья посвящена месту и роли легизма и буддизма в становлении империй Цинь (221–206 гг. до н.э.) и Суй (581–618 гг.). Показано влияние идей легизма на становление империи Цинь, а также место и роль буддизма в политической деятельности правителей Суй, нацеленной на создание централизованного государства. Дана характеристика деятельности правителей династий Цинь и Суй по объединению Китая после длительного периода междоусобных войн, рассмотрены меры, направленные на создание централизованного государственного управления, а также их экономические и административные мероприятия, нацеленные на объединение страны.

Ключевые слова: легизм; буддизм; государственное управление; экономическая деятельность; административные меры; империя; власть; религия; реформы; междоусобные войны.

Династии Цинь (秦) и Суй (隋), несмотря на кратковременность своего правления¹ сыграли огромную роль в истории императорского Китая, знаменуя собой качественно новый этап его развития. С деятельностью этих династий связано долгожданное объединение страны; создание империй Цинь (221–206 гг. до н.э.) и Суй (581–618)² положило начало экономическому и политическому подъему государства. Обе династии, несмотря на достаточно длительный временной отрезок (355 лет), отделяющий их правления, имеют удивительную схожесть. Несмотря на кратковременность своего пребывания у власти, они сумели успешно осуществить грандиозные реформы как в государственном управлении, так и в социальной и экономической сферах, которые обеспечили исторический прогресс страны. Установлению династий Цинь и Суй предшествовали сходные социальные, экономические и политические условия, обусловленные междоусобными войнами, поставившими перед каждой из династий одинаковые задачи по созданию централизованного государственного управления. Поэтому их деятельность была схожей как по форме, так и по содержанию. При этом каждая из династий опиралась на свои идеологические приоритеты, соответствующие той эпохе, в которой протекала деятельность каждой из них: династия Цинь ориентировалась на идеологию легизма, династия Суй – на идеологию буддизма.

К моменту образования централизованного государства Цинь (秦) в идеологической сфере Китая противостояли две концепции управления государством. Первая, представленная конфуцианцами, основывалась на гуманном принципе правления посредством ритуальных правил ли (礼), вторая — на жестких методах, основанных на законе (法, 法). Конфуцианцы, апеллируя древним традициям и патриархальному укладу семейного обустройства, полагали, что правитель должен быть отцом для подданных, как отец се-

мейства для своих домочадцев, выдвинув теорию добродетельного правления и соответствия правителя идеалу благородного мужа (цзюнь цзы, 君子).

В противовес патриархальным взглядам конфуцианцев легисты выдвинули передовую на тот момент концепцию, реально оценивавшую политические и экономические реалии чжоуского Китая³, представлявшего собой арену междоусобных войн семи царств⁴ периода Воюющих царств (Чжаньго, 战国; 475–221 гг. до н.э.). Будучи прагматиками, свои теоретические взгляды они стали успешно воплощать на практике. Примером такого успешного воплощения взглядов легистов может служить творчество и деятельность основоположника легизма Гуань Чжуна (管仲, 720–645 гг. до н.э.), первого советника правителя царства Ци (齐), который свои идеи реализовал в административных и экономических реформах этого царства. Его теоретические идеи нашли отражение в трактате «Гуань-цзы» (管子).

В основе всех идей Гуань Чжуна лежала концепция главенства закона (фа, 法), которая стала краеугольным камнем теории государства в легистской философии. В трактате «Гуань-цзы» утверждается: «Законы – это отец и мать народов» [1. С. 43]. Далее сообщается: «Правитель и чиновники, высшие и низшие, знатные и подлые – все должны следовать закону. Это и называется великим [искусством] правления» [Там же].

Выдвижение Гуань Чжуном концепта «закон как главное средство управления государством» явилось отражением сложившейся на тот момент политической ситуации в Чжоуском Китае, когда, наряду с государством чжоуского вана, появилось немало полувавтономных государственных образований, претендовавших на самостоятельность, что привело к ослаблению авторитета чжоуской власти, и, как следствие, неэффективности и неспособности чжоуских ритуалов ли (礼) выступать действенным инструментом управ-

ления государством. Последователи Гуань Чжуна продолжили развитие концепции закона (фа, 法) как главного инструмента государственного управления. Основными принципами управления на основе закона (фа, 法) явились жесткие методы правления, которые подкреплялись авторитетом силы (ши, 勢) опирались на искусство управления (шу, 术).

Большое значение в теории и практике государственного строительства Гуань Чжуна занимают экономические вопросы. В этой области Гуань Чжун провел реформу в сельском хозяйстве, объявив земледелие основой экономической жизни государства. По его словам, «если народ занимается земледелием, то это значит, что поля разделаны [целинные земли обрабатываются], а поля возделаны, это значит, что зерна много, это значит, что государство богато, а в богатом государстве воины сильны, при сильных войнах войны победоносны, при победоносных войнах расширяется государство» [2. С. 264]. В условиях междоусобных войн периода Воюющих царств данное положение представлялось весьма значимым и актуальным. Актуальными были и его предложения по совершенствованию налоговой системы, введению налога на соль, железо [Там же. С. 282]. Утверждая, что земледелие представляет собой одну из главных забот правителя, Гуань Чжун призывает запретить второстепенные виды труда, пресекать занятие редкими искусствами [Там же. С. 264]. Эти призывы были явно направлены против наследственной аристократии, которой Гуань Чжун приписывает «занятие редкими с искусствами». Для эффективности управления государством Гуань Чжун предложил разделить его на новые территориально-административные единицы – уезды [3. С. 81]. Деятельность Гуань Чжуна во многом способствовала экономическому подъему царства Ци.

Именно благодаря легистской теории строительства управления государством стало возвышаться царство Цинь (秦), представлявшее в начале эпохи Восточного Чжоу небольшой удел на западе чжоуских владений, центром которого было поселение Цюаньцю (犬丘) [4. С. 860].

Начало возвышения этого царства начинается с правления Сяо-гуна (孝公, 381–338 гг. до н.э.), пригласившего легиста Шан Яна (商鞅, 390–338 гг. до н. э.) – родом из царства Вэй (魏), в котором его идеи не были востребованы. Сяо-гун назначил Шан Яна пост главного советника (министра), на котором знаменитый легист в полной мере воплотил свои идеи. Как и Гуань Чжун, Шан Ян уделял самое пристальное внимание закону. Тактат «Шан цзюнь шу» (商君书), известный как «Книга правителя области Шан», в котором изложены экономические и общественно-политические взгляды Шан Яна, начинается с рассуждений о роли закона в управлении государством, который противопоставляется конфуцианскому ритуалу ли (礼). В нем устами Гунсунь Яна (Шан Яна) утверждается: «Если совершенномудрый может при помощи [законов] сделать сильным [свое] государство, то он не берет за образец порядки древности, если он может благодаря закону принести пользу народу, то он не следует ли» [5. С. 140]. В экономической части Шан Ян, как и

Гуань Чжун, обратил внимание на укрепление земледелия, связав его с военными успехами. По его словам, «государство добивается процветания [при помощи двух средств]: земледелием и войной» [Там же. С. 151]. Это положение Шан Яна имело основополагающую значимость в его теории государственного обустройства в условиях междоусобных войн. Оно непосредственно касалось и управления государством. Во-первых, успешное земледелие, дающее достаточное количества зерна, позволяло содержать управленческий аппарат, который, по мнению Шан Яна, должен был состоять из людей, имеющих заслуги, а не из числа богатой наследственной аристократии. Во-вторых, легко управлять теми, кто занимается исключительно земледелием, не обращая свои помыслы на другие дела. В трактате «Шан цзюнь шу» говорится: «А когда все помыслы обращены земледелию, то люди просты и ими можно легко управлять» [Там же. С. 156]. Он считал, что «тот, кто хочет процветания государства, внушает людям, [что можно] получить казенные должности и ранги знатности, занимаясь лишь Единым⁵» [Там же. С. 276]. «Поэтому [не имеющие заслуг] не могут получить казенные должности и ранги знатности» [Там же. С. 151]. Продолжая развивать мысли Гуань Чжуна о запрете второстепенных видов труда и редких искусств, Шан Ян объявил о существовании десяти паразитов, которые препятствуют укреплению страны. Это чжоуские тексты «Ши цзин», «Шу цзин», ритуал (ли), музыка, добродетель, почитание старых порядков, человеколюбие, бескорыстие, красноречие, острый ум [Там же]. Все эти «паразиты» считались относящимися к конфуцианским ценностям. Кроме того, занятие древними канонами, музыкой, а также почитание старых порядков приписывались наследственной аристократии, которую Шан Ян стремился лишить привилегированного положения, права наследования должностей в аппарате управления. Поэтому весьма важным шагом для установления централизованного управления явились мероприятия по разрушению патриархальной семьи, которая представляла собой важнейшую ячейку родоплеменной общности, оплот наследственной знати, противостоящей государственному обустройству. В целях эффективности управления было предложено деление царства Цинь на административные единицы, введена система круговой поруки. Как и Гуань Чжун, Шан Ян обращал внимание на налоговую политику, предлагал ввести гибкую налоговую систему, для чего, полагал он, необходимо было провести перепись населения [Там же. С. 143]. Легистские идеи Шан Яна во многом определили усиление циньского княжества, возвышение его над остальными шестью царствами периода Воюющих царств и объединение их под властью Цинь.

Успешное воплощение легистских идей в управлении государством продолжил первый император Китая Цинь Шихуан-ди (秦始皇帝, 259–210 гг. до н. э.), основавший династию Цинь, объединив Китай и создав первую империю в Китае. Своим первым советником и главным министром он назначил легиста Ли Сы, чья деятельность во многом способствовала созданию централизованного государства уже не в масштабах

одного царства, как это было при Шан Яне, а в масштабах всей империи, включающей все бывшие «воюющие царства». В этих новых условиях Цинь Шихуан, следуя рекомендациям Шан Яна в области обустройства государственного управления, тем не менее в отдельных аспектах, касающихся политических установок, расходится во взглядах с Шан Яном. Сегодня ряд исследователей подвергают сомнению ортодоксальную приверженность Цинь Шихуана теории легистов. Об этом можно судить и по записям Сыма Цяня в его знаменитом трактате «Ши цзи» («Исторические записки»), написанном на основе летописей и исторических свидетельств того времени. Так, например, если для Шан Яна война представляла собой основополагающую составную его политической ориентации, то Цинь Шихуан в условиях строительства централизованного государства заботится о спокойствии и мире для империи. В записях трактата сообщается о том, что император «собрал оружие со всей Поднебесной в Сяньян и выплавил из него колокола и вешала для них, а также двенадцать металлических фигур весом в тысячу *даней* каждая, которые установил в своих дворцах» [6. С. 64]. В надписях, прославляющих деяния Цинь Шихуана, говорится: «Ныне властитель-император соединил воедино все [земли] в пределах морей, разделил их на области и уезды, и в Поднебесной [наступили] мир и спокойствие. [Император] прославил навеки своих предков, он проникся истиной и творит добродетельные [дела], его почитаемый титул величественно утвердился [на земле]» [Там же. С. 70]. О мире и спокойствии Цинь Шихуан рассуждает и тогда, когда он вместе со своими сановниками обсуждает административные принципы управления государством. В этом обсуждении император, поддерживая точку зрения своего первого советника легиста Ли Сы, предлагающего отстранить от управления родовую знать, сказал: «Вся Поднебесная страдала от непрекращающихся сражений и войн, и это происходило из-за того, что существовали князья и ваны. Опираясь [на помощь] духов предков, я впервые умиротворил Поднебесную, и, если теперь снова создать владения, значит, [вновь] развязать войны. Разве легко будет потом добиться спокойствия и прекращения [войн]?» [Там же].

Взгляды Шан Яна и Цинь Шихуана разошлись и в вопросе о человеколюбии и добродетели, которые Шан Ян называл паразитами, мешающими государству. Цинь Шихуан, наоборот, рассуждал об установлении добродетели во всей Поднебесной. В надписях, восхваляющих его деяния, сообщается, что «умом и мудростью, человеколюбием и справедливостью [он] ясно открыл [истинный] путь управления» [Там же. С. 67]. Сегодня в ряде исследований подвергается сомнению ортодоксальная приверженность Цинь Шихуана принципам легизма. Об этом рассуждает М. Керн, который ставит под сомнение конфуцианскую оценку империи Цинь как «культурного или идеологического отклонения» в истории Китая [7. Р. 13], а также М. Пьюэртт, предлагающий сбалансированную оценку империи Цинь [8. Р. 187].

Однако при этом необходимо отметить, что, несмотря на некоторые расхождения во взглядах Шан

Яна и Цинь Шихуан-ди, свои крупномасштабные реформы по объединению Китая первый император Китая начал, во многом опираясь на политический и административный опыт Гуань Чжуна и Шан Яна. В первую очередь он позаботился о создании единого законодательства для всех объединенных им царств, в которых действовали свои законы и принципы социальной регуляции. В 221 г. до н.э. он издал приказ об упразднении всех законов шести царств и введении единого законодательства для всей империи. В основу единого законодательства были положены законы царства Цинь, окончательно оформленные в период реформ Шан Яна [4. С. 189]. В «Исторических записках» говорится: «[Он ввел] единую систему законов и измерений, мер веса, емкости и длины, для повозок установил одинаковый ход, в письме – единое начертание иероглифов». Были введены единые денежных знаки. В области административного управления были полностью восприняты принципы Гуан Чжуна и Шан Яна, к аппарату управления люди привлекались не по принципу их знатности, а по их способностям и заслугам. Все это способствовало укреплению централизованного управления империей, созданию централизованного государства. Система бюрократического аппарата укреплялась введенным еще Шан Яном принципом круговой поруки, который использовался также для укрепления системы единого законодательства, разрушения патриархальной семьи – оплота наследственной аристократии. Одной из мер отстранения родовой аристократии от управления государством и Гуан Чжуна, и Шан Ян, было разделение империи на территориально-административные единицы. В «Исторических записках» говорится: «[Ши-хуан] разделил Поднебесную на тридцать шесть областей, в каждой области поставил начальника – *шоу*, воеводу – *вэя* и инспектора – *цзяня*» [6. С. 64].

В экономической сфере перед Цинь Шихуаном стояли более масштабные задачи, выходящие за рамки одного царства. Было уделено большое внимание строительству дорог и путей, которые должны были способствовать эффективности управления разрозненных царствами и укреплению связей разрозненных экономических единиц завоеванных им царств. Для этих целей было осуществлено строительство каналов, которые позволяли водным путем охватить большие территории Империи [4. С. 190–193].

Цинь Шихуан был последовательным и в отношении жестких мер управления и нетерпимости инакомыслия. О его жестоких деяниях повествует и Сыма Цянь [6. С. 74]. Примечателен следующий факт, изложенный в его трактате, свидетельствующий о том, что император одобрил предложение Ли Сы сжечь все записи, кроме циньских анналов, и казнить тех, кто осмелился хранить у себя *Ши цзин*, *Шу цзин* и сочинения ученых ста школ, а также тех, кто «кто на [примерах] древности будет порицать современность, [подвергнуть] казни вместе с их родом; чиновников, знающих, но не доносящих об этом, карать в той же мере» [Там же. С. 78].

Предпринимая столь жесткие меры, Ли Сы предлагает сохранить книги по медицине, лекарствам, гада-

ниям на панцирях черепаха и стеблях, по земледелию и разведению деревьев, которые были прерогативой легистов и даосов. Известно, что Цинь Шихуан интересовался даосской практикой поиска эликсира бессмертия [6. С. 74, 81].

Указанные выше экономические и административные мероприятия, проводимые на основе концепции государственного строительства легистов, несомненно, носили прогрессивный характер и способствовали экономическому, военному и политическому возвышению Китая. К этому следует добавить и строительство Великой китайской стены. Однако при всей прогрессивности экономических и административных мер социальная программа Шан Яна не могла быть прогрессивной, поскольку она подразумевала жестокость и насилие по отношению к населению. Она в полной мере была осуществлена Цинь Шихуаном, что в конечном итоге привело к недовольству широких масс и наследственной аристократии. Такая программа могла опираться исключительно на авторитет сильного правителя и сильной власти и не могла придать прочность государству. Ослабление власти и смена сильного на более слабого правителя ставили под угрозу все начинания легистов. Так произошло после смерти Цинь Шихуана. Империя, в основу управления которой была положена легистская модель, пала, вслед за падением империи легизм перестал быть официальным и господствующим учением, уступив место конфуцианству. Как справедливо отмечает В.А. Рубин, «жестокости, превозносившиеся, а впоследствии и проводившиеся в жизнь сторонниками этой школы, дискредитировали в Китае идею закона» [9. С. 19].

Плодами легистских реформ империи Цинь успешно воспользовались императоры династии Хань, заменив жестокие методы Цинь Шихуана на более гуманные, соединив принципы социальной регуляции, основанные на легистских законах (法, фа) и искусстве правления (术, шу) с конфуцианскими принципами гуманности (仁, жэнь) и ритуала (礼, ли). Империя Хань, знаменующая собой стабильность и процветание Китая, просуществовала 400 лет: с 206 г. до н.э. до 220 г. н.э.

Ее крушение вновь ввергло Китай в пучину междоусобных войн, раздробленности и нестабильности. На протяжении всего этого периода, вошедшего в историю как период Вэй, двух Цзинь, Южных и Северных царств (魏两晋南北朝), известного также как период шести династий⁶, каждая из династий стремилась объединить Китай, подчинив себе воюющие между собой царства. Успех в этом стремлении способствовал династии Суй, основанной императором Вэнь-ди (文帝, 541–604)⁷ в 581 г., в результате отстранения им от власти императора Северной Чжоу Северных царств (北周) Цзин Цзи (靜帝, 573–581).

Реформы вновь объединившей Китай династии Суй (581–618) основывались на системе имперского устройства первой династии Китая Цинь. Объединению Китая после почти трехсотлетней раздробленности способствовало множество факторов. Экономические, социальные, политические и культурные различия между Севером и Югом Китая значительно смягчились и породили тягу к воссозданию единства госу-

дарства. Стремление к централизации сильнее было в Северном Китае, где вчерашние кочевники, в сознании которых еще сохранялись пережитки общинной сплоченности, понимали необходимость единства и самодисциплины перед массами завоеванных ими ханьцев. По существу, объединительные функции взяла на себя сформировавшаяся из «варварско-ханьских» элементов новая верхушка Китая, еще относительно сплоченная в силу пережитков общинного менталитета недавних завоевателей [10. С. 172]. Именно этот социальный слой – северная военная знать, возвысившаяся в ходе военных походов, инициировала воссоединение Китая и регенерацию китайской государственности. Началось с того, что полководец царства Северная Чжоу Ян Цзянь (тронное имя Вэнь-ди) к 577 г. взял под контроль весь Северный и Западный Китай и, сместив династию Северная Чжоу, в 581 г. объявил себя императором и главой новой династии Суй. Он перенес столицу в Чанъань – одну из двух традиционных столиц Древнего Китая – и, заключив перемирие с возникшим на Западе Тюркским каганатом, обеспечил себе свободу рук для объединения Северного Китая с Южным.

Объединение Севера и Юга Китая было осуществлено благодаря грамотно выстроенной экономической стратегии Вэнь-ди, который, как и Цинь Шихуан-ди, в качестве приоритетной задачи установил единую денежную систему, заменившую разные виды монет, а также зерно, шелк, рис, соль, пеньковую ткань, которые использовались в качестве обменного товара. Денежная система в Китае была разрушена из-за последствий распада империи Хань. Политическая обстановка в Китае в III–VII вв. привела к резкому сокращению торговли. Из-за нашествия иноземных племен прервалась сложившаяся торговая связь с государствами Центральной Азии. Междоусобицы и сепаратизм подрывали экономический обмен внутри страны. Разорение городов приводило к упадку ремесла, в результате чего произошла заметная натурализация хозяйства, выразившаяся в резком сокращении денежного обращения [11. С. 17]. Вэнь-ди создал свою собственную стандартную валюту, которая помечалась иероглифами Учжу на лицевой части. В первом месяце 5-го года эры правления Кайхуан (585) вышел императорский указ о запрете использования старых монет. С этого момента деньги впервые стали единообразными. Они распространились повсеместно, и это было удобно для всего населения Китая [12. Р. 174]. Следуя установкам легистов, Вэнь-ди придавал большое значение земледелию и сохранности зерна. Поэтому экономика возродившейся в конце VI в. империи базировалась на аграрном производстве. По всей стране была построена сеть зернохранилищ, которая стала ключевым компонентом экономической инфраструктуры династии Суй и имела центрообразующую значимость. Создание этой сети зернохранилищ стало частью широкой стратегии в реформировании экономической политики. Основной целью было обеспечить постоянную подачу зерна для удовлетворения потребностей всего населения. Система зернохранилищ сыграла решающую роль в снабжении крупных городских центров

Дасинчэн и Лоян, а также в предоставлении помощи голодающим во время войны и стихийных бедствий. Назначались должностные лица, регулирующие использование государственных запасов зерна, которые, в свою очередь, контролировались центральной властью [12. Р. 179].

Как и в империи Цинь, в первые же годы правления династии Суй была реформирована система налогов. Был взят курс на снижение налогового и трудового бремени населения: были отменены дополнительные сборы и торговые налоги. Государственные доходы базировались лишь на земельном обложении и трудовых повинностях. Земельное обложение основывалось на системе равных полей, единицей налогообложения становилась семья либо хозяйство. Новым сбором стал натуральный сбор в общественное зернохранилище. Большое значение для налогообложения привнесла унифицированная система мер и весов, введенная императорами Суй. Стандартная система мер и весов была необходима для разработки и реализации земельных и налоговых законов.

Важнейшим шагом по объединению Китая стало строительство дорог и водных каналов, которое, как и в империи Цинь, должно было стать стратегическим узлом экономических и военных мероприятий империи. Суйскими императорами было начато активное строительство стратегического водного пути, которое входило в план по объединению Китая. В 589 г. Вэньди санкционировал строительство канала от столицы Дасинчэн до слияния рек Вэйхэ и Хуанхэ протяженностью почти в 160 км к востоку, названный каналом Гуаньтун (廣通梁). При втором императоре Ян-ди Китай превратился в центр беспрецедентной общенациональной системы транспортировки воды, которая стала известна как Великий, или Императорский, канал (大運河), который был сооружен частично на базе древних каналов, но четыре канала были прорыты заново, а течение некоторых рек обращено вспять. Великий канал протянулся от суйской столицы второго императора Ян-ди г. Лоян до г. Цзянду (пров. Цзянсу), его общая длина составляла 2 250 км, канал соединил две великие реки Китая Хуанхэ и Янцзы [13. Т. 181. С. 5653]. До строительства канала перевозка налогового зерна и различных товаров осуществлялась морем вокруг Шаньдунского полуострова, что было сопряжено с большим риском, кроме того, была затруднена транспортная связь с Сычуанью и богатым югом. С сооружением канала укреплялись экономические отношения между отдаленными районами страны, он облегчил отгрузку зерна и других товаров из богатых рисом южных провинций на густонаселенный север, открывались новые возможности для развития торговли. Канал служил и другим целям: способствовал административной централизации и ускорил передачу приказов и распоряжений, позволял в кратчайшие сроки отправить войска в проблемные районы, а также доставлял рабочих на восстановление частично разрушенной Великой стены. Но самое главное, эта национальная транспортная система привела к более тесной экономической интеграции севера и юга Китая. Ян-ди также использовал канал как имперский путь для осмотра своей империи.

Новая система административного управления была ориентирована на централизацию и во многом опиралась на опыт империи Цинь. Она стала вехой в политической истории традиционного Китая. В отличие от бюрократической модели Южных и Северных династий, модель Вэнь-ди была более эффективной и впоследствии стала основой для бюрократической структуры династии Тан (618–907), так же как административная система Цинь стала основой для бюрократической структуры династии Хань. Административная реформа, проведенная суйским двором, минула старые формы управления, которые соответствовали периоду раздробленности. Императоры династии Суй восстановили двухуровневую систему администрирования империи, привлекали к государственному управлению тех, кто наделен соответствующими способностями независимо от происхождения путем введения императорских экзаменов, установили жесткую систему контроля над чиновничьим аппаратом – местные должностные лица назначались центральным правительством, что нанесло серьезный удар по интересам аристократических семей на местах [14. Р. 84]. Административные реформы суйских правителей преследовали цель консолидации власти в руках центрального правительства, смещения баланса власти между двором и бюрократией, а также между центральной и местной администрации и в пользу первых. В конечном итоге они создали такую управленческую систему, которая оказалась способной обеспечить целостность империи.

В отличие от легистов, которые считали образование пагубным для империи, Суйские правители понимали, что следующим важным шагом после реформ в административной системе станет совершенствование системы образования. Привлечение к административной должности вызвало потребность восстановления экзаменационной системы для претендентов на должность, введенной правителями империи Хань. Эта система существовала и раньше, но именно в эпоху Суй она превращается в эффективный механизм отбора и назначения на чиновничьи должности. Суйские правители представили системный характер проведенных институциональных реформ, которые позволили превратить экзаменационную систему в четко отработанный, слаженный, бесперебойно действующий механизм рекрутирования госслужащих и чиновников из низших слоев населения, т.е. весьма своеобразную систему социальной мобильности, построенную на принципах «интеллектуальной меритократии», которую иногда в социологии и политологии называют термином «социальный лифт». Новая система образования способствовала ослаблению влияния аристократических кланов и превратилась в важный фактор социальной мобильности. Для нового административного аппарата необходимы были новые люди с новым мышлением. Формирование такого мышления реализовалось в реформировании образовательной системы, что показывает проницательность и умение не только анализировать текущую ситуацию, но и предвидеть будущую тенденцию в системе образования. Единая экономическая и административная система позволила

плодотворно управлять империей. Во многом переняв легистские принципы обустройства государства, в идеологической сфере правители Суй выбрали совершенно другие приоритеты.

Важную роль в процессе централизации государства сыграл идеологический фактор, в котором большую значимость имел буддизм. Однако он не был единственным учением, поддерживаемым правителями Суй в сфере идеологии. В отличие от Цинь Шихуана, суйские правители не были столь нетерпимыми к наличию разнообразия учений («ста школ»). К периоду установления династии Суй в политической культуре Китая сформировалась устойчивая тенденция использования в государственном управлении учений конфуцианства, буддизма и даосизма, составивших известную триаду (三教, саньцзяо). При этом сложилось своеобразное деление сфер влияния этих учений в системе государственного управления. Конфуцианство с времен ханьской империи прочно заняло административную нишу. По его образцу были устроены чиновничий аппарат, система отбора на государственные должности. Оно играло важную роль в родовом поклонении, поклонении Небу и множестве ритуальных жертвоприношений. Однако, не имея ни духовенства, ни церковной организации, конфуцианство в период Суй существовало как этническая традиция. Ян Цинкунь называет конфуцианство «разбросанной религией», в том смысле что она опиралась на светскую власть и практически не имела независимого существования [15. Р. 294]. Поэтому оно значительно проигрывало даосизму и буддизму в конкуренции за господство в идеологической сфере. Развивающиеся феодальные отношения в раннесредневековом Китае нуждались в активном религиозном учении и организованной деятельности церкви [16. С. 80].

Даосизм более всего был востребован в сфере магических практик, поисков рецепта долголетия и бессмертия, а также удовлетворения духовных запросов. Правителями Суй были использованы навыки даосских специалистов, чтобы создать первый календарь династии Суй. В 586 г. император Янь-ди приказал составить стелу с надписью места рождения Лао-цзы в провинции Аньхуэй, и примерно в то же время он приказал построить там новый зал поклонения [14. С. 75]. Однако, учитывая прошлую роль даосизма в восстании «Желтых привязок», приведшем к падению империи Хань, правители Суй относились к нему с предосторожностью.

Духовной силой, способствовавшей объединению Китая после длительного периода разобщенности, стал буддизм. К периоду правления династии Суй он был уже подготовлен стать главным идеологическим фактором во всех аспектах: политико-административном, духовно-религиозном и экономическом.

Вэнь-ди выдвинул на передний план буддизм, включив его в сферу своих политических интересов. До его прихода к власти развитие буддизма как на Севере, так и на Юге характеризовалось тем, что он все более расширял сферы своего влияния. Буддизм имел большие возможности для удовлетворения различных потребностей широкого круга людей. По выражению

Н.И. Конрада, «правлящий класс находил в буддийской церкви могущественное орудие укрепления своей власти; образованные слои китайского общества были захвачены широтой и тонкостью буддийской философии; народные массы буддизм привлекал и своими красочными ритуалами, и обещаниями земных и небесных благ» [17. С. 111–112]. Важным фактором успеха буддизма в Китае была его способность удовлетворять нужды правящего класса, быть полезным государственной власти. С обособлением Юга и Севера страны в обоих регионах развитие буддизма пошло по разному пути. На Севере, например, буддисты акцентировали свое внимание на религиозной практике, и буддийская вера в основном была распространена среди простых людей. На Юге уделялось большое внимание теоретическим проблемам, философским вопросам. Среди верующих немалый процент составляли выходцы из аристократических семей [18. С. 243]. Буддисты периода династий Суй и Тан переняли у Севера их религиозную практику, у Юга – философию [Там же].

Выдвижение буддизма на передний план императором Вэнь-ди было стратегическим шагом, рассчитанным на него как идеологическое средство обоснования политики по созданию централизованного государства. Выбор буддизма как идеологического средства был обусловлен следующими причинами. Во-первых, ориентация на идеологию буддизма была характерна всем иноземным завоевателям Китая еще с времен династии Восточная Цзинь. Иноземные племена, захватившие в этот период часть территории Китая, нуждались в идеологической поддержке и нашли ее в буддизме, который для Китая был таким же иноземным, как и они сами. Эту традицию продолжили императоры Северных царств, где господствовали не китайские династии, сам Вэнь-ди имел тюркское происхождение. Исключение составил император Северного Чжоу (北周) У-ди (武帝, 543–578), устроивший гонения на буддизм.

Во-вторых, идея единства и тождества всего существующего в недрах природы Будды, выдвигаемая формирующейся в этот период школой тяньтай (天台) под руководством патриарха школы Чжи И, была созвучна политике Вэнь-ди. Идея единства этой школы получила обоснование в учении о едином сознании (一心, и синь). В тяньтайском сочинении «Дачэн чжигуань фа мэн» («Учение Махаяны о чжигуань») единое сознание характеризовалось понятием «истинная таковость» (真如, чжэнь жу) и представляло собой изначальное, неизменное, неразрозненное существование (真 истинное), тождественное самому себе (таковость 如). Единое сознание считалось лежащим в основе всего многообразия феноменального мира. При этом единое сознание не мыслилось как порождающая многообразие феноменального мира субстанция. В конечном счете существует только единое сознание, все остальное – это его признаки, которые делятся на два аспекта: феноменальный, или загрязненный (это признаки его условного существования в сансаре), и истинно-таковый, или чистый аспект – его абсолютное существование в нирване [19. С. 578]. Чжи И в своем фундаментальном

сочинении «Мохэ чжи гуань» (摩訶止觀) уделил большое внимание концепции единого сознания. Он считал, что «единое сознание включает в себя десять миров дхарм (+法界, ши фацзе). Каждый мир дхарм, в свою очередь, включает в себя десять миров дхарм. Итого составляют 100 миров дхарм. Один мир включает в себя 30 видов сфер. Сто миров дхарм включают в себя три тысячи сфер. Эти три тысячи содержатся в одном мгновении сознания» [20. С. 72]. Десять миров дхарм здесь не понимаются как пространственные и временные миры. Это характеристика определенных психических состояний человека. Но тем не менее сама идея того, что все должно стремиться к единому началу, имела большой политический резонанс в контексте идеологических установок суйских правителей, которые внушали китайскому обществу и населению мысль, что все в поднебесной должно стремиться и подчиняться единой власти, олицетворением которой был суйский двор.

В-третьих, рождение и детство Вэнь-ди было тесно связано с буддизмом. В «Общих хрониках буддийских патриархов» говорится следующее: «Монахиня из монастыря Праджни (般若 боже) в округе Тун Чжоу (同洲) (провинция Шанси), известная как Чжи Сянь (智仙), отличилась в медитации и точно угадывала судьбу людей. Когда Вэнь-ди (Ян Цзянь) родился в монастыре, Чжи Сянь сказала отцу Вэнь-ди: «Этот мальчик защищен Небом Будды (佛天, фотянь), и, соответственно, дайте ему имя Налоян (那羅延; nāḷāyan, санскр. नाल; «герой божественной силы»). Тайцзу [затем пожертвовал свой дом для создания монастыря и] передал ей на воспитание сына [Вэнь-ди]» [21. С. 153].

Вступив на престол, Вэнь-ди немедленно издал указ, предписывающий осуществить ремонт всех монастырей, разрушенных императором У-ди, правителем Северной Чжоу. В хронике Чжи Паня говорится: «Когда У-ди из Северной Чжоу уничтожил религии, этот император [Вэнь-ди] поклялся себе укреплять ее [религию]. После получения Мандата Неба, [он] незамедлительно возродил религию» [Там же. С. 154]. Помимо материальной поддержки буддизма, Вэнь-ди предпринял мероприятия, способствующие увеличению числа последователей буддизма [Там же].

Но такая беспрецедентная поддержка Вэнь-ди не означала его альтруизма по отношению к буддизму. Он не считал, что буддизм должен существовать отдельно от государства и быть независимым, чего добивалась буддийская сангха, а наоборот, полагал, что буддизм должен быть полностью подконтрольным государству. Поэтому политика централизации административного аппарата, проводимая императором, не обошла стороной и буддизм. Император Вэнь-ди наряду с реформированием государственного аппарата попытался упорядочить и административный контроль над буддийской общиной [22. С. 57]. В этих целях была создана должность *датун* (大統, главный инспектор) – ведущий правительственный чиновник, отвечающий за буддийское духовенство и монастыри. Назначение на должность главного лидера буддийской церкви было давней традицией еще со времен Шести династий. В Северных династиях это назначение именовалось

даожэньтун (道人統) или *чжаосюаньтун* (昭玄統), в Южных династиях *сэнчжэнь* (僧正) или *сэнчжэу* (僧主) [23. С. 9–10]. Вэнь-ди назначил мастера Винаи⁸ Сэнмэна (僧猛) в качестве первого датун династии Суй. Оно Катсутоши считал, что при назначении Сэнмэна на должность датун Вэнь-ди ставил задачу распространения и защиты Закона Будды [24. С. 451]. А. Райт считал, что должность датун предполагала его действия от имени двора [25. Р. 95]. Как нам кажется, точка зрения А. Райта ближе к истине. Вэнь-ди осуществил административный контроль над буддийской общиной, имея долгосрочные планы по объединению своей империи с помощью вероисповедания. По мнению К. Чэня, основной характеристикой его буддийской политики была разноплановая концепция объединения церкви и государства, т.е. слияние божественной силы и светской власти вместо полного подчинения светской властью церкви [26. Р. 199–201].

Сын Вэнь-ди, унаследовавший трон отца, продолжил поддерживать буддизм, спонсируя монастырские проекты в столице. В 605 г. он построил самый большой монастырь «Западный Чаньдин» (西禪定), вместе с его деревянной пагодой, в память о своем отце. Кроме того, он построил еще десять монастырей, поддерживаемых государством [27. Р. 254]. Строительство этих монастырей, осуществленное вскоре после незаконного захвата власти императором Ян-ди, могло послужить жертвой за узурпацию власти и свидетельством веры Ян-ди и его неоднозначных чувств к отцу⁹.

Весьма знаменательной является тесная дружба Ян-ди с знаменитым буддийским монахом Чжи И (智顓) – основателем школы Тяньтай (天台), которая свидетельствует о том, что буддизм для Ян-ди был не только идеологическим средством его политики по объединению страны, но и его религиозным убеждением, верой. Так, на одиннадцатом месяце своего правления (591) он получил от Чжи И *bodhisattvaśīla* (с санскр.: принципы поведения Бодхисаттвы, или заповеди Бодхисаттвы), ритуал посвящения, в котором буддийские заповеди основываются на сутре Фаньванцзин (梵網經, *Vaṃśaśāstra-sūtra* [Сутра о сетях Брахмы]) переданной их приемникам [28. Р. 145].

В конце ритуала Чжи И возложил на Ян-ди духовное звание *цзунчи* (總持, *dharmaṇī*) бодхисаттвы (Защитник Главной Бодхисаттвы) [29. Р. 284b, 461b]. В свою очередь, Ян-ди предоставил Чжи И звание Чжичжэ (智者, Мудрый), так как согласно документу Дуньхуа *Чуцзяжэнь шоу пусацзе фа* (出家人受菩薩戒法, «Правила монахов, которые получают заповеди Бодхисаттвы»), только *чжичжэ* должен быть руководителем ритуала [30. Р. 115–116]. Ритуальная церемония служила подтверждением веры Ян-ди в Будду. Об этом свидетельствуют его письма, записанные Гуаньдином в сочинении «Сто писем от храма Гоцин» в которых говорится: «В результате благотворительных дел своей прошлой жизни ваш ученик родился в императорской семье. В раннем возрасте он получил семейное наставление, и в молодом возрасте он постепенно просвещался обучению [буддизму], которое он получал» [21. С. 163]. «Не удостоив следовать изгибы и повороты узкой тропинки (т.е. буддизм Хинаяны), я стремлюсь путеше-

ствовать неторопливо на Великой Колеснице. Радуюсь над идеей входа в преображенный город¹⁰, я обещаю себе плыть на лодке на другой берег. Из многочисленных подвигов просветленных¹¹, образцы надлежащей практики в соблюдении заповедей приходят первыми. Касательно этих десяти заповедей Бодхисаттвы, самое главное, это сосредоточиться целенаправленно на них» [31. С. 163]. Так Ян-ди приступил к изучению принципов, охватывающих буддизм Махаяны, на котором базировалась школа Тяньтай.

Этот отрывок не только демонстрирует его твердое убеждение в буддизме по понятным сотериологическим и трансцендентным причинам, но и его предпочтения Махаяне над Тхеравадой. По мнению Ямадзаки, Ян-ди проявил такое сильное религиозное убеждение по причине того, что все его близкие члены семьи – отец, мать и четыре брата – были буддийскими верующими [32. С. 292–296].

Однако при всей его глубокой вере, буддизм для него был в первую очередь идеологическим средством его политических амбиций по объединению страны, а потому перед ним весьма остро стоял вопрос полного подчинения буддийской церкви светской власти. До периода суйского правления, на протяжении эпох Цзинь, Южных и Северных царств, продолжалось противостояние буддийской сангхи и имперской бюрократии, в котором буддийская сангха отстаивала свое право на независимое существование и которое вылилось в дискуссию о том, должны ли монахи кланяться государю. Следуя традициям буддийской сангхи его родины – Индии, китайские буддисты полагали, что они не должны кланяться императору и подчиняться светским законам. В силу слабости государственной власти в условиях раздробленности страны сангхе удавалось отстаивать свою независимость. В период Южных и Северных царств государственная власть северных правителей, состоявших из некитайских династий, была гораздо сильнее, чем власть южных правителей. Поэтому противостояние власти и сангхи начало склоняться в пользу северных правителей. Буддийская церковь начала терять свои позиции. Суйские правители переняли опыт северных династий в вопросе о взаимодействии государственной власти с буддийской сангхой. Нуждаясь в идеологической поддержке буддизма, они полагали, что буддийская сангха, обладающая независимым от государства статусом, не сможет стать достаточно прочной идеологической опорой власти. Поэтому они, как и правители север-

ных царств, не могли допустить независимость буддийской сангхи.

В 607 г. Ян-ди издает указ, по которому монахи должны были оказывать полные почести императору. В 609 г. он издает еще один указ, в котором говорится, что «из всех буддийских монахов в Поднебесной, все недобродетельные будут секуляризированы и возвращены в мирскую жизнь. Монастыри должны быть сохранены в зависимости от количества монахов в них. Остальные должны быть снесены» [21. С. 362а].

Установление контроля за деятельностью сангхи показало, что буддизм в Китае в период эпохи Суй стал политической составляющей государственной власти. При этом сангха, поддерживая начинания государственной власти, извлекала и собственные выгоды. Монастыри при поддержке государства становились крупными земельными собственниками. Высшие представители буддийского духовенства «удоставались почетного звания патриарха и официальных должностей наместников монастырей, предводителей монашества городов, областей, государств» [33. С. 8]. Иначе говоря, буддийская сангха стала неотъемлемой частью общественно-политической жизни Китая и его государственной структуры. Однако, несмотря на это, не все идеи буддизма были востребованы суйскими правителями, особенно те, которые проповедовали гуманность и смирение. Эти положения буддизма предназначались простым массам, которые в империи Суй подверглись жесточайшей эксплуатации, связанной с грандиозными масштабами экономических проектов империи, которая в конечном итоге привела к такой же печальной участи, которая постигла династию Цинь. Политические, административные и экономические проекты династии Суй, связанные с привлечением больших человеческих ресурсов и усугубленные военными походами империи, вызвали недовольство широких масс и наследственной аристократии, недовольной вытеснением ее из сферы государственного управления, и в конечном итоге привели к падению династии. Однако усилия двух империй не были напрасными, своими грандиозными реформами они заложили прочный экономический и политический фундамент для становления и развития двух последующих великих империй Хань (汉, 202 г. до н. э. – 220 г. н.э.) и Тан (唐, 618–907), которые не только использовали опыт предыдущих империй, но и учли их ошибки, что привело развитие страны к высочайшему расцвету.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Династия Цинь правила 15 лет, династия Суй – 37 лет.

² Династия Цинь положила конец двухсотлетней эпохе междоусобных войн, вошедшей в историю как эпоха Воюющих Царств (战国, 475–221 гг. до н.э.), династия Суй также положила конец трехсотлетней раздробленности Китая, вошедшей в историю как период шести династий (六朝, 222–589).

³ Китай эпохи Чжоу (周, 1046–221 гг. до н. э.).

⁴ Семь царств периода Чжаньго (战国): Ци (齐), Цинь (秦), Чу (楚), Хань (韩), Вэй (魏), Янь (燕), Чжао (赵).

⁵ Под Единым (壹) понималось сосредоточение усилий на земледелии и войне.

⁶ Шесть династий – это, согласно списку Сюй Суна (许嵩) – династии У (222–280), Цзинь (265–420), Лю Сун (420–479), Южная Ци (479–502), Южная Лян (502–557), Чэнь (557–589); согласно списку Сыма Гуана (司马光) – династии Вэй (220–265), Цзинь (265–420), Лю Сун (420–479), Южная Ци (479–502), Южная Лян (502–557), Чэнь (557–589).

⁷ Вэнь-ди до принятия титула императора имел имя Ян Цзянь (楊堅).

⁸ Виняя—монастырский устав.

⁹ Ян-ди пришел к власти в результате убийства собственного отца.

¹⁰ Хуачэн 化城, или «Изменяющийся город», – иллюзорный город в Лотосовой сутре, который олицетворяет несовершенство нирваны, особенно Хинаяны.

¹¹ Кайши 开士, или «те, кто открывает Путь к Просветлению», часто используется для обозначения монахов и Бодхисаттв.

ЛИТЕРАТУРА

1. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М. : Наука, 1981. 340 с.
2. Штейн В.М. Гуаньцзы : исследование и перевод. М. : Наука, 1959. 380 с.
3. История Китая с древнейших времен до начала XXI века / отв. ред. Л.С. Переломов. М. : Наука, 2016. Т. 2: Эпоха Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н.э. – III в. н.э.). 712 с.
4. История Китая с древнейших времен до начала XXI века / отв. ред. А.П. Деревянко. М. : Вост. лит., 2016. Т. 1. 974 с.
5. Шан цзюнь шу (Книга правителя области Шан) / пер. и коммент. Л.С. Переломова. М. : Ладомир, 1993. 392 с.
6. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / пер. Р.В. Вяткина, В.С. Таскина. М. : Вост. лит., 2003. Т. II. 567 с.
7. Kern M. The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation. New Haven : American Oriental Society, 2000. 221 p. (American Oriental Series, vol. 85).
8. Puett M.J. To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China. Cambridge : Harvard University Asia Center, 2002. 358 p.
9. Рубин В. А. Личность и власть в Древнем Китае : собр. тр. М. : Вост. лит., 1999. 384 с.
10. История Китая с древнейших времен до начала XXI века : в 10 т. / гл. ред. С.Л. Тихвинский; отв. ред. И.Ф. Попова, М.Е. Кравцова. М. : Вост. лит., 2014. Т. III: Троецарствие, Южные и Северные династии, Суй и Тан (220–907). 991 с.
11. Материалы по экономической истории Китая в раннее средневековье / пер. с кит. А.А. Бокшанина, Лин Кюньи. М. : Наука, 1980. 256 с.
12. Xiong V.C. Emperor Yang of the Sui dynasty: his life, times and legacy. Albany : State University of New York Press, 2006. 357 p.
13. Цзы чжи тун цзянь (Помогающее в управлении всепронизывающее зеркало). Сыма Гуан и другие (дин. Северная Сун). Пекин : Кит. книгоизд-во, 1956. URL: <http://www.guoxue.com/shibu/zztj/zztjml.htm> (дата обращения: 18.08.2017)
14. Wright A. Sui Dynasty // Cambridge History of China edited by Denis Twitchett. Cambridge : Cambridge University Press, 1979. Vol. 3: Sui and Tang China, 589–960.
15. Yang C.K. Religion in Chinese Society. Berkeley : University of California Press, 1970. 473 p.
16. История Китая с древнейших времен до наших дней / под ред. Л.В. Симоновской. М. : Наука, 1974. 537 с.
17. Конрад Н.И. Запад и Восток. М. : Наука, 1972. 496 с.
18. Фан Литянь. Вэй Цзинь. Наньбэйчао фозяо луньцун (Исследование буддизма периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных царств). Пекин, 1982.
19. Хуэй Сы. Дачэн чжигуань фа мэнь (Учение Махаяны о чжигуань) // Да Мин сань цзан шэнь цзяо, Хань 578.
20. Жэнь Цзиюй. Хань-Тан фозяо сысян лунь цзи. (Сборник статей по истории китайского буддизма, начиная с эпохи Хань до эпохи Тан). Пекин, 1961.
21. Чжи Пань. Фозу тун цзи (Общие хроники буддийских патриархов) // Тайсё синсю дайзюкё. Токио, 1924–1932. Т. 49. № 2035 (Цит. по: Xiong V.C. Emperor Yang of the Sui dynasty: his life, times and legacy. State University of New York Press, 2006. 357 p.)
22. Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ : ВСГАКИ, 2009. 278 с.
23. Лань Цзифу. Суйдайфозяо ши шулунь (Об истории буддизма в период Суй). Тайбэй, 1993.
24. Ono Katsutoshi. Chugoku Zui-To Chohanjin shiryo shusei (Исторические материалы храмов города Чанань Суйско-Танского периода). Shiryo ben and Kaisetsu ben Разделы историография и толкования. Kyoto : Hozokan, 1989.
25. Wright A. The Formation of Sui Ideology. In Chinese Thought and Institutions, edited by John King Fairbank, 71–104. Chicago : The University of Chicago Press, 1957.
26. Ch-en, Kenneth K. S. Buddhism in China: a Historical Survey. Princeton : Princeton University Press, 1964. 560 p.
27. Xiong V.C. Sui-Tang Chang-an (583–904): a Study in the Urban History of Medieval China. Ann Arbor : Center for Chinese Studies, University of Michigan, 2000. 416 p.
28. Hurvitz L. Chih-i (538–597): an Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk // Melanges chinois at bouddhiques. Bruxelles : Imprimerie Sainte-Catherine, S.A., 1960–1962. Vol. 12.
29. Soothill W.E., Lewis H. A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. London : Kegan Paul, Trench, Trubner, 1937. 510 p.
30. Janousch A. The Emperor as Bodhisattva: the Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty // State and Court Ritual in China / ed. by J. McDermott. Cambridge : Cambridge University Press, 1999. P. 112–149.
31. Го цин бай лу (Сто писем от монастыря Гоцин). Гуаньдин (дин. Суй) // Тайсё синсю дайзюкё. Т. 46, № 1934. (Цит. по: Xiong V.C. Emperor Yang of the Sui dynasty: his life, times and legacy. State University of New York Press, 2006. 357 p.)
32. Yamazaki Hiroshi. Shina chūsei bukkyō no tenkai Буддизм в Китае в средние века. Токуо : Seisui shoten, 1942.
33. Хуэй-цзяо. Гао сэн чжуань (Жизнеописание достойных монахов) : в 3 т. / пер. с кит., вступ. ст., коммент. и указ. М.Е. Ермакова. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2005. Т. II, разд. 2: Толкователи. 240 с. (Памятники культуры Востока, XVIII).

Leonid E. Yangutov, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: yanguta@mail.ru

Tatiyana F. Markhanova, Best Plus company (Ulan-Ude, Russian Federation). E-mail: tatiya6a@mail.ru

LEGISM AND BUDDHISM IN THE HISTORY OF THE QIN AND SUI DYNASTIES'S FORMATION

Keywords: legism, Buddhism, state administration, economic activity, administrative measures, the empire, the power, the religion, the reforms, the internecine wars.

The article is devoted to the place and role of legism and Buddhism in the formation of the Qin (221–206 BC) and Sui (581–618 AD) dynasties, which united China, after a long period of fragmentation and internecine wars, thus initiating the economic and political rise of the state. At the same time, each of the dynasties relied on its ideological priorities, corresponding to their era's activities. The Qin Dynasty was guided by the ideology of legism, the Sui dynasty by the ideology of Buddhism.

The purpose of this article is to show the place and role of legism and Buddhism in the policy of the Qin and Sui's rulers, aimed at uniting the country and creating a centralized state administration. The realization of this goal implies the solution of the following tasks: to describe the historical situation in China, preceding the empires of Qin and Sui; to show the activity of the rulers of the two empires in uniting the country; to disclose the content of the ideas of legism and Buddhism, consonant with the political aspirations of these rulers and the using of these ideas in the practical activities of the emperors Qin and Sui; give a comparative description of the two empires.

The methodological basis for writing the article was the general scientific and special methods of historical science: the principle of historicism, objectivity, systemic nature, as well as historical-comparative and historical-genetic methods.

The source of the article was composed of Chinese medieval texts: 大乘止观法门 (Dacheng zhiguan fa men, Teachings of Mahayana about zhiguan); 志磐. 佛祖统记 (Zhi Pan., Fo zu Tung chi, Zhi Pan., General Chronicles of Buddhist Patriarchs); 觀頂. 国清百錄 (Guandin, Guoqing bai Lu, One hundred letters from the monastery of Goqin); 魏徵. 隋书 (Wei Zheng, Sui Shu, Book of Sui); Materials on the economic history of China in the early Middle Ages. Trans. with a chinese. A.A. Bokshchanin. Moscow, 1980. The article also have used modern research in Chinese, English and Russian.

The main conclusions of the study. Legists, on whose teachings relied the policy of the Qin empire, advanced the leading concept of state construction, really assessing the political and economic realities of Chou China. Ideas of legists were fully implemented in practice by the Qin empire, which put an end to the two-hundred-year-old fragmentation of the country. Having adopted the legist experience of state building, the rulers of the Sui chose Buddhism as the main ideological priority. Putting Buddhism to the forefront was a strategic step, calculated on it as an ideological means of substantiating the Sui politics for the creation of a centralized state. The reforms of Qin and Sui laid a solid economic and political foundation for the emergence and flourishing of the two great empires Han (202 BC – 220) and Tang (618 – 907).

REFERENCES

1. Perelomov, L.S. (1981) *Konfutsianstvo i legizm v politicheskoy istorii Kitaya* [Confucianism and Legism in the Political History of China]. Moscow: Nauka.
2. Stein, V.M. (1959) *Guan'tszy: issledovanie i perevod* [Guanzi: research and translation]. Moscow: Nauka.
3. Perelomov, L.S. (ed.) (2016) *Istoriya Kitaya s drevneyshikh vremen do nachala XXI veka* [The history of China from ancient times to the beginning of the 21st century]. Vol. 2. Moscow: Nauka.
4. Derevyanko, A.P. (ed.) (2016a) *Istoriya Kitaya s drevneyshikh vremen do nachala XXI veka* [The history of China from ancient times to the beginning of the 21st century]. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura.
5. Anon. (1993) *Shan tsyun' shu (Kniga pravatelya oblasti Shan)* [Shang Jun Shu (Book of the Ruler of the Shang Region)]. Translated by L.S. Perelomov. Moscow: Ladomir.
6. Sima Qian. (2003a) *Istoricheskie zapiski (Shi tsi)* [Historical Notes (Shi Ji)]. Vol. 2. Translated from Chinese by R.V. Vyatkin, V.S. Taskin. Moscow: Vostochnaya literatura.
7. Kern, M. (2000) *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society.
8. Puett, M.J. (2002) *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
9. Rubin, V.A. (1999) *Lichnost' i vlast' v Drevnem Kitae* [Personality and power in Ancient China]. Moscow: Vostochnaya literatura.
10. Popova, I.F. & Kravtsova, M.E. (eds) (2014) *Istoriya Kitaya s drevneyshikh vremen do nachala XXI veka* [The history of China from ancient times to the beginning of the 21st century]. Vol. 3. Moscow: Vostochnaya literatura.
11. Vyatkin, R.V. (ed.) (1980) *Materialy po ekonomicheskoy istorii Kitaya v rannee srednevekov'e* [Materials on the economic history of China in the early Middle Ages]. Translated from Chinese by A.A. Bokshchanin, Lin Kyunyi. Moscow: Nauka.
12. Cunrui Xiong, V. (2006) *Emperor Yang of the Sui dynasty: his life, times and legacy*. Albany: State University of New York Press.
13. Sima Guang et al. (n.d.) *Tszy chzhi tun tszyan' (Pomogayushchee v upravlenii vsepronizvyayushchee zertsalo)* [Tzu ji tun jian (All-pervading mirror helping in control)]. Beijing: Kitayskoe knigoizdatel'stvo. [Online] Available from: <http://www.guoxue.com/shibu/zztj/zztjml.htm> (Accessed: 18th August 2017)
14. Wright, A. (1979) Sui Dynasty. In: Twitchett, D. (ed.) *Cambridge History of China*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 48–149.
15. Yang, C.K. (1970) *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.
16. Simonovskaya, L.V. (ed.) (1974) *Istoriya Kitaya s drevneyshikh vremen do nashikh dney* [The history of China from ancient times to the present day]. Moscow: Nauka.
17. Konrad, N.I. (1972) *Zapad i Vostok* [West and East]. Moscow: Nauka.
18. Fan Litian. (1982) *Vey Tszin'. Nan'beychao fotszyao lun'tsun (Issledovanie buddizma perioda Vey, Tszin', Yuzhnykh i Severnykh tsarstv)* [Wei Jin. Nanbeichao fojiao longsun (Study of Buddhism of the period of Wei, Jin, Southern and Northern kingdoms)]. Beijing: [s.n.].
19. Hui Si. (n.d.) Dachen chzhiguan' fa men'. In: *Da Min san' tszan shen' tszyao*. [s.l., s.n.].
20. Ren Jiyu. (1961) *Khan'-Tan fotszyao sysyan lun' tsi. (Sbornik statey po istorii kitayskogo buddizma, nachinaya s epokhi Khan' do epokhi Tan)* [Han Tang Fojiao Lun Ji. (A collection of articles on the history of Chinese Buddhism, from the Han era to the Tang era)]. Beijing: [s.n.].
21. Ji Pan. (1924–1932) *Fotszu tun tsi (Obshchie khroniki buddiyskikh patriarkhov)* [Fozu tun ji (General chronicles of Buddhist patriarchs)]. *Taysē sinsyu daydzokē*. 49(2035).
22. Chebunin, A.V. (2009) *Istoriya proniknoveniya i stanovleniya buddizma v Kitae* [The history of the penetration and formation of Buddhism in China]. Ulan-Ude: East Siberian State Institute of Culture.
23. Lan Jifu. (1987) *Suydayfotszyao shi shulun' (Ob istorii buddizma v period Suy)* [On the history of Buddhism in the Sui period]. Taipei: [s.n.]. pp. 88–90.
24. Ono Katsutoshi. (1989) *Chugoku Zui-To Chojin shiryō shusei* [Historical materials of the temples of the city of Changan, Suiso-Tang period]. Kyoto: Hozokan.
25. Wright, A. (1957) The Formation of Sui Ideology. In: Fairbank, J.K. (ed.) *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: The University of Chicago Press. pp. 71–104.
26. Ch-en, K. (1964) *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.
27. Xiong Cunrui, V. (2000) *Sui-Tang Chang-an (583-904): A Study in the Urban History of Medieval China*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
28. Hurvitz, L. (1960–1962) *Chih-i (538-597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Melanges chinois at bouddhiques*. Vol. 12. Bruxelles: Imprimerie Sainte-Catherine, S.A.
29. Soothill, W.E. & Lewis, H. (1937) *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
30. Janousch, A. (1999) The Emperor as Bodhisattva: The Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty. In: McDermott, J. (ed.) *State and Court Ritual in China*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 112–149.
31. Anon. (n.d.) Go tsin bay lu [One Hundred Letters from Guoqing Monastery]. *Guan'din (din. Suy)*. *Taysē sinsyu daydzokē*. 46(1934).
32. Yamazaki Hiroshi. (1942) *Shina chūsei bukkyō no tenkai* [Buddhism in China in the Middle Ages]. Tokyo: Seisui shoten.
33. Hui-jiao. (2005) *Gao sen chzhan'* [Biographies of Worthy Monks]. Vol. 2. Translated from Chinese by M.E. Ermakov. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.