Л.С. ПЕРЕЛОМОВ

КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ В КИТАЕ

ИЗБРАННЫЕ ТРУДЫ И ПЕРЕВОДЫ

РОССИЙСКОЕ
КИТАЕВЕДЕНИЕ

ИЗБРАННОЕ

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ИНСТИТУТ КИТАЯ И СОВРЕМЕННОЙ АЗИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

Л.С. Переломов

КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ В КИТАЕ

Избранные труды и переводы

Москва
2025

УДК 94(510)
ББК 63.3(5Кит)
П27

Рекомендовано к публикации
Ученым советом Института Китая и современной Азии РАН

Редакционная коллегия серии
«Российское китаеведение: избранное»
к.ф.н. *С.М. Аникеева*, д.и.н. *И.Ф. Попова*, к.и.н. *М.Ю. Ульянов*

Ответственный редактор
д.ф.н. *К.В. Бабаев*

Рецензенты
д.и.н. *А.В. Лукин*, к.филос.н. *А.Ю. Блажкина*

Редколлегия
к.ф.н. *С.М. Аникеева*, к.филос.н. *Н.Л. Кварталова*, д.и.н. *С.А. Серова*

Переломов Л.С.
Конфуцианство и легизм в Китае: избранные труды и переводы / отв. ред. К.В. Бабаев; Ин-т Китая и совр. Азии РАН. — М. : Российская академия наук, 2025. — 454 с.: илл. — (Российское китаеведение: избранное). — ISBN

Серия «Российское китаеведение: избранное» продолжает ранее выходившую серию «Corpus sericum».

Леонард Сергеевич Переломов (1928–2018) — блестящий российский ученый, китаевед-историк, исследователь конфуцианства и роли традиций в китайском обществе. В настоящее издание включены главы из второго тома «Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века», посвященные эпохе Чжаньго (Борющихся царств, V–III вв. до н.э.) и двум этико-политическим учениям этого периода — конфуцианству и легизму, а также истории империи Цинь (221–207 гг. до н.э.). Создатель империи Цинь Шихуан провел ряд экономических и политических реформ, однако непомерная эксплуатация народа и жестокие законы вызвали многочисленные восстания, которые способствовали краху империи.

В книге представлены комментированные переводы важнейших древнекитайских памятников — «Лунь юй» («Суждения и беседы») и «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»).

Заключает книгу список научных трудов Л.С. Переломова.

ISBN

© Переломов Л.С. (наследники), 2025
© ИКСА РАН, 2025

О Леонарде Сергеевиче Переломове[1]

Леонард Сергеевич Переломов (кит. имя Цзи Ляола 嵇辽拉[2], 05.12.1928 — 14.09.2018) — блестящий российский ученый, исследователь конфуцианства, переводчик классических текстов. Но прежде всего — это человек, который жил в соответствии с конфуцианским принципом *жэнь* 仁, человек интеллигентный в лучшем понимании этого слова.

Сын китайского революционера Цзи Чжи (嵇直, 1901–1983) и русской учительницы А.П. Переломовой, Леонард Сергеевич всю свою долгую научную жизнь посвятил изучению истории и культуры Китая и влияния китайской культуры на русскую. Еще в начале своей научной деятельности, в Институте востоковедения (тогда — Институт народов Азии АН СССР), в котором он работал с 1951 г., Переломов занимался историческими документами, а именно «Маньчжурским архивом», затем — уже в Китае — Цинь Шихуаном. На этом начальном этапе Леонард Сергеевич только определялся со своими научными интересами. В это время его работы были посвящены в большей мере империи Цинь — сначала кандидатская диссертация «Образование империи Цинь и ее крах в результате крестьянского восстания (221–207 гг. до н.э.)», затем и монография «Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае». И уже в этой первой монографии Переломов упоминает реформы Шан Яна как фактор, повлиявший на возвышение империи Цинь. И в дальнейших исследованиях фокус интереса смещается от исторических событий к философскому анализу сначала легизма, а затем конфуцианства.

Когда Переломов приехал в Пекин учиться, он встречался с китайским историком Гу Цзеганом, под его влиянием увлекся изучением взаимосвязи между китайской историей и политической традицией.

В 1968 г. Леонард Сергеевич опубликовал перевод «Книги правителя области Шан». До настоящего времени эта книга остается наиболее полным переводом и исследованием на русском языке по легизму. Владилен Георгиевич Буров, российский китаевед и философ, сказал так: «Вообще я считаю, что настоящий китаевед — это

[1] Статья первоначально была опубликована в журн.: Российское китаеведение. 2023. № 4(5). С. 218–223.

[2] Интересно, что это имя уже вошло в онлайн-словарь 大БКРС: 嵇辽拉 jīliáolā Леонард Сергеевич Переломов (1928–2018, российский китаевед). URL: https://bkrs.info/slovo.php?ch=%E5%B5%87%E8%BE%BD%E6%8B%89 (дата обращения: 15.12.2023).

тот китаевед, который не только пишет научные работы, но и может перевести классический текст. Вот за что я очень уважаю Л.С. Переломова!» [Буров, 2015, с. 46]

Легизму посвящена и докторская диссертация в двух томах, которую Л.С. Переломов защитил в 1970 г., — «Легизм и проблема становления первого централизованного государства в Китае, V–III вв. до н.э.».

А уже в 1973 г., когда в Китае набирала обороты «критика Линь Бяо и Конфуция», Леонард Сергеевич начал работать в Институте Дальнего Востока РАН.

И с этого момента начинается третий, центральный этап научных исследований Л.С. Переломова, принесший ему широкую известность и у нас, и в Китае, посвященный исследованию конфуцианства.

Начало этого пути не было простым.

«С тех пор (скорее всего, после заявлений в духе „Конфуций — умный человек“, по версии Л.С. — *Прим. авт.*) Переломов рассматривался в китайских академических кругах как главный представитель советского ревизионизма и антикитайской пропаганды Конфуция и подвергался широкой критике. В то время казалось, что этот „второй Московский Конфуций“ и „антикитайский клоун“ пытается использовать свою статью о „большой ядовитой траве“, чтобы „бесстыдно восхвалять второго Конфуция“, нападать на идеи Мао Цзэдуна и подрывать диктатуру пролетариата. Для его отца, находящегося в тюрьме, высказывания Переломова, несомненно, усугубляли ситуацию и добавляли еще больше оскорблений» [Цзи Ляола].

Но Леонард Сергеевич не отказался от своих убеждений и продолжил изучать конфуцианство. После начала этапа «реформ и открытости» отношение к Конфуцию и исследователям его идей меняется, и начинается путь Переломова от идеологического врага до представителя идей конфуцианства за рубежом. В 1981 г. выходит книга «Конфуцианство и легизм в политической истории Китая», где Переломов показывает взаимосвязь политики с историей в культуре Китая с эпохи Чуньцю и до наших дней, приводя пример актуальной на тот момент идеи *гу вэй цзинь юн* 古为今用 — «использовать древность ради современности» и кампании *пи Линь пи Кун* 批林批孔 — «критика Линь Бяо и критика Конфуция» [Переломов, 1981]. Такие разные течения, как конфуцианство и легизм, объединенные в одной книге, завершают этап исследования легизма Переломовым.

Из китайской прессы можно многое узнать о фактах биографии Леонарда Сергеевича того периода. Например, о его отношениях с Андроповым, который заинтересовался исследованиями Переломова. Профессор Ли Минбинь[3] пишет: «Еще в начале 1970-х годов Андропов (1914–1984), председатель Комитета государственной безопасности Советского Союза, затем ставший генеральным секретарем ЦК КПСС, приходил к нему за книгами и узнал о конфуцианских и легистских теориях, что его очень воодушевило. В 1980-х годах новый советский президент пригласил его в качестве консультанта делегации, посетившей Китай для подготовки к встрече глав двух государств» [Ли Минбинь, 2023].

С помощью Дэн Сяопина и Андропова, генерального секретаря ЦК КПСС, отец Переломова, известный партийный деятель Цзи Чжи, смог встретиться с сыном незадолго до своей смерти в 1983 г.

[3] Ли Минбинь (род. 1933) — директор Института русской культуры Пекинского университета, профессор и научный руководитель Школы иностранных языков Пекинского университета.

История в истории

Здесь хочется сделать лирическое отступление, поскольку об этом периоде жизни некоторые факты нам рассказывал сам Леонард Сергеевич уже много позже, на встречах нашего Центра изучения Китая и Северо-Восточной Азии в ИДВ РАН, руководителем которого был известный философ-синолог профессор А.Е. Лукьянов. В те годы душой центра был В.Ф. Феоктистов, философ, педагог, исследователь Сюнь-цзы, человек обаятельный и общительный. В его кабинете всегда собирались коллеги, философы и историки, которые рассказывали о своих изысканиях и, конечно, об интересных случаях своей жизни. Леонард Сергеевич тоже участвовал в этих собраниях. Истории из его жизни все немного печальные, но рассказывал их Леонард Сергеевич в шутливой форме. Когда в Китае умирал Цзи Чжи, ему позвонили от Андропова лично. Он был очень удивлен оперативностью работы спецслужб. Китайцы связались с КГБ, объяснили ситуацию. Переломову сделали паспорт и визу. Затем «приехали двое в штатском, взяли под руки и отправили в Китай».

Или еще одна история, из тех же времен. После защиты диссертации (видимо, не его, потому что свою Переломов защитил в 1970 г., а кампания «критика Линь Бяо и Конфуция», как упоминалось выше, шла в Китае в 1973–1974 гг.) Леонард Сергеевич возвращался на дачу в Переделкино. Время было неспокойное, он не производил впечатление человека мощного, и на него напали хулиганы. И вот он рассказывал, смеясь: «Я понимаю, что у меня сейчас все отберут, а у меня с собой партбилет. Вот за потерю партбилета страшно. И я прошу у этих хулиганов: „Партбилет оставьте!“ Странно, но послушались и оставили. Прихожу я домой еле-еле, а дома жена волнуется и, не разобрав, с порога накинулась на меня со словами „позорный писака Переломов!“ (это один из эпитетов, которыми „Жэньминь жибао“ щедро награждала Переломова в те годы. — *Примеч. авт.*). Вот ту защиту диссертации я запомнил навсегда».

Но вернемся к научной работе. К 90-м годам Леонард Сергеевич уже полностью посвящает себя исследованию конфуцианства. Одна за другой выходят книги. В 1992 г. — «Слово Конфуция», а в 1993 г. — книга, содержащая не только перевод текстов, но и исследование, — «Конфуций: жизнь, учение и судьба». В первой книге Леонард Сергеевич по значимости и влиянию на самосознание китайцев приравнивает роль конфуцианства к роли религии. Он считает, что конфуцианство — это не философия, а этика, и его функция — координировать отношения между людьми, обществом и политической властью. Вторая книга содержит в том числе и раздел, посвященный истории конфуцианства в Китае, в котором Леонард Сергеевич подробно описывает современные ему процессы в Китае, связанные с принятием и критикой этого учения.

В Китае Л.С. Переломов наиболее известен как исследователь конфуцианства, он был частым гостем на различных мероприятиях, связанных с Конфуцием.

Прозвище «московский Конфуций» уже в положительном смысле появилось, вероятно, после 1994 г., когда Леонард Сергеевич был приглашен на учредительное собрание Китайской ассоциации исследований восточной культуры, организованное вице-президентом Пекинского университета Цзи Сяньлином. Тогда в «Новостях университета Хуацяо» вышла статья «Цзи Ляола: Конфуций в Моск-

ве». Китайский профессор Ли Минбинь писал про Переломова, что тот «мягок и элегантен в своих манерах, добр и смирен в обращении с другими и очень похож на Конфуция» [Ли Минбинь, 1994].

Позже Переломов стал членом правления Международной конфуцианской ассоциации и был избран президентом Российского фонда Конфуция. Его приглашали на различные мероприятия, в 2018 г. он читал лекции на международном культурном форуме в Нишань в Пекине по теме «Российские конфуцианские исследования и Конфуций в Москве». В 2000 г. за книгу «Конфуций. Лунь юй» (1998) Леонард Сергеевич был награжден Российской академией наук премией имени С.Ф. Ольденбурга — «за выдающиеся работы в области востоковедения».

И, наконец, в двухтысячных годах начинается новый период — время энциклопедий и фундаментальных переводов.

В тот момент в Центре изучения Китая и Северо-Восточной Азии работали над изданием «Четверокнижия» («Сы шу») (в книгу включены переводы А.И. Кобзева, А.Е. Лукьянова, Л.С. Переломова, П.С. Попова при участии В.М. Майорова). Книга вышла в 2004 г. и была подарена тогдашнему председателю КНР Ху Цзиньтао. Переломов был редактором тома, в него вошел и его перевод «Лунь юя». Далее начался еще более масштабный проект — подготовка и издание энциклопедии «Духовная культура Китая», Леонард Сергеевич участвовал в этом проекте как автор и как редактор в четвертом томе. И, наконец, Переломов становится ответственным редактором второго тома «Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века», вышедшего в 2013 г. (2-е изд.: 2016).

Помимо масштабных проектов, Леонард Сергеевич интересовался и современным положением дел в Китае, в это время выходит ряд статей, посвященных различной проблематике — от «китайской мечты» *чжунго мэн* 中国梦 и концепции *сяо кан* 小康 до творчества Л.Н. Толстого [Переломов, 2016].

Но конфуцианство так и остается доминантой исследований Леонарда Сергеевича — в 2007 г. выходит книга «Конфуцианство и современный стратегический курс КНР», основанная на предыдущих работах и дополненная большим разделом о состоянии и перспективах конфуцианства в современном Китае.

Китайские исследователи высоко оценили вклад Л.С. Переломова в развитие российско-китайских отношений. В Китае Л.С. Переломов известен не только как сын своего отца, партийного деятеля Цзи Чжи, но и как ученый, исследующий конфуцианство. Когда Леонард Сергеевич в очередной раз приехал в Пекин для участия в конфуцианской конференции, его принимал Цзян Цзэминь. Он дважды встречался с Чэнь Лифу (陈立夫, 1900–2001), председателем Общества Конфуция и Мэн-цзы на Тайване. В России у Леонарда Сергеевича учились и докторанты-китайцы, например Чэнь Кайкэ (陈开科)[4], которые впоследствии тепло отзывались о своем учителе.

Мое знакомство с Леонардом Сергеевичем состоялось заочно задолго до личного, еще в начале 90-х годов, когда только начиналось мое увлечение китайской культурой и историей, и книги про Конфуция и Шан Яна были окном в этот мир, а поработать вместе довелось гораздо позже, когда он уже почти не ездил в ин-

[4] Чэнь Кайкэ (род. 1965) учился в аспирантуре ИДВ РАН с 1997 по 2002 г., защитил кандидатскую диссертацию по истории, работает в Китайской академии общественных наук.

ститут, но продолжал работать дома, как и его жена, российский китаевед, д.и.н. Светлана Андреевна Серова. И только в свои немногочисленные посещения их дома я осознала, насколько жизнь и мировосприятие могут быть переплетены воедино с работой. Конфуцианство стало для Леонарда Сергеевича частью жизни. Как сказали китайские коллеги, «в поисках Дао, в его изучении и практике Цзи Ляола можно назвать искусным конфуцианцем. Он достоин славы Московского Конфуция!» [Цзи Ляола].

В настоящее издание включены главы из второго тома 10-томной «Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века». Редактор, автор и составитель этого тома «Эпоха Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н.э. — III в. н.э.)» — Леонард Сергеевич Переломов. Также в наше издание вошли два основных перевода с комментариями: «Лунь юй» (по изд. 2004 г.) и «Шан цзюнь шу» (по изд. 2017 г.). Все труды и переводы представлены в основном в том виде, как они публиковались, включая написание китайских имен и терминов и библиографические ссылки, с небольшими изменениями или сокращениями. Благодарим С.А. Серову, написавшую личные воспоминания о Л.С. Переломове, а также предоставившую фотографии из семейного архива.

Библиографический список

Буров В.Г. Российское китаеведение — устная история. Сборник интервью с ведущими российскими китаеведами XX–XXI вв. Т. 2. М.: ИВ РАН, 2015.

Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»). М.: Вост. лит., 2004.

Переломов Л.С. Образование империи Цинь и ее крах в результате крестьянского восстания (221–207 гг. до н.э.): Автореф. дис. … канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1954. 18 с.

Переломов Л.С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае. М.: ИВЛ, 1962.

Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, ГРВЛ, 1981.

Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Наука, ГРВЛ, 1993.

Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй» / Исследование, перевод с кит., комментарий; факсим. текст «Лунь юя» с коммент. Чжу Си. М.: Вост. лит., 1998.

Переломов Л.С. Конфуцианство и современный стратегический курс КНР. М.: ЛКИ, 2007.

Переломов Л.С. Лев Николаевич Толстой о конфуцианстве и будущем Китая // Человек и культура Востока. Исследования и переводы. 2016. Т. 1. № 5. С. 30–38.

Ли Минбинь. Цзи Ляола: Конфуций в Москве // Хуацяо. Университетский журнал. 10 января 1996 г. [李明滨：《嵇辽拉：莫斯科的孔夫子》，载《华侨大学报》1996 年 1 月 10 日].

Ли Минбинь. От Толстого до Переломова — Краткий обзор распространения конфуцианства в России // Чжунхуа ду шубао. 7 июня 2023 г. [李明滨. 从托尔斯泰到嵇辽拉——略述儒学在俄国的传播 // 中华读书报（2023 年 06 月 07 日 20 版）] URL: https://epaper.gmw.cn/zhdsb/html/2023-06/07/nw.D110000zhdsb_20230607_4-20.htm (дата обращения: 01.09.2023).

Цзи Ляола [嵇辽拉]. URL: https://www.530311.com/baike/show-268471.html (дата обращения: 01.09.2023).

Цзи Цзюньшэн. «Московский Конфуций» Цзи Ляола — президент Русского конфуцианского фонда Леонард Сергеевич Переломов [嵇钧生. 莫斯科的孔夫子嵇辽拉 —— 记俄罗斯孔子基金会主席列·谢·贝列罗莫夫 // 俄罗斯学刊. 2013 年, 第 4 期, с. 69–78].

Н.Л. Кварталова
канд. филос. наук, ведущий научный сотрудник
Института Китая и современной Азии РАН

Вспоминая Леонарда Сергеевича

Уже семь лет, как не стало Леонарда Сергеевича Переломова, человека, который, согревая этот мир своим теплом, внес огромный вклад в российскую и мировую науку. Уступая просьбам, я согласилась написать о Леонарде Сергеевиче в домашнем кругу. Задача не из легких не только потому, что его уход — это живая боль утраты. Трудно и потому, что невозможно отделить нашу жизнь от профессиональной. И тем более от судьбоносных поворотов самой жизни.

Если меня спросите, а какой Леонард Сергеевич дома, отвечу — ровный, спокойный, задумчивый, часто погруженный в себя. Был ли у него взрывной характер? — Нет. Усталый — да, молчаливый — да, обычно — сдержанный, но бывал радостным, как ребенок, смеялся заразительно. Любил подшучивать, но ласково, не злобно. Если были неприятности на работе, переносил их молча. В отличие от него я кипятилась, включала децибелы, а он меня успокаивал. Для него «погода в доме» дороже всего, это уроки с детства.

Меня его история раннего детства поразила настолько, что умолчать не смогу.

Лера родился во Владивостоке и раннее детство провел в Сибири, где жила семья его матери Александры Павловны Переломовой. Отец — молодой китайский коммунист Цзи Чжи, приехавший в Советский Союз на Дальний Восток в 1926 году по направлению ЦК Компартии Китая, чтобы вести «культурно-просветительскую работу среди китайских рабочих». Александра Павловна преподавала китайскому студенту русский язык. Молодые люди поженились и радовались рождению сына. Со временем отца отозвали в Москву, и его приезды к семье были от случая к случаю. Тогда мама отвезла сына к отцу в Москву и исчезла навсегда из жизни сына... Эта боль осталась в сердце Леры на долгие годы.

В жизни маленького Леры появилась няня — Мария Сергеевна — простая русская женщина, которую со временем он стал называть мамой. В новой семье отца родился брат Толя. Теперь это и мой друг, всегда готовый протянуть руку помощи. (Анатолий Сергеевич Кичжи — кандидат технических наук, один из разработчиков президентского «Ауруса».) Отчества братьев — от коминтерновского псевдонима отца — Сергей Викторович Караваев. Он был известен в Со-

ветском Союзе по фамилии Кичжи, и эта фамилия перешла к младшему сыну. Китайское имя Леонарда Сергеевича – Цзи Ляола 嵇辽拉.

Настало время — коммуниста Цзи Чжи позвала к себе его Родина, и он вернулся в Китай, став вторым лицом в системе госбезопасности. А старшему сыну поручил заботу о матери и младшем брате. Когда у Леонарда Сергеевича родился сын Боря, он повез его на показ к деду. Радости деда не было границ.

Шли годы... Мы все знаем крутые повороты современной истории Китая. Отец Переломова оказался в тюрьме, в соседней камере — Лю Шаоци. Когда пришло освобождение, отца выносили на носилках — это был изможденный и немощный старик. Таким и увидели его сыновья и внук, сразу как это стало возможным. Теперь отец покоится в Бабаошане — усыпальнице выдающихся государственных деятелей Китая, в пантеоне в горной местности на окраине Пекина. В 2006 году известный журналист-китаист Ю.Б. Савенков написал статью о жизненном пути Цзи Чжи и его семье в Китае и в России.

А теперь о семье, которой стала компания друзей-байдарочников. Она сложилась в студенческие годы. Переломов подружился со студентами-юристами, которые увлекались походами. Более всего эту команду привлекали к себе северные реки. Лера увидел полузабытые деревушки, убогие дома, в которых, казалось, жили одни старики. Но однажды он увидел мальчишку с иконой в руках, который просил за нее смешные деньги. Все ребята скинулись и отдали мальчишке приличную сумму. Тот не верил своим глазам и стоял в нерешительности, пока его не убедили, что это его деньги. Теперь эта икона Николая Чудотворца висит над рабочим столом Леры в моей квартире.

Байдарочники со временем стали докторами наук, юристами, государственными деятелями. Связь с ними не прерывалась никогда — ни в радости, ни в беде. Я тому свидетель. Памяти друзей-байдарочников А.А. Мишина, Г.В. Барабашева, В.И. Никитинского, А.Б. Венгерова, а также А.Б. Альтшулера Леонард Сергеевич посвятил свою книгу «Конфуций: Лунь юй» в 1998 году.

А до студенчества Лера получил закалку в военном училище, где и дежурства, и строевые занятия, и право на ношение оружия, что означало ночные облавы в лесу, который кишел бандитами.

Семья была высшей ценностью для Леонарда Сергеевича. Я это чувствовала в большом и малом в нашей совместной жизни. На работе — работа, дома — тоже работа. Наконец наступало и наше время, когда в проеме двери появлялась голова с одним и тем же вопросом «А поговорить?» И начинались разговоры и о работе, и о жизни — обо всем... Летом на даче тот же режим: Лера работает на первом этаже, я — на втором. Среди дня идем купаться на Москва-реку. Лера заплывает далеко от берега, а я плаваю туда-сюда. Пловец он потрясающий.

А как Лера носился на лыжах! Я тоже хожу неплохо, но Лера... Любил русскую баню... не любил и не умел выпивать. Если случалось в компании — вызывай скорую. Любил рыбалку со своим другом-фронтовиком, потерявшим на войне руку. Леру не столько привлекал улов, как ночные беседы со своим другом у костра. Ушел из жизни друг — ушла и рыбалка.

К сожалению, он казался равнодушным к китайскому театру (которым я занимаюсь всю жизнь), но до поры до времени, пока мы не оказались в Пекине

в театре имени Мэй Лань-фаня. Потом, уже дома в Москве, я заметила, что Лера почитывает мои книги. Процесс пошел...

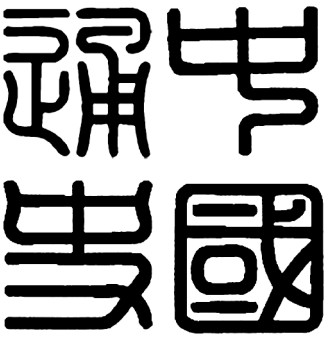
Не могу не вспомнить, как однажды мы, выходя из дома, получили последнюю книгу Леонарда Сергеевича. Тут же сели на скамейку, и я прочитала название.

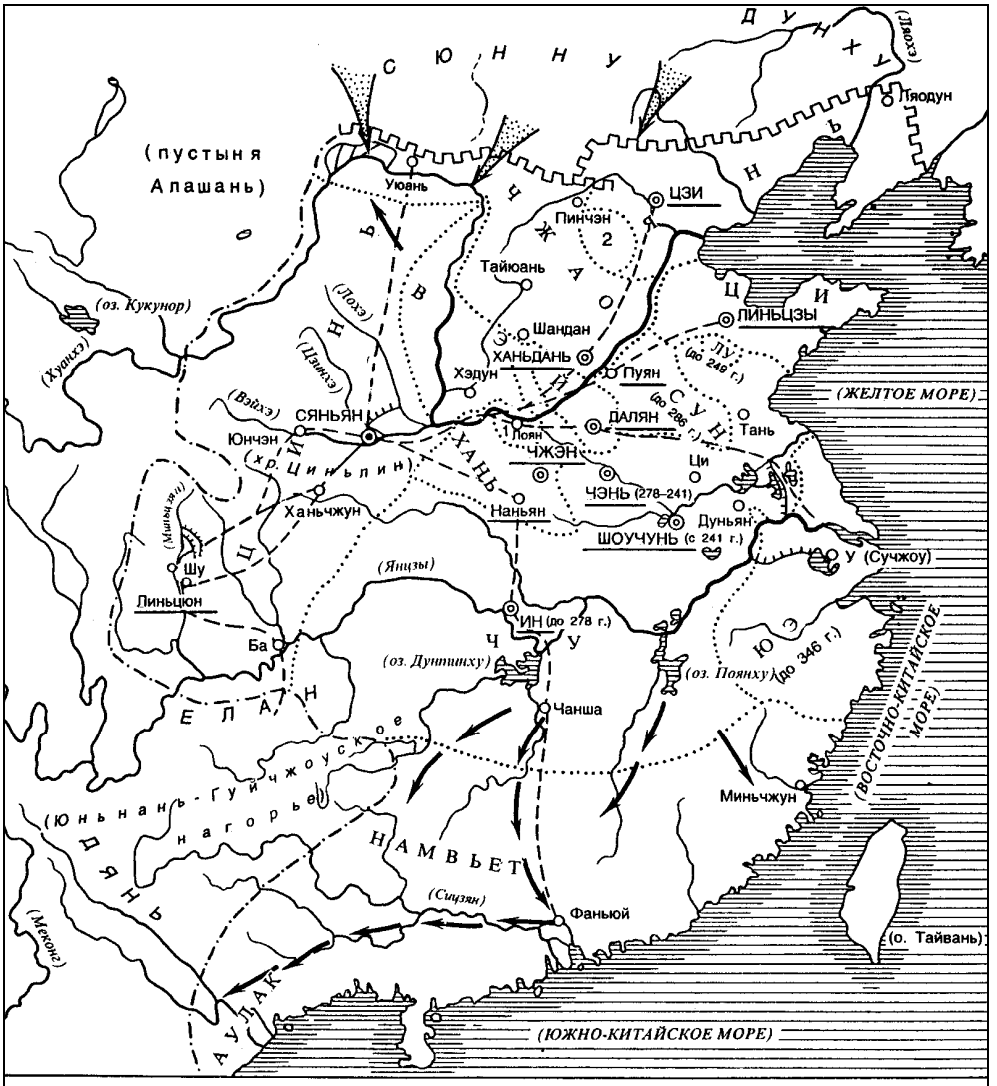
В последний год он не расставался с книгой о Дерсу Узала, почитывая мне эпизоды в тайге у ночного костра, словно возвращался к своим истокам.

Вскоре Лера ушел насовсем.

С.А. Серова
доктор ист. наук, главный научный сотрудник
Института востоковедения РАН

ЭПОХА ЧЖАНЬГО И ИМПЕРИЯ ЦИНЬ




(пустыня Алашань)
(оз. Кукунор)
(Хуанхэ)
(Вэйхэ)
(Лохэ)
(Цзинхэ)
(Мяньшань)
(Янцзы)
(оз. Дунтинху)
(оз. Поянху)
(Юньнань-Гуйчжоуское нагорье)
(Меконг)
(Сицзян)
(Желтое море)
(Южно-Китайское море)
(Восточно-Китайское море)
(о. Тайвань)
(Ляохэ)
Ляодун
Уюань
ЦЗИ
Пинчэн
Тайюань
Шандан
ХАНЬДАНЬ
Хэдун
Пуян
ЛИНЬЦЗЫ
ЦИ
ЛУ (до 249 г.)
СЯНЬЯН
Юнчэн
(хр. Циньлин)
Ханьчжун
Лоян
ЧЖЭН
ДАЛЯН (до 286 г.)
Тань
Ци
ЧЭНЬ (278–241)
Наньян
Дуньян
ШОУЧУНЬ (с 241 г.)
У (Сучжоу)
Шу
Линьцюн
Ба
ИН (до 278 г.)
Чанша
Миньчжун
Фаньюй
ЮЭ (до 346 г.)
ЦИНЬ
ЧУ
ХАНЬ
ЧЖАО
ЯНЬ
ВЭЙ
ЦИ
ЧУ
ЮЭ
ЕЛАНЬ
НАМЬВЬЕТ
ДЯНЬ
АУЛАК
Великая Китайская стена
Завоевательные походы войск Цинь Шихуанди (221–214)
Главные магистральные дороги, построенные в империи Цинь
Приблизительные границы империи Цинь
Примечание: в скобках даны современные названия
200 0 200 400 км
ЛУ
Названия и приблизительные границы древнекитайских царств в эпоху Чжаньго. Цифрами обозначены следующие царства: 1 – ЧЖОУ (до 256 г.), 2 – ЧЖУНШАНЬ (до 301 г.)
ЧЖЭН
Столицы семи сильнейших царств
О
Прочие населенные пункты
Наньян
Крупные торгово-ремесленные центры
Важнейшие каналы и ирригационные системы
СЮННУ
Племена
Направление вторжений сюнну
Столица империи Цинь (221–206)

КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ*

Глава 1
Борющиеся царства

Период Чжаньго, или Борющихся (Сражающихся) царств (453–221 гг. до н.э.), предшествующий созданию на территории Китая единой империи, — одна из сложных и малоизученных страниц в истории Китая. В то время территория страны была разделена на ряд самостоятельных царств, главенствующее положение среди которых занимали наиболее крупные из них: Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь.

Царство Цинь находилось на северо-западе страны, его территория включала западную и северо-восточную части современной пров. Шэньси, восточную часть Ганьсу и северную часть пров. Сычуань. Столицей царства был г. Сяньян. На востоке Цинь отделяли от других царств горы и р. Хуанхэ. Такое месторасположение было выгодно в стратегическом отношении и сыграло в дальнейшем положительную роль в истории этого царства.

На юге страны было расположено самое большое царство Чу. Территория его включала всю современную пров. Хубэй, северо-восточную часть пров. Хунань, северную часть Цзянси и Аньхой, юго-восточную часть Шэньси, южную часть Хэнани и часть Цзянсу к северу от р. Хуайхэ. Столица Чуского царства сначала была в г. Ин, а в 241 г. до н.э. ее перенесли в Шоучунь.

Царство Ци занимало центральную и западную части пров. Шаньдун и юго-восток пров. Хэбэй. Столица царства Ци находилась сначала в Линьцзы, а впоследствии была перенесена в Цзися (современный город Цзинань — административный центр пров. Шаньдун).

Царство Хань было расположено в гористой местности в бассейне Хуанхэ. Оно занимало юго-восток пров. Шаньси и центральную часть пров. Хэнань. На севере и северо-востоке царство Хань граничило с Вэй, на западе — с Цинь, а на

* Главы раздела «Эпоха Чжаньго и империя Цинь» печатаются по: История Китая с древнейших времен до начала XXI века: в 10 т. Т. II. Эпоха Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н.э. — III в. н.э.) / отв. ред. Л.С. Переломов. М.: Наука — Вост. лит., 2013. С. 12–99, 138–238.

юге и юго-востоке — с Чу. В течение V–III вв. до н.э. столица Ханьского царства перемещалась из Пинъяна в Иян, затем в Янчжай и, наконец, в 375 г. до н.э. в Чжэн.

Царство Чжао было расположено к северу от излучины Хуанхэ. Оно охватывало северную и юго-восточную части пров. Шаньси, юго-восток Хэбэй и северную часть Хэнани. На юге Чжао граничило с царством Вэй, на востоке — с Ци и Янь, на севере, в районе Иньских гор, была построена длинная стена, защищавшая чжаоское население от нападения кочевых племен сюнну, лоуфань и линху. Столица Чжао находилась сначала в Цзиньяне, а в 386 г. до н.э. была перенесена в Ханьдань.

Царство Вэй занимало центральную часть бассейна Хуанхэ. Территория его охватывала юго-западную часть пров. Шаньси и северо-восток пров. Хэнань. На юге Вэй граничило с царством Хань, на востоке — с Сун и Ци, на севере — с Чжао, на западе — с Цинь. Столица царства Вэй поначалу находилась в г. Аньи. Равнинные плодородные земли среднего течения Хуанхэ способствовали развитию здесь земледелия.

Царство Янь находилось на северо-востоке страны. Оно занимало центральную и северную части нынешней пров. Хэбэй и северо-восток пров. Шаньси. Оно граничило на юге с Ци, на западе — с Чжао, на северо-востоке — с современной Кореей. Вдоль северных рубежей Яньского государства проходила длинная стена, ограждавшая царство от нападения племен горных жунов, дунху, линху и лоуфань; на юге, на границе с царством Ци, была также выстроена стена. Столицей Яньского царства был г. Цзи. Находясь вдали от центральных царств, Янь меньше других царств страдало от войн; оно использовало свои армии для расширения территории в бассейне р. Ляохэ и укрепления северо-восточной границы древнего Китая.

По мнению Фань Вэньланя, население семи царств не превышало 20 млн. человек.

Помимо перечисленных семи государств в Китае в период Чжаньго существовали такие мелкие царства, как Сун, Лу, Вэй, Чжэн, Тэн, Се, Чжоу и др. Большинство из них находилось в политической зависимости от какого-либо крупного царства. В ходе междоусобной борьбы семи царств все эти мелкие государства были уничтожены.

Как установил ведущий российский исследователь эпохи Чжаньго К.В.Васильев, в первые годы периода Чжаньго три государства, унаследовавшие цзиньские земли, не имели никакого внешнеполитического опыта и держались достаточно сплоченной группой. В этой группе наибольшую внешнеполитическую активность проявляло Вэй. Оно одержало верх в ряде военных столкновений с царством Цинь и в 408 г. до н.э. захватило принадлежавшую ему область в междуречье Хуанхэ и Бэйлоушуй. В 406 г. до н.э. оно аннексировало ряд территорий владения Чжуншань. В 405 г. до н.э. Чжао, Хань и Вэй совместно выступили против царства Ци, ослабленного внутренней смутой. Ци потерпело поражение. В 403 г. до н.э. чжоускому *вану* пришлось официально признать законность возникновения на месте царства Цзинь трех новых владений, которые были включены в систему чжоуской иерархии, имевшей в то время лишь номинальное значение. Большие территориальные приобретения царства Вэй и Хань сделали также

за счет владений Сун и Чжэн, которые вынуждены были просить помощи у Чу. В ходе начавшейся в 391 г. до н.э. войны между Чу и центральнокитайскими царствами первое потерпело поражение. С этого времени г. Далян (в районе современного г. Кайфына) и окружавшие его земли вошли в состав царства Вэй.

На начальном этапе периода Чжаньго царство Вэй, занимавшее плодородные и густонаселенные районы в центре Поднебесной, захватило инициативу в области внешней политики. Большинство перемен на политической карте «сражающихся царств», происходивших в то время, были результатом вторжений его войск и связанных с ними аннексий. В 80-е годы IV в. до н.э. царство Чжао вступило в соперничество с царством Вэй в борьбе за раздел территорий малых владений. В 383 г. до н.э. оно попыталось расширить свои границы за счет Малого Вэй. Последнее прибегло к помощи царства Вэй, и чжаоская армия была разбита. Однако на сторону Чжао встало царство Чу. Войскам союзников удалось одержать ряд побед, и это позволило на некоторое время ослабить внешнеполитическую активность царства Вэй. Воспользовавшись этим, царство Хань лишило Чжэн самостоятельности и присоединило его земли, а царство Чжао захватило обширную область у Малого Вэй.

Стремительное расширение территорий Хань и Чжао обострило соперничество между центральнокитайскими царствами. Они оказались втянутыми в длительный период междоусобиц, принесших значительные политические выгоды их соседям на востоке и на западе. В 362 г. до н.э. вэйскому *сяну* Гуншу Цзо удалось нанести поражение ханьской и чжаоской армиям. Однако это не ликвидировало опасности их вторжения. В 361 г. до н.э. вэйскому правителю Хуэй-вану пришлось перенести столицу из г. Аньи (на территории современного уезда Сясянь пров. Шаньси), располагавшегося близ границ царств Цинь и Хань, в более безопасный г. Далян на южном берегу Хуанхэ. Война между Вэй и Чжао разгорелась с новой силой в 354 г. до н.э., когда последнее потребовало земельных уступок у Малого Вэй. Армия царства Вэй осадила столицу царства Чжао г. Ханьдань (на территории современной пров. Хэбэй, в уезде Ханьдань). Постепенно этот конфликт вырос в большую войну, в которой приняли участие многие царства. В вэйские земли вторглась циньская армия, осадившая располагавшийся близ границы г. Шаолян. На следующий год против Вэй выступили царства Ци и Чу. Но они стремились к территориальным захватам, а не к спасению Ханьданя. Цисцам удалось разгромить вэйцев под Гуйлином (на территории современного уезда Цаосянь, пров. Шаньдун), действия чуских войск также были успешными. Ханьдань после тяжелой осады капитулировал. Как Вэй, так и Чжао оказались в затруднительном положении. В 351 г. до н.э. между ними было заключено перемирие, оккупационные войска были выведены из Ханьданя. Уладив свои отношения с царствами Чу и Ци, Вэй в 350 г. до н.э. повернуло все свои армии против Цинь. Последнее потерпело поражение.

Победы, одержанные на западе, позволили Вэй укрепить свое пошатнувшееся было внешнеполитическое положение. В 344 г. до н.э. вэйский правитель объявил себя *ваном*. Утверждению его могущества должна была способствовать встреча правителей в местности Фэнцзэ, на которой он попытался распространить свое верховенство на Хань и группу центральнокитайских малых владений (Сун, Лу, Малое Вэй). Однако обстановка середины IV в. до н.э. коренным обра-

зом отличалась от обстановки предшествовавшего периода Чуньцю. Она исключала возможность длительного единоличного лидерства. В это время целый ряд царств был достаточно силен, чтобы воспрепятствовать гегемонистским претензиям царства Вэй.

В 341 г. до н.э., воспользовавшись просьбой Хань о помощи, против Вэй выступило царство Ци. Его армия нанесла сокрушительное поражение вэйской армии под г. Малином (на территории современного уезда Пусянь пров. Шаньдун). Одновременно с этим Вэй подверглось нападению армий царств Чжао и Цинь. Теснимый со всех сторон, вэйский *ван* вынужден был униженно просить мира у царства Ци. В 334 г. до н.э. на встрече в г. Сюйчжоу (на территории современного уезда Тэнсянь пров. Шаньдун) он предложил правителю царства Ци также провозгласить себя *ваном*. Появление в Поднебесной еще одного *вана* послужило поводом к новой войне. На следующий год войска Чу вторглись в Ци, окружили Сюйчжоу и разбили здесь цискую армию.

Тем временем царство Вэй продолжало испытывать трудности. В войне с царством Цинь в 330–328 гг. до н.э. оно потерпело целый ряд тяжелых поражений. Чтобы добиться мира, ему пришлось пойти на серьезные территориальные уступки в пользу своего западного соседа. Вэй передало Цинь обширные пограничные области, на которых впоследствии был учрежден циньский военно-административный округ Шанцзюнь. Этот успех открыл перед циньским правителем возможность активно вмешиваться во внешнеполитические отношения. В 325 г. до н.э. он присвоил себе титул *вана*. Чтобы ослабить давление со стороны Цинь, царство Вэй в это время предприняло новую попытку создания коалиции с участием царства Хань. Правителя последнего вэйцы убедили также стать *ваном*.

В последней четверти IV в. до н.э. возросла внешнеполитическая активность правителей всех крупнейших царств. Проявлением этого было быстрое распространение среди них титула «сына Неба» и связанных с ним притязаний. В 323 г. до н.э. по взаимному соглашению его одновременно присвоили себе государи Янь, Чжао и Чжуншань. Несмотря на рост военной мощи ряда «сражающихся царств», ни одно из них в то время не располагало абсолютным превосходством над своими соседями. В этих условиях добиваться своих внешнеполитических целей они могли только в союзе с другими государствами. Наступило время противоборства эфемерных группировок, быстро сменявших друг друга.

В 318 г. до н.э. возникла первая широкая антициньская коалиция, в состав которой вошли царства Вэй, Чжао, Хань, Чу и Янь. Ее военные усилия были малоэффективны, и она вскоре распалась. В 312 г. до н.э. царство Цинь, объединившись в военном союзе с Хань и Вэй, выступило против Ци и Чу. Последние потерпели поражение. В результате Цинь отняло у Чу обширную область, расположенную в верхнем течении р. Ханьшуй.

Наряду с захватами земель друг у друга «сражающиеся царства» в конце IV в. до н.э. начинают широкое освоение дальней «варварской» периферии. В 316 г. до н.э. войска Цинь заняли владения Шу и Ба, представлявшие собой раннегосударственные объединения тибето-бирманских племен в центральной части Сычуани. В 306 г. до н.э. царство Чу, воспользовавшись внутренними раздорами в соседнем владении Юэ, полностью аннексировало его территорию.

Царство Чжао, после того как по инициативе Улин-вана в составе его войска появились подвижные кавалерийские части, начало успешное продвижение в глубь территорий на северных границах, занятых кочевыми племенами ху, линьху, лоуфань. В период с 300 по 295 г. до н.э. Чжао в союзе с Ци и Янь полностью захватило владение Чжуншань (на западе современной пров. Хэбэй), населенное потомками племен «белых *ди*», известных по историческим текстам периода Чуньцю.

С V–IV вв. до н.э. Китай переживал значительный экономический подъем. Период Чжаньго можно по праву назвать эпохой широкого распространения железных орудий в Китае. В источниках встречаются многочисленные упоминания о разработке железорудных месторождений, выплавке железа, изготовлении железных сельскохозяйственных орудий и т.п.

Судя по сообщению «Гуань-цзы», в период Чжаньго разрабатывалось много горнорудных месторождений, лишь на части из них добывали медь, а на всех остальных — железную руду. Об этом же свидетельствует и другой источник — «Шань хай цзин», где приводятся наименования 34 самых крупных разрабатываемых железорудных месторождений; весьма примечательно, что рудники не были сосредоточены в каком-либо одном месте, а находились в различных районах Китая. Эти 34 рудника были расположены на территории современных провинций Шэньси, Шаньси, Хубэй и Хунань, т.е. в таких крупных царствах, как Цинь, Вэй, Чжао, Хань, Чу и др. Наибольшее число рудников находилось во владениях Чу и Хань. Интенсивная разработка железорудных месторождений сопровождалась расширением познаний китайцев в области геологии. Весьма любопытные данные имеются в трактате «Гуань-цзы», где сообщается, что в период Чжаньго рудокопы уже знали, что если на поверхности горы имеется красный железняк, то ниже должно быть железо.

В период Чжаньго наблюдаются также существенные сдвиги и в технике плавки железа. В это время впервые в истории Китая начинают применять круглые кожаные мехи для раздувания огня в печи. В трактате «Мо-цзы» встречается сообщение о печах с четырьмя кожаными мехами. Известны печи-гиганты, над раздуванием которых одновременно трудились 300 рабов и рабынь.

В связи с ростом числа железорудных разработок, а также прогрессом в технике железоплавильного ремесла намного увеличилось количество и ассортимент изготовляемых железных предметов. Из железа стали изготовлять почти все сельскохозяйственные орудия труда. В «Го юэ», например, сообщается, что из бронзы делают мечи и трезубцы, используют ее при изготовлении драгоценностей; железо «плавят и делают из него мотыги, лопаты, топоры, тяпки, используя [их] для обработки земли». В «Гуань-цзы», в главе «Хайван», говорится: «В настоящее время, по подсчетам чиновника, ведающего железом, каждая женщина обязательно имеет один нож... землепашец обязательно имеет одну соху, один плуг, один серп, каждый странствующий ремесленник имеет один топор, одну пилу, одно шило, один бурав». В том же источнике, в главе «Цинь-чжуй», отмечалось: «Для того чтобы заниматься земледелием, необходимо иметь один сошник, один серп, одну мотыгу, один молоток, один короткий серп». Сообщения письменных источников подтверждаются находками, обнаруженными китайскими археологами в раскопках эпохи Чжаньго. В 1950–1952 гг. на севере пров. Хэнань, в уезде

Хуайсян, в результате раскопок было обнаружено около сотни железных изделий, в том числе железные лемехи, мотыги, заступы, серпы, топоры и т.п. В 1955 г. в пров. Хэбэй, недалеко от Шицзячжуана, также было найдено несколько железных орудий — заступы, скребки и т.п. С 1950 по 1956 г. китайским археологам удалось обнаружить железные орудия эпохи Чжаньго сразу в нескольких провинциях Китая — в Ляонине, Хубэе, Шэньси, Сычуани, Хунани и в Автономном районе Внутренняя Монголия. Железные орудия эпохи Чжаньго можно встретить почти во всех крупных музеях Китая: они имеются в музее Института археологии Академии наук Китая, в Пекинском историческом музее, Нанкинском, Хэбэйском, Сианьском и многих других музеях страны.

В период Чжаньго широко развивалась торговля как внутри царств, так и между ними. Как сообщают источники, «на [рынках] центральных царств можно приобрести хороших скакунов и крупных собак — с севера; на [рынках] центральных царств [можно] приобрести перья, слоновую кость, шкуры носорогов, краски — с юга; на [рынках] срединных царств [можно] приобрести изделия из кожи и шерсти, бунчуки из воловьих хвостов — с запада. Жители низинных озерных мест могли получить лесные материалы, а жители горных районов — продукты водного промысла; земледелец, не работая топором, не обжигая кувшины, не выплавляя железо, мог приобрести необходимые орудия; ремесленник и торговец, не обрабатывая землю и не сея, могли получить продовольствие».

Известны целые районы и крупные города, специализировавшиеся на выпуске какой-либо одной продукции. Янчжоу и Цинчжоу славились своими шелковыми изделиями, в царстве Чу, в местечке Цань, выделывали очень острые наконечники для копий, в Хань, в Лунцзюаньшуе, изготовляли особенно острые и прочные мечи. Аньи являлось одним из основных поставщиков пищевой соли и т.д.

Развитие торговли способствовало быстрому росту городов. В период Чжаньго возникает большое количество новых городов, разрастаются старые. Столицы почти всех царств являлись крупными торговыми и ремесленными центрами с большим количеством населения. В «Исторических записках» Сыма Цяня приводится следующее описание столицы царства Ци: «В Линьцзы имеется 70 тыс. семей... Линьцзы поистине очень богатый город, все его жители играют на свирели, на плоской или полукруглой лютне, на цитре в тринадцать струн, смотрят петушиные бои, собачьи бега, играют вшестером в [ножной] мяч. На улицах Линьцзы сталкиваются повозки, нагруженные зерном, люди задевают плечами друг друга, [если бы все] подняли полы одежды, то образовался бы занавес, [если бы все] вытерли пот с лица, то пошел бы дождь...».

Здесь дано, очевидно, несколько приукрашенное описание города, но несомненно, что Линьцзы был крупным торговым центром с большим количеством жителей.

В источниках встречаются также данные о городах других царств периода Чжаньго, в частности Вэй и Чжао.

Растущие торговые связи способствовали развитию водного транспорта — одного из самых удобных и дешевых средств сообщения. В период Чжаньго была сооружена целая система каналов, связывавших различные царства Китая. В «Исторических записках», в главе «Реки и каналы», дается довольно подробная карти-

на речных торговых путей, которые начинались у Инъяна, на территории царства Хань, и шли вниз по Хуанхэ, затем поворачивали на юго-восток по каналу Хунгоу, соединявшему четыре реки — Цишуй, Жушуй, Хуайхэ и Сышуй. Постройка канала Ханьгоу позволила установить регулярный торговый обмен между такими мелкими, разобщенными ранее царствами Центральной равнины, как Сун, Чжэн, Чэнь, Цай, Цао, Вэй и др. По р. Жушуй через систему двух соединенных каналом рек можно было попасть на р. Ханьшуй и далее в западную часть царства Чу.

На востоке царства Чу еще в начале V в. до н.э. был прорыт известный канал Ханьгоу, соединивший р. Хуайхэ с Янцзы. Хорошее речное сообщение имелось и на территории царств У и Юэ; там были проведены каналы, связывавшие оз. Тайху с реками Сунцзян, Цяньтанцзян и Пуянцзян. По этим рекам можно было доплыть до Восточно-Китайского моря и попасть во многие крупные государства, так как они были соединены с каналом Ханьгоу.

Стремление к установлению экономических связей между отдельными районами страны особенно наглядно прослеживается на примере развития формы денег эпохи Чжаньго. В начале этого периода на территории страны имели хождение бронзовые монеты трех видов: мечеобразная, в форме заступа и в виде раковины. Мечеобразная монета имела хождение в царствах Ци, Янь и частично Чжао, заступообразная — в царствах Цинь, Хань, Чжао и Вэй, монета же в форме раковины — в пределах царства Чу. Таким образом, в начале периода Чжаньго в Китае существовало три отдельных района, в каждом из них имели хождение монеты одинаковой формы. По мере развития торговли и товарно-денежных отношений произошли изменения и в технике выплавки монет. Новейшие данные археологических раскопок свидетельствуют о том, что к середине Чжаньго заступообразные монеты стали отливать не только в Хань, Чжао, Вэй и Цинь, но и в таких отдаленных от центра царствах, как Ци и Чу. К концу же Чжаньго в результате укрепления торговых связей все царства, кроме Чу, переходят к выплавке одинаковых по форме круглых монет.

В период Чжаньго, помимо установления экономических контактов, наблюдается и культурное сближение различных царств. По мнению Го Можо, еще в период Чуньцю (VII–V вв. до н.э.) культурный центр Китая переместился на восток страны, в царство Лу. Положение это сохранилось и в первой половине Чжаньго, когда молодежь из различных царств устремилась в Лу для получения образования. Особенно большое влияние Лу оказывало на Чуское царство. Некоторые уроженцы Чу, прошедшие учебу на севере страны, стали впоследствии известны всему Китаю. К их числу прежде всего следует отнести Цзянь Би, которого современные исследователи считают автором книги «Чжоу и».

В начале Чжаньго наметилось сближение письменности Ци и Лу, отличавшейся простотой в написании иероглифов, которая получила позднее, в период Хань, наименование *гувэнь* — «древнее письмо».

На западе также происходило сближение письменности ряда царств, в частности Цинь, Хань, Чжао и Вэй. Наметилось культурное сближение тех царств, которые в языковом отношении входили в одну диалектную группу.

Широкое распространение железных орудий, активизация торговых связей, развитие водных путей сообщения, стихийная унификация формы монет, культурное сближение отдельных царств — все это указывает на происходившую

в период Чжаньго консолидацию различных районов страны. Однако этим процессам значительно препятствовало то, что страна была расчленена на ряд самостоятельных независимых царств.

Развитие торговли тормозилось высокими таможенными пошлинами на границах царств, а также отсутствием в них единой денежной системы.

Достаточно отметить, что Шан Ян — первый советник циньского царя Сяогуна (361–338 гг. до н.э.) рассматривал доходы от таможен как одно из самых радикальных средств усиления боевой мощи циньских войск: «Поэтому тот, кто управляет страной, должен добиться, чтобы все доходы, получаемые с таможен, шли на [содержание] армии, а доходы, взимаемые с торговли, шли целиком на [развитие] земледелия. Когда доходы с таможен будут расходоваться на [содержание] армии, она станет мощной, а если доходы с торговли пойдут на [развитие] земледелия, земледельцы станут зажиточными». Данные о высоких таможенных пошлинах встречаются также и в трактате «Мэн-цзы»: «В древности ввели заставы [на границах] для того, чтобы пресечь насилие, ныне же устанавливают [таможенные] заставы [на границах] для того, чтобы осуществлять насилие». Таможенными налогами облагались не только торговцы, но и путешественники; в некоторых царствах взимали пошлину даже за масть лошади.

Ценные сведения о роли таможни эпохи Чжаньго привел в своем исследовании К.В.Васильев. В 1957 г. близ г. Шоусянь (пров. Аньхой) была найдена «проезжая грамота», текст которой был нанесен с помощью инкрустации золотом на бронзовых выпуклых пластинках. Соединенные в вертикальные трубки, они имитировали форму бамбуковых стволов. Текст вырезан на внешней поверхности пластинок и расположен в виде 10 вертикальных строк. Первая часть документа состоит из 165 иероглифов, а вторая — из 150. Это, пожалуй, самая большая надпись на металле периода Чжаньго. Естественно, что она вызвала большой интерес у специалистов по древнекитайской эпиграфике. В результате усилий ученых древние иероглифы-надписи были отождествлены с их современными эквивалентами. Несмотря на частные разногласия, предложенные версии прочтения в основе своей совпадают. Этот документ, изготовленный по приказу чуского Хуай-вана (328–299 гг. до н.э.), освобождал торговых агентов одного из чуских местных владетелей от уплаты проездных пошлин при условии провоза товаров на 50 больших лодках и 50 возах. Содержание документа, для которого еще не найдено параллелей в письменных памятниках периода Чжаньго, с достаточной очевидностью свидетельствует о том, что с развитием товарно-денежных отношений в царстве Чу крупные местные владетели получили новую привилегию, состоящую в освобождении их торговых агентов от государственных таможенных сборов.

Даже при поверхностном знакомстве с текстом привлекают внимание не столько данные о финансовых привилегиях для торговых экспедиций местных владетелей, сколько упоминания весьма определенных ограничений, налагавшихся на их торговых агентов. Так, подвергалось строгой регламентации количество беспошлинно провозимых товаров, регламентировались маршруты беспошлинных поездок. Особо оговаривалось, что при перегоне скота и при транспортировке товаров с помощью носильщиков соответственно установленной норме сокращалось число «беспошлинных возов». Срок действия документа был ограничен одним годом. Весьма показательно, что в него включена формула, которая

в ряде случаев вообще прекращала действие дарованного *ваном* освобождения от всех пошлин: «Если суда будут нагружены лошадьми, коровами, овцами, чтобы войти в [порт] с таможней или выйти из него, то брать пошлину в Великую сокровищницу». Очевидно, ввоз и вывоз скота в чем-то серьезно ущемлял интересы чуского *вана* (может быть, нарушал какую-нибудь из государственных монополий?), что в данном случае компенсировалось соответствующими выплатами в царскую казну.

Как свидетельствует «проезжая грамота», в последней четверти IV в. до н.э. наиболее жесткими были таможенные правила, которые относились к перевозкам, имевшим, по-видимому, неторговый характер. Ученые единодушны в объяснении причин, вызвавших к жизни следующий запрет: «Нельзя нагружать металл, кожу и бамбуковые стволы». Все они связывают его с тем, что в царстве Чу местным владетелям было запрещено покупать и перевозить материалы, из которых тогда производили оружие и другое воинское снаряжение. Запреты, в свою очередь, вытекали из того обстоятельства, что в период Чжаньго центральная и местная администрация *вана* обладала исключительной монополией на производство, хранение и транспортировку оружия и различного военного снаряжения.

В грамоте на бронзовых пластинках, изготовленной для казны чуского местного владетеля, поражает та скрупулезная точность, с которой сформулировано освобождение определенного количества возов и судов, определенного числа голов прогонного скота от сбора проездной пошлины при их прохождении через внутренние таможенные заставы царства Чу. Это наводит на мысль о том, что торгово-таможенные установления чуских *ванов* отражали давнюю и весьма развитую традицию. Нельзя не отметить, что эти установления были, очевидно, важным элементом внутриполитической жизни страны. Как следует из рассмотренного документа, внутренние таможенные заставы царства Чу не только взимали установленные сборы с провозимых через них товаров, но и контролировали перевозки местных владетелей, следя за тем, чтобы в руки последних не попадало оружие и «военные материалы». По-видимому, не только в Чу, но и в других «сражающихся царствах» существовала система таможенных застав, игравшая значительную роль в их экономике.

Разделение страны на ряд соперничавших царств оказало отрицательное влияние и на развитие земледелия.

В период Чжаньго оросительная система семи крупнейших царств была в той или иной степени связана с бассейнами Хуанхэ и Янцзы. Общая зависимость от этих великих водных артерий органически связывала оросительные системы различных царств, способствуя их объединению, однако политическая раздробленность способствовала тому, что оросительная система каждого царства превратилась в отдельную независимую единицу. Более того, правящие классы некоторых государств, используя более выгодное географическое положение своего царства, иногда задерживали воду во время засухи, обрекая тем самым соседнее царство на голод; в период же проливных дождей, наоборот, открывали плотины, затопляя поля враждебного государства.

Стоило лишь царству Ци закрыть свою плотину на Хуанхэ, как вода вскоре затопляла поля царств Вэй и Чжао, расположенных в бассейне среднего и верхнего течения этой многоводной реки.

Когда царство Восточное Чжоу открывало плотины на время посадки риса, то поля соседнего царства Западное Чжоу подвергались засухе.

От подобного самоуправства страдали прежде всего непосредственные производители — земледельцы-общинники. Однако разорение их задевало также и интересы господствующего класса, ибо вело к значительному сокращению налогоплатежных единиц. Большое число ирригационных сооружений было разрушено в ходе долголетних непрерывных войн. Таким образом, в рассматриваемый период существовала экономическая необходимость объединения раздробленных оросительных систем.

Вследствие постоянных распрей между царствами страдали городское ремесло и торговля, рушились существовавшие водные и сухопутные связи между различными районами страны. Все это не могло не оказать пагубного влияния на положение городских ремесленников и торговцев. Однако еще в большей степени страдали от ожесточенной междоусобицы земледельцы, ибо им приходилось выносить на своих плечах все тяготы, связанные с ведением войн. Бесконечные налоги и военные поборы, многолетняя служба в армии вызывали разорение земледельческих хозяйств. Среди населения страны росло стремление к прекращению пагубных войн, которое нашло отражение в целом ряде философских школ эпохи Чжаньго, принадлежавших подчас к различным идеологическим направлениям.

Это стремление к миру, в частности, использовал один из основоположников конфуцианства — Мэн-цзы. Он проповедовал объединение страны «без пристрастия к уничтожению людей». Идею объединения страны можно встретить и у Сюнь-цзы: «...[необходимо], чтобы внутри четырех морей (т.е. на территории всего Китая. — *Л.П.*) было как в одной семье». Стремление к созданию единого централизованного государства прослеживается наиболее четко в трактате «Люйши чуньцю». Это объясняется, по-видимому, также и тем, что данный трактат был написан в царстве Цинь, правители которого претендовали на роль верховных объединителей страны.

Как видим, к началу второй половины периода Чжаньго в Китае созрели предпосылки, необходимые для объединения страны; произошли коренные изменения и в соотношении сил борющихся царств. Хотя в конце IV в. до н.э. территория страны все еще была разделена на семь независимых враждовавших царств, однако соотношение сил было уже далеко не то, что в начале периода Чжаньго. К этому времени резко усиливается царство Цинь. В результате непрерывных междоусобных войн царства Ци, Чжао, Хань, Янь, Чу и Вэй утратили свое былое могущество — их армии терпели одно поражение за другим, значительная часть их территорий была захвачена царством Цинь. Некоторые из этих царств, в частности Чжао, Хань, Чу и Вэй, опасаясь внезапных вторжений циньских войск и не надеясь больше на боеспособность своих армий, вынуждены были перенести свои столицы в более безопасные места, подальше от границ с Цинь, и сконцентрировать свои силы на обороне царств от постоянных вторжений циньских войск.

Военные успехи Цинь могут быть объяснены в значительной степени теми преобразованиями, которые были проведены Шан Яном в середине IV в. до н.э. Преобразования Шан Яна подорвали позиции наследственной аристократии, привели к усилению царской власти и армии государства Цинь. Реформы его бы-

ли направлены также на ликвидацию собственности территориальной общины на землю, что было выгодно зажиточным слоям общины, на которые как раз и опирался циньский царь во всех своих внутренних и внешних мероприятиях.

Последовательное осуществление всех преобразований Шан Яна укрепило экономическое, политическое и военное могущество царства Цинь.

В 246 г. до н.э. после смерти царя Чжуан Сян-вана на престол царства Цинь вступил его сын Ин Чжэн, известный в истории под именем Цинь Шихуана. К середине III в. до н.э. царство Цинь занимало довольно обширную территорию. Судя по сообщению Сыма Цяня, циньцы присоединили к своим владениям территорию современной пров. Сычуань, западную часть пров. Хубэй, юг Шаньси, а на востоке дошли до нынешнего Чжэнчжоу в пров. Хэнань. Все эти земли были захвачены у царств Хань, Вэй, Чжао, Чу и государств Ба и Шу. Присоединение богатых земледельческих районов с развитым ремесленным производством (например, севера Сычуани с ее крупными железоплавильными мастерскими) усилило экономическую и военную мощь Циньского царства.

Ко времени вступления на престол Ин Чжэну было всего лишь тринадцать лет, до его совершеннолетия государством фактически управлял первый советник царя Люй Бувэй — крупный торговец родом из царства Вэй. Воцарение Ин Чжэна на первых порах не привело ни к каким изменениям ни во внутренней, ни во внешней политике. Как и прежде, острие внешней политики было направлено на захват чужих территорий. В 244 г. до н.э. циньские войска под командованием полководца Мэн Ао вторглись во владения Ханьского царства и захватили 13 городов; в 242 г. до н.э. та же циньская армия в результате неоднократных нападений на царство Вэй заняла 20 вэйских городов.

Стремясь отразить наступление циньских войск, царства Хань, Вэй, Чжао и Чу объединили свои силы и в 241 г. до н.э. напали на Цинь, захватив населенный пункт Шоулин, однако подоспевшая циньская армия разбила объединенные войска четырех царств, отбросив их назад. После этих событий царство Цинь прекращает на время активные боевые действия, что, вероятно, объясняется обострением борьбы внутри правящей группировки Циньского государства. Как уже отмечалось выше, все государственные дела Циньского царства решал пока Люй Бувэй, однако с наступлением совершеннолетия Ин Чжэна ему пришлось бы лишь довольствоваться простым исполнением приказов сверху. Настойчивый и своенравный Ин Чжэн стремился к сосредоточению в своих руках всей полноты власти и, судя по всему, отнюдь не собирался идти на поводу у своего первого советника. Обряд посвящения в совершеннолетие должен был состояться в 238 г. до н.э., когда Ин Чжэну исполнялось двадцать два года. Имеющийся исторический материал свидетельствует о том, что Люй Бувэй в 239 г. до н.э. пытался сместить неугодного ему правителя. Еще за несколько лет до этого он приблизил к матери Ин Чжэна одного из своих надежных помощников, Лао Ая, пожаловав ему почетный титул. Лао Ай очень скоро добился расположения вдовствующей царицы и стал пользоваться неограниченной властью. Судя по сообщению Сыма Цяня, «большие и малые дела все решались [Лао] Аем».

В 238 г. до н.э. Лао Ай похитил царскую печать вдовствующей царицы и вместе с группой своих приверженцев, мобилизовав часть правительственных войск, пытался захватить дворец Цинъянь, где в то время находился Ин Чжэн.

Однако юному царю удалось раскрыть этот заговор — Лао Ай и девятнадцать крупных чиновников, руководители заговора, были казнены вместе со всеми членами своих родов; свыше четырех тысяч семей, замешанных в заговоре, были лишены рангов и сосланы в далекую Сычуань. Все воины, участвовавшие в подавлении мятежа Лао Ая, были повышены на один ранг. В 237 г. до н.э. Ин Чжэн отстранил от должности организатора заговора, Люй Бувэя. Продолжавшиеся аресты и пытки участников мятежа, по-видимому, тревожили бывшего первого советника. Страшась дальнейших разоблачений и надвигавшейся казни, Люй Бувэй в 234 г. до н.э. покончил жизнь самоубийством.

Жестоко расправившись с мятежниками и наведя порядок внутри царства, Ин Чжэн снова приступил к внешним завоеваниям. В это время большую роль при циньском дворе начинает играть Ли Сы, выходец из царства Чу. Он принимает участие в разработке внешних и внутренних мероприятий, проводимых Ин Чжэном.

В 230 г. до н.э. по совету Ли Сы Ин Чжэн отправил огромную армию против соседнего царства Хань. Циньцы разбили ханьские войска, захватили в плен ханьского царя Ань-вана и заняли всю территорию царства, превратив ее в циньский округ. Это было первое царство, целиком завоеванное Цинь. В следующем, 229 г. до н.э. циньская армия под командованием полководца Ван Цзяня напала на царство Чжао и в ходе упорных боев в 228 г. до н.э. окончательно покорила его. Овладев царством Чжао, циньские войска повернули на юго-запад и вторглись на территорию Вэй; в 225 г. до н.э. им удалось захватить Вэй. В следующем году циньская армия под руководством полководца Ван Цзяня разбила чуские войска и в 223 г. до н.э. окончательно завоевала царство Чу. В 222 г. до н.э. циньские войска захватывают царство Янь, а в 221 г. — Ци (последнее из шести враждебных царств).

Таким образом, в 221 г. до н.э. царство Цинь победоносно закончило длительную борьбу за объединение страны. На месте разрозненных царств создается единая империя с централизованной властью. Это был прогрессивный шаг в истории развития китайского общества.

Глава 2
Конфуций и его «Лунь юй»

В истории цивилизации имя Конфуция (551–479 гг. до н.э.) стоит в одном ряду с основателями мировых религий: Иисусом Христом, Буддой и Мухаммедом.

Формально конфуцианство не являлось религией, ибо в нем никогда не было ни персонифицированного божества, ни института церкви. Но по своей значимости, степени проникновения в душу и воспитания сознания народа, воздействию на формирование стереотипа поведения оно успешно выполняло роль религии. В Китае, Корее, Японии и Вьетнаме, именуемых «странами конфуцианского культурного региона», роль священников всегда исполняли старшее поколение и мощный государственный аппарат.

Есть еще одно коренное отличие конфуцианства от иудаизма, христианства или ислама. Пророки этих религий воспринимали свое Слово как Слово Божие — их устами говорил Всевышний. Конфуций же сам творил Слово — то было Слово земного человека.

Слово Конфуция — это прежде всего «Лунь юй» («Суждения и беседы»). Текст начали составлять еще при жизни Конфуция его ученики, которые стремились сохранить мысли Учителя. Это, по-видимому, и определило название (*лунь* — «суждения», *юй* — «беседы»). Канонизация памятника произошла в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.); в эпоху Тан (618–917) текст был выбит на каменных стелах. Именно этот вариант дошел до наших дней.

Главное же, на что следует обратить внимание читателя, — это необычайно широкая популярность «Лунь юя» в Китае. В течение многих столетий он заучивался наизусть; его отличие от Библии, хотя он выполнял во многом аналогичные функции, в том, что текст этот обязан был знать вплоть до каждого иероглифа любой мало-мальски образованный человек.

При первом чтении текста создается впечатление, что в нем отсутствует единая система: изречения мыслителя, похожие подчас на афоризмы, перемежаются с ответами на вопросы учеников, пространный диалог — с воспоминаниями учеников о Конфуции и т.п. Отсутствует привычное наименование глав: они называются по первым двум иероглифам каждой главы. Иными словами, создается представление, что памятник носит характер сведенных воедино дневниковых записей. Впечатление это усиливается из-за разнообразия освещаемых проблем, рассыпанных по тексту, — о сущности человека и идеальной личности, о методах управления государством и принципах построения идеального общества, о музыке и отношениях в семье и о многом другом из области политики, философии, этики, образования.

Однако при последующих чтениях возникшее вначале представление о бессистемности исчезает. Перед нами постепенно раскрывается внутренняя монолитность произведения. Академик Н.И. Конрад считал, что «Лунь юй» — «не записи „суждений и бесед“. Это нечто созданное, во всяком случае специально обработанное; короче говоря, литературное произведение, которое имеет своего героя. И герой этот — Конфуций». Остается добавить, что эта черта характерна для всех священных книг, будь то Библия, Коран или Бхагавадгита. Всюду в центре стоит личность Учителя.

Став каноническим текстом, «Лунь юй» сформировал ядро традиционной китайской культуры. В этом смысле его судьба как священного текста аналогична судьбе Торы в иудейской традиции, Евангелий — в христианской, Корана — в мусульманской и Бхагавадгиты — в индийской традиционной культуре. У всех священных текстов, несмотря на внешнее несходство, есть одна общая черта — они несут заряд учительства.

Конфуций родился в 551 г. до н.э. на востоке Китая в небольшом царстве Лу в семье обедневшего аристократа. Его отец был храбрым воином, взявшим уже в преклонном возрасте в жены юную деву с надеждой на появление наследника, ибо предыдущая жена родила подряд лишь девять дочерей. Его избранница оправдала надежды храброго воина, хотя окружающие и осуждали супругов за столь большую разницу в возрасте. Они жили в один из самых драматических

периодов, когда Китай сотрясали постоянные междоусобные войны семи крупнейших царств — Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь. Каждое из них стремилось заполучить вожделенный титул «*ба*» — гегемона. А.Тойнби, отыскивая во всемирной истории эпохи, сравнимые с XX в., остановил свой выбор на Китае периода Чжаньго V–III вв. до н.э., отметив, что именно там шла аналогичная напряженная межгосударственная борьба.

Особое же напряжение испытывали малые царства Лу, Сун, Чжэн, Тэн и др., чья судьба зависела от прихоти соседей. Конфликтная ситуация царила не только на межгосударственном уровне, но и внутри каждого царства, независимо от его величины.

Данный период характерен и нарастающей борьбой в высших эшелонах власти — главы государств (*ваны*) вели ожесточенную борьбу с представителями наследственной аристократии за полноту власти. Наследственная аристократия, представленная владельцами территорий, полученных по праву бокового родства с первооснователями царств, издавна привыкла играть активную роль в политических делах своего государства. Она вмешивалась даже в вопросы престолонаследия — убирала неугодных *ванов* и возводила на трон своих ставленников. Ее могущество объяснялось тем, что почти все крупные административные посты в стране по праву наследования находились в ее руках. Более того, в VII–V вв. до н.э. в ряде царств еще сохранялись целые области, находившиеся под полной юрисдикцией знати: там не существовало администрации *вана*. Правители государств стремились расширить сферу своей реальной власти. Об этом свидетельствует учреждение в Цинь, Чу, Цзинь и некоторых других государствах административных уездов, руководимых чиновниками, присланными центром. Первые уезды появились в Чу в 688 г. до н.э., а в царстве Цзинь в 627 г. до н.э. Это был долгий и отнюдь не мирный процесс, затянувшийся на века. Так, например, начавшись в Цинь в VII в. до н.э., он завершился благодаря реформам уже упоминавшегося Шан Яна лишь к середине IV в. до н.э.

Кардинальные сдвиги происходили и в пределах основной социальной ячейки тогдашнего Китая — патронимии, именуемой термином «*цзу*». Разбогатевшая общинная верхушка настаивала на признании частной собственности на землю. Отдельные ее представители в лице *фу лао* («отцов-старейших») и *сань лао* («трех старейших») начинали оказывать влияние на политическую борьбу *вана* с аристократией. Создавались благоприятные условия для установления прямых связей администрации *вана* с органами общинного самоуправления, минуя администрацию наследственной аристократии. Именно своей массовостью зажиточные слои общины влияли на исход длительной борьбы *ванов* с наследственной аристократией. В этой борьбе на стороне правителей царств были и богатые горожане — купцы и ремесленники. В стране наметилась характерная закономерность — *ваны* стремились привлекать в качестве первых советников людей, не связанных кровными узами с наследственной аристократией. Шел активный поиск оптимальной модели управления народом, где заказчиками и потребителями являлись главы государств.

Спрос определил предложение, в стране появился новый социальный слой, именуемый термином «*ши*». В VIII–VI вв. до н.э. данным термином обозначали потомков боковых, самого низкого уровня «ветвей» аристократических патрони-

мий (*цзун цзу*). Как правило, то были воины или мелкие чиновники. В VI–III вв. до н.э. сфера их деятельности постепенно расширялась: будучи лично свободными и грамотными людьми, многие из них включаются в активную интеллектуальную деятельность. Некоторые китайские исследователи переводят термин «*ши*» как «протоинтеллигенция», на русском уместнее принять трактовку Г. Померанца — «книжники». Их отличало хорошее знание истории своей страны, в своих построениях они постоянно оперировали деяниями легендарных правителей — Яо, Шуня и др. Так постепенно утверждался культ древности, чему немало способствовал впоследствии сам Конфуций.

Именно из этой социальной прослойки вышли авторы «Четверокнижия». Дабы хотя бы вкратце ознакомить читателя с методикой работы *ши*, приведу лишь один пример внедрения в политическое сознание царей одного из основных принципов управления — принципа *хэ*, первые упоминания о котором относятся к VII в. до н.э.

До нас дошел текст одного из уроков, в котором сановник пытается разъяснить хозяину суть данного принципа. Хозяином является правитель царства Ци Цзин-гун (547–490 гг. до н.э.), а в роли носителя передовой идеи выступает первый советник государства — Янь Ин. Беседа датирована 522 г. до н.э.: «Циский Цзин-гун, возвращаясь как-то с удачной охоты, доверительно побеседовал с Янь Ином о поведении ближайших сановников, особо отметив преданность Цзю. Правитель сказал: „Лишь Цзю един (*хэ*) со мной!“ Янь Ин ответил: „Цзю един, но это всего лишь единство-*тун*. Как можно считать его единством-*хэ*?“ Правитель спросил: „А есть ли разница между единством-*хэ* и единством-*тун*?“ Последовал ответ: „Есть разница. Единство-*хэ* подобно приготовлению блюда. Имея воду, огонь, уксус, соленые овощи, соль и сливы, приступают к приготовлению рыбы. Закипятив воду на дровах и смешав все составные части, повар добавляет по вкусу то, чего не хватает, и убавляет лишнее, добиваясь единства-*хэ*. Правитель вкушает блюдо, и сердце его умиротворяется. Точно так же устанавливаются отношения между правителем и сановниками. Когда в том, что правитель одобряет, содержится нечто ошибочное, сановники выявляют это ошибочное, дабы добиться более полноценного решения. Когда в том, что правитель отрицает, содержится нечто правильное, сановники выявляют эту правильность, дабы снять неполноценность отрицания. Таким образом, правление уравновешивается, исчезают нарушения, и сердца народа не ожесточаются“».

Янь Ин избрал для сравнения наиболее доступный такому гурману, как Цзин-гун, предмет для понимания — искусство приготовления пищи. Только соединением самых различных вкусов (соленых овощей, свежих фруктов и т.п.) можно получить желаемое. Многое зависит от искусства повара. Поначалу может показаться, будто в образе повара выступает сам Цзин-гун, но если вдуматься в смысл последующего пояснения, то получается, что во взаимоотношениях правителя и сановников в «поваров» превращаются на время все участники принятия решений. В противном случае ни «одобрение», ни «отрицание» правителя не смогут стать полноценными. Специфика единения типа *хэ* в том, что оно может и должно достигаться лишь в процессе столкновения и обкатки разноречивых мнений. Сановники должны быть активными соучастниками такого действа, и, только придерживаясь данного принципа управления государством, правитель сможет

выйти на верную дорогу, ведущую самым коротким путем к сердцу народа. Таков смысл речений Янь Ина. Стремясь закрепить систему доказательств, Янь Ин по традиции обращается к древности, напоминая, что «прежние цари» всегда в делах управления исходили из идеи сочетания противоположных элементов типа «взаимоотношения пяти вкусов» или «пяти звуков» и т.п., стремясь тем самым к реализации принципа *хэ*. Только таким путем устанавливали они «истинное правление».

Объяснив Цзин-гуну смысл понятия «единение-*хэ*», Янь Ин приступил затем к раскрытию значения принципа «единение-*тун*»: «Ныне же в случае с Цзю все не так. Когда правитель что-то одобряет, Цзю также одобряет; когда правитель что-то не одобряет, Цзю также не одобряет. Это подобно стремлению изменить вкус воды, добавив еще порцию воды, — кто сможет пить такую воду? Это подобно стремлению изменить звук лютни, добавив ту же ноту, — кто сможет слушать такую музыку? Такова ущербность единения-*тун*».

Сам факт подробного объяснения разницы между двумя принципами и в «Го юе», и в «Цзо чжуани» свидетельствует, что оба понятия только лишь начинали завоевывать себе позиции в политической культуре тогдашнего Китая. Но входили они в нее как символы полярных идей. Принцип *хэ* требовал обратной связи от чиновников, принуждая их к активности, он одновременно самим своим существованием как бы гарантировал им право голоса при принятии решений на общегосударственном уровне. Принцип *тун* был более привычен и удобен правителю, так же как и консервативно мыслящему чиновничеству, ибо послушание снимало с них риск ответственности.

Настойчивому Янь Ину удалось все же склонить правителя на свою сторону. Можно предположить, что своим последующим 32-летним пребыванием на престоле Цзин-гун был во многом обязан следованию принципу *хэ*. Столь длительное царствование — факт почти беспрецедентный для периода Чуньцю–Чжаньго.

Когда Конфуций, утомленный 14-летними безрезультатными странствиями по различным царствам, вернулся в 484 г. до н.э. в родное Лу, он долго мучился и никак не мог понять, почему правители, спрашивавшие его о политическом искусстве и вроде бы довольные умными и прямыми ответами, не желали следовать его советам. Прозрение пришло лет за семь-восемь до возвращения, когда он произнес ставшую потом бессмертной фразу: «В шестьдесят научился отличать правду от неправды». Он понял наконец, что главный противник всех его политических начинаний не правитель, а чиновники. Поначалу они принимали его как равного, а потом возникала зависть — слишком умен, поведение непредсказуемо, и все они объединялись, словно против чужого. За 14 лет странствий он ни разу не ощутил поддержки со стороны чиновной братии. Более того, как только дела у него налаживались, чиновники соседних царств тут же начинали возводить на него напраслину. Хотя казалось — какое им-то дело? Ведь он вознамерился наладить систему правления не в их царствах!

Что это — зависть, думал Учитель, или страх за свое личное благополучие? Или же неспособность к творческому мышлению, переменам? А его недавняя находка — *чжэн мин*! Это же не только ключ к созданию нормально работающего государственного аппарата, но и средство для постоянного оздоровления народных нравов. Но сам он печально взирал на судьбу своего только что наро-

дившегося детища, ибо понимал, что чиновный люд не даст ему хода. И прежде всего из-за постоянных переоценок их «законных» прав на занимаемые должности. Как сам он в душе ни противился, а мысль не могла уже остановиться, она искала способа спасения детища. Раз *чжэн мин* в этом виде отвергают, то надо все-таки продумать, как сделать так, чтобы люди сами поняли целительность этой концепции. А понять и претворить ее в силах лишь образованная и высоконравственная личность из тех, кого он называл «прямыми людьми». Все вновь упиралось в человека. Каков человек, таково и правление в данном государстве, таково и восприятие *чжэн мин*; надо и в чиновнике суметь разглядеть человека. Перед его внутренним взором начинает проступать облик человека, естественно воспринимающего *чжэн мин*. Но для этого необходимо поначалу научить людей правилам поведения, и тогда легче будет «кривых» превратить в «прямых». Мысль все чаще подсказывала — давно пора расстаться с бесплодными поисками службы, коль не склонен сам к уступкам. Остаток лет на родине, уже без жены, скончавшейся в 485 г., лучше посвятить ученикам и редактированию древней литературы.

Однако слава знатока политики опережает Конфуция. Не успел он вернуться на родину, как вновь посыпались все те же вопросы, и связаны они были уже с пониманием *чжэн мин*.

Сыма Цянь воспроизводит вкратце две беседы Конфуция — с луским Ай-гуном и аристократом Цзи Канцзы, полный их текст содержится в «Лунь юе». Поскольку эти два суждения Конфуция об искусстве управления являются последними по времени из числа достоверных, я дополню их комментариями средневековых китайских конфуциеведов, дабы читатель получил представление об их уровне восприятия текста. Из известных на сегодняшний день переводов наиболее адекватно сумел отразить суть бесед В.М. Алексеев, поэтому обращаюсь к его трактовке самих суждений с комментариями Чжу Си. Беседа с Ай-гуном: «Князь Скорбной Памяти спросил Кун-цзы так: „Что делать мне, чтобы народ слушался?“ Кун-цзы отвечал ему: „Выдвигай прямых, отстраняй всех кривых — и народ будет слушаться. Если же возвеличишь кривых, а всех прямых отстранишь, то народ слушаться не станет“».

Далее следует комментарий Чжу Си, который приводит мнение двух средневековых текстологов. Толкование Чэн-цзы: «Стоит лишь князю достичь должной правильности в выдвигании одних и убирании с дороги других, как человеческие души подпадут под его влияние». Толкование Се: «Любить *прямых* и ненавидеть *кривых* — вот высшее на свете чувство! Руководиться им — народ будет уважать, идти против — он от тебя отвернется. Такова непременная логика вещей!» Чжу Си добавляет: «Хотя, положим, может быть и так, что освещение делу будет придано непутевое, и тогда прямое станет кривым, и обратно. Часто бывает. Вот почему достойный человек и князь весь должен превратиться во внимание, соединенное с благоговейным помыслом, и затем вообще придавать большое значение основательному всеисчерпывающему поиску правды вещей».

Ян Боцзюнь придерживается иного понимания рекомендации Конфуция. Ссылаясь на комментарий Сунь Цзихэ, жившего в период правления династии Южная Сун, он предлагает следующее толкование: «Ай-гун спросил: „Что следует предпринять, дабы народ стал послушен?“ Кун-цзы ответил: „Выдвигай

прямых и ставь их над кривыми, и тогда народ будет слушаться. Если же будешь выдвигать кривых и ставить их над прямыми, то народ слушаться не станет“».

Беседа с Цзи Канцзы: «Цзи Канцзы спросил его: „Чтоб заставить народ быть благоговейно-почтительным, верноподданным и в этом его убедить — как это надо сделать?“ Он сказал: „Подходи к народу величаво, и он будет благоговейно-почтителен. Проявляй свое сыновнее благочестие и отеческую любовь — он будет верноподдан. Выдвигай хороших людей и учи тех, кто не может, — народ поддастся увещанию“».

«Величаво, — поясняет Чжу Си, — значит с видом прямым и строгим. Подойти к народу с таким видом — значит заставить его быть в отношении к тебе благоговейно-почтительным. *Проявляй сыновнее благочестие* к своим родителям и *отеческую любовь* ко всем вообще твоим подданным, тогда народ докажет тебе свою нелицемерную преданность. Если нравственные люди будут выдвинуты, а бессильные в этом отношении научены Пути-Истине, то у народа будет в чем убедиться, он с радостью пойдет на все доброе».

Чжу Си заключает объяснение смысла ответа Конфуция цитатой из толкования Чжан Цзинфу: «Все это заключено во мне, в том, что я должен делать сам для себя лично, а вовсе не для того только, чтобы добиться от народа благоговейной почтительности, сердечной преданности и убежденности. А выйдет так, что он откликнется именно на это, и то, на что не рассчитывал, как раз и случится».

Как видим, средневековые комментаторы правильно уловили смысл рекомендаций Конфуция: главное заключено в человеке, прежде всего правителе и тех, кто рядом с ним. Сам будь примером. Отвечай делом тому названию (имени), которое ты носишь, в этом главный смысл *чжэн мин*.

Ответы Конфуция были выслушаны правителем и сановником с большим вниманием. Но как уже повелось, никаких политических реформ в Лу проведено не было. Да Конфуций и не ожидал иного. Он весь ушел в занятия с учениками.

Занятия потребовали колоссального напряжения — приходилось быть не только учителем в созданной им школе, но одновременно и составлять учебники. Начинать пришлось буквально с нуля. Все, что он написал и отредактировал за отведенные судьбой пять последних лет жизни, тут же включалось в учебный процесс.

Принцип набора в школу был сформулирован им предельно кратко: «В обучении не может быть различий по происхождению». Это был качественно новый, неизвестный ранее в Китае принцип набора учеников. До этого в школы, а они, как правило, были государственными, принимали только детей аристократов. И вот в царстве Лу сам Конфуций открыл частную школу, доступную каждому. Плата за обучение была сугубо символическая: «связка сушеного мяса» — ведь Учителю тоже нужно было что-то есть.

И потянулись за знаниями люди со всей страны. Сыма Цянь сообщает, что число учеников доходило до трех тысяч, но «тех, кто глубоко проник в суть шести искусств, было всего 72 человека». Обычно под «шестью искусствами» понимают Правила (*ли*), музыку, стрельбу из лука, управление лошадьми, каллиграфию и счет. Но иногда в данное понятие входит знание шести классических канонов («Ши цзин», «Шу цзин», «Ли цзи», «Юэ цзи», «Чуньцю» и «И цзин»). Поскольку в то время, согласно традиции, Конфуций усиленно трудился над со-

ставлением и редактированием канонов и знакомил слушателей с их содержанием, не исключено, что в данном случае под «шестью искусствами» имеются в виду шесть канонов. Еще один довод в пользу такого предположения — я не встречал в источниках сведений об обучении в школе Конфуция искусству управления лошадьми. Это было дорогостоящим занятием, ибо необходимо было содержать хотя бы пару колесниц, каждая из которых запрягалась шестеркой коней. Точное число наиболее способных неизвестно, ибо тот же Сыма Цянь в «Биографиях учеников Кун-цзы» говорит уже о 77. В других древнекитайских памятниках также приводятся разные цифровые данные: 80 — в «Люйши чуньцю», 70 — в «Хуайнань-цзы». Куан Ямину благодаря скрупулезному анализу разнообразных источников удалось идентифицировать имена 95 учеников. Согласно их «анкетным данным», тридцать четыре были уроженцами царства Лу, восемь — из Ци, семь — из Вэй, по три — из Чэнь и Чу, двое — из Цинь и по одному — из Сун, У, Чжэн и Цзинь. Происхождение остальных неизвестно. Как видим, представлены были почти все царства, даже далекие Цинь и Чу, расположенные на западной и южной окраинах Китая. Подавляющее же большинство учеников были из Лу и двух ближайших государств — Ци и Вэй. Социальное происхождение было самым различным. Янь Хуэй, Чжун Гун, Цзы Сы и некоторые другие представляли беднейшие слои населения. Вот что говорил Конфуций о своем самом любимом ученике Янь Хуэе: «О, как мудр Хуэй! Он довольствуется одной чашкой риса и утоляет жажду из тыквенной корки, живет в ветхой лачуге. Другие не вынесли бы таких лишений, а он всегда доволен. О, как мудр Хуэй!»

Среди учеников встречались и состоятельные люди, особенно выходцы из среды наследственной аристократии.

Возраст учеников был самый разный. В источниках отсчет обычно велся от возраста Учителя. Так, Янь Хуэй был моложе его на 30 лет, Цзы Лу — на 9, Цзы Гун — на 31, Цзы Ся — на 44, Цзы Чжан — на 48, Цзы Ю — на 29 лет. Самым юным из известных нам учеников был, видимо, Гунсунь Лун (прозвище — Цзы Ши) из царства Чу: он был моложе Конфуция на 53 года. Но встречались и ученики почти одного возраста с Учителем: таким был Цинь Шан из царства Чу, который был моложе его всего на 4 года.

Своеобразным показателем активности может служить частота упоминания имени ученика в беседах с Конфуцием. Пальму первенства держат здесь Цзы Лу и Цзы Гун — они 38 раз упомянуты в «Лунь юе»; далее следуют Янь Хуэй — 21 упоминание, Цзы Чжан — 20, Цзы Ся — 19, Цзы Ю — 16, Цзэн-цзы — 14, Цзы Юй — 8, Чжун Гун — 7, Цзы Чи — 5 упоминаний и т.д.

Тематика занятий была весьма обширной, ибо ученики задавали массу вопросов, но Конфуций все время стремился свести их к четырем магистральным темам. По словам Сыма Цяня, «Конфуций учил четырем вещам: *вэнь* (письменным памятникам), *син* (действиям в жизни), *чжун* (преданности учению) и *синь* (правдивости). Он предлагал покончить с *и* (предвзятостью), с *би* (непререкаемостью), с *гу* (упрямством) и с *во* (самомнением). Он учил быть внимательным к *чжай* (соблюдению поста), к *чжань* (военным делам), к *цзи* (эпидемиям). Учитель редко говорил о *ли* (выгоде), о *мин* (судьбе), о *жэнь* (человеколюбии). Конфуций толковал: „Тем, кто сердцем не проникся и не готов к познанию, я не раскрываю [сути моего учения]. Когда я раскрываю суть предмета, то у меня

нет необходимости обращаться к сопутствующим сторонам [этого же вопроса] и у меня нет желания быть многословным».

Интересно, как воспринимали ученики суждения Конфуция. В «Лунь юе» сохранилось воспоминание Янь Хуэя (Янь Юаня): «Янь Юань со вздохом сказал: „Чем больше [я] всматриваюсь в учение [Учителя], тем возвышеннее оно кажется; чем больше стараюсь проникнуть в него, тем тверже оно оказывается. [Я] вижу его впереди, но вдруг оно оказывается позади. Учитель шаг за шагом искусно завлекает людей, он расширяет мой ум с помощью образования, сдерживает меня посредством ритуала. Я хотел отказаться [от постижения его учения], но уже не смог; я отдал все свои силы, и кажется, что его учение находится передо мной, я хочу следовать ему, но не могу этого сделать“».

И это говорит Янь Хуэй, которого сам Учитель назвал наиболее способным и старательным! Порой действительно было нелегко, ибо Конфуций вводил совершенно новые понятия или же по-новому толковал уже привычные вещи. Поэтому он постоянно разнообразил форму подачи материала: рассказывал притчи, истории, задавал вопросы, подчас парадоксальные, заставлял самих учеников разъяснять смысл пройденного. При обсуждении поставленной темы он никогда не навязывал своего мнения, наоборот, всегда давал высказаться всем ученикам и лишь в конце занятий делился мыслью. Для тугодумов он любил облекать новые понятия в наглядные образы, используя наиболее характерные черты самих учеников. Вот, например, как Конфуций объяснял жизненную необходимость придерживаться принципа «середины», разыграв сцену беседы с умным учеником: «Цзы Гун спросил: „Кто лучше — Ши или Шан?“ Учитель ответил: „Ши переходит [середину], а Шан не доходит“. Цзы Гун спросил: „Значит, Ши лучше?“ Учитель ответил: „Переходить так же плохо, как и не доходить“».

Не все способны были в равной степени овладевать знаниями и применять их на практике. Обучение в школе еще не гарантия успеха и не визитная карточка для занятия должности, многое зависело от личных способностей, характера ученика. Не всякий, прослушав курс, получал рекомендацию Учителя — то был удел самых старательных и способных. Из многих сотен учеников, прошедших через школу, наивысшей оценки с указанием профиля деятельности удостоились, судя по «Лунь юю», лишь 10 человек: «Среди учеников самыми способными в осуществлении добродетели были Янь Юань, Минь Цзыцянь, Жань Боню, Чжун Гун; в умении вести диалог — Цзай Во, Цзы Гун; в государственных делах — Жань Ю, Цзи Лу; в вопросах *вэнь*-культуры — Цзы Ю и Цзы Ся».

Составление учебного материала Конфуций начал с истории, дабы ученики знали прошлое своей страны. Он любил повторять: «Я передаю, но не творю», подчеркивая, что лишь восстанавливает события прошлого, насыщенные именами выдающихся личностей. Именно на истории воспитывал он в своей школе любовь к древности, прошлому китайского народа. Обращение к древности являлось у него ядром системы доказательств. Апелляция к древности (*гу*) в качестве самого весомого аргумента прочно вошла в политическую культуру Китая. И начало этой традиции положил Конфуций.

Вот как Сыма Цянь излагает процесс творчества и цели, преследуемые Учителем, в своем первом историческом сочинении: «...он составил, следуя историческим записям, летопись „Чуньцю“, начиная от луского Инь-гуна (722–712)

и вплоть до четырнадцатого года [правления] луского Ай-гуна (481 г.), охватив правление двенадцати *гунов*. Он опирался на сведения о княжестве Лу, был близок к делам Чжоу, охватил свершения дома Инь и смену трех династий (Ся, Инь, Чжоу). Он был сдержан в своих выражениях, глубок и широк в своих пояснениях. Поэтому, хотя правители царств У и Чу сами называли себя *ванами*, в „Чуньцю“ они были понижены в ранге и именовались только *цзы*. „Чуньцю“ умолчало о том, что цзиньский князь призвал Сына Неба на съезд князей в Цзяньту, отметив лишь, что „Небесный *ван* объезжал земли в Хэяне“. Выдвигая различного рода примеры, [„Чуньцю“] связывало их воедино, представляло как основу упущений и утрат, чтобы будущие правители-*ваны* [учли] это в своих действиях. В случае осуществления принципов „Чуньцю“ мятежные сановники и разбойники стали бы испытывать страх. [Ранее], занимая чиновничью должность и разбирая людские тяжбы, Конфуций в своих письменных заключениях отмечал случаи, когда он советовался с людьми, не принимая решения единолично. Но составляя „Чуньцю“, [он все решал сам]: если решал писать, то писал; если намеревался сократить, то сам сокращал. [Он вел дело так], что даже его [любимые] ученики, как, например, Цзы Ся, не могли вставить или предложить ему хотя бы одно выражение. Когда ученикам был вручен текст „Чуньцю“, Конфуций сказал им: „Последующие поколения узнают обо мне, Цю, благодаря „Чуньцю“, а если будут порицать, то тоже из-за „Чуньцю“».

Закончив свой главный труд, где история прошлого стала наглядным учителем для современников, и заложив в него идеи своей последней концепции (*чжэн мин*), Конфуций отнюдь не успокоился. Надлежало теперь ознакомить учеников со всем богатством культурного наследия китайцев. Согласно традиции, он приступает к работе (скорее всего продолжает ее, но уже более систематически) над книгами, известными впоследствии как «Шу цзин», «Ши цзин», «Ли цзи», «Юэ цзи» и «И цзин». Эти пять книг вместе с «Чуньцю» вошли впоследствии в китайскую культуру под наименованием «Лю цзин» («Шесть канонов»). И хотя «Юэ цзи» был утерян, прежнее наименование сохранилось. Они и по сей день являются компендиумом духовных сокровищ Китая, оказавшим формирующее влияние на развитие национального характера китайцев.

Если по поводу авторства «Чуньцю» все китайские исследователи единодушны, то споры о степени участия Конфуция в составлении «Шести канонов» ведутся по сей день. И это вполне объяснимо, ибо объем проделанного, не говоря о сложности текстологических изысканий, поистине огромен.

В китайском конфуциеведении длительное время сосуществовали две полярные точки зрения. Так, Цянь Сюаньтун отрицал какую-либо причастность Конфуция к написанию «Шести канонов», утверждая, что составлены они были лишь в конце периода Чжаньго, т.е. в III в. до н.э. В то же время такие авторитетные исследователи, как Пи Сижуй и Кан Ювэй, утверждали обратное. По их мнению, все шесть канонов были написаны самим Конфуцием.

Возражая против двух полярных точек зрения, Куан Ямин считает, что, хотя «Шесть канонов» и не были написаны самим Конфуцием, все они прошли его редактуру. Правда, характер редакторской работы в каждом конкретном случае был различен. «Несмотря на то что нынешние „Ши цзин“, „Шу цзин“, „Ли цзи“, „И цзин“ и „Чуньцю“, — отмечает Куан Ямин, — утратили свой первоначальный

облик, в них в значительной степени сохраняются следы работы Конфуция по исправлению, компоновке материала, сокращению или увеличению деталей. Содержание этих памятников является важнейшим источником изучения воззрений Конфуция». С этим выводом Куан Ямина нельзя не согласиться. Он обращает также внимание на четыре характерные особенности, пронизывающие все шесть канонов: их идейной основой является концепция *жэнь*; в них не превалируют чудеса, сила, хаос, божество; материал построен по методу пересказа, а не творчества; отсутствует непристойность. Именно в этом видит он воздействие интеллектуального и нравственного потенциала Учителя.

По мере насыщения учебной программы новым материалом, почерпнутым из будущих канонов, занятия в школе становились все более насыщенными и интенсивными. Авторитет Конфуция рос буквально на глазах современников. В Лу его стали именовать *го-лао* («почтенный старец государства»). Подобного титула до сих пор не было ни у кого. Учитель пользовался всеобщим уважением.

Шли годы, чрезмерная перегрузка не могла не сказаться на здоровье, но Конфуций мужественно боролся с недугом.

В 482 г. до н.э. Учителю исполнилось 70 лет. Осмысливая в беседе с учениками пройденный путь, Конфуций, согласно «Лунь юю», выделил в нем шесть периодов: «Учитель сказал: „В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба. В шестьдесят научился отличать правду от неправды. В семьдесят стал следовать желаниям сердца и не переступал меры“».

Окружающие запомнили это суждение на всю жизнь, кто-то из них, а может быть и не один, возвратясь домой, поспешил записать его, сохранив на века. Для многих последователей Учителя эти периоды стали символами становления личности.

В том же году скончался единственный сын Конфуция, пятидесятилетний Кун Ли. Учитель тяжело переживал его кончину, утешением ему был лишь внук Цзи, который продолжит род Кунов. Однако одна беда следовала за другой. В 481 г. до н.э. умер самый любимый ученик Янь Хуэй. В «Лунь юе» сохранился фрагмент плача Учителя: «О! Небо хочет моей погибели! Небо хочет моей погибели!» На следующий год еще одно потрясение — погиб неутомимый спорщик, преданный и любимый Цзы Лу.

Все исследователи единодушны — свалившиеся беды ускорили смерть Конфуция. Пролежав у себя дома в постели, не вставая, семь дней, он скончался на 16-м году правления Ай-гуна (479 г. до н.э.), в день *цзи-чоу* четвертой луны, на 73-м году жизни.

Учителя хоронила вся столица, прощальное слово произнес Ай-гун: «Милостивое Небо не пожалело меня. Скорблю не только об уходе почтенного старца, но и о том, что оставил он меня одного на посту, обрек на долгие годы одиночества. Как печально все это! Учитель Ни (Конфуций. — *Л.П.*)! Для себя ты не создал законов». Последние слова не совсем понятны — о каких законах (*люй*) говорил Ай-гун? Учитывая их характер, можно предположить, что речь шла о бессилии законов общества (а Конфуций преуспел именно в их составлении) перед законами природы. Хотя Учитель и создал много прекрасных законов, но «закона», предохраняющего от смерти, так и не нашел.

Сыма Цянь приводит речи только двух ораторов, возможно, их было больше. Речь второго заслуживает пристального внимания, ибо выступил ученик Конфуция — один из тех, кого Учитель еще при жизни назвал «умеющим говорить»: «Цзы Гун сказал: „Разве благородный муж скончался не в Лу?“ У Учителя было такое суждение: „Когда утрачен ритуал, то наступает беспорядок; когда названия (имена) не соответствуют своей сути, то воцаряются ошибки; когда нарушены установления, то наступает хаос; когда утрачено истинное, то приходит ошибочное“. Но если при жизни [Учителя] не смогли использовать его, а после смерти в надгробном слове восхваляют, то это и есть потеря ритуала. Тот, кто именует себя „я — единственный“, не соответствует этому названию».

Цзы Гун показал себя достойным учеником. Не называя Ай-гуна по имени, он применил к нему концепцию *чжэн мин* и показал наглядно, что этот человек не соответствует занимаемому им посту.

Сыма Цянь сообщает, что Учителя похоронили на берегу р. Сышуй к северу от столицы. Ученики, верные правилам *сяо* («сыновней почтительности»), построили хижины недалеко от могилы Конфуция и в течение трех лет совершали траурные церемонии. Лишь один из них «нарушил» традицию — Цзы Гун прожил в хижине у могилы Учителя шесть лет, тщательно соблюдая все траурные церемонии.

«Последующие поколения, — пишет Сыма Цянь, — соорудили храм Учителя, где были собраны одежда, головные уборы, музыкальные инструменты, повозка, книги Кун-цзы». Могила Конфуция стала местом паломничества. Начиная с ханьского периода китайские императоры и высшие сановники поклонялись храму Конфуция на протяжении более двух тысяч лет. Он стал самым священным местом на территории страны.

Официальные жертвоприношения Конфуцию были отменены приказом министерства образования Китайской Республики в 1928 г. Формально лишь в том же году «Лунь юй» был вычеркнут из списка обязательной литературы, но это отнюдь не означало, что прекратилось его воздействие на духовную жизнь нации.

Учение Конфуция

Конфуций о человеке

В данном разделе я остановлюсь вкратце лишь на трех аспектах учения: о человеке, обществе и государстве.

Качественная социально-экономическая ломка, происходившая в обществе, не могла не отразиться, а точнее, прежде всего и отразилась на человеке. Перед изумленным взором интеллектуалов древнего Китая раскрылись новые, неизвестные ранее грани человеческого характера и поведения. Если прежде человек был составной частью семьи и патронимии, не мыслил себя вне их рамок и все свое поведение и стремления подчинял нуждам родственного коллектива, то в связи с формированием частной собственности на землю, развитием частных ремесел, торговли, ростом городов он, на первых порах еще частично, вырывается из семейных и патронимических связей. Менялось и поведение людей, ибо возникает новая система ценностей. Древние ужасались, что в патронимиях возни-

кали ситуации, когда внук был богат, а дед беден, когда богатые родственники уклонялись от помощи бедным сородичам. Такая моральная деградация человека ошеломляла интеллектуалов. Поэтому у многих из них возникает ностальгия по «золотому веку» прошлого, особенно звучно проявлялась она в учении Конфуция.

Конфуция, как и многих мыслителей древнего Китая, не могла не заинтересовать природа человека. Он пытался на первых порах хотя бы для себя разобраться в ее основе. Многочисленные контакты с людьми различных социальных уровней, по-видимому, не дали утешительных выводов. И в «Лунь юе», в главе, посвященной характеристике вводимого им понятия «человеколюбие» (*жэнь*), центральной концепции его учения, мы встречаем уже четкое определение сути человеческой природы: «Учитель сказал: „Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди... Бедность и презрение — вот что ненавидят все люди...“».

Стремление к богатству и знатности, равно как и страх оказаться в числе бедных и презираемых одинаково присущи, по мнению Конфуция, самой человеческой природе. Говоря современным языком, он относил их к числу биологических факторов, определяющих поведение как отдельных индивидуумов, так и больших коллективов, т.е. всего этноса в целом. Конфуций был не одинок в своих воззрениях, аналогичных взглядов придерживались многие древнекитайские мыслители независимо от принадлежности к той или иной этико-политической школе. Ян Чжу (395–335 гг. до н.э.), живший через сто лет после Конфуция, выделял уже четыре основных стремления, добавив долголетие и славу: «Есть четыре вещи, которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая — [стремление] к долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвертая — богатство. Обладающие этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний».

В отличие от Ян Чжу Конфуций не ограничивался лишь констатацией факта, он сразу же намечал пути того, как можно использовать, в данном случае для блага собственного учения, эти природные черты человека. Точно так же подойдут к этой проблеме и легисты, в частности Шан Ян; правда, он изберет иные методы воздействия на человека.

Суждение о природных качествах человека — как бы размышление вслух о качестве того «рабочего материала», с которым мыслителю приходится иметь дело при построении своей модели общества и государства. Высказываний Конфуция о природе человека весьма немного, может быть, это объясняется тем, что Учитель не хотел обижать окружающих. По крайней мере до нас дошло признание Цзы Гуна — самого талантливого ученика Конфуция, также подтверждающего стремление Учителя уйти от этой острой темы: «Суждения Учителя о *вэнь*-культуре можно услышать. Суждения же Учителя о природе человека и *Дао*-Пути Неба невозможно услышать».

И все же по отрывочным репликам, зафиксированным, в частности, в «Лунь юе», можно предположить, что природные качества современного ему человека особого восхищения у Конфуция не вызывали: «Вот и всё! Я [так и] не встретил человека, который, заметив свои ошибки, смог бы сам осудить себя». Еще больший пессимизм звучал в другой реплике, дающей достаточно полное представление о взглядах Конфуция: «Цзы Гун сказал: „Я не хочу, чтобы люди обманы-

вали меня, и сам я также не хочу обманывать людей“. Учитель сказал: „Цы (второе имя Цзы Гуна. — *Л.П.*)! Этого ты никогда не добьешься“».

Однако Конфуций не отчаивался — главным для него было уяснить скрытую природу человека, дабы потом можно было бы более результативно воздействовать на нее в нужном ему направлении. Именно поэтому в суждении о природных качествах людей содержится мысль, что люди могут осуществить свои стремления и даже избавиться от ненавистных состояний, если будут неуклонно следовать «установленному для них *Дао*-Пути».

О чем идет речь? *Дао* (досл. «Путь») является одной из основных категорий древнекитайской философии и этико-политической мысли. Значение этого понятия многообразно: у философов оно выступало в роли Абсолюта, вездесущего естественного закона природы. Нет ни одного памятника древнекитайской философской или этико-политической мысли, где бы ее творец не обращался к *Дао*, не использовал данное понятие.

Дао в «Лунь юе» означало весь комплекс идей, принципов и методов Конфуция, т.е., по существу, всю суть его учения, с помощью которого он собирался направить человека на путь истинный, управлять им, воздействовать на него.

Постичь *Дао* — значит вступить на Путь познания истины. Где-то в конце этого трудного путешествия человеку откроется истина и он сможет сказать себе — мой жизненный путь окончен: «Учитель сказал: „Если утром познаешь *Дао*-Путь, то вечером можешь умирать“». Его обращение: «Сумей преодолеть себя, дабы вернуться к Правилам» (*кэ цзи фу ли*) — стало основополагающим для его модели общества.

И все же Конфуций, видимо, не верил в способности каждого «преодолеть себя», хотя и не исключал такой возможности. Поэтому он рассматривает человека в трех измерениях, подразделяя соответственно людей на три категории, обозначаемые терминами *цзюнь-цзы*, *жэнь* и *сяо-жэнь*. *Цзюнь-цзы* и *сяо-жэнь* — новые понятия, неизвестные ранее широко в древнекитайской философии и этико-политической мысли. Эти два взаимно связанных понятия на долгие столетия определили не только параметры развития политической культуры, но во многом и судьбу духовной культуры китайской нации.

Цзюнь-цзы («благородный муж») занимает одно из центральных мест в учении Конфуция, ему отведена роль идеального человека, наглядного примера для подражания представителями двух других категорий. Термин *жэнь* («человек») использовался для обозначения как человека вообще, так и обычных людей.

Сяо-жэнь (досл. «маленький человек», иногда переводится как «низкий человек») — термин далеко не однозначный, несущий в себе как этическую, так и социальную нагрузку. Очень часто используется в сочетании с термином *цзюнь-цзы* и, как правило, в отрицательном значении.

Суждений Конфуция в «Лунь юе» вполне достаточно, чтобы получить представление о нравственном багаже *цзюнь-цзы*. Учитель наделил его такими чертами, как справедливость, скромность, правдивость, приветливость, почтительность, искренность, осторожность, умение сдерживать свои желания, отвращение к клеветникам, бездумным и т.п. Благородный муж никогда не успокаивается на достигнутом, он постоянно занимается самоусовершенствованием в надежде постичь *Дао*-Путь.

Из некоторых суждений проглядывает социальный статус *цзюнь-цзы*: при жизни Конфуция выдвигать людей и предоставлять им административные посты мог только правитель, иногда прислушивавшийся к советам своих ближайших сановников. В последней главе «Лунь юя», где говорится о надлежащих методах управления народом и государством, образ *цзюнь-цзы* уже ассоциируется с правителем царства. Правда, это еще не означает, будто каждый правитель автоматически становился *цзюнь-цзы*.

Но перечень моральных достоинств *цзюнь-цзы* был бы далеко не полным, если бы мы не осветили четыре важнейших понятия учения Конфуция — *жэнь*, *вэнь*, *хэ* и *дэ*. Благородный муж, лишенный *жэнь* и *вэнь*, уже не *цзюнь-цзы*: «Учитель сказал: „...если благородный муж утратил человеколюбие, то как он может носить столь высокое имя?“».

Обычно принято переводить понятие «*жэнь*» как «человеколюбие», «гуманность». Однако у читателя, не знакомого со спецификой китайской цивилизации, при чтении «Лунь юя» невольно возникает масса недоуменных вопросов. Неужели суждение могло принадлежать великому гуманисту: «Учитель сказал — только человеколюбивый способен любить [кого-либо из] людей и способен возненавидеть [кого-либо из] людей» (IV, 3). Почему человеколюбивый в отличие от мудрого отдает предпочтение горам? «Учитель сказал — мудрый наслаждается водой, человеколюбивый наслаждается горами. Мудрый в движении, человеколюбивый в покое. Мудрый — счастливый, а человеколюбивый — долгожитель». Какие-то смутные догадки могут возникнуть при знакомстве с ответом на вопрос ученика Янь Юаня: «Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам (*кэцзи фули*) — в этом заключается человеколюбие. Если однажды преодолеешь себя и возвратишься [в словах и поступках] к Правилам, то в Поднебесной назовут тебя обладающим человеколюбием“» (XII, 1). Ясность наступает при чтении ответа на вопрос ученика Фань Чи: «Фань Чи спросил о человеколюбии (*жэнь*). Учитель ответил: „Это означает любить людей“» (XII, 22).

Пройдут десятки, сотни лет, и термин «*жэнь*» будет все более насыщаться вытесняющим иные оттенки значением «человеколюбие», пока не станет в современном китайском синонимом «гуманности». Именно так он воспринимается на уровне массового сознания в странах конфуцианского культурного региона. Однако самих исследователей на протяжении более двух тысяч лет занимал вопрос: как трактовать термин «*жэнь*» в учении Конфуция? Западные исследователи отрицали саму возможность адекватного подхода к термину, насыщенному такой полисемией. Крупнейший исследователь Конфуция Фэн Юлань предложил делить гуманность в данном случае на две части — этическую и психологическую. Развивая мысль Фэн Юланя, один из ведущих современных китаеведов, А.С. Мартынов, попытался проникнуть в творческую лабораторию Конфуция, предложив следующую классификацию различных аспектов категории «*жэнь*»:

1. Психологический: а) внутренний; б) внешний.
2. Социальный: а) внутренний; б) внешний.
3. Политический: а) внутренний; б) внешний.

Психологический аспект начинается с преодоления себя (*кэ цзи*) — борьбы с внутренним своекорыстием (XII, 1). «Не преодолев своекорыстия, — пишет

А.С. Мартынов, — продвигаться в деле самосовершенствования нельзя; с наличием своекорыстия даже соблюдение норм превращается в пустую формальность, что и породило горестное восклицание Учителя: „Когда говорят: ритуал, то разве говорят лишь о подношении яшмы и шелка? Когда говорят: музыка, то разве говорят лишь о колоколах и барабанах?“» (XVII, 17–11). После преодоления своекорыстия человек в психологическом плане приобретает полное внутреннее спокойствие, что и объясняет устойчивую связь в конфуцианском учении гуманности и покоя. Обретенный на базе *кэ цзи* покой в социальном плане выражается в том, что человек приобретает способность относиться к другим как к себе самому, «заботясь о становлении себя самого, способствовать и становлению других». Именно тот человек, который сумел преодолеть в себе своекорыстие, переходя к общению к себе подобными, обретает способность наполнить предписываемые нормы общения настоящим гуманистическим содержанием и явить миру социальный аспект гуманности посредством строгого соблюдения нормативных предписаний: «не смотри… не слушай… не говори…» Если такому, занятому самосовершенствованием, человеку, который преодолел в себе корыстные побуждения (психологический аспект гуманности), согласовал свое поведение с себе подобными при помощи надлежащих норм (социальный аспект гуманности), удастся попасть на государственную службу, то он облагодетельствует народ и превратится в точку притяжения для всей Поднебесной (политический аспект гуманности). Нам представляется, что весь имеющийся в «Лунь юе» материал укладывается в предложенную классификацию, с наличием, конечно, некоторых дополнительных нюансов, вызванных конкретным контекстом» (см.: *Мартынов А.С.* Конфуцианство. «Лунь юй»: [Исслед. и пер.]: В 2 т. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. Т. 1. С. 132–133).

Вопросы учеников и лаконичные ответы Конфуция показывают, что понятие *жэнь* весьма многозначно. Более того, оно воплощало все лучшие нравственные ценности и нормы поведения человека, которые содержались в учении Конфуция. Поэтому вполне естественно, что носителем *жэнь* мог быть не всякий, а лишь «благородный муж», причем звание *цзюнь-цзы* не всегда гарантировало обладание *жэнь*.

Итак, «благородный муж» как лицо, воплощающее конфуциански идеального человека, должен был отвечать всем требованиям носителя *жэнь*. Он должен был быть человеколюбивым, искренним, честным, преданным делам государственным, а именно правителю, осмотрительным, осторожным, неуклонно соблюдать Правила и т.п.

Но этого всего еще было недостаточно для истинного «благородного мужа». Он, оказывается, должен был еще обладать и *вэнь*.

Иероглиф 文 *вэнь* встречается уже в надписях на гадательных костях XIV–XII вв. до н.э., его первоначальное значение — «человек с разрисованным туловищем», «раскрашивать», «узор». И.С. Лисевич отмечает, что нанесение иньцами татуировки на тело имело сакральный смысл, «оно означало приобщение к божеству, к таинственным силам природы, обретение некоей магической власти». Именно поэтому в «И цзине» («Книге перемен») термин *вэнь* связан с идеей *Дао* (Мирового Абсолюта), где он выступает в качестве манифестации *Дао*: «От *дао* — перемены и движение, поэтому-то говорят о линиях, линии имеют [раз-

ную] ценность, поэтому-то говорят о вещах [и явлениях]; вещи [и явления] перемешаны друг с другом, поэтому-то и говорят об узоре — *вэнь*» (см.: *Лисевич И.С.* Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979. С. 16).

Ко времени Конфуция термин *вэнь* постепенно насыщается иным значением — он уже используется для обозначения понятий «литература», «культура». И в этом огромная заслуга самого Конфуция; оттолкнувшись от первоначального значения данного термина, он вдохнул в него новую жизнь, связав с письменной традицией народа, его духовной культурой.

В «Лунь юе» (I, 6) проводится четкая мысль о том, что *вэнь* — это то, что человек приобретает в процессе обучения, и каждый человек должен стремиться овладеть духовной культурой предков: «Молодые люди, находясь дома, должны проявлять почтительность к родителям, выйдя за ворота — быть уважительными к старшим, в делах — осторожными, в словах — правдивыми, безгранично любить людей и особенно сближаться с теми, кто обладает человеколюбием. Если у них после осуществления всего этого еще останутся силы, то потратить их надо на изучение *вэнь*-культуры».

В то же время Конфуций, согласно «Лунь юю» (VI, 18), предостерегал от одностороннего увлечения *вэнь*: «Когда в человеке одерживает верх *чжи* (свойства самой натуры), получается дикарство (*е*); когда же одерживает верх *вэнь* (образованность), получается одна ученость (*ши*)». Он сознавал, что человеку, посвятившему все силы изучению *вэнь*, будет трудно жить среди обычных людей с их «естественными» стремлениями и страстями, он потеряет жизнеспособность. Конфуций понимал также, что нормально функционирующее общество не может состоять из одних «книжников». Человек должен уметь сочетать в себе природные качества и благоприобретенные знания, что дано не каждому, этого может добиться лишь идеальная личность: «Вот когда и естественные свойства человеческой натуры, и приобретенная культурность в человеке сочетаются, получается *цзюнь-цзы* (человек высоких достоинств)».

Вложив в термин *вэнь* понятие «духовная культура общества», Конфуций в то же время сохранил его первоначальный сакральный смысл. Об этом свидетельствует суждение Конфуция, высказанное в критический момент, когда на пути из царства Вэй в Чэнь он был окружен в местечке Куан разгневанными жителями. В минуту смертельной опасности Конфуций вспоминает о *вэнь* и уповает на его магическую силу: «После смерти [чжоуского] Вэнь-вана я — тот, в ком *вэнь*-культура. Если бы Небо поистине хотело уничтожить *вэнь*-культуру, то оно не наделило бы ею меня. А коль само Небо не уничтожило ее, стоит ли бояться каких-то куанцев?»

Вэнь-ван — имя основателя династии Чжоу, в историю Китая он вошел как «Царь Просвещенный». Такая трактовка имени в немалой степени связана с тем новым пониманием иероглифа *вэнь*, которое дал ему Конфуций. Пройдут века, и многие китайские императоры получат от наследников этот высокий титул, ибо он свидетельствовал о том, что его обладатель является истинным *цзюнь-цзы*. И как справедливо отметил отечественный китаевед И.С. Лисевич, обладателей этого титула была бы уйма, если бы не существовало строгого ограничения — в каждой династии на него мог претендовать всего лишь один человек. Поэтому

в каждой династии, начиная от Хань и вплоть до Цин, имеется только по одному «Просвещенному».

Рассказывая о существенном отличии «благородного мужа» от «маленького человека», Конфуций выделил в качестве определяющего критерия приверженность принципу *хэ* («Лунь юй», XIII, 23): «Учитель сказал: „Благородный муж стремится к единству через разномыслие (*хэ*), но не стремится к единству через послушание (*тун*). Маленький человек стремится к единству через послушание (*тун*), но не стремится к единству через разномыслие (*хэ*)“».

В эпоху Чуньцю общим для терминов *хэ* и *тун* было выражение идеи «стремления к единству», но с разных позиций. В словарном фонде политической культуры эпохи Чуньцю термин *хэ* являлся символом достижения единства путем столкновения и взаимопреодоления полярных сил, в то время как понятие *тун* символизировало покорное единение с однопорядковой силой, исходящей, как правило, от верховной власти.

Конфуций, как уже говорилось, был знаком с этими принципами не только в теории, но и на практике. Он не мог не увидеть, какие богатые возможности сулил его учению принцип *хэ*. Его внедрение в качестве постоянно действующего фактора в создаваемой им модели общества и государства могло послужить надежным гарантом не только их стабильного функционирования, но и последовательного развития. Поскольку основным элементом его учения, определяющим характер взаимоотношений в обществе и государстве, являлась концепция *цзюнь-цзы*, Конфуций решил сделать принцип *хэ* ценностным критерием формирования «благородного мужа». Став носителем принципа *хэ*, «благородный муж» обретал черты, которые не способны были ему дать ни *жэнь*, ни *вэнь*: самостоятельность мышления; активность; умение решать проблемы исходя из признания за противной стороной права на собственное мнение и т.п., т.е. все то, что делало образ *цзюнь-цзы* более полнокровным и превращало его в важную часть общей теории управления государством. Поскольку принцип *хэ* изначально воспринимался как антоним принципа *тун*, то носитель *хэ* как бы автоматически становился активным противником принудительного, добровольно-услужливого либо бездумного соглашательства.

Используя понятия *хэ* и *тун* в первозданном значении, Конфуций тем не менее сумел внести качественные изменения в их дальнейшую судьбу. Связав эти принципы с образами «благородного мужа» и «маленького человека» в качестве ценностных критериев, определяющих тип личности, он поднял *хэ* и *тун* на более высокий уровень, придав им характер всеобщности.

Термин *сяо-жэнь* многозначен. Прежде всего это категория этическая. В «Лунь юе» «маленький человек», как правило, употребляется в сочетании с «благородным мужем». Правда, в отличие от *цзюнь-цзы*, несущего основную смысловую нагрузку в учении Конфуция, *сяо-жэнь* встречается не так часто. Если термин *цзюнь-цзы* упоминается в «Лунь юе» 107 раз, то *сяо-жэнь* — всего 24 раза, т.е. в 4,5 раза реже. По подсчетам Ян Боцзюня, в 20 случаях термин *сяо-жэнь* используется как категория этическая — для обозначения «человека, лишенного добродетели». Если *цзюнь-цзы* наделен всеми лучшими качествами человека, то в образе *сяо-жэня* сочетается все отрицательное, что встречается в людях. Помыслы «маленького человека» сосредоточены лишь на самом себе, удовлетворе-

нии, причем любыми способами, тех стремлений, которые присущи человеку от природы («стремление к знатности и богатству»). Поэтому одной из характерных черт, если не самой главной, присущих *сяо-жэням*, является *ли* («выгода»): «Учитель сказал: „Благородный муж думает только о справедливости, маленький человек думает только о выгоде“».

В отличие от *цзюнь-цзы*, который неустанно совершенствует свои нравственные качества, *сяо-жэнь* поглощен лишь материальным процветанием: «Учитель сказал: „Благородный муж стремится вверх, маленький человек стремится вниз“».

Согласно «Лунь юю», «маленький человек не стремится к единству через разномыслие», «лишен чувства долга». К тому же он еще и трусоват: «Учитель сказал: „С виду казаться грозным, а в душе быть трусом — таков маленький человек; он — как грабитель, проникающий в дом через окно или перелезающий через стену“».

Думается, что этическое содержание понятия *сяо-жэнь* вряд ли вызывает сомнение. Однако мы были бы не правы, если бы свели значение этого термина только к нравственной категории. Вся сложность в том, что сам Конфуций использует его подчас и в значении социальном: «Учитель сказал: „Благородный муж заботится лишь о соблюдении морали; маленький человек помышляет лишь о земле. Благородный муж озабочен, как бы не нарушить закон; маленький человек помышляет лишь о милости“».

Осуждает ли здесь Конфуций «маленького человека»? Вряд ли. Он просто говорит о разделении сфер действия. Удел и долг «благородного мужа» — заботиться о совершенстве морали, взращивать в себе добродетель (*дэ*). Но кто-то должен думать и о хлебе насущном; тысячи, десятки тысяч общинников мечтали о собственном пахотном поле, они нуждались в помощи сильных мира сего, их «благодеянии». И Конфуций констатирует лишь то, что он наблюдал и хорошо познал еще в юности, когда заведовал хлебными амбарами дома Цзи. «Благородному мужу» не к лицу помышлять о пахотном поле и давать какие-то указания земледельцу, его сфера деятельности — общее управление народом.

Итак, понятие *сяо-жэнь* многозначно, но чаще всего оно употребляется как этическая категория. Образ «маленького человека», вобравший в себя все отрицательное, понадобился Конфуцию, чтобы показать своим современникам и особенно потомкам, во что может превратиться человек, если он плывет по течению, отдаваясь весь власти «природных» стремлений и забывая о морали, ставит достижение личной «выгоды» превыше всего...

Думается, что Конфуций намеренно «обогатил» этот образ, интегрировав в него принцип *тун*. Он как бы показывает, во что могут превратить человека нежелание самостоятельно мыслить, бездумное соглашательство и постоянная готовность одобрять любое начинание, исходящее от правителя, ежели он не подлинный *цзюнь-цзы*. Когда принцип *тун* становится для человека нормой поведения, то исчезает и сама личность. Весьма знаменательно, что, ознакомившись с учением Конфуция лишь по фрагментарным непрофессиональным изложениям, Л.Н. Толстой сумел интуитивно постичь суть образа, переведя *сяо-жэнь* как «темный человек».

В облике *сяо-жэня* заложена еще одна идея — человек должен постоянно заниматься самосовершенствованием, как бы нравственно очищаясь от «природ-

ных» стремлений. Не обязательно станешь *цзюнь-цзы*, но каждый должен вступить на путь нравственного и культурного совершенствования, овладеть учением Конфуция и стараться претворять его в жизнь. Иначе остановишься в своем развитии, покатишься назад и превратишься во всеми презираемого *сяо-жэня*.

В то же время морально-этическая направленность не исчерпывает всего содержания термина «маленький человек». Как можно было убедиться на примере приведенных выше суждений, Конфуций использовал его иногда и в значении «земледелец». Крайности всегда опасны, тем более в постижении учения Конфуция. При определении значения термина *сяо-жэнь* следует всегда исходить из контекста. Часто цитируемое исследователями суждение из «Лунь юя» о том, кто имеет право быть человеколюбивым («И среди благородных мужей бывают не обладающие человеколюбием, но среди маленьких людей не встречаются человеколюбивые»), может быть правильно понято, если трактовать *сяо-жэнь* как категорию этическую.

Если же превратить *сяо-жэнь* в универсальный термин для обозначения «простолюдина», то получится, будто Конфуций делил все общество лишь на две категории людей: *цзюнь-цзы* — благородных, знатных — и простолюдинов. Этим самым мы бы обеднили его учение. В «Лунь юе» встречаются многочисленные высказывания Конфуция о людях, где он использует термин *жэнь*. Это именно та масса людей, которая в нравственном и культурном отношении стоит между *цзюнь-цзы* и *сяо-жэнем*. Она питает как верхи, так и низы общества. Конфуций верил в неограниченные потенции обычного человека: «Человек может возвеличить Дао-Путь, но Дао-Путь не может возвеличить человека».

Иногда, чтобы подчеркнуть промежуточное положение обычного среднего человека между *цзюнь-цзы* и *сяо-жэнем* (на что, к сожалению, многие исследователи не обращают внимания), Конфуций вводит в употребление термин *чжун-жэнь* (досл. «средний человек»): «С тем, кто [в своем развитии] превзошел среднего человека, можно рассуждать о возвышенном; с тем же, кто [в своем развитии] не достиг среднего человека, нельзя рассуждать о возвышенном».

В воззрениях Конфуция о человеке, хотя он и создал две поведенческие модели, незримо постоянно присутствует личностный мотив. В манере общения с учениками, последователями, а через них — и потомками последовательно воспроизводится и сама личность Учителя. Именно в этом проявляется глубинная суть традиции и роль текста «Лунь юя». Суждения Конфуция о человеке и его критерии ценности личности не получили бы такого всеобщего длительного признания в китайской культуре и культуре стран конфуцианского региона, если бы они не олицетворяли саму традицию. Если бы не появился ее носитель, то и данная традиция утратила бы потенцию воспроизводства.

Хотя в ряде суждений сам Конфуций не отождествляет себя с идеальным человеком, фактически же его жизненный путь должен был служить и реально служил на протяжении долгих сотен лет существенным и зримым дополнением к образу *цзюнь-цзы*. Поэтому, реконструируя в учении Конфуция образ идеальной личности и ее антипода — «маленького человека», мы должны постоянно соотносить их с реалиями из жизни Учителя.

И еще коротко остановимся на одном суждении, в связи с которым возникает вопрос: говоря о «человеке», подразумевал ли Учитель и женщину или речь шла

только о мужчинах? В период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (начало 70-х годов XX в.) одним из обвинений в адрес Учителя было презрительное отношение к женщине. Поскольку на всем протяжении существования императорского Китая женщина действительно занимала социально приниженное положение, отголоски чего встречаются еще в глухих районах Китая и поныне, а также учитывая реальную вину в этом официального конфуцианства, уместно наконец-то выяснить: как же относился Учитель к женщинам?

Здесь нелишне будет вспомнить о роли матери в судьбе Конфуция и обстоятельствах ее захоронения, свидетельствующих не только о большой любви, но и о строгом соблюдении им принципа сыновней почтительности. Сам принцип *сяо* включал одинаково почтительное отношение как к отцу, так и к матери.

Единственное суждение, на основании которого оппоненты Конфуция строят свою аргументацию, содержится в «Лунь юе»: «Учитель сказал: „Что касается женщин и маленьких людей, то они с трудом поддаются воспитанию. Сблизишься с ними — перестают слушаться; отдалишься — возненавидят“».

В первой части этого суждения Конфуций не исключает возможность воспитания женщин и «маленьких людей», хотя и считает это отнюдь не легким делом. Во второй же части речь идет об обычных невоспитанных женщинах и «маленьких людях». Женщина же, прошедшая воспитание по нормативам школы Конфуция и овладевшая всеми ее нравственными ценностями, автоматически исключалась из категории «обычных», поскольку ей удалось преодолеть то негативное, что заложено в человеке от природы.

Завершая исследование суждений Конфуция о человеке, можно с полным основанием констатировать, что впервые в истории китайской культуры была создана реальная модель идеальной личности, оказавшая огромное воздействие на формирование национального характера и духовной жизни народов Китая, Кореи, Японии и Вьетнама. Говоря о значении образа *цзюнь-цзы*, не следует забывать и о роли *сяо-жэня* — этот образ, воплощавший все негативное в человеке, играл не меньшую воспитательную роль, постоянно напоминал людям, во что может превратиться человек, добровольно отказавшийся от принципов *жэнь*, *вэнь* и *хэ*.

Необходимо, хотя бы вкратце, остановиться на ознакомлении читателя еще с одним ценностным критерием, которым Конфуций наделил благородного мужа. Сохраняя в данной книге традиционную трактовку *дэ* как «добродетели», хочу напомнить читателю, что это всего лишь одно из многочисленных значений этой ведущей категории китайской культуры. Нужно сказать, что с момента своего зарождения в эпоху Шан-Инь (XVI–XI вв. до н.э.) и особенно в раннечжоуский период (XI–VIII вв. до н.э.) слово «благодать» наиболее адекватно отражает религиозно-мифологическую ауру данной категории как божественной силы Неба. Нас же в данном случае интересует — не внес ли Конфуций нечто свое в трактовку этой основополагающей категории древнекитайской культуры и не связано ли это с его моделью идеальной личности?

Анализируя эволюцию *дэ*, А.С. Мартынов сделал важное научное открытие, доказав, что Конфуций осуществил частичную десакрализацию *дэ*, перенеся эту категорию в профанную сферу межчеловеческих отношений. «Первое, что обнаружил великий учитель, — отмечает А.С. Мартынов, — „*дэ*“, в его понимании, представляет собой большие трудности для распознания: „Ю (обращается Кон-

фуций к одному из учеников. — *Л.П.*), могущие узнать "*дэ*" очень редки“. Данное высказывание Конфуция представляется нам знаменательным. По нему можно судить, какая пропасть разверзлась между *дэ* Вэнь-вана, о ритуальном оформлении которого говорилось в начале статьи, и *дэ* скромного „приватного“ продолжателя его дела, которое даже распознать трудно. Именно с этого высказывания Конфуция, как нам кажется, начало в традиционной китайской культуре свой путь новое *дэ* — как тайное внутреннее духовное состояние». В качестве еще одного доказательства А.С. Мартынов ссылается на главу XVI «Лунь юя», где сказано, что Бо И и Шу Ци признаны были народом как обладатели *дэ*, в отличие от всесильного циского царя Цзин-гуна, так и не удостоившегося, несмотря на богатство, права на причастность к носителям этого качества. Таким образом, Конфуций полагал, что даже успешное управление государством еще не дает автоматического права на обладание *дэ*. «Если раннечжоуское *дэ* и *дэ* императорской идеологии сориентированы на „единственного“ носителя (всем же остальным отводится вспомогательная роль — приводить свое *дэ* в согласие с августейшим), то у Конфуция, — отмечает А.С. Мартынов, — возникают два равноправных субъекта — государь и подданный. Но эта двойственность, так сказать, вторична. Конфуцианская доктрина, по сути дела, знает только один тип обладателей *дэ* — тех, кто достиг благой силы путем внутреннего совершенствования. Поэтому и у монарха, и у *цзюнь-цзы* („совершенного мужа“) *дэ* по своей природе единое. Оно — как бы мера внутреннего этического совершенства». По мнению А.С. Мартынова, в суждении VII, 6 дана характеристика основного типа конфуцианского *дэ* — «достигнутое учебой и самосовершенствованием внутреннее состояние этически безупречной личности, по содержанию своему близкое к категории „*жэнь*“, но возникшее в процессе строгого самоограничения (*кэ цзи*)» (см.: *Мартынов А.С.* Категория *дэ* — синтез «порядка» и «жизни» // От магической силы к моральному императиву: категория *дэ* в китайской культуре. М.: Вост. лит., 1998. С. 36–75).

В то же время Конфуций не был бы Конфуцием, если бы не оставил своим потомкам еще одну задачу, связанную с трактовкой *дэ*. Любознательный читатель, погрузившись в текст «Лунь юя», может задать вполне резонный вопрос — а как же быть с суждением, где Учитель называет *сяо-жэня* обладателем *дэ*? «Добродетель благородных мужей — ветер, добродетель маленьких людей — трава. Куда дует ветер, туда и склоняется трава» (XII,19). Здесь возможны два варианта объяснений, почему *дэ* маленьких людей появилось в одной связке с *дэ* благородного мужа. И его «ветер» никак не может повредить «траве», ибо дует ради ее же блага. Второй вариант трактовки связан с общей концепцией Учителя о потенциальных возможностях естественного человека — его способности к самосовершенствованию путем преодоления своекорыстия (*кэ цзи*). Наделив маленьких людей таким ответственным качеством, как *дэ*, Учитель не исключает возможности, что кто-то из маленьких людей, используя данный инструмент, все же сможет когда-нибудь вступить на путь *кэ цзи*.

Опустив категорию *дэ* из сакральной сферы на землю, к простым жителям Поднебесной, Конфуций резко возвысил авторитет *цзюнь-цзы* и усилил его возможности соучастия в управлении государством. Сочетание в одном человеке таких ценностных категорий, как *жэнь, вэнь, хэ* и *дэ*, дало образу *цзюнь-цзы* пу-

тевку на долгую жизнь в качестве идеальной модели личности для всех народов конфуцианского культурного региона.

Идеальная модель личности нужна была Конфуцию не сама по себе, он видел в ней ключ к созданию гармоничного общества. Известный российский богослов о. А. Мень совершенно справедливо писал, что «конфуцианский идеал — не просто экзотическая философия. Он явился первой попыткой сформулировать учение о том, что конечная цель человека — чисто земная, что нравственность может быть укреплена независимо от религии... а трагичность жизни преодолена созданием гармоничного общества». Правда, он сомневался в возможности полной реализации доктрины Конфуция, называл ее «общечеловеческим соблазном» (см.: *Светлов Э.* [*А. Мень*]. Жизнь Конфуция будущего// За рубежом. 1990. № 40). Тем не менее рассмотрим более внимательно, на каких же принципах создавал Учитель свою модель общества и государства.

Конфуций об обществе

Как уже отмечалось, во времена Конфуция во всех без исключения китайских царствах происходил все нарастающий процесс внедрения государства в общину, подчинения общинника, минуя местную аристократию и общинные органы самоуправления. Процесс этот был долгим, мучительным и сложным, ибо ни аристократия, ни главы патронимий и общин не хотели добровольно расстаться со своими привилегиями и властью. В данной связи главы царств неоднократно обращались за советом к представителям различных этико-политических и философских школ. Спрос породил предложение, и современник Конфуция — Цзы Чань, которого принято считать одним из родоначальников «школы *фа*» (законников, легистов), предложил правителям ввести среди земледельцев систему круговой поруки, основанную на поголовном доносительстве. По замыслу ее творца, такая система должна была взорвать общину изнутри.

Конфуций, подобно Цзы Чаню, жил в период внедрения в китайское общество системы доносов. До нас дошел, к сожалению, лишь один эпизод, связанный с оценкой им этой системы.

«Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: „В моем *дане* есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын сообщил (властям) об этом“. Кун цзы сказал: „Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота“».

Данный эпизод был включен во многие памятники древнекитайской культуры начиная с конца периода Чжаньго. Как видно, в нем Конфуций резко выступает против практики доносительства на родителей, разрушавшей основы семейных отношений. Проблема приоритета морали над долгом перед верхами, впервые поднятая во время краткой полемики Конфуция с Шэ-гуном, красной нитью прошла через всю историю духовной культуры Китая. Нравственная позиция Конфуция оказала определяющее воздействие на развитие китайского правосознания и формирование национального характера.

Умудренный опытом, Конфуций понимал, какую опасность несло распространение доносительства, тем более на ближайших родственников. Фактически ставилась под угрозу вся его концепция личности. Более того, и он это прекрасно

осознавал, общество, в котором доносчиков, поставивших требование государства выше долга перед общиной, возводят в категорию «прямых», т.е. честных, людей, не имеет будущего. Необходимо было срочно выработать и построить идейный каркас, скрепляющий общество на нравственных началах, и добиться того, чтобы общество само отторгало доносительство.

Но прежде надлежало уяснить для себя причину доносительства — не заложена ли она в самой природе человека? «Что называется людскими чувствами? — вопрошает Конфуций. — Это радость, гнев, скорбь, страх, любовь, отвращение, вожделение. Всем семи чувствам человеку нет нужды учиться... Питье, еда, мужчины и женщины — вот главный [предмет] человеческих вожделений. Смерть, утраты, бедность, страдание — вот главный предмет человеческого отвращения. Вожделение и отвращение — это великие крайности человеческого сердца. Человек скрывает свое сердце — его ни измерить, ни взвесить. Прекрасное и безобразное — все таится в человеческом сердце, но цвета его не увидишь».

Как явствует из приведенного отрывка из трактата «Ли цзи», по мнению Учителя, в самой человеческой природе (выражающейся «семью чувствами»), прежде всего в страхе и вожделении, скрываются объективные условия для воспитания «прямых людей» Шэ-гуна.

Наряду с категорией *жэнь* Конфуций наделил свою модель общества такими понятиями, как *сяо* («сыновняя почтительность»), *ли* («правила», «этикет», «ритуал»), *чжи* («ум», «знание»), *и* («справедливость», «долг»), *чжун* («преданность»), *дэ* («добродетель», «мораль»), *чи* («стыд»), *чжун юн* («принцип середины») и т.п.

Рассмотрим на конкретных примерах значение и роль в обществе трех из них: *сяо*, *чжи* и *ли*.

Впервые мысль о *сяо* высказана Конфуцием в беседе со своими ближайшими учениками: «Учитель сказал: „Старые должны жить в покое, друзья должны быть правдивыми, младшие должны проявлять заботу [о старших]“».

Вот эта забота о старших, пожилых людях, прежде всего о родителях, проходит красной нитью через все суждения Конфуция об идеальном обществе. Он разрабатывает и пропагандирует понятие *сяо*, призванное сыграть цементирующую роль в устанавливаемых им нормах поведения людей: «Учитель сказал: „Когда отец жив — наблюдай за стремлениями его [сына]; когда отец умер, наблюдай за поведением его [сына]. Если он в течение трех лет не сошел с Дао-Пути отца, то его можно назвать обладающим сыновней почтительностью (*сяо*)“». Ян Боцзюнь в комментарии к суждению отмечает, что не следует воспринимать число «три» буквально, древние под этим числом понимали чрезвычайно длительный период времени. «Дао-Путь отца» — не только его жизненный путь, но и взгляды, поведение, даже черты характера. Исполнение прижизненных желаний отца, неукоснительное следование его пути в течение длительного времени — вплоть до смерти сына — должно было установить прочную связь между поколениями, связь с традицией, уважение к традициям своей семьи, а через нее — и к культурным традициям всего китайского этноса (*хуася*). Именно в этом главная функциональная значимость понятия *сяо*. Поэтому так часто Конфуций в «Лунь юе» говорит о сыновней почтительности. Конфуций поучает, что одной заботы о содержании родителей еще недостаточно, необходимо постоянно

проявлять чувства глубокого уважения и терпеливой любви: «Учитель сказал: „В обращении с отцом или матерью проявляй мягкость и учтивость. Если видишь, что твои желания им неугодны, все равно проявляй почтительность — не противься их воле. И пускай ты устанешь, не смей роптать“».

Концепция *сяо* не была придумана Конфуцием, восприняв те нормы поведения, которые еще сохранялись в некоторых больших семьях и патронимиях, он по-новому осмыслил их, обобщил и распространил на все общество. Таким образом, он заручился поддержкой мощного в то время социального слоя *фу-лао* («отцов-старейших»), стоявших во главе общин. «Отцы-старейшие» были заинтересованы в упрочении своей власти над «сыновьями–младшими братьями» (*цзы-ди*) — молодым поколением общины. Отныне они получали активную моральную поддержку со стороны Конфуция. Она была даже зафиксирована в одном из суждений Конфуция.

Более того, стремясь усилить этико-моральную значимость принципов сыновней почтительности и любви к старшим братьям, он вводит их в проповедуемый им принцип *жэнь*, составляющий основу всего его учения. Один из его любимых учеников, Ю-цзы, выразил это стремление Конфуция весьма лаконично: «Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия».

Итак, взгляды Конфуция на устройство общества базировались частично на тех нравственных категориях и ценностях, которые бытовали в китайской общине. Но он внес и много качественно нового — культ грамотности, знаний. Каждый член общества обязан стремиться к знаниям, прежде всего к знанию истории собственной страны. Именно поэтому древность (*гу*) и все, что было с ней связано, главным образом славные деяния правителей прошлого, как мифических, так и реальных (от Юя до Вэнь-вана), ставились Конфуцием в пример для современников.

Конфуций не закрывает никому путь к знаниям. Широко известно уже приводившееся выше его суждение: «В обучении не может быть различий по происхождению». Все зависит от самого человека: коль он наметил цель и посвятил все свои помыслы учебе, его ожидает похвала Учителя. В «Лунь юе» приводится весьма характерная градация личности в зависимости от отношения к знаниям: «Высший — тот, кто обладает знаниями от рождения; следующий — тот, кто приобретает знания в учении; за ним следует тот, кто приступил к учению, столкнувшись с трудностями. Того, кто, столкнувшись с трудностями, не приступил к учению, народ причисляет к низшим».

Конфуций уделял специальное внимание и всячески поощрял тягу к знаниям не случайно. Он понимал, что знание является неотъемлемым атрибутом здорового общества.

Отсюда его подчеркнуто уважительное отношение к профессионалам, людям, достигшим высоких знаний в своей области. Вспомним слова Конфуция о том, что он не может сравнить себя со «старым земледельцем», «старым огородником», ибо они обладают, каждый в своем деле, гораздо большим умением и знаниями. Именно от Конфуция идет уважительность к трудовой этике — характерная черта населения всего конфуцианского культурного региона.

Все критерии нравственности, разработанные Конфуцием, органически объединялись им в общий поведенческий блок, стоящий за термином *ли* («правила»,

«ритуал», «этикет» и т.п.). «Что называется долгом человека? — спрашивал Конфуций. — Отец должен проявлять родительские чувства, а сын — почтительность, старший брат — доброту, а младший — дружелюбие, муж — справедливость, а младшие — покорность, государь — человеколюбие, а подданные — преданность. Эти качества и именуются человеческим долгом. Проповедь верности и миролюбия именуется человеческой пользой. Борьба и взаимные убийства именуются людскими бедствиями. Чем же еще, кроме ритуала (*ли*), могли совершенномудрые управлять семью человеческими чувствами, совершенствовать десять проявлений долга, наставлять в верности и миролюбии, поощрять скромность и уступчивость и искоренять борьбу?»

Конфуций прочно связывал *ли* с *жэнь*: «Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам — в этом и заключается человеколюбие».

Каждый член общества с рождения и до своей кончины должен был в повседневной жизни руководствоваться Правилами. Поскольку у Конфуция *ли*, обогащенное принципом *хэ*, являлось не только организующим началом общества, но и основой государства, подробнее об этом понятии будет рассказано в следующем разделе. Здесь же уместно отметить, что благодаря *ли* Конфуцию удалось в своем учении органически слить общество с государством. У него общество не могло противостоять государству, ибо их связывали единые ценности, но в определенной мере общество было ведущим: в случае нарушения верхами *ли*-Правил оно могло оказывать на них хотя бы пассивное давление.

Моральные установки общества распространялись и на политику. Именно слияние этики с политикой и вызвало впоследствии такое мощное противодействие легистов.

Все названные категории входили в единый блок понятий, пронизанных *жэнь* и направленных на поддержание нравственного здоровья общества. Этот блок как раз и являл собой духовный каркас общества, способный, по замыслу его творца, противостоять таким постоянно возникающим явлениям, как корысть, эгоизм, жестокость, неуемная жажда власти и, наконец, доносительство, формирующим духовно ущербных *сяо-жэней* («маленьких людей»).

Отрицательное отношение Конфуция к богатству, осуждение «стремления к выгоде», призывы к «скромности в одежде и питании» могут создать впечатление, будто он планировал создать эгалитарное общество. Однако такое представление было бы неправильным. В «Лунь юе» (XIII, 9) приведено его пожелание, чтобы многочисленный «народ» (*шу*) в царстве Вэй стал богатым. Но это пожелание сопровождалось призывом к «воспитанию» (*цзяо*) народа.

Материальное процветание членов общества было немыслимо, согласно воззрениям Конфуция, без воспитательной, проповеднической деятельности, которую должны были вести последователи его учения, постоянно и прежде всего личным примером оберегая и распространяя нравственные ценности. Именно в этом видел он залог здоровья общества.

Создав целую систему нравственных ориентиров и норм поведения, гарантировавших, как казалось Конфуцию, здоровое развитие общества, он обратился к решению второй части этой проблемы — поиску оптимальной модели взаимоотношения общества с Природой.

Древние китайцы издавна воспринимали человека как часть природы. Не случайно словесные портреты мифических героев являли собой, как отметил академик Б.Л. Рифтин, «сочетание зооморфного и антропоморфного характера». Достаточно привести словесный портрет первопредка китайцев — легендарного Фу Си, о котором знал, видимо, и Конфуций: «У Фу-си было тело дракона, голова быка, широкие плечи, просторные подмышки, нос — гора, солнечный рог, широко открытые глаза, жемчужное межбровье, волос коня-скакуна, космы — птичий пух, губы дракона, зубы черепахи, ростом был в девять *чи* и один *цунь*».

Подобное восприятие человека как части макрокосмоса нашло широкое отражение не только в мифах, но и во всех без исключения философских и этико-политических школах. Правда, различные школы решали эту задачу отнюдь не одинаково. Крайнюю позицию занимали даосы, призывавшие человека презреть мирскую суету и отдаться естественному ритму Природы: «Кто действует — потерпит неудачу. Кто чем-либо владеет — потеряет. Вот почему совершенномудрый бездеятелен, и он не терпит неудачи. Он ничего не имеет и поэтому ничего не теряет... Он следует естественности вещей и не осмеливается [самовольно] действовать».

Этому искушению неоднократно подвергался и сам Учитель. Встречи с «отшельниками», в большом числе включенные Сыма Цянем, испытавшим сильное влияние теоретиков даосизма, в биографию Конфуция, как раз и должны были зафиксировать реакцию Учителя на даосские воззрения о взаимоотношениях человека с природой. Как показывает ответ Учителя в суждении XVIII, 6 «Лунь юя», Конфуций не отказывается «водиться» с даосами, но его Путь иной — в служении людям.

Именно заботами о судьбах людских проникнуто стремление Конфуция научить людей рациональному отношению к природе. Древние китайцы ассоциировали природу с двумя слитыми воедино составляющими: Небом и Землей. Жертвенные государственные алтари в честь духов Неба и Земли возникли задолго до Конфуция. Иными словами, в Китае к тому времени сложилась устойчивая традиция поклонения Природе.

Что же предложил своим современникам Конфуций? Можно выделить некоторые основополагающие принципы взаимоотношений Общества и Природы.

1. Для того чтобы стать достойным членом общества, человек обязан постоянно углублять свои познания о природе, быть сведущим не только в повадках зверей и птиц, но и закономерностях роста деревьев и трав. Знание природы расширяет кругозор и обогащает духовный мир личности: «Учитель сказал: „Почему никто из вас, мои юные ученики, не изучает "[Книгу] стихов"?... Из нее можно узнать, как вблизи служить отцу, а вдали — правителю, как называются птицы и звери, травы и деревья“».

2. Только Природа способна дать человеку, а следовательно, и обществу жизненную силу и отдохновение.

Наиболее рельефно этот принцип выражен в беседе Конфуция с его учениками — Цзы Лу, Жань Ю, Гунси Хуа и Цзэн Си об их заветных мечтаниях. Конфуций достаточно скептически отнесся к словам трех первых, чаяния которых были связаны с государственной службой. Иной была реакция на ответ Цзэн Си, который мечтал: «В конце весны, в третьем месяце, когда все уже носят легкие одеж-

ды, в компании пяти-шести юношей и шести-семи отроков [я хотел бы] искупаться в водах реки И, испытать силу ветра у алтаря дождя и, распевая песни, возвратиться». В ответ Конфуций произнес: «Я хочу быть вместе с Дянем!» (второе имя Цзэн Си).

Большинство комментаторов склонны рассматривать мечту Цзэн Си как описание ритуала моления о дожде. Действительно, через Цюйфу протекала река И, к югу от нее на искусственном холме, поросшем соснами, находился древний жертвенник, где проводился традиционный молебен о дожде. Как правило, в ритуал моления входили купания мальчиков в реке, прогулки и песнопения. Поскольку конец марта (а именно с ним ассоциируют «конец весны» Цянь Му и Ян Боцзюнь) — время, не совсем подходящее для купания, Цянь Му предполагает, что у реки находился какой-то теплый источник, в противном случае речь могла идти лишь об омовении рук.

Однако представляется, что само построение текста и необычное поведение Учителя свидетельствуют о наличии более обширного замысла, выходящего за рамки традиционного обряда. Подшучивая над учениками, Конфуций тем самым показывает, что в его мире существуют ценности более значимые, нежели упорядочение государств. Люди должны уметь общаться с природой, ибо лишь она способна даровать им силу, что в конечном счете содействует и упорядочению правления.

Следует отметить еще одну мысль в анализируемом суждении (временный отход от политики, уединение при слиянии с природой, «заряжающей» человека новой энергией), которая породила впоследствии концепцию отшельничества, активно разработанную последователями Конфуция уже в раннее средневековье.

3. Рачительное использование природных богатств Конфуций возвел в ранг государственной политики. В 515 г. до н.э., беседуя с циским правителем Цзингуном о сути истинного правления, он сказал: «Управление состоит в том, чтобы экономно использовать богатства (ресурсы)». Под последними имелись в виду не только людские, но и природные ресурсы. Эта мысль была повторена и уточнена им во время одного из занятий с учениками, посвященного искусству управления обществом и государством: «При управлении государством, выставляющим тысячу военных колесниц... будь экономен в расходах основных средств».

4. В арсенале воспитательных методов, как уже отмечалось, Конфуций особо выделял личный пример. Коль поведение проповедника расходится со словом, то грош цена его нравоучениям. Поэтому он всегда старался вести себя как истинный *цзюнь-цзы*. И благодарные ученики сохранили для нас его отношение к животному миру: «Учитель всегда ловил рыбу удочкой и не ловил сетью; стрелял птицу летящую и не стрелял птицу сидящую». Итак, не только суждениями, но и силой личного примера Конфуций прививал ученикам, а через них и всем жителям Поднебесной чувство ответственности за сохранение природы.

Периодические торжественные молебны и жертвоприношения в честь духов Неба и Земли на самом высоком государственном уровне были составной частью его учения о ритуале. На строгом соблюдении всех правил последнего строилось не только управление страной (о чем будет рассказано в следующем разделе), но и воспитание членов общества. Конфуций своим личным примером внушал ученикам, что в экстремальной ситуации, когда у человека истощаются последние

резервы внутренней энергии, лишь благодарственная просьба к Природе может вернуть утраченные силы: «Учитель тяжело заболел. Цзы Лу просил его обратиться с молитвой [к духам природы]. Учитель спросил: „А поступают ли так?“ Цзы Лу ответил: „Поступают. В „Молитвеннике“ говорится: „Молись духам Земли и Неба!“ Учитель ответил: „А я уже давно молюсь!“».

Конфуций о государстве

В «Лунь юе» нет главы, специально посвященной устройству государства, как нет особых глав о человеке либо обществе. Конфуцианскую модель государства приходится реконструировать по отдельным суждениям и репликам. Нельзя пропустить ни одного штриха, иначе картина будет неполной. Выявить же ее важно — учитывая огромную популярность и социальную значимость трактата. (При этом думающий русскоязычный читатель должен постоянно помнить, что такой же массовый читатель страны конфуцианского культурного региона воспринимал и продолжает воспринимать тот же текст в несколько ином ракурсе, ибо принадлежит к другой цивилизации.)

Анализируя высказывания Конфуция по проблемам, связанным с государственным устройством, ощущаешь как бы изменение тональности. Голос Учителя становится более строгим, подчас даже резким. По-видимому, личный опыт пребывания, пусть даже недолгое время, на высших административных постах убедил его, что управлять людьми и государством — задача не из легких.

Согласно разработанной Конфуцием схеме, все управление государством и обществом должно базироваться на Правилах (*ли*). Соблюдению их он уделял особое внимание.

Значение Правил-*ли* весьма объемно: сюда входят *жэнь* — человеколюбие, и прежде всего любовь к родственникам и сородичам; *сяо* — сыновняя почтительность к родителям и предкам; уважение к старшим и подчинение им; честность и искренность; постоянное стремление к внутреннему самоусовершенствованию, вежливость и др. Конфуций считал, что «вежливость» (*жан*), особенно для людей, исполняющих государственные функции, является обязательным элементом в делах управления.

Пройдут века, и бюрократия превратит понятие «вежливость» в неотъемлемую часть *ли*. Правда, она будет трактоваться по-иному и сведется лишь к слепому и скрупулезному исполнению сложившихся церемоний (многократно отмеченный на Западе феномен «китайских церемоний»).

Многие принципы поведения, взаимоотношений между людьми и даже отношение к порученным делам, т.е. то, что составляло сущность *ли*, вырабатывались Конфуцием с учетом некоторых традиционных норм поведения, сложившихся в общинах, где представители старшего поколения пользовались непререкаемым авторитетом. Однако нормы морали, интерпретированные Конфуцием, не совпадали целиком с нормами обычного права и включали в себя ряд новых моментов. Представление о почитании старшего поколения, бытовавшее в общинах, было вынесено Конфуцием за рамки мелких социальных ячеек и инкорпорировано в модель не только общества, но и государственной структуры.

Согласно схеме Конфуция, правитель возвышался над главой семьи лишь на несколько ступеней. Подобный подход вводил правителя в круг обычных представлений общинников, превращая государство в обычную семью, только большую. Такая трактовка легко воспринималась современниками, так как в то время для мышления многих китайцев было характерно представление о государстве как о большой семье.

Поскольку Правила в целом включали в себя много традиционного и привычного, они должны были легко заучиваться. Изучающий и запоминающий их как бы незаметно воспринимал и заложенную в них идею естественного перехода возрастной градации в социальную — деление между пожилыми и молодыми, старшими и младшими, высшими и низшими.

Во времена Конфуция в отдельных царствах впервые стали вводиться фиксированные законы, что встретило его резко отрицательную реакцию, ибо провозглашенная сторонниками школы *фа-цзя* (легистами) концепция всеобщего равенства перед законом базировалась на насилии над личностью и, по его мнению, нарушала основы управления государством. Если суммировать высказывания Учителя о легистах — Гуань Чжуне, Фань Сюаньцзы (последователе Цзы Чаня) и др., то станет ясно, что основной порок их теории и практики Конфуций видел в том, что они, используя закон, стремились насильственно уничтожить различия между благородными и простыми людьми. Конфуций же считал, что каждый должен заниматься своим делом: способные к управлению — делами государства, общинники — возделыванием земли, обеспечивая страну продовольствием. В «Цзо чжуани» приводится следующее высказывание Конфуция по поводу кодекса законов, запечатленного на треножниках, отлитых в царстве Цзинь в 513 г. до н.э.: «Если исчезнет различие между верхами и низами, то как можно будет управлять государством?»

Была еще одна существенная причина неприятия им идеи закона: Конфуций считал, что все насильственно навязываемое сверху будет воспринято лишь поверхностно и не дойдет до души людей, а значит, неспособно к результативному функционированию: «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда» («Лунь юй», II, 3). Анализируя содержание данного суждения, А.С. Мартынов полагает, что «Конфуциева мечта заменить государственное управление этическим воздействием привела и к коренному изменению содержания „политического“ *дэ*, превратив его во внутреннее состояние и личностное достояние». Итак, в отличие от родоначальников легизма Конфуций сделал каркасом своей модели государственного устройства Правила.

Идея Правил была тесно связана с концепцией *цзюнь-цзы* и ориентирована на ее носителя, ибо именно «благородный муж» являлся идеальным примером воплощения всех Правил. По изначальному замыслу Учителя, правителем государства мог быть только «благородный муж», однако Конфуций, хорошо знавший нравы и интеллектуальные возможности царей и высшей знати, понимал, что реально править будут люди, весьма далекие от нравственного и интеллектуального уровня *цзюнь-цзы*. А ведь именно им придется сочинять Правила! Будут ли последние продуманными и жизнеспособными? И насколько охотно воспримет их народ? Дойдут ли Правила до людских душ?

Весьма характерно, что спустя века после кончины Учителя в китайской политической культуре сложились краткие, но весьма емкие определения двух форм правления: *фа чжи* («правление посредством закона») и *жэнь чжи* («правление посредством людей»). Определения эти используются и поныне, истоком же их считаются представления ранних легистов и Конфуция.

Действительно, Конфуций всегда стремился к тому, чтобы людьми управляли живые люди, но не сухая буква закона. Главная же его мысль — Правила, создаваемые людьми для людей, должны были восприниматься осознанно.

Большое внимание уделял Конфуций процессу их внедрения в каждодневную практику. Одно дело — создать Правила, что также было непросто, другое — добиться их претворения в жизнь. Учитель понимал также, что одиночки, какими бы талантливыми они ни были, не в состоянии создать жизнеспособные Правила. Необходимо было заложить в механизм создания и претворения в жизнь Правил такой принцип, который гарантировал бы их жизнестойкость. Таковым стал принцип *хэ*; апробировав его при создании образа «благородного мужа», Конфуций интегрировал его и в Правила.

Эта идея Конфуция выражена в отдельном суждении устами его ученика Ю-цзы: «При осуществлении Правил ценным является достижение единства через разномыслие (*хэ*)».

Сделав принцип *хэ* неотъемлемым условием осуществления Правил, Конфуций обязал всех, причастных к Правилам, как творцов, так и исполнителей, к соучастию в их осуществлении. По его мысли, творец Правил, а им мог быть только правитель, обязан был привлекать к предварительному обсуждению ближайших сановников и требовать от них неукоснительного соблюдения свободной состязательности мнений. Получала определенное право свободного обсуждения и часть тех, кому надлежало следовать устоявшимся или новым, исходящим сверху Правилам. По замыслу Конфуция, его можно было реализовать лишь на первом этапе, и распространялось оно, видимо, лишь на руководителей общин. Но от них требовалось достижение единства взглядов, что должно было облегчить не только претворение Правил, но и доведение их смысла до сознания каждого.

Особого внимания заслуживает в суждении последняя фраза, в которой сказано о невозможности достижения единства взглядов вне рамок Правил. Если Правила учреждаются без использования этого принципа, по замыслу Конфуция, они уже не есть истинные Правила.

Невольно напрашивается вопрос: почему столь важная мысль излагается устами ученика?

Ученики, как уже успел убедиться читатель, довольно часто выступают в тексте «Лунь юя», но обычно они обращаются к Учителю с вопросами. Из 16 суждений, составляющих первую главу «Лунь юя», восемь принадлежат ученикам: Ю-цзы, Цзэн-цзы, Цзы Ся, Цзы Циню и Цзы Гуну. Чаще всех — трижды — и всегда с утверждением какой-либо мысли выступает Ю-цзы. Из 77 ближайших учеников Конфуция лишь двое (Ю и Цзэн) удостоились добавления термина *цзы* к их фамилиям, что свидетельствовало о почтительном отношении Учителя. Такой чести удостаивались лишь самые талантливые, постигшие все тонкости учения. Изложение той или иной мысли устами ученика как бы показывает, что ее

в школе уже проработали и усвоили. Она апробирована на практике, последователям учения надлежит лишь принять ее к исполнению. Факт же изложения мысли одним из самых способных учеников должен был подчеркнуть степень ее важности. После того как Правила выработаны и прошел первый, предварительный этап их усвоения, они получали путевку в жизнь. По мере распространения их в народе наступал следующий этап, когда никакое обсуждение Правил уже не допускалось — от жителей царства требовалось неукоснительное их исполнение.

В голосе Конфуция звучат грозные нотки, когда он говорит о том, как следует соблюдать Правила: «Нельзя смотреть на то, что не соответствует Правилам; нельзя слушать то, что не соответствует Правилам; нельзя говорить то, что не соответствует Правилам».

На смену обычному праву, на котором держалась жизнь общин, и нарождающемуся законодательству Конфуций спешил поставить реконструируемые им нормы поведения. В условиях, когда управление государством и народом предполагалось осуществлять на основании *ли*, они, естественно, выполняли функции закона.

Во времена Конфуция, когда большинство населения входило в общины, руководимые органами самоуправления, сила личного примера продолжала играть немалую роль. Прежде всего взоры людей были обращены на руководителей общины, глав больших семей, «отцов-старейших». Поскольку последним приходилось вершить суд в общинах, они сами обязаны были следить за выполнением норм обычного права, являя собой образец их выполнения. В каждой общине или патронимии нормы обычного права обладали всеобщностью. Конфуций заимствовал эту идею всеобщности и всеобязательности норм поведения, вывел ее за рамки небольшого коллектива и распространил на все государство. Он наделил *ли* идеей всеобщности, обязывая всех, включая и царя, соблюдать весь комплекс норм, связанных с Правилами. Управлять народом надлежит лишь на основании *ли*: «Учитель сказал: „Если верхи любят Правила, то народ легко использовать“».

Согласно учению Конфуция, идеальные Правила существовали только в древности, поэтому именно тогда в Поднебесной царили порядок и культура (*вэнь*). Идеализация древности (*гу*), использование ее примера в качестве самого весомого аргумента в политических спорах и теоретических построениях стали традиционными ко времени Конфуция. Основоположники многих философских и этико-политических школ (легистская, моистская, даосская и др.) часто использовали понятие «древность» именно в таком ключе.

Однако никто до Конфуция не уделял такого внимания «древности», не отдавал ей пальму первенства в своем учении. Конфуция можно по праву назвать певцом древности; он был первым в истории китайской философии, политической и юридической мысли, кто фактически не только создал культ древности, но и ориентировал свою модель государства как бы в прошлое. Поэтому столь часты в «Лунь юе» ссылки на «Шу цзин» («Книгу истории»), слова и дела легендарных и реальных правителей прошлого. Изучение и знание «Ши цзина» («Книги стихов»), как явствует из «Лунь юя» (XVI, 13), входило в комплекс знаний, необходимых каждому; не случайно штудирование ее шло в одном ряду с изучением *ли*. «Книга стихов», широко и красочно отражавшая реальную жизнь китайского

общества в период, предшествовавший эпохе Чуньцю–Чжаньго, должна была служить наглядной иллюстрацией к тем истинным Правилам, которые существовали в прошлом.

Идеальное прошлое должно было, по замыслам Конфуция, играть роль образца идеального будущего. Поэтому все лучшее, что было связано с Правилами, — лишь отражение тех, что уже были в древности.

Все потомки древних правителей страны, кому довелось управлять государством, обязаны неуклонно следовать традиционным Правилам. Теоретически допускались лишь небольшие изменения, не затрагивающие их основ. Всякий правитель обязан следить за тем, чтобы его государство ни на один день не сошло с установленного Дао-Пути.

«Лунь юй» свидетельствует, с каким трудом Конфуций шел на то, чтобы назвать кого-либо «обладающим *жэнь*» («человеколюбивым»), обычно он старался уклониться от прямого ответа на соответствующий вопрос или настойчивой рекомендации учеников. Однако, когда речь заходила о соблюдении *ли*, точнее о том, от кого зависело, какие Правила вводить в стране, по каким Правилам должно функционировать государство, Конфуций готов был назвать «обладающим *жэнь*» каждого, кто способен вернуть страну на старые, традиционные рельсы. В данной связи следует обратить особое внимание на следующее место из «Лунь юя» (XII, 1): «Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: „Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам (*кэцзи фули*) — в этом заключается человеколюбие. Если однажды преодолеешь себя и возвратишься [в словах и поступках] к Правилам, то в Поднебесной назовут [тебя] обладающим человеколюбием“».

Такими высказываниями Конфуций внушал своим ученикам уважение к истинным древним правилам, стремился повысить значимость традиционных методов управления в государственных делах. Одновременно утверждался культ древности.

Концепция заданности, предопределенности (за счет ориентирования на «древность») форм государственного устройства оказала громадное влияние на весь дальнейший ход развития политической мысли Китая. В течение десятков столетий ведущие политики страны искали решение насущных проблем современности в идеальном прошлом. Такова была специфика культуры политического мышления, испытывавшего большое воздействие, особенно на раннем этапе, учения Конфуция. При этом понятие «древность» то расширялось на тысячелетия, то сужалось до уровня десятков лет.

У Конфуция нет четкой и подробной схемы организации управления, этим занялись впоследствии легисты, но он выдвинул и разработал ряд принципиально новых идей, ставших фундаментом всей дальнейшей китайской государственности, особенно императорского периода. Именно Конфуцию принадлежит честь создания идеального образа китайского бюрократа.

В своих суждениях о государстве он выделял два типа людей, два социальных слоя: управляющих и управляемых. В суждениях об управляющих он использует уже готовую модель *цзюнь-цзы*. В данном случае он уже «благородный чиновник», олицетворявший всех причастных к делам управления государством и народом — от мелкого чиновника до сановника и самого царя. Но чаще всего

под «благородным мужем» имеются в виду представители высшей прослойки управляющих.

Как обычно, Конфуций раскрывает свое представление о «благородном муже» на примере людей, известных его ученикам. Рассмотрим один из таких примеров: «Учитель сказал о Цзы Чане: „Он обладает четырьмя Дао благородного мужа: в своих поступках он исходит из самоуважения, на службе у вышестоящих исходит из ответственности, в наставлениях народу исходит из доброты, в управлении народом исходит из справедливости“».

Вводя термин *дао* в суждение о Цзы Чане, Конфуций как бы выделяет это суждение, подчеркивая его особую значимость. Конфуций вычленяет четыре «пути» деятельности человека, претендующего на звание *цзюнь-цзы*: его собственное поведение, выполнение служебных обязанностей, деятельность на поприще воспитания народа и, наконец, его позиция в отношении того, как надлежит использовать народ, т.е. какими методами управлять им.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что Конфуций не мыслит *цзюнь-цзы* в отрыве от государственной службы, административной деятельности. *Цзюнь-цзы* в данном случае — не отшельник, а активная личность, занимающая вполне определенное положение в обществе и государстве. Он, как правило, должен выступать в функции первого советника (т.е. премьер-министра) или самого правителя. Об этом свидетельствуют «пути» его деятельности, где он обязан проявлять свои личные качества. Из четырех *дао* три самым непосредственным образом связаны с управлением.

Каким же должен быть *цзюнь-цзы* и как следует вести себя сановнику, если он мечтает получить сей высокий титул? Он не должен, начинает Конфуций, ни зазнаваться, ни заискивать, следует держаться всегда с достоинством, уважать себя как личность. Это — главное, поэтому из всех четырех *дао* на первое место Конфуций ставит *ци син* («самоуважение», букв. «его собственное поведение»). Если человек не сохраняет чувство собственного достоинства, не борется за него, не может его отстоять, если человек не уважает самого себя, то у него нет надежд стать *цзюнь-цзы*, ибо это уже не государственная личность.

Второе *дао* претендента на звание *цзюнь-цзы* — служба у сильных мира сего («служба у вышестоящих»). Каков же этот «путь» для *цзюнь-цзы*?

Для того чтобы понять, что же хотел сказать Конфуций, необходимо учитывать специфику его суждений; когда он называет чье-либо имя, подразумевается, что ученики и слушатели знают этого человека — его биографию и деятельность, его моральные качества. По данной причине в суждениях, как правило, отсутствует подробная характеристика: Конфуций дает лишь оценку человека, слушателям остается сопоставить ее с деятельностью данного лица. Поэтому и нам следует хотя бы вкратце осветить административный путь Цзы Чаня, что поможет решить, какая из трактовок ближе к истине.

Цзы Чань был современником Конфуция, в течение 22 лет он занимал пост первого советника в небольшом царстве Чжэн при правителях Цзянь-гуне (565–530) и Дин-гуне (529–513) и фактически правил государством. Время было неспокойное, шли непрерывные войны между двумя крупнейшими царствами Китая — Цзинь и Чу. За время длительной службы Цзы Чаня в каждом из них сменилось по пять правителей, и отнюдь не по их желанию. Все они, каждый в своих

интересах, пытались вовлечь царство Чжэн в свои интриги и междоусобицу. Нередко над Чжэн нависала угроза интервенции, однако внешняя политика Цзы Чаня дала возможность его царству не только не стать сателлитом ни одного из могущественных соседей, но даже сохранить с каждой из сторон добрые отношения. Цзы Чань, таким образом, сумел «обеспечить безопасность царства Чжэн и поднять его престиж». Поэтому нельзя не согласиться с мнением Ян Боцзюня, что Цзы Чань «был одним из самых выдающихся политиков и дипломатов древнего Китая».

Ознакомившись вкратце с политической биографией Цзы Чаня, вернемся вновь к анализу суждения Конфуция.

От сановника в данной ситуации потребовались высокая мера ответственности, мобилизация всех его лучших качеств и как политика, и как человека. При таком контексте, видимо, правильнее считать, что претенденту на звание *цзюнь-цзы* в плане его службы необходимо было проявлять «ответственность» за порученное ему дело.

Из трех *дао*, связанных с управленческой деятельностью *цзюнь-цзы*, два (и это также не случайно) касаются его взаимоотношений с народом. Третье *дао* — «наставление народа», т.е. воплощение в жизнь одной из важнейших составных частей учения Конфуция. Сановник, если он истинный «благородный муж», должен быть учителем народа, поэтому его прямая обязанность, а следовательно, и сфера деятельности — *янь минь* («воспитание народа»), и на этом поприще он должен воздействовать только добротой, личным примером. Иного не дано. Если же он, подобно легистам, станет опираться на законы, то его деятельность не будет «наставлением народа», а сам он перестанет быть конфуцианцем.

Четвертое *дао* — «управление народом». Речь идет о том, каким образом, какими методами следует использовать народ на государственных повинностях (трудовых, воинских), какую налоговую политику проводить, как вершить суд. Во всей этой сфере контактов с народом претендент на звание *цзюнь-цзы* должен всегда исходить из принципа *и* — «справедливости».

Только сочетание четырех перечисленных *дао* в деятельности человека дает ему в итоге право называться *цзюнь-цзы*.

Нетрудно заметить, что рассуждения о *цзюнь-цзы* на примере Цзы Чаня имеют самое непосредственное отношение к представлениям Конфуция о государственном устройстве и об обязанностях высшей администрации. Воззрения эти поначалу носили очевидный утопический характер: по конфуцианской модели государства, чиновники (если они, естественно, *цзюнь-цзы*) обязаны прежде всего заботиться о благе государства и его народа. Но с веками это стало аксиомой для всех стран конфуцианского культурного региона.

Было бы ошибочно, однако, предполагать, будто Конфуций был против эксплуатации. Всегда и во всем опасаясь крайностей, он в указанном плане выступал за умеренную эксплуатацию — «справедливое использование народа». К этой же мысли Конфуций возвращается в конце «Лунь юя», назвав одним из «пяти хороших качеств», необходимых *цзюнь-цзы* для эффективного управления государством, умение правильно использовать людские ресурсы: «...когда благородный муж... понуждает народ к труду, но не вызывает его гнева на вышестоящих».

Из многочисленных суждений Конфуция о *цзюнь-цзы* — управляющем рассмотрим еще одно о современнике Учителя: «Цзы Гун спросил: „Почему Кун Вэньцзы нарекли посмертным именем Вэнь?“ Учитель ответил: „Он был умный и деятельный, к тому же любил учиться и не считал зазорным скромно обращаться за советами к нижестоящим. Поэтому его и нарекли посмертным именем Вэнь“» («Лунь юй», V, 15). Данное суждение интересно тем, что оно относится уже к последнему году жизни Конфуция и, следовательно, отражает наиболее существенные требования, предъявляемые к чиновникам. Кун Вэньцзы (Кун Юй) был крупным сановником на родине Конфуция, в царстве Лу. Умер он на 15-м году правления луского царя Ай-гуна, т.е. в 480 г. до н.э., а в апреле 479 г. скончался Конфуций. Ученик Конфуция Цзы Гун, так же как и сам Учитель, хорошо знал деятельность Кун Юя, поскольку она проходила на их глазах. По-видимому, современниками она оценивалась достаточно разноречиво. Связанные с этим толки, возможно, и побудили Цзы Гуна обратиться за разъяснениями к Конфуцию, тем более что торжественный акт посмертного присвоения почетного звания *вэнь* не мог, вероятно, пройти без участия Конфуция. В ответе Учитель выделил три важных качества: живой ум и активная деятельность; стремление не довольствоваться достигнутым и все время самосовершенствоваться, посвящая досуг учебе; и наконец, способность никогда не зазнаваться и в процессе работы не считать для себя «зазорным обращаться за советами к нижестоящим».

Последний момент имеет отношение к Конфуциевой модели государства. «Нижестоящие» обозначены иероглифом *ся* («те, кто внизу»). Здесь могут иметься в виду и стоящие ниже по рангу чиновники, но не исключено и более расширительное толкование понятия, включающее и простолюдинов («народ»).

Однако «обращение за советами» к народу вряд ли следует понимать как проявление зачаточных форм демократии. Если и допускалось теоретически какое-то соучастие «нижестоящих» в управлении, то лишь на уровне органов общинного самоуправления, о чем речь пойдет ниже. В данном же случае проводится мысль о необходимости для управляющих устанавливать и поддерживать постоянные контакты с народом, чтобы знать настроения простых людей, их отношение к поступкам вышестоящих. Идея обратной связи государства и народа присутствовала и в учении легистов, но использовалась она несколько по-иному. Для Конфуция главное — избежать возникновения конфликтов между управляемыми и управляющими; последние должны добиться, чтобы народ доверял им, и уметь сохранить это доверие.

Он неоднократно обращал внимание учеников именно на этот аспект управления, определяя его как одну из обязательных функций государства. Отвечая на вопрос Цзы Гуна о сущности истинного управления государством («Лунь юй», XII, 7), Конфуций отмечал, что в хорошо управляемом государстве «достаточно продовольствия, достаточно оружия и есть доверие народа». В случае крайней нужды можно отказаться от вооружения, продовольствия, но не от доверия народа, ибо если «народ перестанет доверять, то [государству] не устоять».

Итак, образ «благородного сановника», «благородного правителя» и их основные функции очерчены вполне четко и определенно. Конфуций впервые в истории Китая с помощью образа *цзюнь-цзы* поднял значение бюрократии в системе управления и в обществе в целом. Бюрократия обязана была не только следить за

соблюдением Правил (*ли*), но и воплощать их в жизнь на собственном примере. Именно она в конфуцианской модели государства являлась и толкователем и носителем Правил. В этом одна из коренных причин большей значимости бюрократии в конфуцианской модели государства, нежели в легистской, ибо там бюрократия была скована законом и у нее не было такой свободы творчества в толковании законов, как у конфуцианских сановников в интерпретации Правил.

Можно предположить, что Конфуций вполне умышленно развязывал руки какой-то небольшой части управляющих из числа самых высших ее представителей, допустив их к толкованию Правил. Таким образом, правитель и его ближайшее окружение всегда могли в удобное им время и в выгодном для них смысле истолковать определенное правило и даже концепцию.

Рассмотрим это на примере толкования концепции *жэнь* («человеколюбие»), входящей в Правила: «Учитель сказал: „Только человеколюбивый способен любить [кого-либо из] людей и способен возненавидеть [кого-либо из] людей“». На первый взгляд это суждение может показаться несколько странным, ибо гуманность несовместима с ненавистью. Правда, можно предположить, будто Конфуций, будучи человеком мудрым и дальновидным и зная хорошо природу человека, исключал аморфный, бескрайний гуманизм, распространяя его лишь на людей, достойных человеколюбия. Но не исключено и другое — этим суждением Конфуций наделял «человеколюбивого» правом не только на любовь, но и на ненависть. А ведь ни один правитель, принявший учение Конфуция, никогда не назвал бы себя «лишенным человеколюбия», да этого не допустило бы и его ближайшее окружение. Но будучи «обладающим человеколюбием», а иного по рангу ему и не положено, он, ссылаясь на того же Конфуция, получал моральное право кого-то полюбить, а кого-то и возненавидеть, кого-то возвысить, а кого-то и казнить, и т.п. — и все это в рамках «человеколюбия». Конфуций, таким образом, вручал управляющим мощное орудие управления народом и государством, и впоследствии китайские правители, начиная с эпохи Хань, широко использовали данное суждение в своих узкопрагматических целях.

Как уже отмечалось, правом на свободное толкование уже принятых Правил обладали лишь немногие самые высшие сановники, ставшие *цзюнь-цзы*, и, естественно, первым среди них был глава государства. Остальная масса управляющих обязана была послушно выполнять эти Правила. На вопрос Дин-гуна, какие отношения должны существовать между правителем и чиновниками, Конфуций ответил: «Правитель использует сановников, руководствуясь Правилами; сановники же служат правителю, руководствуясь чувством преданности».

Будучи сторонником авторитарной системы, Конфуций в то же время был противником излишней абсолютизации царской власти. В своей модели государства Конфуций стремился ограничить права царя. В этом, по-видимому, одна из причин возникновения концепции «благородного мужа» — прообраза будущего «совершенного» бюрократа. Правителю, принявшему концепцию Конфуция, вольно или невольно приходилось взваливать на себя и бремя «обязанностей» *цзюнь-цзы*. Роль же наставников, не только следивших за соблюдением правителем принципов *ли*, но и причастных к их сотворению (вспомним принцип *хэ*), отводилась конфуциански образованным сановникам, тем же «благородным мужам», составлявшим ближайшее окружение царя. Конфуций возлагал опреде-

ленные надежды на этот тип сановников, обязанных своим возвышением добросовестному изучению его теории. В то же время, стремясь успокоить правителей, Конфуций внушал им, что если они будут досконально соблюдать все его наставления, то со временем может отпасть необходимость и в самих наставниках: «Учитель сказал: „Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, то государь не занимается правлением“». Главное условие такого следования Дао-Пути — это наличие у правителя *дэ* («добродетель») *цзюнь-цзы*: «Осуществлять правление, опираясь на добродетель, — это подобно Полярной звезде. Она замерла на своем месте, а все другие звезды движутся окрест нее».

Создавая модель идеального государства, Конфуций привлек на службу своей теории традиционное верование в божественную силу Неба. Культ Неба зародился в Китае в середине периода Чжоу. Вначале он сосуществовал с культом Шанди (тотемный первопредок династии Инь), а впоследствии сменил Шанди и стал единственной верховной божественной силой.

У чжоусцев Небо было тесно связано с делами людей, оно выполняло мироустроительные функции. Решение всех крупных государственных акций, как внутри государства, так и внешнеполитических, увязывалось с велением Неба. В качестве примера приведем небольшой отрывок из «Малых од» «Ши цзина» (в переводе А.А. Штукина):

Высоко ты, Небо, в величье своем;
Отец наш и мать — так мы Небо зовем,
Не знаю на нас ни греха, ни вины.
А смуты в стране велики и сильны;
И Небо великое в гневе на всех;
Смотрю на себя и не вижу, в чем грех;
А кары великого Неба сильны...

Из «Больших од» «Ши цзина» обратим внимание читателя на «Оду царскому наставнику Чжун Шаньфу», где его право на высшую государственную должность подтверждается велением Неба:

Небо, рождая на свет человеческий род,
Тело и правила жизни всем людям дает,
Люди, храня этот вечный закон, хороши,
Любят и ценят прекрасную доблесть души,
Небо, державно взирая на чжоуский дом,
Землю внизу осветило горячим лучом,
И, чтобы Сына Небес не коснулося зло,
Небо в защиту ему Чжун Шаньфу родило.

Здесь процитирована лишь одна из восьми частей оды, но и этого достаточно, чтобы наглядно представить место и роль Неба в жизни чжоусцев. Наместником Неба на земле был Сын Неба — чжоуский правитель.

Ко времени Конфуция в связи с ослаблением реальной власти чжоуского правителя пошатнулась и вера в Небо. Конфуций приложил много усилий для

того, чтобы восстановить прежнюю веру. В его взглядах относительно системы государственного устройства Небу отведена особая роль. Оно выступает в качестве высшей направляющей силы, от которой зависит судьба всех жителей Поднебесной — от простого общинника до правителя. Оно определяет и жизнь всего государства. «Жизнь и смерть зависят от веления Неба, — поучает один из последователей Конфуция, — знатность и богатство — во власти Неба». Жестким становится тон Конфуция, когда речь заходит хотя бы о малейших колебаниях веры в святость Неба: «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем». Но постичь веления Неба суждено не каждому. Для этого нужно хорошо усвоить Правила, строго соблюдать их и обладать обширными знаниями.

В роли земных интерпретаторов воли Неба могли выступать у Конфуция лишь *цзюнь-цзы*, т.е. те, кто в совершенстве овладел принципами *ли*, сочетая также в себе такие ценностные категории, как *жэнь*, *вэнь*, *хэ* и *дэ*. Это была блестящая мысль, ставшая впоследствии одной из главных причин возвеличивания Конфуция бюрократией: мудрый мыслитель и тонкий политик вручал своим последователям мощное идеологическое оружие. Конфуций превратил Небо в стража основных догматов своей теории. Небо знает, кто и как претворяет учение о *ли*. Ведь именно Небо помогает людям, стремящимся к знаниям, познать этические нормы и полностью овладеть ими. Именно благосклонность Неба помогает правителю стать «благородным мужем».

«Небо породило добродетель (*дэ*) во мне», — говорил Конфуций («Лунь юй», VII, 23). Он не случайно связывал столь прочно Небо с делами людей. Небо контролировало не только поступки простых смертных, но и деяния правителя. Оно прежде всего должно было следить, насколько верен правитель принципам его учения. Отныне над правителем нависала потеря власти, если он сошел бы с начертанного Конфуцием пути. «Благородный муж, — проповедовал Конфуций, — в трех случаях испытывает страх: перед велением Неба, перед великими людьми и перед словами совершенномудрых» («Лунь юй», XVI, 8). Горе тому правителю, которого оставило Небо: небесный отец покинул своего неблагодарного сына. Общинники, поклонявшиеся предкам и почитавшие старшее поколение, не случайно называли глав общин *фу-лао* («отцами-старейшими»). Отречение отца от сына было самым тяжким наказанием. От такого сына отворачивалась вся община, он превращался в изгоя. А поскольку волю Неба, выражавшуюся через различные природные явления, могли постичь и объяснить народу лишь конфуциански образованные сановники, их роль в политической жизни страны и решении государственных дел неизмеримо возрастала. Фактически правитель подпадал под контроль своих сановников. В случае крупного конфликта ничто не мешало какой-либо придворной группировке, выгодно истолковав любое явление природы (появление кометы и т.п.), выдать его за голос Неба и пустить в народе слух о недовольстве Неба правителем.

Именно поэтому учение Конфуция встретило такую горячую поддержку у наследственной аристократии.

Китайская бюрократия действительно взяла на вооружение данный способ свержения правителей. Веками дворцовые клики и группировки использовали этот санкционированный самим Конфуцием метод борьбы против неугодных императоров.

Привилегированный статус «благородных мужей» в системе административного управления и иерархии, ограничивавший сферу деятельности правителя заранее запрограммированным направлением, вызывал тревогу у наиболее дальновидных царей, хотя конфуцианская идея покорности власти импонировала очень многим. По-видимому, именно колеблющейся позицией царей объясняется тщетность десятилетних странствий Конфуция. Наследственная аристократия была уже слаба, а активный потребитель его идей еще не вырос в мощную прослойку, ибо государственная бюрократия делала лишь первые шаги. В VII–III вв. до н.э. за политические теории и идеи могли платить только государи, и от их прихоти зависела судьба странствующего ученого.

Успех к Конфуцию пришел позднее, когда китайская бюрократия, убедившись в период Цинь на собственном опыте в неудобстве и жестокости некоторых легистских учений, особенно концепции всеобщности закона, обратится в эпоху Хань к конфуцианской модели государства и учению Конфуция в целом, чтобы, слегка модернизировав и соединив с легизмом, возвести конфуцианство в сан государственной идеологии.

Одной из причин такой привязанности к учению Конфуция являлась идея относительной свободы личности в его системе, но эта идея распространялась, как убедился сам читатель, лишь на *цзюнь-цзы*.

В суждениях и высказываниях Конфуция о будущем государственном устройстве Китая бюрократии уделено гораздо больше внимания и места, нежели народу.

В то же время в «Лунь юе» есть одно суждение (VIII, 9), которое помогает понять главную мысль Конфуция о нормах взаимоотношений между власть имущими и народом. К сожалению, полного единства взглядов у специалистов в его трактовке пока не наблюдается, поскольку понимание этого суждения зависит от того или иного членения фразы.

Следует пояснить, что вплоть до XIX в. в китайских текстах не ставились знаки препинания. Начиная с ханьского периода тексты стали делиться на фразы, но выделяли их с помощью комментария, наличие которого свидетельствовало о завершении логического хода мысли. Однако членения текста внутри фраз не было. Точка пришла в Китай из Японии в XIX в., запятые же впервые появились лишь в начале XX в.

Изменения, происшедшие в китайском языке за несколько столетий после кончины Конфуция, требовали специальных толкований текстов, составленных во времена Конфуция, ибо часть иероглифов вышла из употребления или приобрела новое значение. Не случайно ханьский историк Бань Гу (32–92 гг. н.э.), потративший несколько десятков лет на изучение древних текстов и создавший «Историю Хань», счел уместным отметить: «После того как Чжунни умер, стал утрачиваться смысл его иносказаний, а после того как были похоронены его 70 учеников, стал искажаться внутренний смысл его учения» (цит. по: *Крюков М.В., Софронов М.В., Чебоксаров Н.Н.* Древние китайцы: проблемы этногенеза. М., 1983. С. 316). Поэтому начиная с ханьского периода в Китае сложилась высококвалифицированная комментаторская школа, основанная не только на филологических исследованиях одного или нескольких классических текстов, включая прежде всего «Лунь юй», но и на традиции его толкования, восходящей к тому времени, когда эти тексты были полностью понятны читающим.

Следуя традиционной схеме членения фразы, я предлагаю свой перевод: «Учитель сказал: „Народ можно принудить делать это, но нельзя принудить осознать, ради чего это“».

Если же следовать варианту, предложенному китайским исследователем Чэнь Юйканом, то суждение переводится так: «Конфуций сказал: „Когда народ согласен, принуждай следовать этому; когда не согласен, принуждай осознать это“». При таком переводе точнее восстанавливается изначальная мысль Конфуция. Он внушает правителям, что перед каждым большим начинанием необходимо предварительно посоветоваться или хотя бы узнать мнение народа. Ведь он сам заявлял, что самое ценное в судьбе государства — это доверие народа. Вполне возможно, что в его время советоваться можно было с *фу-лао* («отцами-старейшими») и *сань-лао* («тремя-старейшими»), представлявшими органы общинного самоуправления. Кстати, через несколько веков именно так поступил, начиная свое восхождение к трону, приверженец Конфуция — основатель ханьской династии Лю Бан. Остановимся на этом эпизоде.

Жители Сяньяна — столицы империи Цинь — с тревогой ожидали нашествия повстанческой армии Лю Бана, ибо для многих повстанцев циньцы ассоциировались с царством Цинь, насильно поглотившим их царства. В то время локальный патриотизм был намного сильнее общеимперского, не случайно сподвижники Лю Бана выступили под лозунгом «Восстановим великое Чу», ибо они были уроженцами Чуского царства. Перед вступлением в столицу в 207 г. до н.э. Лю Бан заключил договор с «отцами-старейшими» бывшего царства Цинь, гарантировав им защиту от мародерства: «Я стал царем Гуаньчжуна (самоназвание бывшего царства Цинь. — *Л.П.*) и заключаю с „отцами-старейшими“ договор о [введении] закона из трех пунктов: за убийство человека — смерть; за ранение человека или ограбление — возмещение (выкуп) согласно тяжести преступления; все законы Цинь полностью отменяются.

Все чиновники и народ остаются на своих местах, как прежде. Не бойтесь. Я пришел, чтобы избавить от беды отцов-старейших, а не для нападения и жестокостей».

Подобный договор снял напряженность в отношениях с новой властью, и народ Цинь, по словам Сыма Цяня, приветствовал повстанцев, «поднося рядовым и командирам быков, баранов и вино».

Приверженность Лю Бана духу Конфуциевой модели взаимоотношений с народом сыграла в дальнейшем решающую роль в его борьбе за престол с наследственным аристократом Сян Юем.

Итак, согласно рассматриваемому суждению VIII, 9 (если исходить из схемы Чэнь Юйкана), правителю прежде всего надлежит заручиться поддержкой народа. Получив его согласие, правитель уже более уверенно может приступать к проведению реформ (или какой-либо другой масштабной операции), принуждая подданных к более активному их исполнению. В случае если «народ» (т.е. его представители на местах) не согласен, правитель обязан сделать все возможное, вплоть до прямого принуждения (Учитель допускал и такую форму «воспитания»), дабы была осознана необходимость начинаний. В результате такой «воспитательной работы» правитель сможет добиться согласия народа и приступить к осуществлению намеченной цели. Таков смысл данного суждения, если руководствоваться разбивкой фразы, предложенной Чэнь Юйканом.

Я склонен все же признать право на существование такого варианта. Открывающееся в результате новое видение текста внутренне не только не противоречит духу учения, но как бы восполняет недостающее звено в цепи суждений Конфуция о сути истинного правления. По существу, оно венчает его размышления о приверженности «благородного мужа» принципу *хэ* и целесообразности прислушиваться к советам «нижестоящих», о необходимости добиваться доверия народа и ни в коем случае не доводить государственные дела до такой степени, когда народ начинает «гневаться». Что же касается слова «принуждай», то обладатель добродетели (*дэ*), а именно таким только и может быть «истинный правитель», воздействует на народ своим моральным авторитетом.

Такая трактовка данного суждения особенно созвучна атмосфере взаимоотношений между правителями и подданными в городах в эпоху Чуньцю, на которую обратил в свое время внимание В.А. Рубин. Народ там играл более активную роль, нежели позднее, в период империи Цинь–Хань. В качестве подтверждения своей мысли В.А. Рубин цитирует приведенную в «Цзо чжуани» речь начальника музыкантов Куана, которую целесообразно воспроизвести именно в данном контексте: «Небо, создав народ и поставив над ним государя, поручило ему быть пастырем, и ему не следует терять этого качества... Любовь Неба к народу огромна, разве оно позволит одному человеку чинить произвол над ним, давать волю своим прихотям и не считаться с природой Неба и Земли? Конечно, нет» (см.: *Рубин В.А.* Идеология и культура Древнего Китая (четыре силуэта). М., 1970).

«Исправление имен» (*чжэн мин*) — один из важнейших принципов Конфуция в учении об управлении государством и организации общества.

Мы уже приводили из «Лунь юя» суждение XIII, 3 (при описании биографии Конфуция). Рассмотрим его теперь в ином аспекте. «Цзы Лу спросил: „Вэйский правитель намерен привлечь Вас к управлению [государством]. С чего Вы начнете?“ Учитель ответил: „Начать необходимо с упорядочения названий (*чжэн мин*), которые не соответствуют сути!“ Цзы Лу спросил: „Неужто Вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?“ Учитель ответил: „Как же ты необразован! Благородный муж осторожно относится к тому, что не понимает. Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка недейственны. Если Правила и музыка недейственны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности“».

В 488 г. до н.э. вэйский правитель Чу-гун, незаконно занявший престол вместо своего отца, решил пригласить Конфуция на службу. Если бы Конфуций согласился стать первым советником, то как бы официально признал законность перехода престола к Чу-гуну. В этом крылась истинная причина, подтолкнувшая последнего на приглашение Конфуция, — ему нужен был авторитет Учителя. Но поначалу через Цзы Лу, ближайшего ученика Конфуция, он решил узнать о его намерениях. Цзы Лу, лучше всех знавший воззрения Учителя на «истинное

правление», пытался воздействовать на Конфуция, но тщетно. Конфуций утверждает: «Начать необходимо с упорядочения названий». Вэйский правитель для Учителя — человек, дважды нарушивший его основной принцип: он не только не «истинный правитель», но и не «истинный сын». Царство Вэй являло собой классический, с точки зрения Конфуция, образец государства, где «названия» («правитель», «чиновник», «отец», «сын») «не соответствовали сути», а потому там и со словами, их передающими, «неблагополучно». Далее он рисует картину всеобщей государственной разрухи и нравственного опустошения, порожденных тем, что основа государственного устройства нарушена. Для такого царства возможен лишь один выход — необходима коренная перестройка, дабы «названия» вновь стали «соответствовать их сути», тогда и слова правителя (букв. «то, что произносит») «станут правильными», и «дела будут ладиться».

Иными словами, необходимо форму привести в соответствие с содержанием. В этом основной смысл понятия *чжэн мин*. Поэтому думается, что вернее было бы переводить *чжэн мин* как «упорядочение названий», современные китайские исследователи трактуют *чжэн мин* именно в этом значении. Ответ же Конфуция следует трактовать как отказ от предлагаемой должности.

Сокровенную суть суждения «правитель должен быть правителем» можно понять только в сочетании с концепцией «упорядочения названий», ибо они комплексно отражают главную мысль Конфуция о сущности «истинного правления». Большинство современных китайских исследователей, как правило, так и рассматривают их. Некоторые, например Ян Боцзюнь, полагают, что ответ Конфуция цискому правителю Цзин-гуну как раз и есть выражение принципа *чжэн мин*.

В модели идеального государства, базирующейся на этих суждениях, заложена крайне важная принципиальная установка, которую замалчивали в период императорского Китая. Конфуций считал, что управляющие должны не только поддерживать постоянные контакты с народом, но и добиваться такого положения, чтобы народ поверил в искренность провозглашенной правителем политики, а для этого она должна быть нравственной.

В учении Конфуция, особенно в его модели государственного устройства, образование, знания приобрели роль материальной силы. Именно благодаря образованности, знанию культуры (*вэнь*) человек мог стать *цзюнь-цзы*, что открывало широкие возможности для чиновничьей карьеры. Провозгласив культ знаний, Конфуций теоретически никому не закрывал путь к самоусовершенствованию и образованию. Он считал, что все люди от рождения обладают одинаковыми способностями овладевать знаниями, остальное зависит уже от усилий и характера. Вот как охарактеризовал он свой жизненный путь: «Учитель сказал: „Я обладаю знаниями не от рождения. Я приобрел их лишь благодаря любви к древности и настойчивости [в учебе]“».

Логическим завершением этой мысли является следующее суждение: «Учитель сказал: „В обучении не может быть различий по происхождению“». Термин *лэй*, который я здесь перевожу как «происхождение», имеет более широкое значение; по сути дела, речь идет о том, что в стремлении людей к образованию недопустимо проводить какую-либо социальную дифференциацию.

Этому высказыванию суждено было сыграть революционизирующую роль в системе государственного устройства не только Китая, но и всех стран конфу-

цианского культурного региона. Со временем оно превратилось в одну из несущих конструкций императорского режима. Провозгласив принцип равных возможностей в образовании, Конфуций теоретически открыл всем доступ к чиновничьим постам.

Но это было лишь в теории, на практике общинникам, простому люду было трудно конкурировать в сфере знаний (особенно на этапе государственных экзаменов на чиновничьи должности) с представителями имущих классов, прежде всего бюрократии. Последняя воспроизводила сама себя, общество на деле было строго стратифицировано, чему в немалой степени «помог» Конфуций. Но приток «свежей крови» в ряды бюрократии все же происходил, что серьезно способствовало устойчивости и жизнеспособности императорской системы управления.

Создавая свою модель управления, Конфуций не мог не коснуться проблемы, волновавшей многих мыслителей древнего Китая. Как уже отмечалось выше, во всех без исключения китайских царствах VI–III вв. до н.э. шел единый нарастающий процесс подчинения государственной администрации некогда свободной общины. Этот процесс был долгим и закончился лишь в первых веках н.э. Во времена Конфуция администрация делала только первые попытки «добраться» до общинника, но на ее пути стоял тогда институт органов общинного самоуправления.

Важность земледельческого труда понимали представители всех древнекитайских философских и этико-политических школ. Даже такие заядлые антиконфуцианцы, как легисты, были солидарны с ними в оценке труда крестьянина, их расхождения касались лишь методов поощрения.

И естественно, Конфуцию, так же как и многим его современникам и последователям, а также представителям иных школ, необходимо было дать свою трактовку проблемы взаимоотношений государства и земледельца. Каков должен был быть оптимальный характер взаимодействия администрации и земледельца? Должно ли государство полностью контролировать весь процесс его труда, поучая, что, где, когда и как сеять и пахать?

Конфуций решает эту проблему весьма своеобразно, используя привычный ему и доступный ученикам арсенал средств — через функции «благородного мужа». И это вполне понятно, ибо именно *цзюнь-цзы* является в его учении о государстве символом мудрого управленца, антиподом *сяо-жэнь* («маленького человека»). Если высшая административная элита, включая и правителя, состоит не из «благородных мужей», а из «маленьких людей», то такому государству никогда не достичь процветания и могущества. Проблема соотношения управленческих функций и земледельческого труда прослеживается в ответе Конфуция на просьбу ученика Фань Чи обучить его земледелию и выращиванию овощей (XIII, 4).

В эпизоде с Фань Чи Конфуций своим авторитетом («мне не сравниться»), по сути, поставил «старого земледельца» в положение *цзюнь-цзы* сельского хозяйства. В этом кроется одна из глубинных причин непререкаемого авторитета Конфуция в среде китайских крестьян. Авторитетом Учителя освящалось право земледельцев на свободу в их трудовой деятельности. Государство и помещики могли нещадно эксплуатировать крестьян, чем они не без успеха и занимались. Когда уровень изъятия превышал прибавочный продукт (изымалась и часть необходимого), китайское крестьянство поднималось на восстания. В истории

страны известны династии, основанные победившими крестьянами, в частности ханьская (206 г. до н.э. — 220 г. н.э.) и минская (1368–1644). Однако в пору даже самой жестокой эксплуатации верхи, как правило, редко посягали на свободу трудовой деятельности производителя материальных благ. Китайский крестьянин на протяжении многих веков чаще всего сам определял: где, когда, что и как сеять и пахать. Эта конфуцианская традиция была серьезно нарушена лишь однажды — в середине XX в., в период коммунизации деревни. Последствия известны.

Не признавая право народа на широкое участие в управлении государством, Конфуций в то же время не мог не учитывать наличие социальных организаций, не входивших в состав царской администрации. Речь идет об органах общинного самоуправления.

В конфуцианской модели государства нашлось место и для общины. В этом нет ничего удивительного, ибо во времена Конфуция община (*ли*) со своими органами самоуправления в лице *фу-лао* и *сань-лао* играла на местах большую роль. Царская администрация, как правило, функционировала в надобщинной сфере, вся же повседневная жизнь общинника регулировалась органами самоуправления. В их функции в тот период, когда создавался «Лунь юй», входил и разбор ссор и тяжб между членами общины.

В работах об учении Конфуция, особенно о его модели государственного устройства, община, как правило, не упоминается. Как представляется, община выпала из сферы внимания исследователей по вине переводчиков «Лунь юя», которые трактуют слово *ли* как «местожительство», «поселение».

А ведь совсем не случайно глава IV начинается с двух иероглифов — *ли жэнь* («община и человеколюбие»): «Учитель сказал: „Если в общине царит человеколюбие, это прекрасно. Разве можно считать мудрым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?“». Эта глава выполняет особую роль в тексте памятника, в ней сконцентрированы основные суждения Конфуция о понятии *жэнь* («человеколюбие»). Начиная суждение со слова «община», Конфуций как бы подтверждает, главное — добиться, чтобы в каждой *ли* царило *жэнь*. Ведь там, где царит *жэнь*, царят чувства «сыновней почтительности» и «братской любви», т.е. установлена или восстановлена атмосфера нормальных взаимоотношений между младшим мужским поколением общины — «сыновьями–младшими братьями» (*цзы-ди*) и старшим мужским поколением — «отцами–старшими братьями» (*фу-сюн*). Руководили общинами представители «отцов–старших братьев», по такому же принципу формировалось и руководство более крупных объединений типа *дан, цзун, цзун-цзу* (патронимии). В их обязанности входило наблюдение за поведением членов общины и патронимии, дабы там царил нужный им моральный климат.

Читателю уже известно, что ряд морально-этических категорий — *сяо* («сыновняя почтительность») и в первую очередь *жэнь* — в учении Конфуция и особенно потом, когда конфуцианство превратилось в официальную идеологию страны, имел и социальную значимость. Тот, кто обладает *сяо*, не говоря уже о *жэнь*, мог претендовать на чиновничью должность; и, даже еще не получив ее, он все равно автоматически как бы возвышался над своими сородичами и односельчанами. Быть причисленным к обладающим *жэнь* было не так просто.

Но кто имел право давать такое определение человеку? Правитель? Царская администрация?

Со временем они получат такие права, точнее, сами наделят себя ими, когда поймут значение этого рычага идеологического и морального воздействия на народ. Сам Конфуций таких всеобъемлющих прав им не давал, по крайней мере его суждения свидетельствуют, что он хотел наделить этим правом общину, т.е. *фулао* и *сань-лао*. Обратимся вновь к тексту «Лунь юя»: «Учитель сказал: „Ошибки каждого человека [рассматриваются] в его *дане*. Только рассмотрев ошибки, могут узнать, [достоин ли он определения] как человеколюбивый“».

Ключ к трактовке данного суждения заключается в термине *дан*. Дж.Легг переводит его как «класс», Ян Боцзюнь — как «тип», «группа». Современное его значение — «партия». Думается, что здесь Конфуций использовал данный термин в том значении, какое он имел в его время, — как одно из обозначений понятия «община», «патронимия». Кстати, именно в таком же значении использует его и Шан Ян.

Итак, именно *дан* (так же как *ли* или *цзун*) имел право рассматривать ошибки человека и выносить суждения о наказании виновного. Сфера компетенции царской администрации ограничивалась в таких случаях верхними слоями управляемых. Конфуций, сам возглавлявший судебное ведомство, отлично знал прерогативы общин и патронимий и не собирался их ограничивать или передавать в ведение царской администрации. Более того, и это очень важно для понимания того, как воспринималось конфуцианское учение на уровне массового сознания и соответственно судеб конфуцианства в целом, Конфуций не только не лишал общинное руководство его традиционных прав, но и силой авторитета своего учения фактически предоставил общине право называть человека «обладающим *жэнь*».

Конфуций также наделяет общину правом относить людей к категории обладающих *сяо* — сыновней почтительностью или *ди* — любовью к старшим братьям. Фактически это право получали не простые односельчане или члены рода, а главы патронимий или общин. Кандидатуры могли обсуждаться на общинных или патронимических сходках, но решающее слово принадлежало «отцам-старейшим» или «трем-старейшим». Впоследствии, спустя несколько веков, когда конфуцианство стало официальной идеологией, на дверях домов тех, кто удостоились быть названными обладающими *жэнь*, *сяо* или *ди*, вешались соответствующие таблички, чему, как правило, предшествовала торжественная церемония с участием всех членов общины.

Конфуций в своей модели не только расширил права руководителей общин на моральное верховенство над общинниками, но и укрепил через возрастающую роль понятия *жэнь* их функции управления, но лишь на своем, общинном уровне, не выше. Теоретически допускалось обсуждение таких вопросов всеми взрослыми общинниками. Ибо в то время, и Конфуций это хорошо знал, члены целого ряда общин и патронимий принимали участие в решении некоторых общинных дел и могли отстаивать свои взгляды на общинных собраниях. Не случайно в «Лунь юе» (IX, 26) приводится следующее суждение: «Учитель сказал: „Можно лишить поста командующего тремя армиями, но невозможно заставить простолюдина (*пи фу*) отказаться от своих намерений“». Однако при всей видимости

внутриобщинной демократии решающее слово всегда принадлежало общинной верхушке или главам патронимий.

Неудивительно поэтому, что учение Конфуция, особенно те положения, которые касались норм поведения и образа жизни народа, было, естественно, не сразу, но, главное, безоговорочно воспринято главами общин и патронимий, поскольку предоставляло им дополнительное право на определенную долю автономии в управлении общинниками и соучастие в делах административных. Именно Конфуцию, по сути дела, принадлежит идея соединения воспитательных функций общинных органов самоуправления с аналогичными функциями государственной администрации. Этому институту суждено будет пройти через весь императорский Китай.

Еще одно суждение весьма важно для понимания места общины в системе государственного управления, моделируемого Конфуцием. Речь идет уже не только о воспитательных, но и о чисто юридических прерогативах общины: «Шэгун сказал, обращаясь к Кун-цзы: „В моем *дане* есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил [властям] об этом“. Кун-цзы сказал: „Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота“».

Это суждение Конфуция оказало впоследствии огромное влияние на судебную практику и развитие законодательства не только императорского Китая, но и стран конфуцианского культурного региона. В Китае, в частности, была издана серия законов, юридически закрепляющих позицию Конфуция: всякий, кто доносит на родителей, будет подвергаться суровому наказанию. Чем теснее родственные узы, тем суровее кара. Например, в указе от 66 г. до н.э. императора Сюаньди предписывалось: «Отныне сын укрывает отца и мать, жена укрывает мужа, внук укрывает деда и бабку и все они не должны считаться сообщниками... Старший и младший братья обязаны укрывать друг друга, как отец и сын». «Всякий, — говорилось в средневековом своде законов, — кто донес на деда, бабку, отца или мать, подлежит удавлению». Для того времени, к которому относится указанное суждение, оно означало подтверждение Конфуцием юридических прав общинного руководства, что также не могло не быть замечено *фу-лао* и *сань-лао*. По крайней мере любой руководитель общины всегда мог ссылаться перед чиновниками на это суждение Конфуция и требовать вынесения дела на суд общины, где действовало обычное право.

В заключение остановимся на двух социальных утопиях Конфуция, ибо они оказали формирующее воздействие на развитие политической культуры Китая. Одна из них стала символом построения «социализма с китайской спецификой».

Будучи тонким психологом, Конфуций понимал, что «истинное правление» с тем человеческим материалом, который наличествовал в его времена, осуществить не так-то просто. Поэтому наступление эры «истинного правления» он относил к далекому будущему (беря его из прошлого), когда будет построено *датун* — «общество великого единения». На пути к нему необходимо построить в обозримом будущем еще одно, как бы промежуточное общество, где уже будут частично реализованы цели «общества великого единения». Это общество Конфуций назвал *сяокан* («общество малого благоденствия»).

В трактате «Ли цзи», к составлению которого Конфуций имел самое непосредственное отношение, в главе «Ли юнь» («Действенность установлений» или «Закономерности движения установлений») впервые зафиксированы эти две утопии.

Общество *датун*: «Когда шли по великому пути, Поднебесная принадлежала всем, [для управления] избирали мудрых и способных, учили верности, совершенствовались в дружелюбии. Поэтому родными человеку были не только его родственники, а детьми — не только его дети. Старцы имели призрение, зрелые люди — применение, юные — воспитание. Все бобыли, вдовы, сироты, одинокие, убогие и больные были присмотрены. Своя доля была у мужчины, свое прибежище — у женщины. Нетерпимым [считалось] тогда оставлять добро на земле, но и не до́лжно было копить его у себя, нестерпимо было не дать силам выхода, но и полагалось [работать] только для себя. По этой причине не возникали [злые] замыслы, не чинились кражи и грабежи, мятежи и смуты, а люди, выходя из дому, не запирали дверей. Это называлось великим единением».

Общество *сяокан*: «Путеводными нитями стали ритуал и долг. С их помощью упорядочивают [отношения] государя и подданных, связывают родственными чувствами отцов и детей, дружелюбием братьев, согласием супругов. С их помощью устанавливают порядок, намечают границы полей и общин, возвеличивают мужественных и разумных, наделяют человека заслугами. Их используют в своих замыслах, ради них подъемлют оружие. В соответствии с ними избирались [на царство] Юй и Тан, Вэнь-ван и У-ван, Чэн-ван и Чжоу-гун. Среди этих шестерых благородных мужей не было ни одного, кто бы не почитал ритуала. С ним сверяли они свою справедливость, на нем строили свою верность, проверяли вину, узаконивали человеколюбие, учили уступчивости, являя тем самым народу свое постоянство. Если кто не следовал ему, он потерял бы свой престол, ибо люди почли бы его сущим бедствием. Все это и называется малым умиротворением (благоденствием. — *Л.П.*)».

Обе утопии оказали большое влияние на развитие политической культуры Китая, особенно на этапе соприкосновения с Западом. К идеям *датун* и *сяокан* обращались, творчески развивая их, самые разные мыслители и политические деятели Китая XIX–XX вв. — Кан Ювэй, Сунь Ятсен, Мао Цзэдун, Чан Кайши, Дэн Сяопин.

Завершая реконструкцию воззрений Учителя относительно государственного устройства, необходимо отметить, что Конфуций выделял три типа государства, когда критерием являются профессионализм и нравственность управляющих, ответственных за благосостояние народа, причем его мысли вполне актуальны и сегодня:

1) хорошо управляемое государство («государство, где царит Дао-Путь»),

2) плохо управляемое государство («государство, лишенное Дао-Пути»),

3) лишенное всякого управления государство («государство, где царит хаос»).

Конфуций устанавливает прямую связь между перспективами человека и типом государства. В первом государстве перед каждым открываются нравственно обусловленные возможности реализации «естественных устремлений» — все зависит от него самого: нищим может оказаться только бездельник. В государстве второго типа, лишенном нравственных основ, процветать могут лишь амо-

ральные люди (*сяо-жэнь*), а честные, знающие и трудолюбивые обречены на нищенствование. Что же касается третьего типа, то Конфуций говорит о невозможности длительного проживания в таком государстве, подразумевая, что люди сами должны навести там порядок: «Государство, где неспокойно, не посещай; в государстве, где царит хаос, не живи... В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишенном Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным».

Эти воззрения оказали впоследствии глубокое воздействие на формирование политической культуры не только Китая, но и всех стран конфуцианского культурного региона.

Глава 3
Легизм

Рассматривая вопрос о родоначальниках легизма, необходимо ознакомиться с учением Гуань Чжуна — известного реформатора, бывшего в середине VII в. до н.э. первым советником в царстве Ци. Идеи Гуань Чжуна оказали большое влияние на формирование мировоззрения Шан Яна.

Различные царства древнего Китая в силу ряда географических условий и других причин развивались неравномерно. Временна́я разница в уровнях развития достигала подчас нескольких сотен лет. В частности, процессы, происходившие в VII–VI вв. до н.э. в Ци, Чу, Цзинь, Вэй и других царствах, начались в царстве Цинь гораздо позднее, примерно в V–IV вв. до н.э. Поэтому, несмотря на то что Гуань Чжун жил лет на триста раньше Шан Яна, им обоим пришлось заниматься разрешением весьма сходных проблем.

Царство Ци в VII в. до н.э. было одним из самых богатых государств Китая с развитой торговлей. Рост торговли и ремесел усилил имущественную дифференциацию в деревне, в общинах появились богатые семьи, расширявшие свои земли за счет соседей. Экономически слабые семьи были больше подвержены неблагоприятным внешним воздействиям; усиление налогового гнета было для них губительно и вело к разорению. В отдельные годы, как это было, например, в 538 г. до н.э., циские правители забирали в казну до $^{2}/_{3}$ урожая. Обедневшие общинники продавали по низкой цене свои поля, а иногда просто бросали их, уходя в город.

В ряде царств бегство обедневших общинников приняло массовый характер, что начинало серьезно беспокоить правителей, ибо сокращение количества основных налогоплательщиков уменьшало доходы казны правителя. Когда Гуань Чжун стал первым советником *вана*, ему пришлось столкнуться с этой трудной проблемой. Одна из задач, поставленных перед ним, заключалась в том, чтобы как-то приостановить процесс переселения бедных земледельцев.

Гуань Чжун понимал, что разрешение этой и других неотложных задач возможно было только при одном условии — во главе государства должен стоять решительный правитель, способный проводить крупные политические и экономические акции, направленные на усиление страны.

Необходимо было подчинить все население царства служению правителю, и здесь цементирующим началом должен был стать закон. Гуань Чжун, по-видимому, первым в истории Китая выдвинул и обосновал концепцию об управлении страной на основании закона. Он пытался доказать, что закон будет защищать права всех свободных, их же долг — подчиняться требованиям закона. Так возникло известное изречение Гуань Чжуна: «законы — это отец и мать народа». В его трактате «Гуань-цзы» проводится идея всеобщности закона. «Правитель и чиновники, высшие и низшие, знатные и подлые — все должны следовать закону. Это и называется великим [искусством] правления», — писал он. В условиях борьбы нарождавшейся имущественной знати за власть и расширение своих прав идея Гуань Чжуна о равенстве всех перед законом должна была встретить поддержку со стороны большинства свободных.

Гуань Чжун доказывал правителю, что закон — это наилучший инструмент для упорядочивания всей общественной жизни. «Совершенномудрый правитель, — говорил он, — полагается на закон, а не на мудрость... если же он откажется от закона и предпочтет знания, то народ забросит все дела и ринется за славой». В трактате содержится много изречений о том, что управлять страной по-настоящему можно лишь на основании закона: «Хотя совершенный человек и может создавать законы, однако он не может управлять страной, отрешившись от законов». Можно предположить, что с помощью законов Гуань Чжун пытался ограничить права наследственной аристократии на наследование высших административных постов. Об этом свидетельствует следующее изречение из главы «Уяснение закона»: «Только управляя на основании закона, можно выдвигать достойных и устранять плохих».

Проповедуя идею всеобщности законов, Гуань Чжун доводил ее до логического конца. В его учении «закон стоит не под, а над государем. Сам правитель обязан выполнять его директивы». В главе пятьдесят второй трактата говорится, что «закон ограждает народ от необузданности государя, которой [иногда] нет границ». В то же время Гуань Чжун настаивал на том, чтобы вся полнота экономической и политической власти находилась в руках правителя. Глава государства, по его мнению, должен следить за поддержанием умеренных цен на продукты питания, обладать монопольным правом на добычу железной руды и т.п. Правителю отводилась роль верховного регулятора экономической жизни страны. Сам факт передачи правителю таких широких полномочий невольно вел к абсолютизации царской власти.

Говоря о методах управления, Гуань Чжун больше уповал на наказания, чем на моральное воздействие. Так, он учил: «Когда почитают высших и страшатся наказаний, то управлять легко»; «Народ должен бояться власти [правителя], как страшной болезни».

Однако идея о целесообразности наказаний не получила последовательного развития.

Гуань Чжун, как и в дальнейшем легисты, уделял большое внимание развитию сельского хозяйства, считая земледелие основным и наиболее почетным занятием. Благосостояние государства зависело, по мнению Гуань Чжуна, от процветания сельского хозяйства. Вот что говорится о земледелии в главе «Об управлении государством»: «Если народ занимается земледелием, это значит, что

поля возделаны, [целинные земли обрабатываются], а раз поля возделаны, это значит, что зерна много... что государство богато, а в богатом государстве воины сильны; при сильных же воинах войны победоносны, а при победоносных войнах расширяются пределы государства».

Гуань Чжун выступал за ограничение торговли и даже за ее запрещение, поскольку многие обедневшие общинники, как сообщалось в его трактате «Гуань-цзы», нанимались к торговцам, владельцам ремесленных мастерских и не желали возвращаться в деревню. Торговлю Гуань Чжун называл «второстепенным видом труда», видя в ней одну из причин разорения земледельцев. Он призывал правителя оказывать всяческое давление на торговцев.

Гуань Чжун, вероятно, понимал, что успешное управление страной, основанное на законе, невозможно без разрушения старых родовых связей. Поэтому он предлагал разделить территорию царства Ци на ряд уездов во главе с назначенными из центра чиновниками. «Ради управления государством, — говорилось в трактате, — необходимо разделить его на 21 уезд». Более того, Гуань Чжун предлагал провести сквозное (вертикальное) административное деление вплоть до самой низшей социальной единицы — семьи, разбив все население царства на группы из пяти семей.

Всем легистам, начиная с Гуань Чжуна, Цзы Чаня и кончая Шан Яном (да и не только Шан Яном; со временем эта проблема превратилась в один из постоянно действующих факторов политической борьбы), приходилось бороться с центробежными тенденциями.

Во времена Гуань Чжуна эта борьба только зарождалась — правителю противостоял весьма сильный и могущественный противник. Еще прочны были кровнородственные связи; могущественные патронимии играли большую роль в политической жизни страны. Главы этих патронимий взирали на правителя царства как на главу наиболее могущественной патронимии (*цзун*, иногда *дан*), приближенную к чжоускому дому, и только.

В этих условиях родоначальники легизма поступают по-разному. Одни из них, как, например, Гуань Чжун, действуют прямолинейно — призывая правителя одновременно с административным разделом государства провести раздел основных социальных ячеек — *ли*. В этом одна из основных ошибок Гуань Чжуна, он не учел стремлений среднего звена патронимии и лишился очень важного союзника. Можно предположить, что Цзы Чань подошел к решению этой проблемы несколько осторожнее.

Цзы Чань был второй, но не менее яркой личностью среди тех, с чьими именами связано введение законодательства в Китае.

До нас дошли весьма лаконичные сведения о преобразованиях Цзы Чаня. Известно, что в 536 г. до н.э. Цзы Чань, будучи первым советником чжэнского *вана*, издал ряд законов. Предварительное мнение о характере этих законов можно получить из письма наследственного аристократа Шу Сяна Цзы Чаню, в котором он резко осуждает его действия. Именитого сановника из соседнего царства Цзинь больше всего волнует всеобщность и гласность новых законов. Он пишет: «Прежде Вы были образцом для меня, ныне же я отрекаюсь [от своего мнения]... Коль скоро люди узнают, что существуют законы, регулирующие наказания, они утратят почтительность и не будут испытывать страха перед правителем. Сердца их

ожесточатся, признавая букву закона, [они] уверуют, что [их] безрассудные действия не подпадут под положения закона. Управлять страной [будет] невозможно». Опасения Шу Сяна, будто преобразования Цзы как-то ущемляют власть правителя, были напрасны. В условиях, когда законы издавал сам правитель, государственное законодательство не могло ослабить позиций царствующей семьи. Вновь вводимые законы скорее ущемляли права наследственной аристократии, поскольку ее могущество основывалось на обычном праве и традиционных формах правления.

Социальную направленность преобразований Цзы Чаня можно проследить, анализируя характер его аграрной реформы. В «Цзо чжуани» сообщается, что на 30-м году правления луского Сян-гуна, т.е. в 543 г. до н.э., Цзы Чань приказал: «Возвести насыпи и прорыть канавы на полях». Точно такое же преобразование провел через 200 лет и Шан Ян в царстве Цинь. Размежевание пахотных полей, закрепленное государственным актом, означало окончание периодических переделов земли и передачу участков в частную собственность тех семей, которые владели ими раньше.

Одновременно Цзы Чань издал указ о разделении всех жителей царства Чжэн на группы из пяти семей, связанных системой взаимной ответственности. Эта же система круговой поруки была распространена, по-видимому, и на более крупные социальные единицы. Можно предположить, что Цзы Чань пытался также создать группы из пяти взаимоответственных общин.

Распространение в пределах всего царства системы взаимной ответственности являлось чрезвычайно важным государственным актом. Основная направленность этой реформы — вырвать общинников из-под влияния наследственной аристократии и передать их под непосредственное управление администрации правителя. Однако указ о разделении жителей царства Чжэн на группы взаимосвязанных общин и семей мог быть претворен в жизнь лишь при одном условии — при осуществлении административного деления и передаче власти на местах чиновникам *вана*. Здесь придется коснуться одной существенной проблемы, связанной со спецификой развития древнекитайской государственности. Речь идет об эволюции взаимоотношений трех источников власти — *вана*, наследственной аристократии (как глав патронимий, прежде всего могущественных) и общинного совета старейшин (имеется в виду совет *ли* внутри патронимии или вне ее, когда она распалась). В то время наиболее тесные связи существовали между наследственной аристократией и органами общинного самоуправления. Главы могущественных патронимий имели большое влияние на местах. Стремясь ослабить власть наследственной аристократии и установить непосредственный контакт с общинниками, правители, как говорилось выше, пытаются разделить территории своих государств на уезды, и этот раздел происходит от окраинных территорий к центру, а не наоборот.

В источниках отсутствуют какие-либо сообщения о территориально-административном делении в царстве Чжэн до реформ Цзы Чаня. Однако процесс районирования, начавшийся в VII в. до н.э. в нескольких царствах, не мог не захватить и это государство. Вполне логично предположить, что наиболее благоприятные возможности для проведения территориально-административного деления могли возникнуть именно в период преобразований Цзы Чаня. В этой связи сле-

дует обратить внимание на одно любопытное сообщение о реформах Цзы Чаня, приведенное в «Цзо чжуани».

Известный синолог Дж.Легг переводил этот отрывок следующим образом: «Цзы Чань установил четкое разграничение между центральными городами и пограничными территориями». Так же характеризуется эта реформа в трактате «Люйши чуньцю», составленном в III в. до н.э. Там говорится, что основная цель этого преобразования заключалась в том, чтобы города и окраинные территории царства Чжэн подчинялись единому закону.

Как и в других царствах, указ об этом был направлен на резкое ограничение прав наследственной аристократии, так как передавал многие патронимии в непосредственное подчинение администрации правителя. В царстве Чжэн наследственная аристократия была, по-видимому, еще сильна, и, очевидно, поэтому при проведении территориально-административного деления Цзы Чань ограничился лишь городами и пограничными районами.

Реформа Цзы Чаня не задела интересов новой имущественной знати. Не случайно через три года после реформы в царстве Чжэн пели песню: «Мы имели поля, Цзы Чань сделал их плодородными. Мы имели сыновей–младших братьев (*цзы-ди. — Л.П.*) — Цзы Чань позаботился о них».

Известно, что «сыновьями–младшими братьями» называли молодое поколение членов патронимии в отличие от старшего — «отцов-братьев». Судя по контексту, песня поется от имени представителей старшего поколения: они довольны судьбой своих *цзы-ди*.

Административно-территориальное деление, введенное Цзы Чанем, ограничивало права лишь представителей наследственной аристократии.

Цзы Чань придавал большое значение усилению личной власти *вана*. Об этом свидетельствует предложенный им новый принцип продвижения сановников, в основе которого лежало не знатное происхождение, а «преданность» и «честность». Он хотел наделить царя правом свободного перемещения высших сановников в зависимости от их личной преданности главе государства.

Цзы Чань был инициатором эдикта о введении форменной одежды для чиновников. Согласно этому эдикту, никто из них, сколь бы высокий пост он ни занимал, не имел права самовольно носить одежду, не положенную ему по рангу. В этом также чувствуется стремление ущемить права наследственных аристократов — Цзы Чань пытается превратить их в обычных чиновников.

Активная деятельность Цзы Чаня ограничивается практически приведенными выше преобразованиями. Цзы Чань был именно практик и не занимался теорией управления. Поэтому о его политических взглядах следует судить прежде всего по его делам. Известно, что Цзы Чань сомневался в определяющей роли Неба и полагался больше на закон. «Путь Неба, — говорил Цзы Чань, — далек, а путь людей близок и не является его продолжением». Во времена Цзы Чаня многие мыслители оспаривали определяющую роль небесного божества. Переоценка божественной роли Неба была вызвана политическими причинами — рушилась власть чжоуского правителя, а вместе с ней теряло престиж и Небо, оберегавшее ранее чжоуских *ванов*.

Определенную помощь при изучении политических взглядов Цзы Чаня может оказать его высказывание о пяти основных правилах поведения: «[Необхо-

димо, чтобы народ] испытывал благоговейный страх перед властью правителя, подчинялся его указам, почитал знатных, прислуживал старшим, проявлял нежную заботу о родственниках». Последнее правило заслуживает особого внимания. Получается, что Цзы Чань выступал за укрепление кровнородственных связей, за прочность патронимических уз. На первый взгляд это не вяжется с его системой взаимной ответственности, ибо если сын как член пятка́ обязан донести на родителя, то ни о какой «нежной заботе» не может быть и речи. Однако если рассматривать приведенное выше высказывание Цзы Чаня в связи со всем комплексом его преобразований (и в первую очередь административно-территориальным делением), то логичнее предположить следующее: Цзы Чань, по-видимому, понимал, что наибольшую опасность для правителя представляют главы патронимий, и в первую очередь главы могущественных патронимий, хозяйничавших в наиболее крупных населенных пунктах. Именно против них и был направлен первый удар. Частичное административное деление лишало наследственную аристократию некоторых, и весьма существенных, политических привелегий перед членами своих патронимий. В то же время эта реформа не затрагивала прав среднего звена патронимии, более того, она открывала определенные просторы рядовым общинникам и главам социальных ячеек *ли*, которые во времена Цзы Чаня еще не выделились из патронимии. Не случайно в упомянутой уже песне, распространенной в Чжэн после реформ Цзы Чаня, прославляется его забота о *цзы-ди*, низшем звене патронимии. Поэтому можно предположить, что, в отличие от Гуань Чжуна, Цзы Чань проявлял бóльшую гибкость — он как бы указывал своими преобразованиями то направление, в котором следовало трудиться будущим теоретикам легизма. В борьбе против наследственной аристократии правителю и его сторонникам был необходим союзник, и таким союзником в первую очередь могли быть средние слои патронимии, а на определенных этапах и ее низшие звенья. Через 200 лет мы встретимся с той же проблемой в трактате Шан Яна, и он пойдет по пути, намеченному Цзы Чанем, изберет его же тактику. Он будет выступать за разрушение крупных политических объединений, созданных на основе кровнородственных связей (*данов*), ратуя за сохранение общиной некоторых ее политических прав и семьи (*цзя*) в качестве консультативного органа.

Шан Ян буквально скопирует основные мероприятия Цзы Чаня (как, например, сочетание территориально-административного деления с новым принципом выдвижения чиновников). Так же как и Цзы Чань, Шан Ян признает за общинниками право частной собственности на землю, что выгодно новой имущественной знати. И наконец, самое главное, Шан Ян полностью скопирует систему взаимной ответственности, введенную Цзы Чанем впервые в истории Китая. Значение этого акта трудно переоценить. Шан Ян издаст указ о разделении населения на группы из пяти и десяти взаимоответственных семей. Система взаимной ответственности станет одним из краеугольных камней всей легистской теории.

Таким образом, оценивая в целом практическую деятельность Цзы Чаня и его высказывания, можно заключить, что Цзы Чань оказал вполне определенное влияние на развитие легистской школы. Его нельзя в прямом смысле слова назвать родоначальником школы, поскольку он не был теоретиком, а также потому, что его отдельные высказывания явно противоречили некоторым положениям легистов. Правда, последнее не должно нас пугать, ибо отдельные положения

родоначальников философских школ, например Конфуция, расходились с тем, что проповедовали через 200–300 лет их ученики. Однако имеются все основания отнести Цзы Чаня к числу предшественников теоретиков легизма; он был одним из тех практиков, которые подготовили почву для будущих легистских построений.

Шан Ян — главный идейный противник Конфуция

Посмертная судьба Конфуция сложилась счастливо, если не считать двух горестных событий — IV в. до н.э. и 70-х годов XX в., связанных с именем одного и того же человека. Злым гением Учителя оказался выходец из того же сословия *ши* («книжников») Шан Ян (390–338 гг. до н.э.) — основоположник легистской школы (*фа цзя*). Он будет незримо сопровождать Конфуция на протяжении более двух тысяч лет. Судьба его сложится не столь счастливо, хотя именно ему Китайская империя обязана своей долгой жизнью. Многие его концепции будут молчаливо заимствованы последователями Учителя из разряда конфуцианских государственников.

Задумываясь о природе человека, Шан Ян полагал, что Конфуций не сумел углубиться в суть проблемы, несправедливо обойдя насущные желания естественного человека. Шан Ян подошел к проблеме природы человека более заземленно. Умело используя происходившую в обществе переоценку моральных ценностей, Шан Ян проповедовал, что все люди от природы жадны и своекорыстны. «Подобно тому как поток воды устремляется лишь вниз, а не в разные стороны, так и люди стремятся лишь к богатству. Поэтому они пойдут на все, что скажет правитель, коль это сулит им выгоду»; «Стремление людей к богатству и знатности угасает лишь тогда, когда захлопывается крышка гроба». Именно исходя из такой специфической оценки природных данных человека построил Шан Ян свою программу перестройки общества и государства. Категорически отрицая возможность человека самостоятельно встать на путь *кэ цзун* («преодоления себя»), он полагал, что совершенствованием подданных должен заниматься сам правитель, руководствуясь созданным им законом (*фа*). Совершенный человек Шан Яна несколько отличался от конфуцианского идеала. Конкретная программа реформирования страны была предложена Шан Яном правителю Цинь, самого отдаленного от центра западного китайского государства, Сяо-гуну (прав. 361–338 гг. до н.э.). Досконально ознакомившись с учением очередного претендента на пост первого советника, Сяо-гун не только назначил Шан Яна первым советником, но и поручил ему незамедлительно приступить к ее реализации.

В учении Шан Яна можно выделить две программы переустройства страны — экономическую и политическую.

Экономическая программа

Многие древнекитайские философы и политические деятели связывали экономическое благосостояние государства с уровнем развития земледелия. Эту идею воспринял и Шан Ян. «Совершенномудрый, — говорится в гл. 3 его трактата

„Книга правителя области Шан“, — знает, что составляет сущность хорошего управления государством, поэтому он заставляет людей вновь обратить все свои помыслы к земледелию». Однако в его учении сельское хозяйство приобретает особую, невиданную ранее роль. Это объясняется прежде всего тем, что осуществление многих кардинальных политических концепций Шан Яна зависело от успешного разрешения зерновой проблемы. От этого зависела вся перестройка системы управления, так как создание нового бюрократического аппарата, находящегося целиком на содержании казны, должно было в десятки раз повысить расходы царского двора. От этого зависело успешное осуществление и всей внешней политики, ибо никакие агрессивные войны, к которым призывал Шан Ян, были невозможны до тех пор, пока в стране не будут созданы большие запасы продовольствия. Не случайно в той же главе «Земледелие и война» дается следующая рекомендация правителю: «Тот, кто стремится к процветанию страны, не ослабляет внимания к земледелию, даже если амбары и житницы переполнены...» Шан Ян неоднократно возвращается к этой мысли: «В сильном [государстве] продукты прибывают, в слабом убывают. Поэтому страна, где продукты прибывают, — сильна, а страна, где продукты убывают, — слаба».

Шан Ян выдвинул целую серию конкретных мер, направленных на повышение производства зерна и увеличение налоговых поступлений. Он убеждал правителя любыми средствами приостановить процесс разорения и бегства земледельцев, ибо сокращение числа свободных земледельцев-налогоплательщиков вело к уменьшению доходов царской казны. Тревога за положение в сельском хозяйстве проходит красной нитью через весь памятник. «Управляя государством, — наставлял Шан Ян в главе „Правитель и подданные“, — умный правитель должен... сделать так, чтобы земледельцы не покидали земли, чтобы они могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами».

Шан Ян неоднократно предлагал правителю провести всеобщую подворную перепись, которая позволила бы представить реальное положение в деревне и ввести новую, более совершенную и гибкую налоговую систему — взимать налог в зависимости от урожая.

В трактате поднимается вопрос о том, сколь огромное значение для укрепления могущества страны имеет умелое использование целинных земель: «Иметь огромные земли и не распахивать целину — все равно что не иметь земли… Поэтому искусство управления государством заключается в умении сосредоточить все усилия на поднятии целины».

Среди серии мер, направленных на увеличение доходов царской казны, особые надежды Шан Ян возлагал на официальную торговлю государственными должностями и рангами знатности. Он был одним из первых (если не самым первым) мыслителей древнего Китая, которые выдвинули эту идею. «Если в народе, — торжественно говорится в гл. 13 памятника, — имеются люди, обладающие излишком зерна, следует поступить так, чтобы им за сдачу [лишнего] зерна предоставлялись чиновничьи должности и ранги знатности». Очень многие люди мечтали в то время о приобретении должностей, ибо чиновники освобождались от уплаты налогов и несения повинностей. Особенно прельщали ранги знатности. Обладатель ранга освобождался от трудовой повинности, он мог иметь зависимого работника; тех, кто имел девятый и более высокий ранг знатности, обещали наделить правом сбора налогов с 300 семей общинников.

Значительное место в экономической программе Шан Яна уделяется и торговле, однако она рассматривается главным образом в связи с ее пагубным влиянием на сельское хозяйство. Шан Ян осуждает торговцев за то, что они дают приют разорившимся общинникам. Он рекомендует правителю использовать на государственных повинностях всех частнозависимых и рабов, находящихся на службе у торговцев, надеясь с помощью этой насильственной меры вернуть хотя бы часть бывших общинников в деревню к земледельческому труду.

Шан Ян пытается оказать давление на торговцев, используя различные экономические рычаги. В то время представители легистской школы разрабатывали концепцию регулирующей роли государства в стабилизации рыночных цен. Они полагали, что государственный контроль над ценами на зерно и разумная политика государственных закупок смогут пресечь ростовщическую деятельность купцов, наживавшихся на искусственном колебании цен.

Шан Ян идет еще дальше — он предлагает правителю вообще запретить всякую частную торговлю зерном, дабы купцы не могли скупать по низким ценам сельскохозяйственные продукты в урожайные годы и сбывать их втридорога в голодное время: «Пусть торговцы не имеют возможности скупать зерно, а земледельцы продавать его [купцам]… Если купцы будут лишены возможности скупать зерно, то в урожайный год они не получат новых благ от [новых доходов]. А если они не получат новых благ от [новых доходов] в урожайный год, то и в голодный год лишатся крупных барышей. Если они лишатся крупных барышей, то будут бояться [разорения]…». Шан Ян советует повысить пошлины на продажу различных товаров: «Если резко повысить пошлины, взимаемые на заставах и рынках, то земледельцы возненавидят торговцев, а те усомнятся в [доходности торговли] и утратят предприимчивость».

Выдвигая целый ряд ограничительных мер, Шан Ян стремился как-то замедлить темпы развития торговли и главное — ограничить число торговцев. Но было бы неправильно думать, будто Шан Ян выступал вообще за запрещение торговли — он признавал ее значение и необходимость: «Земледелие, торговля и управление — три основные [функции] государства. Земледельцы обрабатывают землю, торговцы доставляют товары, чиновники управляют народом».

Среди теоретических положений экономической программы Шан Яна заслуживает внимания еще одно, направленное на укрепление экономического могущества царской семьи. Шан Ян предлагает ввести государственную монополию на разработку естественных богатств, передав доходы правящему дому: «Если сосредоточить в одних руках [право собственности] на горы и водоемы, то людям, ненавидящим земледелие, лентяям и стремящимся извлечь двойную [прибыль] нечем будет кормиться». Это предложение сыграло в дальнейшем большую роль в укреплении экономической основы китайского централизованного бюрократического государства — в империях Цинь и Хань были учреждены государственные монополии на соль и железо.

Политическая программа Шан Яна

Политическая программа Шан Яна носила четкую антиконфуцианскую направленность. Все ценностные ориентиры Конфуция были объявлены «вша-

ми» (паразитами), разлагающими не только общество, но и само государство: «Если в государстве есть десять [паразитов –] „Ши цзин“, „Шу цзин“, Правила*ли*, музыка, добродетель, красноречие, острый ум... правитель не сможет найти ни одного человека, которого он смог бы использовать для обороны или [наступательной] войны. То государство, в котором стремятся установить хорошее управление с помощью этих десяти [паразитов], будет расчленено, [как только] явится враг; [а если даже] враг и не явится, оно непременно будет бедным».

Полемизируя с конфуцианцами, Шан Ян критикует образ гуманного правителя как нечто нереальное. По его мнению, гуманный царь не в состоянии управлять государством и не способен навести порядок в собственной стране. «Человеколюбивый может быть человеколюбивым к другим людям. Но он не может заставить людей быть человеколюбивыми; справедливый может любить других людей, но он не может заставить людей любить [друг друга]. Отсюда становится ясным, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной». Хорошее правление, по мнению Шан Яна, возможно лишь там, где правитель опирается на единые, обязательные для всех законы. Именно при помощи закона возможно проведение крупных экономических и политических акций. Поэтому в политической программе Шан Яна закону отводилась роль верховной силы, которой должны были беспрекословно подчиняться все жители Поднебесной: «…если среди людей есть и совершенномудрые, они не осмелятся плести интриги против [государя], даже если есть доблестные и сильные, они не осмелятся убить правителя; даже если эти люди многочисленны, они не решатся свергнуть своего правителя; даже если люди могут нажить миллионные [богатства] за счет обильных наград, они не решатся драться за них; если даже будут применяться наказания, люди не осмелятся роптать на них. И все оттого, что есть закон». Эта мысль весьма созвучна идеям, изложенным в «Гуань-цзы», где закон выступает в качестве универсального инструмента управления народом.

Шан Ян возлагал большие надежды на законодательную систему. Введение единых, обязательных для всех государственных законов должно было лишить аристократию ее привилегированного положения. Разрабатывая свою концепцию закона, Шан Ян стремился наделить правителя неограниченной властью. В его учении правитель является творцом законов, он не обязан обсуждать свои планы с представителями аристократии или высшими чиновниками. В отличие от конфуцианцев, допускавших критику и даже смещение царя в случае нарушения им норм морали, Шан Ян не допускает и мысли о каком-то наказании правителя, нарушившего закон. Самое большее, на что способен Шан Ян, — это призывать правителя соблюдать свои же законы: «…умный правитель относится бережно к законам и установлениям. Он не внимает рассуждениям, противоречащим закону; он сам не превозносит действий, противоречащих закону; он сам не совершает поступков, противоречащих закону».

Поскольку законы Шан Яна не подлежали обсуждению, то исключалась всякая критика деяний главы государства. В политической программе Шан Яна закону суждено было служить опорой деспотической власти.

Для осуществления программы Шан Яна необходимо было изменить психологию общинника, вырвать его из-под влияния патронимии с ее системой подчи-

нения старшему поколению, обычаями взаимопомощи, кровной мести и т.п. Одновременно следовало изолировать образованную часть населения от воздействия конфуцианских идей. Поэтому Шан Ян яростно выступал против конфуцианских норм поведения, воплощенных в учении о *ли*. Конфуцианская концепция идеального государства была в значительной степени построена с учетом норм обычного права, определявших всю совокупность отношений внутри патронимии. Шан Яну предстояло вести долгую и упорную борьбу против укоренившихся традиций.

Важное место в политической программе Шан Яна занимает его учение о методах руководства народом и воздействия на массы в направлении, необходимом правителю. Правителю нужен был ограниченный, но преданный подданный, интересующийся лишь сельским хозяйством и военным делом.

Объясняя, почему он симпатизирует именно необразованным, Шан Ян пишет: «Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить нелегко».

Согласно теории Шан Яна, наиболее эффективным методом воздействия на массы является введение единой системы наказаний, награждения и «воспитания». Таков принцип, с помощью которого совершенный человек управляет государством. Но чтобы этот принцип дал ощутимые результаты, правитель должен хорошо разбираться в психологии человека.

Одним из наиболее эффективных методов управления народом Шан Ян считал наказания. Он выдвигает новую, неизвестную ранее в Китае концепцию наказаний, отказываясь признать какую-либо связь между мерой наказания и тяжестью содеянного. С этой точки зрения, необходимо жестоко карать за малейшее нарушение приказов царя, в противном случае невозможно управлять народом: «Там, где людей сурово карают за [тяжкие] преступления и мягко наказывают за мелкие проступки, не только нельзя будет пресечь тяжкие преступления, но невозможно будет даже предотвратить мелкие проступки».

Стремясь усилить роль наказаний и одновременно установить непосредственный контакт между царской администрацией и общинником, разрывая патронимические узы, Шан Ян вводит в свое учение о наказаниях идею круговой поруки. Круговой порукой связывались не только родственники (отец отвечал за сына, жена — за мужа и т.п.) и соседи, но и люди, занятые в течение какого-то времени общим делом. Шан Ян предложил использовать эту систему и в армии (предварительно разбив воинов на пятки́), в качестве способа борьбы с дезертирством.

Широкое распространение системы круговой поруки позволяло правителю держать всех жителей царства в постоянном страхе и полном подчинении. Эта идея сквозного контроля над мыслями и поступками людей была одной из эффективных находок Шан Яна, его существенным вкладом в теорию управления деспотическим государством. Таким образом, Шан Ян одним из первых в мировой истории создал законченную модель деспотического государства. Законодательство, метод наград и наказаний, система круговой поруки и всеобщей слежки — все это было нацелено на абсолютизацию царской власти и установление полного контроля над деятельностью личности. Стремясь превратить индивидуума в слепое орудие правителя, Шан Ян возвел унификацию мышления и всеобщее оглупление народа в ранг государственной политики.

Наиболее почитаемыми сословиями были официально объявлены земледельцы и воины. Однако Шан Ян понимал, что без исполнительного аппарата вся его стройная система может повиснуть в воздухе. Поэтому он уделял большое внимание служилому сословию, пытался создать новый тип чиновника, обязанного своим благополучием государству и, следовательно, заинтересованного в упрочении новой системы управления. Одним из наиболее действенных шагов в этом направлении стала отмена сословных ограничений при выдвижении на административные посты и провозглашение принципа равных возможностей. Это позволяло формировать жизнеспособный государственный организм, так как создавались благоприятные условия для постоянного обновления бюрократии.

Призывая к строгому надзору за действиями администрации, Шан Ян стремился ограничить деятельность всех чиновников, независимо от занимаемых ими постов, их исполнительными функциями.

Выступая против сословной ограниченности, Шан Ян в то же время сам создавал новый привилегированный слой с помощью своей системы рангов знатности (при этом он старался сохранить принцип равных возможностей — теоретически каждый житель Поднебесной мог стать обладателем ранга знатности). Новый слой должен был укрепить государство Шан Яна.

Вместе с тем Шан Ян недооценивал роль и возможности чиновничества в жизни деспотического государства. Он полагал, что с помощью превентивных мер удастся удерживать чиновничество на положении статистов при всесильном правителе. Однако бюрократия могла мириться с положением второстепенной политической силы лишь до тех пор, пока была слаба. По мере укрепления позиций бюрократии и превращения ее в правящее сословие неизбежно возрастала и ее роль (особенно высшего звена) в решении государственных дел. Поскольку Шан Ян исключал всякую возможность передачи правителем каких-либо функций высшему чиновничеству, его концепция управления могла быть использована лишь на отдельных этапах китайской истории, чаще всего в переходные периоды.

И хотя представители наследственной аристократии расправились с реформатором тут же после кончины Сяо-гуна (Шан Ян был разорван на части двумя колесницами), его реформы были осуществлены. Именно они вывели Цинь в число ведущих государств и способствовали в дальнейшем объединению Китая именно под эгидой правителей этого царства. Но это произойдет позднее, в 221 г. до н.э., пока же талантливому последователю Конфуция — Мэн-цзы (372–289 гг. до н.э.) необходимо было убедить правителей в перспективности своей модели обустройства общества и государства.

Я не случайно уделил такое внимание Шан Яну, дабы помочь читателю прочувствовать весь накал идеологической борьбы, охватившей не только властную элиту, но и книжников-реформаторов. Не случайно V–III века до н.э. вошли в историю Китая как «эпоха борьбы ста философских школ», в центре которой оказались две ведущие политические силы — легисты и конфуцианцы, олицетворявшие как бы два полярных начала: *инь* (темное) и *ян* (светлое). По сути дела, эту эпоху следует именовать «золотым веком становления политической культуры Китая».

Размышляя в наши дни о причинах включения в Четверокнижие именно трактата «Мэн-цзы», можно высказать следующее предположение. У Чжу Си

был выбор из произведений двух наиболее известных последователей Конфуция — Мэн-цзы и Сюнь-цзы (289–238 гг. до н.э.). На первый взгляд, учитывая вклад легистов в создание несущего каркаса императорской системы, вслед за «Лунь юем» должен был идти «Сюнь-цзы», ибо именно здесь впервые уместно сочетались конфуцианские Правила и легистский Закон (*фа*). Более того, разрабатывая концепцию человека, Сюнь-цзы целиком заимствовал воззрения Шан Яна, трактуя «природу» (*син*) человека как изначально «злую», «дурную».

Прекрасно понимая причины всех превратностей судьбы учения Мэн-цзы, которые ему пришлось испытать за прошедшие полторы тысячи лет, Чжу Си все же остановил свой выбор на его трактате, обретя тем самым заслуженную признательность жителей всего конфуцианского культурного региона.

Итак, воздадим должное Чжу Си за то, что он соединил «Лунь юй» с «Мэн-цзы», правда, не забывая и о своих собственных интересах — он лишил Учителя идеи плюрализма.

Мэн-цзы и борьба с легизмом

Если рассматривать историю раннего конфуцианства в плане борьбы с легизмом, то Мэн-цзы находился в более выгодных условиях, нежели Конфуций, ибо имел перед собой противника, развернувшего всю свою аргументацию.

Одним из важных положений Шан Яна была его идея о врожденном корыстолюбии человека. Мэн-цзы же считал, что человек от природы добр и бескорыстен. «Склонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз. Среди людей нет таких, которые не стремились бы к добру, как нет воды, которая бы не стремилась вниз», — говорил Мэн-цзы. Хотя в тексте памятника и говорится, что он высказал это положение в беседе с философом Го-цзы, объективно оно направлено против концепции Шан Яна.

Мэн-цзы выступал за укрепление кровнородственных связей и восстановление ранних форм общины, когда земля еще не превратилась в частную собственность отдельных лиц. Он проповедовал восстановление общинной системы *цзинь тянь*, и это еще один, уже открытый протест против идей Шан Яна. Мэн-цзы был активным противником разработки пустующих земель.

Стремясь удержать общинников в рамках традиционной морали, Мэн-цзы, в отличие от Шан Яна, призывал их почитать старшее поколение: «Есть пять вещей, которые по мирским обычаям считаются [непочтительностью]: 1) когда, ленясь работать, не заботятся о пропитании родителей; 2) когда, предаваясь азартным играм [в шашки] и пьянству, не заботятся о пропитании родителей; 3) когда, питая страсть к деньгам и богатству и сосредоточивая свою любовь на жене и детях, не заботятся о пропитании родителей; 4) когда, предаваясь похоти слуха и очей, срамят родителей; 5) когда питают страсть к храбрости, дракам и озорству и тем ставят родителей в опасное положение».

Шанъяновскому идеалу Мэн-цзы противопоставляет образ очищенного от мирской скверны человека, стремящегося к внутреннему усовершенствованию. Большое внимание Мэн-цзы уделял совершенствованию добродетельных начал, заложенных в человеке самой природой.

Подобно Шан Яну, Мэн-цзы не представлял себе никакой иной системы управления, кроме монархической. Не случайно он цитирует высказывание Конфуция: «Как на небе не может быть двух солнц, так и у народа не может быть двух правителей». Но в отличие от Шан Яна, Мэн-цзы, так же как и Конфуций, был твердым сторонником ограничения власти правителя. Он особенно подчеркивал карающую роль Неба, а вместе с ней и роль конфуцианских сановников. «Если правитель совершил проступок, — говорил он, — [сановники] должны увещевать его, но если он не прислушивается к их многочисленным увещеваниям, то они должны сместить его». В его трактате довольно много подобных высказываний о насильственном свержении провинившегося правителя. Невольно возникает вопрос: не был ли Мэн-цзы поборником демократических методов управления? На этот вопрос хорошо отвечает известный отечественный экономист В.М. Штейн: «Было бы, однако, крайне опрометчиво выводить из подобных суждений Мэн-цзы, что он был поборником демократии и что народ играет в его политическом мировоззрении какую-нибудь серьезную роль. Прежде всего в глазах Мэн-цзы в понятие „народ“ входил лишь верхушечный слой, т.е. господствующие классы... стремление Мэн-цзы изобразить государя несамостоятельным, слабым в нравственном отношении существом, которое должно иметь возле себя умного советника, одаренного всеми нравственными качествами, проистекало из намерения теоретически доказать приоритет ученого-конфуцианца над государем».

Мэн-цзы, видимо, выступал против шанъяновской идеи равных возможностей, отстаивал концепцию Конфуция о незыблемости социального деления, сделав ее более жесткой: «Одни заняты интеллектуальным трудом, другие — физическим. Занятые интеллектуальным трудом управляют людьми, а занятые физическим трудом управляются людьми. Управляемые кормят людей, а управляющих кормят люди».

Таково вкратце основное содержание полемики Мэн-цзы с Шан Яном.

Резко критикуя основные положения учения Шан Яна, Мэн-цзы выдвинул собственную политическую программу управления государством и народом, программу так называемого гуманного правления. Суть ее сводилась к следующему. Правитель должен: 1) выполнять по отношению к своим подданным роль отца семейства, рассматривая государство как семью правителя и прибегая к принуждению лишь в крайнем случае; 2) наделить крестьян землей путем восстановления системы *цзинь тянь*, согласно которой все земледельцы получали равные доли размером 100 *му*; 3) отказаться от военных авантюр; 4) уменьшить наказания; 5) добиться снижения налогов и податей; 6) отказаться от правительственных монополий на использование гор, болот и озер; 7) проявлять заботу о вдовах, сиротах и бездетных; 8) обеспечить чиновников наследственным окладом. К перечисленным восьми пунктам следует добавить еще один, без которого политическая программа Мэн-цзы выглядела бы неполной: правитель должен передать управление государством мудрым сановникам.

Судьба любой политической программы определялась в то время прежде всего тем, насколько ее творец сумел учесть изменения, происходившие в жизни Китая, и какие реальные пути намечал он для укрепления положения правителя и государства в целом. Не следует забывать, что основными потребителями идеологического товара являлись правители и именно им суждено было решать спор

легистов с конфуцианцами. Многие пункты программы Мэн-цзы оказались утопией.

В эпоху повсеместной замены норм обычного права государственными законами и создания регулярной армии уже невозможно было править по-старому — ни одно государство не могло отказаться от функций принуждения. Введение уравнительной системы землепользования в период развития частной собственности на землю и усиления имущественной дифференциации в общине практически также было невозможно. Правитель встретил бы решительное сопротивление со стороны богатых общинников.

Призыв «к отказу от военных авантюр» вряд ли мог встретить поддержку. В период непрочных военных союзов и постоянных вооруженных столкновений различных царств, когда каждое государство стремилось укрепить свою свободу, именно успешные военные действия способствовали усилению личной власти правителя. Снижение налогов и податей было также нереально: административно-территориальное деление, проводившееся во всех китайских царствах, сопровождалось расширением управленческого аппарата. В этих условиях в каждом царстве резко возрастала потребность в зерне, так как чиновничество находилось на натуральном довольствии. «Правительственные монополии на использование гор, болот и озер» означали монопольное право двора на добычу соли и железа, и вряд ли кто-либо из правителей отказался бы от него, ибо это подорвало бы экономическое могущество правящей семьи. Что касается двух последних пунктов программы, то они были выгодны как аристократии, так и новой бюрократии. Обеспечение чиновников наследственными окладами и передача некоторых функций правителя чиновничьей верхушке сыграли в дальнейшем немалую роль в утверждении именно конфуцианства в качестве официальной идеологии господствующего класса, и прежде всего бюрократии.

Отдавая должное гражданскому мужеству Мэн-цзы, который пытался создать идеальное общество, очищенное от всякого насилия над личностью, все же необходимо отметить, что он завел конфуцианское политическое учение в тупик, ибо не сумел учесть тех больших изменений, которые произошли в жизни китайского общества со времени смерти Конфуция. Конфуцианству грозила опасность превращения в ординарную философскую школу, которая уже не могла бы оказывать какого-либо определенного влияния на политическую жизнь страны. И не случайно Сыма Цянь в биографии Мэн-цзы дает следующую оценку его деятельности: «Мэн Кэ (т.е. Мэн-цзы. — *Л.П.*) проповедовал добродетель... и те, к кому он приходил, его не слушали».

Значительную роль в исходе многолетней дискуссии конфуцианцев и легистов суждено было сыграть Сюнь-цзы (ок. 289 — 238), который сумел вывести конфуцианство из тупика. Он был первым ученым, попытавшимся синтезировать оба учения в единое целое, заложив тем самым предпосылки для создания качественно нового конфуцианства.

Сюнь-цзы был хорошо знаком с учением Шан Яна и результатами его реформ. Царство Цинь, которое он посетил в 266 г. до н.э., покорило молодого философа своей системой управления, дисциплинированностью и организованностью населения, тем более что происходившие события (впоследствии, в 241 г. до н.э. циньцы нанесли сокрушительное поражение объединенной армии четы-

рех крупных государств: Хань, Вэй, Чжао и Чу) подтверждали жизненность многих шанъяновских идей.

В отличие от Конфуция и Мэн-цзы, Сюнь-цзы не стремился к возрождению и сохранению традиционных отношений и методов управления, существовавших в древности. Более того, так же как и Шан Ян, он считал немыслимым восстановление этих методов управления в эпоху бурных социальных изменений. «Отвергать современных правителей и почитать [порядки], существовавшие в глубокой древности, — писал Сюнь-цзы, — все равно что отвергать своего правителя и переходить на службу к другому».

Большое влияние на Сюнь-цзы оказала концепция Шан Яна об использовании метода наград и наказаний при управлении народом. Достаточно привести лишь одну выдержку из его трактата: «Когда награды обильны, [государство] могущественное; когда же награды скудны, [государство] слабое. Когда наказания наводят страх, [государство] могущественное; когда же наказания презирают, [государство] слабое». Награды и наказания у Шан Яна были тем инструментом, с помощью которого правитель мог «воспитывать» жителей Поднебесной в угодном ему духе. Такую же роль придавал этому методу и Сюнь-цзы, считая его основой управления: он называл метод наград и наказаний «небесной добродетелью». Сюнь-цзы советовал правителям ввести этот метод и в армии, награждая воинов деньгами за каждого убитого врага. Одной из высших наград были рабы. Воинам, уничтожившим в бою пятерых противников, жаловалось пять семей рабов.

Учитывая стремление незнатных, но имущих слоев к участию в управлении, тем более что это желание встречало понимание и правителей, Сюнь-цзы заимствовал у Шан Яна концепцию равных возможностей. Но это не было слепым подражанием. В концепции Сюнь-цзы роль закона играет переосмысленное конфуцианское учение о Правилах-*ли*. Излагая свои взгляды об образцовых методах управления народом, Сюнь-цзы отмечал: «Следует выдвигать [на должности] мудрых и способных независимо от их положения; следует лишать [должностей] неспособных, не тратя времени на дополнительные расследования; следует умерщвлять злостных преступников, не тратя времени на их перевоспитание... Если сын или внук царя, аристократа, ученого или сановника перестанет следовать *ли* и чувству долга, то его надлежит низвести до положения простолюдина. А если сын или внук простолюдина накапливает знания, совершенствует поступки и следует *ли* и чувству долга, то его надлежит возвысить до положения аристократа, первого советника, ученого, сановника».

Заимствуя идею Шан Яна о возможности перехода людей из одного сословия в другое, Сюнь-цзы ратовал за подобную мобильность социальных слоев. В то же время Сюнь-цзы отстаивал сохранение типично конфуцианских прав и привилегий, связанных с сословным делением. Особенно отчетливо это проявляется там, где речь заходит о наказаниях: «Всех, кто относится к ученым и находится выше их, следует направлять в должное русло с помощью *ли* и музыки; простой люд следует приводить к порядку с помощью законов и уложений».

Сюнь-цзы стремился сблизить легистский закон (*фа*) с конфуцианским *ли*. Поэтому он наполнил *ли* новым содержанием: «[Благодаря *ли*] ограничивается хорошее и скверное и проявляются в нужное время радость и гнев. [Благодаря *ли*]

повинуются низы и проявляют мудрость верхи. [Благодаря ли] удается избежать беспорядка в этом беспрерывно меняющемся мире. Горе тому, кто нарушит [*ли*]. Не является ли *ли* высшим [принципом вселенной]?»

В этом новом определении нет и намека на незыблемость социальных градаций — основного значения *ли* в учении Конфуция. Можно согласиться с мнением Ян Юнго, что в теории Сюнь-цзы *ли* приобретает значение закона (*фа*). Кстати, об этом вполне определенно говорит и сам Сюнь-цзы: «Нарушение *ли* означает нарушение закона».

Многочисленные рассуждения Сюнь-цзы об общности *ли* и *фа* на практике могли привести к известной «конфуцианизации» закона, внесению в законодательство отдельных конфуцианских нормативов. Именно в этом направлении и развернулась в дальнейшем вся деятельность ханьских конфуцианцев.

Такова краткая характеристика этико-политического учения Сюнь-цзы, который первым попытался синтезировать конфуцианство и легизм.

Для нашего исследования важно также, что взгляды Сюнь-цзы о методах управления народом и государством формировались под воздействием учения Шан Яна; начиная с Сюнь-цзы происходят качественные изменения в самом конфуцианстве. Поэтому весьма симптоматично, что именно из школы Сюнь-цзы вышли два выдающихся представителя легизма — известный теоретик Хань Фэй-цзы и Ли Сы, первый советник императора Цинь Шихуана, который на практике осуществлял идеи легистов уже в пределах всей страны.

Хань Фэй-цзы родился в 288 г. до н.э. в знатной семье царства Хань, родственной правящему дому. Уже в молодости он интересовался идеями Шан Яна и Шэнь Бухая. Сыма Цянь в биографии Хань Фэй-цзы отмечает, что он интересовался учениями о контроле над чиновниками, о законе и искусстве управления. Он также изучал произведения даосов. Обучение у Сюнь-цзы, видимо, усилило увлечение легизмом. Хань Фэй-цзы выделялся среди учеников своими способностями, но, будучи с детства заикой, не мог рассчитывать на какие-либо успехи на ораторском поприще. Поэтому всю силу своего таланта Хань Фэй-цзы посвятил написанию трактатов, в которых изложил свои взгляды об управлении государством и народом.

Исследователи древнекитайской идеологии единодушно отмечают большую роль Хань Фэй-цзы в развитии легизма. Ему удалось соединить две параллельно функционировавшие концепции легистской школы — Шан Яна и Шэнь Бухая. Хань Фэй-цзы многое заимствовал у Шан Яна: прежде всего учение о всесильности закона; концепцию наград и наказаний как основной метод управления народом; учение о примате земледелия и войны над всеми другими занятиями. Хань Фэй-цзы выступал за разрушение патронимических связей (ибо сохранение патронимиями автономных органов самоуправления сужало рамки деспотической власти), отстаивал теорию равных возможностей и ратовал за допущение к государственной службе всякого способного претендента независимо от его социального происхождения.

Хань Фэй-цзы не только развил учение Шан Яна и Шэнь Бухая, но и создал свою собственную теорию управления государством.

Столетнее функционирование бюрократического аппарата, созданного Шан Яном, породило новую проблему — правителю становилось все труднее управ-

лять чиновниками. Некоторые государственные чиновники, призванные осуществлять волю правителя, стремились превратиться из управляемых в управляющих; в царстве Цинь участились случаи злоупотребления властью. Именно этого опасались ранние легисты. Недаром Шэнь Бухай уделял такое большое внимание искусству управления чиновниками. Одна из основных заповедей Шэнь Бухая, который в течение 15 лет был первым советником ханьского правителя, сводилась к тому, чтобы правитель решал все вопросы единолично, не советуясь с чиновниками. «[Государь], умеющий видеть сам, — разумен, — писал он, — умеющий слушать сам — умен, умеющий принимать единоличные решения — сможет стать правителем Поднебесной». Однако Шэнь Бухай, по мнению Хань Фэй-цзы, не уделял должного внимания законам, в частности законам о наказаниях чиновников.

В теории Хань Фэй-цзы наблюдается удачное сочетание положений, которые до него существовали раздельно в учениях Шан Яна и Шэнь Бухая. Хань Фэй-цзы, в отличие от Шан Яна, делает основным объектом своего исследования не весь народ, а лишь чиновников, поскольку именно от них зависит эффективность мероприятий царя.

Помимо тщательно разработанного метода наград и наказаний Хань Фэй-цзы предложил ряд способов воздействия на чиновников с учетом психологических особенностей бюрократии: предоставлять чиновникам высокие должности и оклады, но держать их в страхе за свою судьбу; постоянно напоминать им, кому они обязаны своим благополучием и как следует себя вести, чтобы не лишиться всех благ; держать в руках добродетельных чиновников, угрожая им уничтожением семьи и всей патронимии; ввести шанъяновскую систему слежки и поощрения доносов и т.п.

Важной составной частью концепции искусства управления является учение о мудром правителе. «Правитель, — отмечается в трактате, — ни в коем случае не должен делить ни с кем свою власть. Если он уступит чиновникам хотя бы крупицу власти, они тут же... превратят эту крупицу в сто крупиц». Особенно следует оберегать право правителя награждать и наказывать чиновников.

Сконцентрировав всю власть в одних руках, правитель должен умело применять законы; если нужно, он может быть неразборчив в средствах их осуществления; необходимо проявлять жестокость и проводить политику оглупления народа. Скрытность — одно из основных качеств мудрого правителя: разумнее иногда прикинуться глупым, чтобы понаблюдать, как поведут себя чиновники. «Он (мудрый правитель. — *Л.П.*) скрывает свои следы, утаивает причины своих [поступков], дабы чиновники не воспользовались ими; не выказывает свою мудрость, принижает свои способности, дабы низшие не могли разобраться в них... лишает чиновников надежды и использует их так, чтобы они не желали власти [правителя]».

Хорошо зная нравы служилой бюрократии, Хань Фэй-цзы советовал царю постоянно поддерживать в чиновничьей среде атмосферу подозрительности и взаимного недоверия, умышленно раскалывать сановников на противоборствующие группировки, тайно поддерживать их и тем самым добиваться ослабления влияния бюрократии. Хань Фэй-цзы считал необходимым удерживать бюрократию в определенных рамках, не давая ей возможности подменять правителя. Весь этот

арсенал средств и составлял, по его убеждению, так называемое искусство управления.

В своем трактате Хань Фэй-цзы отмечал, что тот, кто овладел искусством управления, может спокойно сидеть на троне, не опасаясь никаких неожиданностей.

Как видим, он не исправил теоретического просчета Шан Яна, наоборот, усугубил его, пытаясь установить более жесткий контроль над деятельностью администрации. Вполне естественно, что в этих условиях бюрократия начинает проявлять все больший интерес к конфуцианству.

На первых порах, пока бюрократия была еще слаба, идеи Хань Фэй-цзы находили свое применение. С особенным восторгом трактат Хань Фэй-цзы был встречен в царстве Цинь, где легизм утвердился в качестве официальной идеологии. Сыма Цянь сообщает, что, ознакомившись с текстом, циньский правитель Ин Чжэн (будущий император Цинь Шихуан) воскликнул: «Ради того, чтобы встретиться с этим человеком и побеседовать с ним, я умер бы без сожаления!»

Однако после прибытия Хань Фэй-цзы в Цинь судьба его сложилась трагически: он был оклеветан своим бывшим соучеником и брошен в тюрьму, где ему пришлось выпить яд. Отравил его Ли Сы, советник Ин Чжэна, испугавшийся соперничества талантливого политика. Ли Сы, мнением которого очень дорожили Ин Чжэн и другие циньские сановники, руководствовался в своих действиях учениями Шан Яна и самого Хань Фэй-цзы.

О влиянии идей Шан Яна и Хань Фэй-цзы свидетельствует и конкретная деятельность циньских правителей и сановников в IV–III вв. до н.э., которая прослеживается в двух основных направлениях — территориальном и идеологическом.

Одержав победу в царстве Цинь и создав там качественно иную структуру власти — авторитарную форму правления, легизм закрепился на западе Китая.

Но влияние легизма как политического учения оказалось более значительным — к концу III в. до н.э. он начинает доминировать среди других идеологических течений, оказывая все большее влияние на эволюцию самого конфуцианства. Наиболее наглядным примером этого является учение Сюнь-цзы, пытавшегося синтезировать конфуцианство и легизм.

Военное усиление царства Цинь и возросший авторитет легизма способствовали развитию китайской государственности по линии все большего восприятия основных концепций учения Шан Яна.

ПЕРВАЯ ИМПЕРИЯ

Глава 1
Создание и расцвет империи Цинь

Государственное устройство

К 221 г. до н.э. территория Циньской империи занимала весьма обширное пространство. Как сообщает Сыма Цянь, ее границы на востоке доходили до берегов Бохайского залива и государства Чаосянь (совр. Корея), на западе — до Линьцяо (в центральной части совр. Ганьсу), на юге — до Бэйсяньху, на севере граница шла по излучине р. Хуанхэ, являвшейся естественной преградой, и далее следовала вдоль хребта Иншань вплоть до Ляодуна.

Одержав блестящую победу над шестью царствами (Янь, Чжао, Хань, Вэй, Ци и Чу), Ин Чжэн (известный в истории как Цинь Шихуан-ди) все же понимал, что одной военной силы недостаточно для того, чтобы прочно удержать в своих руках территорию, население которой в три с лишним раза превышало число жителей царства Цинь. Поэтому сразу же после завершения военных действий он провел серию мероприятий, направленных на укрепление завоеванных позиций. Прежде всего Ин Чжэн обнародовал указ, в котором перечислил все грехи шести царей, якобы «творивших смуту» и препятствовавших воцарению мира в Поднебесной. Ин Чжэн заявил, что в гибели шести царств повинны в первую очередь их правители, которые пытались уничтожить Цинь. Издание подобного указа было необходимо для морального оправдания как самого завоевания, так и тех жестоких методов, при помощи которых оно совершалось. Вторым шагом к упрочению верховной власти Цинь над всей завоеванной территорией являлось принятие Ин Чжэном нового, более высокого титула, нежели царский титул. Судя по сообщению Сыма Цяня, Ин Чжэн решил принять титул *ди* — императора и предложил своим приближенным обсудить его выбор. После длительного обсуждения Ин Чжэн принял титул *хуанди* — высочайшего императора. Иероглифы *хуан* и *ди* связаны у древних китайцев с представлением о священных силах природы и употреблялись обычно для обозначения небесных правителей. Так,

например, владыку Неба называли «*тяньхуан*», владыку Земли — «*дихуан*», верховное божество — «*шанди*».

Принимая титул *хуанди*, Ин Чжэн стремился подчеркнуть божественный характер своей власти. В официальный язык был введен ряд новых терминов, отражавших величие правителя: отныне император стал называть себя Чжэн, что соответствует русскому «Мы», употреблявшемуся в императорских указах. Личные распоряжения императора назывались *чжи*, а его приказы по всей Поднебесной — *чжао*.

До 221 г. до н.э. в Китае существовал обычай, согласно которому после смерти правителя его сыновья совместно с сановниками давали ему посмертное имя. Ин Чжэн усмотрел в этом обычае ущемление императорских прав и приказал отказаться от него. Все императоры Циньской династии должны были именоваться в порядке очередности престолонаследования. Поскольку Ин Чжэн являлся первым императором циньской династии, то он приказал называть себя Ши Хуанди — Первым высочайшим императором. «Потомки же мои, — говорилось в приказе, — будут называться согласно порядку [престолонаследия] Эр Ши (второе поколение), Сань Ши (третье поколение) и так [вплоть] до десятков тысяч поколений будут чередоваться, [наследовать друг другу] бесконечно».

Приняв новый титул, Цинь Шихуан попытался идеологически обосновать верховное право новой династии на всю территорию Китая. Для этой цели как нельзя лучше подходило учение Цзоу Яня из царства Ци о взаимопреодолении пяти первоэлементов, широко распространенное в конце периода Чжаньго. По сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан был хорошо знаком со взглядами Цзоу Яня и полностью разделял их. «[Цинь] Шихуан, — пишет Сыма Цянь, — верил в [систему] взаимопреодоления пяти *дэ* (добродетелей)».

Согласно учению Цзоу Яня, каждый из пяти первоэлементов — вода, огонь, дерево, металл и земля — соответствовал периоду правления определенной династии, являясь ее «добродетелью». Цзоу Янь разработал и создал целую систему взаимопреодоления пяти первоэлементов, по которой металл побеждает дерево, дерево — землю, земля — воду, вода — огонь, огонь — металл. При помощи этой системы Цзоу Янь объяснял и обосновывал смену династий в Китае, видя причину становления новой династии в ее более сильном *дэ*, преодолевшем *дэ* предшествовавшей династии. *Дэ* правления легендарного Хуанди, с которого Цзоу Янь начинал свою систему, считалась земля; на смену Хуанди пришел Великий Юй с более сильным *дэ* — деревом; после Юя установилось правление иньской династии, основатель которой Тан-ван, по системе Цзоу Яня, имел своим *дэ* металл; чжоусцы победили иньцев, потому что в их руках был огонь. Таким образом, согласно системе взаимопреодоления пяти первоэлементов, чжоуская династия могла быть законно сменена только такой династией, основателю которой Небо пошлет более сильное *дэ*, и таким *дэ* должна была быть вода. Многочисленные сторонники учения Цзоу Яня уже тогда говорили о *дэ* будущей династии, не называя ее, ибо в то время было еще неясно, кому удастся объединить все враждовавшие царства в единое государство и установить новую династию. В частности, в «Люйши чуньцю» («Вёсны и осени господина Люя»), коллективном труде многих авторов из числа приближенных Люй Бувэя — первого советника Цинь Шихуана, в главе «Ин тун» («Отклик одинаков») указывалось,

что «огонь обязательно должна сменить вода... что небо сделает *дэ* новой династии — воду». «Люйши чуньцю» была написана в период царствования Ин Чжэна, когда ему еще не был присвоен титул императора, причем все авторы этой книги находились на содержании у Люй Бувэя, поэтому весьма возможно предположить, что Ин Чжэн был знаком с основными идеями книги. Мы считаем, что вряд ли можно согласиться с мнением Ян Куаня, полагающего, будто Ин Чжэн «не обратил внимания» на главу «Ин тун», которая к тому времени была уже давно написана. В качестве обоснования нашей точки зрения, помимо высказанного выше предположения, можно сослаться на заявление самого Цинь Шихуана о причинах смены династий, сделанное им уже после объединения страны, причем мотивировка выдержана в духе системы взаимопреодоления пяти первоэлементов и почти текстуально совпадает с той частью главы «Ин тун», где об этом и говорится. В заявлении Цинь Шихуана прямо указывается: «Ныне Цинь сменило Чжоу, [это и есть] наступление времени [правления] *дэ* воды».

Таким образом, учение Цзоу Яня о взаимопреодолении пяти первоэлементов служило «орудием пропаганды», при помощи которого династия Цинь пыталась доказать свое законное право на владычество над всем населением Поднебесной. Вслед затем был проведен ряд конкретных мер, направленных на возвеличивание *дэ* Циньской империи.

По учению о пяти первоэлементах, вода соответствовала зимнему периоду, поэтому был введен новый календарь, согласно которому началом года стали считать октябрь (ранее бывший десятым месяцем).

Название р. Хуанхэ, одной из важнейших водных артерий Китая, в бассейне которой проживала большая часть жителей империи, было изменено на Дэшуй — «Добродетель воды» или «Добродетельная вода».

Согласно учению о пяти первоэлементах, вода являлась воплощением черного цвета, поэтому был издан специальный указ, объявляющий черный цвет государственным цветом Циньской империи. Флаги, государственная форма чиновников, бунчуки на боевых топорах — все было черного цвета. В том же году было приказано называть народ не *минь*, а *цяньшоу*, что значит «черноголовые». Введение нового официального термина для обозначения «народ» являлось дальнейшей кодификацией черного цвета. Вряд ли можно согласиться с трактовкой, объясняющей введение термина «черноголовые» тем, что «у трудящегося люда лица обгорели на солнце до черноты». Не совсем правы и те, кто полагают, что слово *цяньшоу* обозначало только «гражданское население». «Черноголовыми» в период империи называли всех свободных в отличие от рабов, преступников и т.д.

«При счете [всегда] исходить из цифры шесть» — гласил циньский закон.

И здесь мы снова сталкиваемся с «Добродетелью воды». В учении о взаимопреодолении пяти первоэлементов «вода» соответствует цифре шесть. Цинь Шихуан издал специальный указ об изменении величины «шага», бывшего официальной единицей измерения длины, и установил новый его размер, равный шести *чи*; длина бамбуковых пластинок, на которые заносились циньские законы, должна была составлять ровно шесть *цуней*; высота форменных головных уборов чиновников также составляла шесть *цуней*; ширина оси повозок должна была равняться шести *чи*; в колесницы можно было запрягать только шестерку лошадей и т.д. Фетишизация цифры 6 не ограничилась только этим одним приказом,

во всей своей дальнейшей деятельности там, где это было возможно, Цинь Шихуан стремился показать, сколь священна для него была эта цифра. Так, например, он разделил страну на 36 округов; из оружия, конфискованного у населения шести царств, было отлито ровно 12 статуй и колоколов; в районе Сяньяна соорудили 270 дворцов — нетрудно заметить, что все приведенные выше цифры являлись кратными шести, что никак нельзя объяснить простой случайностью или странным совпадением. Обожествление императорских деяний через сакраментальную «шестерку» прослеживается также на примере письменных памятников. Общее количество иероглифов, выгравированных на стелах, «тигровых знаках» и т.п., всюду непременно делится на шесть без остатка. Таково было идеологическое обоснование Цинь Шихуаном верховных прав династии Цинь на всю территорию Китая.

Далее встал вопрос о методах управления присоединенными территориями. По сообщению Сыма Цяня, вокруг этого вопроса разгорелась ожесточенная борьба. Определенная часть наследственной аристократии царства Цинь, циньское чиновничество и члены правящего дома — все они в той или иной степени принимали участие в завоевании шести царств и, следовательно, надеялись на получение каких-то реальных выгод. Выразителем надежд всех этих представителей циньского общества являлся первый советник Цинь Шихуана — Ван Гуань. В своем обращении к императору он предложил в довольно ультимативной форме отдать наиболее отдаленные территории, а именно царства Янь, Ци и Чу, в полное распоряжение сыновей Цинь Шихуана. Вероятно, именно вслед за этим последовала бы просьба о наделении земельными владениями и крупных чиновников из числа тех, кто прославился во время войны. Цинь Шихуан передал предложение Ван Гуаня на рассмотрение других высокопоставленных чиновников, и все они, как сообщает Сыма Цянь, это одобрили. Против предложения первого советника выступил только один Ли Сы, занимавший в то время довольно незначительный пост, — он был всего лишь главой судебного ведомства, да и к тому же человеком, пришедшим в Цинь из другого царства, т.е. не был связан никакими родственными нитями с представителями правящих кругов Циньского царства. Служебное и имущественное положение Ли Сы находилось в полной зависимости от престижа императорской власти. Ли Сы был заинтересован в укреплении позиций Цинь Шихуана, поэтому предложение, внесенное им на рассмотрение императора, кардинально отличалось от предложений Ван Гуаня. Ссылаясь на отрицательные примеры из истории чжоуской династии, Ли Сы советовал Цинь Шихуану не наделять сыновей земельными владениями, в противном случае неминуема междоусобная война, как это и произошло, в частности, с чжоуской династией. Ли Сы предложил всю территорию страны оставить в непосредственном подчинении центральной власти, а сыновей императора и заслуженных чиновников пожаловать правом сбора налогов с определенных территорий, не наделяя их никакими политическими правами. Осуществление подобных мероприятий, как считал Ли Сы, намного облегчило бы управление страной и способствовало бы установлению прочного единства в Поднебесной.

Из двух планов, предложенных на высочайшее рассмотрение, Цинь Шихуан одобрил план Ли Сы, поскольку он отвечал его стремлениям к укреплению личной власти. Цинь Шихуан категорически отказался предоставлять самостоятель-

ные земельные владения своим сыновьям, мотивируя это заботой о сохранении мира в Поднебесной. «Поднебесная только что объединена, — говорилось в ответе Цинь Шихуана, — и насаждать снова [самостоятельные] царства — это значит готовить войну». Таким образом, планы Ван Гуаня и его сторонников потерпели на сей раз крах, но это отнюдь не означало, что они отказались от своих намерений. В дальнейшем, и не раз, они вновь все более настойчиво выдвигали свои предложения, но так и не смогли ничего добиться при жизни Цинь Шихуана.

В 221 г. до н.э. Цинь Шихуан приступил к созданию имперских органов власти. Структура центральных и местных органов управления, учрежденная в империи Цинь, была заимствована большей частью из Циньского царства, но это не было слепым копированием. В настоящее время довольно трудно дать четкую картину административной системы управления различных царств периода Чжаньго, ибо материал в источниках очень разбросан. Однако мы постараемся по мере возможности установить, какие именно должности и звания вновь созданного государственного аппарата Циньской империи были заимствованы от органов управления шести покоренных царств. При изучении этого вопроса необходимо отметить одну характерную черту: в период Чжаньго в связи с крупными экономическими изменениями и все нараставшей борьбой между различными общественными слоями — торговцами, новыми крупными и средними земельными собственниками, с одной стороны, и представителями правившей наследственной аристократии и связанным с ней чиновничеством — с другой, произошли заметные сдвиги и в самой системе и методах государственного управления. Почти во всех царствах были проведены политические реформы, внесшие довольно существенные изменения как в структуру управления, так и в систему назначения чиновников. Если прежде крупные чиновничьи должности являлись наследственными и были сосредоточены в руках наследственной аристократии, то в период Чжаньго царь мог назначать на ту или иную ответственную должность любого человека. По мнению Ян Куаня, в период Чжаньго вообще во всех царствах на смену так называемой наследственной системе управления пришла система назначаемых государственных чиновников. Нам кажется, что вряд ли так было во всех царствах. По-видимому, в период Чжаньго наблюдался некий синтез двух этих систем при безусловном усилении царской власти. Наиболее деспотичной царская власть была в царстве Цинь, где в результате последовательно осуществленных реформ Шан Яна наследственная аристократия, по существу, была лишена своих прав и привилегий. В результате этих реформ в царстве Цинь ввели новую табель о рангах и провели коренную реорганизацию в органах государственного управления, приведшую к сосредоточению всей власти в руках царя. Обладая неограниченной властью и боеспособной армией, Ин Чжэн смог в довольно короткий срок разбить и поочередно захватить все шесть царств. Совершенно естественно, что, став императором, он ввел на территории всей страны с некоторой модификацией систему управления, существовавшую в царстве Цинь.

Государственный аппарат Циньской империи возглавлял сам император, имевший неограниченную власть. Ближайшими помощниками Цинь Шихуана были два первых советника (*чэнсяна*). В их функции входило осуществление всех указаний императора и руководство работой административных органов страны. *Чэнсяны*, сообщает Бань Гу, помогали Сыну Неба (императору) управ-

лять всеми делами. В ведении *чэнсянов* находился целый штат чиновников типа *шичжун* и *шаншу*, которые помогали первым советникам в их повседневной работе.

Государственный аппарат Циньской империи разделялся на органы центрального и местного управления.

Центральный государственный аппарат

Центральные административные органы страны подразделялись на несколько крупных ведомств: военное, судебное, финансовое, ведомство императорского двора, ведомство обрядов, ведомство по охране императора и верховная прокуратура.

Во главе военного ведомства стоял *тайвэй*, командовавший всеми воинскими соединениями страны. В период Цинь регулярная армия комплектовалась путем мобилизации мужчин, достигших 23 лет. В каждом округе были расквартированы соответствующие армейские подразделения, находившиеся в подчинении *цзюньвэя* — заместителя начальника округа. *Цзюньвэй* находился в ведении *тайвэя*, а тот, в свою очередь, подчинялся только императору, который и являлся верховным главнокомандующим.

Судебное ведомство возглавлялось *тинвэем*. По сообщению источника, «[*тинвэй*] ведал [всеми] законами о наказаниях». Слово «*тинвэй*» циньского происхождения, оно возникло в царстве Цинь в период Чжаньго. Интересно отметить, что в то время во всех царствах Китая появились чиновники, выполнявшие аналогичные функции. Правда, они назывались по-разному; так, например, глава судебного ведомства царства Чжао назывался *сыкоу*, царства Ци — *шиши*, царства Чу — *тинли* и т.д. Глава судебного ведомства Циньской империи строго следил за выполнением уголовных законов; он наблюдал также за тем, чтобы не было никаких превышений власти. Все более или менее серьезные судебные дела проходили, как правило, через руки *тинвэя*. В повседневной работе ему помогали два заместителя — *тинвэйчжэн* и *тинвэй-цзянь*.

Во главе финансового ведомства стоял *чжису-нэйши*. Должность эта впервые появилась в империи Цинь, однако истоки ее происхождения следует искать в государственном аппарате периода Чуньцю. В то время в царстве Лу был чиновник *нэйши*, который выполнял обязанности личного секретаря правителя царства. Во времена Чжаньго в результате усиления верховной власти царя возросли и права *нэйши* — теперь он уже стал ведать всеми финансами страны и получил право «проверки и установления [степени] заслуг... [чиновников]», вероятно, для установления нормы довольствия. Так, например, в обязанности *нэйши* из царства Чжао входило «регулирование финансов, бережливый расход [их], а также проверка и установление [степени] заслуг... [чиновников]».

Как отмечает источник, «в руках [*чжису-нэйши*] были сосредоточены [все] злаки и товары». Под «злаками» имеются в виду разнообразные продукты сельского хозяйства, главным образом зерновые, а товары включают в себя, по сведениям «Сюй Хань шу», бронзовые и золотые монеты, а также шелковые ткани и, вероятно, другую продукцию ремесленного мастерства.

В обязанности *чжису-нэйши*, несомненно, входило и руководство сбором налогов со всей обширной территории страны. На местах сбором налогов ведали специальные чиновники *ючжи*. Одной из важнейших задач фискального ведомства являлось сохранение собранного с населения зерна; для этой цели в финансовом ведомстве имелся специальный штат чиновников во главе с *тайцанлином* — «начальником великих складов». *Тайцанлин* и его помощники ведали многочисленными государственными складами с зерном.

Одним из основных ведомств Циньского государства было ведомство императорского двора, возглавляемое чиновником *шаофу*. Появление этого ведомства стало возможным только в условиях империи Цинь. Создание централизованной деспотической монархии, характер которой приняла государственная власть при Цинь Шихуане, позволило императору выделить и закрепить за собой определенную часть государственных налоговых поступлений для удовлетворения своих личных нужд. Остальная же часть налогов, поступавшая в казну через ведомство *чжису-нэйши*, предназначалась, как справедливо подметил еще танский ученый Янь Шигу, для содержания войска и многочисленного государственного аппарата.

Изымание определенной части прибавочного продукта в пользу самого императора повлекло за собой необходимость создания специально предназначенного для этого ведомства. Так появилось ведомство, возглавляемое *шаофу*. По сообщению Бань Гу, циньский *шаофу* «ведал сбором налогов с гор, морей, искусственных водоемов и озер». Весь сбор от этих налогов, как сообщает тот же автор, предназначался для «кормления» императора. Для успешного осуществления столь важных функций циньскому *шаофу* были приданы шесть помощников и огромный штат чиновников, включавший представителей 32 различных чиновничьих категорий.

Таким образом, впервые в истории развития государственного строя древнего Китая было создано специальное ведомство, основной целью которого являлось обслуживание личных нужд императора.

Из всех служащих, подчиненных *шаофу*, наибольший интерес представляют для нас чиновники категории *душуй*. По сообщению известного ханьского историка Жу Чуня, составившего самый ранний комментарий к «Цянь Хань шу», в законодательстве Циньской империи имелся специальный пункт, где говорилось, что «*душуй* ведали оросительными каналами, плотинами и водяными шлюзами...».

Точно такие же данные встречаются и в более поздних источниках; в частности, в энциклопедии «Тунцзянь» (VIII в.) дается следующая характеристика деятельности *душуйчжана* — старшего чиновника категории *душуй* — и его помощника *душуйчэна*: «В Цинь и Хань были [чиновники] *душуйчжан* и [*душуй*]*чэн*, [они] ведали искусственными оросительными сооружениями и орошением [полей], охраняли оросительные каналы...» По-видимому, они также руководили работой по орошению полей в больших масштабах. Если при этом учесть, что *душуй* входили в ведомство *шаофу*, одной из основных задач которого являлось взимание налогов за пользование оросительными сооружениями, то имеются весьма веские основания предположить, что именно *душуй*, в чьем ведении находилась вся оросительная система страны, и были теми чиновниками, кото-

рые должны были взимать на местах налоги за пользование ирригационными сооружениями и передавать их в центр — *шаофу*.

Мы уже выяснили выше, что все налоги, взимаемые с населения за пользование оросительной системой, шли в личное распоряжение главы государства, а это означало, что в империи Цинь верховная собственность на воду была сосредоточена в руках императора. Значение этого факта трудно переоценить. Известно, что начиная с периода Чжаньго, вслед за использованием в земледелии железных орудий и освоением новых земельных массивов, меняется и культура обработки земли. Большую роль в сельском хозяйстве страны в V–III вв. до н.э. стало играть ирригационное земледелие. Поэтому при изучении характера циньского общества вопрос о том, в чьих руках находилась собственность на воду, играет весьма существенную роль.

Помимо *душуй*, в империи Цинь существовали чиновники, ведавшие солью и железом, они взимали налоги за добычу соли, разработку горных месторождений и выплавку железа. Весьма возможно, что эти чиновники входили в ведомство, возглавляемое *шаофу*, поскольку последний осуществлял общее руководство по сбору налогов с естественных водоемов и горных разработок.

К ведомству *шаофу* относились также императорские оружейные мастерские, пошивочные мастерские, дворцовые прачечные и т.п., где трудились как государственные — *гуаньбэй*, так и дворцовые рабыни — *гунбэй*.

Среди многочисленных чиновников из ведомства *шаофу* необходимо отметить *фуцзэлина*, ведавшего императорскими печатями, и *жолу* — начальника оружейных складов.

Ведомство обрядов возглавлялось *фэнчаном* — верховным жрецом Циньской империи. Основные обязанности *фэнчана* и многочисленных чиновников этого ведомства (*тайчжу*, *тайцзай* и др.) заключались в наблюдении за тем, чтобы все крупные жертвенные обряды в стране совершались по единому образцу в строго установленные обычаем сроки. Это ведомство имело своих музыкантов, обслуживавших культовые церемонии, государственных гадателей, а также звездочетов, которые должны были по расположению звезд определять дни совершения жертвоприношений.

Сосредоточение многих культовых отправлений в руках государства дало императору реальную власть над духовной жизнью населения страны, что играло далеко не маловажную роль. В ведении *фэнчана* находились также многочисленные советники императора — *боши* и *душуй*. Включение последних в ведомство обрядов едва ли носило формальный характер и объяснялось в значительной степени силой традиции, требовавшей освящения такого важного дела, как ирригация.

Ведомство по охране императора возглавлялось двумя чиновниками — *ланчжунлином* и *вэйвэем*. Первому подчинялось около тысячи телохранителей императора, а второй распоряжался воинами, охранявшими многочисленные императорские дворцы как в столице, так и в других местах. Телохранители подразделялись на несколько групп — одни несли охрану во внутренних покоях императорского дворца, другие сопровождали главу государства во время прогулок внутри дворца, третьи охраняли императора при выездах из дворца.

В источниках отсутствуют точные данные об общем количестве воинов, находившихся в подчинении *вэйвэя*. По-видимому, их было несколько десятков тысяч.

В состав центрального государственного аппарата входили также ведомства, возглавляемые *тайпу*, *цзянькэ* и *цзунчжэном*.

Циньский *тайпу* ведал всеми государственными колесницами и лошадьми. Судя по сообщению источника, в период империи Цинь на северных и западных окраинах страны, т.е. в местах с наиболее тучными естественными пастбищами, было расположено 36 огромных государственных конных заводов, где находилось 300 тыс. коней. Во главе конезавода стоял специальный чиновник *мушиваньлин*, который имел трех помощников. Циньского *тайпу* можно по праву назвать «главным имперским конюшим».

Судя по сообщению Бань Гу, *цзянькэ* возглавлял ведомство, занимавшееся различными зависимыми от Цинь племенами, населявшими пограничные районы тогдашней империи.

В обязанности *цзунчжэна* входило руководство всеми вопросами и делами, связанными с членами императорского рода, за исключением самого императора. Он представлял в центральном государственном аппарате интересы членов правящего дома.

Особое место в центральном государственном аппарате занимала верховная прокуратура, возглавляемая *юйши дайфу*. Чиновники этого ведомства, носившие звание *юйши*, ведали наиболее ценной частью государственного архива, куда входили карты различных районов страны, письменные доклады и отчеты, присылаемые в столицу из всех округов империи. Они выполняли особенно важные поручения императора, связанные обычно с расследованием различных заговоров и преступлений, направленных против главы государства.

На особом положении среди чиновников *юйши* находились *цзяньюйши*, т.е. *юйши*-инспектора. В каждом округе Циньской империи был один *цзяньюйши* — личный представитель императора, не подчинявшийся местным властям. *Цзяньюйши* были обязаны следить и докладывать императору о работе всех чиновников округа, начиная с самого начальника округа и кончая мелкими уездными чиновниками. «Из столицы, — сообщает источник, — посылали в каждый округ *цзяньюйши* для наблюдения и контроля, это был циньский чиновник, державший в своих руках контроль над [всем] округом». Наделяя *юйши* такими ответственными функциями, Цинь Шихуан стремился тем самым обезопасить себя от возможных восстаний на местах.

У нас есть некоторые основания предполагать, что *юйши* осуществляли также контроль и над командным составом циньской армии. Известно, что когда Цао Цань, один из командиров повстанческой армии Лю Бана, разбил армию циньского полководца Ян Сюна, то он захватил в плен одного *сыма* и одного *юйши*. По-видимому, в период народного восстания, когда были случаи перехода некоторых циньских полководцев на сторону восставших, в войска послали *юйши* для контроля над действиями командного состава.

Особенно усилилась роль *юйши* в последние годы правления Цинь Шихуана, когда в стране начались волнения. В «Хуайнаньцзы» — книге, написанной во время правления ханьского императора У-ди, приводится следующая характеристика деятельности *юйши*: «Чжао Чжэн (имеется в виду Цинь Шихуан. — *Л.П.*) целыми днями разбирал судебные дела, а по ночам писал приказы, шапки *юйши* мелькали [во всех] округах и уездах, [одни из них] писали ответы (вероятно, на

запросы сверху. — *Л.П.*), [другие] задерживали дела (речь идет о различных делах местных чиновников, которые инспектировали *юйши*. — *Л.П.*), [они] колесили [по районам] или сидели [там]... а злодеяний было много, разбойников полным-полно, и дела становились все беспорядочнее и беспорядочнее».

Таким образом, *юйши* были, по всей вероятности, наиболее доверенными чиновниками императора, осуществлявшими по его указаниям надзор над всеми работниками государственного аппарата независимо от положения.

Необходимо отметить, что среди руководителей центральных ведомств наиболее высокое положение занимали *тайвэй* — глава военного ведомства и *юйши дайфу* — верховный прокурор. *Тайвэй* и *юйши дайфу* входили вместе с *чэнсяном* в категорию «трех *гунов*» — высших чиновников Циньской империи. Выделение этих чиновников из среды остальных руководителей ведомств объясняется, по-видимому, стремлением императора к сосредоточению в своих руках всей полноты власти над административными органами страны.

Местные органы власти

Вся территория Циньской империи была разделена на 36 округов, каждый из которых делился, в свою очередь, на уезды (*сянь*), уезд — на волости (*сян*), а волость — на десять *тинов* — низшую административную единицу, объединявшую около десяти общин (*ли*).

Во главе округа стоял *цзюньшоу* — начальник округа, руководивший всеми административными делами своего района. *Цзюньшоу* имел одного заместителя — *цзюньшоучэна*; в пограничных округах *цзюньшоучэн* являлся одновременно и начальником кавалерийского отряда окружного управления.

В источниках содержится крайне мало материала о чиновниках окружного управления. Известно только, что в каждом округе была канцелярия начальника округа во главе с *чжубу*, что в этой канцелярии работали многочисленные мелкие чиновники *цзуши*. Они, вероятно, выполняли различные приказания начальника округа и поддерживали связь с уездными властями.

Во всех округах имелись представители соответствующих центральных ведомств. Военное ведомство представлял *цзюньвэй*, командовавший всеми воинскими соединениями, расположенными в пределах округа. На *цзюньвэя* было возложено также и выполнение карательных функций — он отвечал за поимку «бандитов» и «разбойников» на территории своего округа. *Цзюньвэй* и *цзюньшоу* получали одинаковое натуральное довольствие, что свидетельствует о равном положении этих двух чиновников, хотя формально *цзюньвэй* и подчинялся *цзюньшоу*. По-видимому, *цзюньшоу* ведал гражданскими делами, а в руках *цзюньвэя* было сосредоточено военное руководство.

Судебное ведомство представлял окружной судья — *дуаньюйдувэй*, он же являлся начальником всех тюрем округа.

От верховной прокуратуры в округ направлялся *цзяньюйши*, контролировавший работу всех чиновников округа, включая самого начальника округа.

За охрану сторожевых застав и горных проходов в округе отвечал чиновник *гуаньдувэй*; под его началом находились, по-видимому, специальные отряды.

Нам, к сожалению, неизвестно, кому подчинялся *гуаньдувэй* — начальнику округа или же руководителю военного ведомства.

Следующей за округом административной единицей Циньской империи был уезд. В известных нам источниках отсутствуют конкретные данные о количестве уездов в том или ином округе. Число уездов округа зависело от количества домохозяйств (*ху*), расположенных на территории данного округа.

Уезды Циньской империи делились на две категории. К первой относились уезды, насчитывавшие свыше 10 тыс. домохозяйств. Начальник такого уезда назывался *сяньлин*. Ко второй категории относились уезды, в которых имелось менее 10 тыс. домохозяйств; главой такого уезда был *сяньчжан*.

Начальник уезда имел двух помощников — *сяньчэна*, который помогал ему решать различные вопросы административного характера, и *сяньвэя*, осуществлявшего карательные функции, — он должен был следить за порядком в уезде и вылавливать «бандитов» или «разбойников», если они появлялись на вверенной ему территории.

В «Цянь Хань шу», в разделе «Бай гуань бяо», где имеется наиболее полный систематизированный материал по государственному устройству Циньской империи, говорится только о трех должностях чиновников в уезде — начальнике уезда и его двух помощниках. Однако в источниках встречаются сведения и о других чиновничьих должностях, например *чжули*, *линши*, *юйюань* и др.

Чжули — дословно «начальник над мелкими чиновниками». Сяо Хэ, один из ближайших сподвижников Лю Бана, занимал в период империи должность *чжули*. Один из комментаторов «Ши цзи», Пэй Инь, трактует этот термин как «начальник отделения». По-видимому, *чжули* — начальник одного из отделений канцелярии уездного управления.

Известно, что Чэнь Ин, принимавший активное участие в народной войне 209–202 гг. до н.э., служил в свое время в качестве *линши* в уезде Дунъян. *Линши*, по мнению Чжао Ювэня, — это самый мелкий чин в уездной канцелярии, нечто вроде писца.

Юйюань, по всей видимости, подчинялся окружному судье и *сяньвэю*. В ведении *юйюаня* находились все местные тюрьмы. Он же организовывал облавы на уездных «бандитов» и «разбойников». Нам известны имена нескольких *юйюаней* периода Цинь, к числу которых относились такие как Цао Цзю, Сыма Ин, Цао Цань и др.

Функции чиновника *вэньухай* довольно тесно переплетались с обязанностями *юйюаня*. Это был своего рода смотритель тюрем, выезжавший два раза в год — осенью и зимой — на места для обследования положения заключенных. Чиновники этой категории, так же как и *юйюани*, подчинялись, по-видимому, окружному судье и *сяньвэю*.

Чжиши — эта должность впервые появилась в царстве Цинь в 349 г. до н.э., на 13-м году правления циньского Сяо Гуна, когда были созданы уезды. Судя по первому иероглифу названия этой должности (*чжи*), можно предположить, что чиновник этот отвечал за соблюдение порядка в своем уезде.

В «Ши цзи» в главе «Хочжи-лечжуань» говорится, что некто по имени Жэнь Ши в период Цинь был *цанли* в уезде Дудао. Вполне вероятно, что и в других уездах Циньской империи имелись такие *цанли*, ведавшие зерновыми складами и хранилищами, куда ссыпалось зерно, взимаемое с земледельцев в качестве на-

логовых поступлений. Чиновники этой категории входили, по-видимому, в финансовое ведомство и подчинялись, наверное, «начальнику великих складов».

Последним из известных нам уездных чиновников являлся *цзюцзоу* — начальник конюшни уездного управления.

Следующей за уездом административной единицей была волость.

В волости, точнее, в волостном управлении, имелись только две чиновничьи должности — *ючжи* или *сефу* и *юцзяо*.

Прежде чем приступить к анализу деятельности должностных лиц волости, необходимо отметить одну закономерность, общую для всех органов местной административной системы империи Цинь. Как мы уже указывали, волость объединяла десять *тинов*, т.е. около ста территориальных общин — *ли*. Однако в связи с тем, что в общины входило различное число домохозяйств, неодинаково было и количество населения в различных *тинах* и волостях. Это привело к тому, что одинаковая по характеру, но разная по объему работа поручалась иногда не одному, а двум различным должностным лицам.

Известный цинский историк Цянь Дачжао, автор работы «Об ошибках в истории Ранней династии Хань», издатель и комментатор «Истории Поздней династии Хань с добавлениями и комментариями», сообщает, что в период империи Цинь в волости с населением, превышавшим 5 тыс. домохозяйств, назначались *ючжи*, а в волости, где имелось меньше 5 тыс. дворов, назначались *сефу*. Согласно существовавшему в то время законоположению, в каждую волость назначали только по одному *ючжи* или *сефу*, в зависимости от количества домохозяйств, расположенных на территории данной волости.

В обязанности *ючжи* и *сефу* входил разбор различных тяжб, возникавших между жителями волости, и сбор налогов с подведомственной территории. Звание *ючжи* возникло в Китае незадолго до образования империи Цинь; в период империи Цинь *ючжи* и *сефу* действовали только в сфере надобщинных отношений — один *ючжи* или *сефу* на всю волость, не проникая внутрь общины. Интересно отметить, что через несколько столетий после гибели династии Цинь, в I–III вв. н.э., *ючжи* и *сефу* проникают уже внутрь общины и сами устанавливают количество налогов и очередность несения повинностей в зависимости от имущественного положения земледельцев и землевладельцев. Поскольку *ючжи* и *сефу* занимались взиманием налогов с населения волости, они, по-видимому, находились в ведении финансового ведомства.

Вторым после *ючжи* (или *сефу*) должностным лицом в волостном управлении являлся *юцзяо*. В его обязанности входило наблюдение за умонастроениями среди населения волости и ликвидация «бандитов» в случае появления их на вверенной ему территории.

Ознакомившись с деятельностью чиновников волости, перейдем к характеристике самой низшей административной единицы — *тина*. Изучение истории развития иероглифа *тин* показывает, что одно из его значений, которое интересует нас в данном случае больше всего, а именно «административная единица, объединяющая десять *ли*», возникло лишь в начале III в. до н.э. в связи с образованием империи Цинь.

Вполне вероятно, что в царстве Цинь, так же как и в других царствах Китая периода Чжаньго, существовали различные межобщинные объединения, связан-

ные зачастую единством культа, как это было, в частности, в царстве Вэй. Подобные объединения представляли реальную угрозу императорской власти, так как в случае возникновения каких-либо конфликтов с правящей династией главы культовых межобщинных объединений могли быстро мобилизовать своих единоверцев на антиправительственное выступление под флагом защиты своего местного божества. Стоит лишь более вдумчиво подойти к одному из аспектов внутренней политики Цинь Шихуана — его стремлению к унификации культовых отправлений и превращению императора в единственного верховного жреца государства, как нам многое станет яснее.

Создание общегосударственного культа должно было повлечь какое-то ограничение и принижение местных культов и божеств. Одним из практических мероприятий этой политики и являлось, на наш взгляд, уничтожение прежних межобщинных культовых объединений, насчитывавших десятки, а может быть, и сотни территориальных общин (в царстве Вэй, например, население целого уезда поклонялось одному божеству), и введение новых искусственных административных единиц — *тинов*, объединявших всего лишь десять общин. Мероприятие это была выгодно для государства также и тем, что создавало более удобные условия для непосредственного управления населением, проживавшим в отдельных общинах.

Состав должностных лиц *тина* был невелик — всего три человека: *тинчжан*, *тинфу* и *цюдао*.

На *тинчжана* — начальника *тина* — были возложены главным образом обязанности выявлять и арестовывать так называемых *даоцзе*. Значение слова *даоцзе* было довольно широким — здесь могли быть и нарушители общественного порядка, и обычные воры, притязавшие на похищение частного имущества. Государство заботилось об охране имущества крупных земельных собственников, о чем свидетельствует закон о казни за кражу лошади или быка.

Начальник *тина* выполнял также отдельные поручения уездных и волостных властей. Известно, что Лю Бан, будучи *тинчжаном*, сопровождал в Сяньян по поручению уездного управления партию заключенных, направлявшихся на работу в столицу империи.

В подчинении начальника *тина* находились *тинфу* и *цюдао*. О функциях последнего можно судить по самому названию должности: *цюдао* в буквальном переводе означает «ловить бандитов». Очевидно, он и являлся непосредственным исполнителем указаний *тинчжана* по выявлению и аресту преступников и воров.

По сообщению известного комментатора Ин Шао, жившего в период Поздней Хань, обязанности *тинфу* заключались в наблюдении за «открыванием и закрыванием (ворот *тина*. — *Л.П.*) и уборкой [территории *тина*]».

Вся многочисленная армия чиновников центрального государственного аппарата получала от государства за свою службу регулярное натуральное довольствие. Известно, что верховный прокурор — *юйшидайфу* получал ежегодно по 2 тыс. *даней* (1 *дань* — ок. 30 кг) зерна. Поэтому можно предположить, что другие руководители центральных ведомств получали такое же натуральное довольствие. Помощники руководителей центральных ведомств получали, как правило, тысячу *даней* зерна в год. Остальным чиновникам центрального аппарата выдавалось в среднем от 300 до 600 *даней* зерна.

Начальник округа (*цзюньшоу*) и командующий войсками округа получали ежегодно по 2 тыс. *даней*, а их помощники — по 600 *даней* зерна.

Начальники уездов, на территории которых размещалось свыше 10 тыс. дворов, получали от 600 до 1000 *даней* зерна; руководители же уездов, в которых имелось меньше 10 тыс. дворов, получали ежегодно от 300 до 500 *даней* зерна.

Заместителям начальников уездов жаловалось от 200 до 400 *даней*. Все остальные чиновники местных органов управления, включая начальников волостей и *тинов*, получали менее 100 *даней* в год, их натуральное довольствие исчислялось уже в гораздо меньших единицах — *доу* (1 *доу* — ок. 3,5 кг). Согласно циньскому законоположению, все местные чиновники, получавшие от 200 до 400 *даней* зерна в год, назывались *чжанли* — «старшие чиновники»; те же, чье жалованье было меньше 100 *даней* в год и исчислялось в *доу*, относились к категории младших чиновников — *шаоли*. В последнюю категорию входили мелкие чины уездных управлений и вся администрация волости и *тинов*.

В отличие от остальной массы чиновничества *чэнсян* и руководитель военного ведомства получали, по-видимому, жалованье в виде кормления с определенного числа домохозяйств. В империи Цинь существовало двадцать рангов знатности. Лицам, имевшим самые высшие ранги — девятнадцатый (*гуаньнэйхоу*) и двадцатый (*чэхоу*), император жаловал право на взимание налогов с населения. Судя по сообщению источников, *чэхоу* носили золотую печать на темно-красном шелковом шнуре. Из всех чиновников Циньской империи золотую печать могли иметь только *чэнсян* и глава военного ведомства. Поэтому мы склонны относить этих двух чиновников к числу обладателей двадцатого ранга знатности. Более того, у Сыма Цяня встречается конкретное упоминание о том, что Ли Сы, находясь на должности *чэнсяна*, имел ранг знатности *чэхоу*. Обычно назначение на должность первого советника императора сопровождалось предоставлением ранга *хоу*.

В империи Цинь обладатель ранга *хоу* не получал от императора каких-либо земельных владений, ему жаловалось лишь право сбора налогов с определенного количества домохозяйств. При этом император устанавливал твердую норму налогового сбора — 200 монет с каждого двора, что составляло только часть налога, уплачиваемого общинником. Владелец кормления не имел никаких политических прав над населением удела, выделенного ему для кормления. Более того, он был лишен права передачи его по наследству. В этом отношении весьма интересен отрывок из трактата ханьского мыслителя Цзя И «Гоциньлунь» («Об ошибках [династии] Цинь»). Рассматривая причины быстрой гибели сына Цинь Шихуана — Эр Шихуана, Цзя И объясняет это тем, что Эр Ши не произвел никаких изменений во внутренней политике, продолжая слепо следовать по стопам отца. По мнению Цзя И, если бы Эр Шихуан в момент вступления на престол уменьшил налоги и наделил потомков высших чиновников земельными владениями, то положение в стране сразу бы стабилизировалось.

Пожалование кормления в условиях, когда государство сохраняло за собой право юрисдикции и все административные функции, по сути дела означало лишь переуступку государством небольшой части налога в пользу наиболее привилегированных чиновников.

В источниках, к сожалению, отсутствуют конкретные данные о размерах жалованья *чэнсяна* и *тайвэя*. Известно лишь, что Люй Бувэй, будучи циньским *чэн-*

сяном, имел право взимать налоги со 100 тыс. дворов, правда, это было еще до объединения страны. В период империи Цинь кормления первого советника императора и начальника военного ведомства также исчислялись, по-видимому, в тысячах дворов.

Крупное и среднее чиновничество, существовавшее за счет эксплуатации широких масс населения, и в первую очередь земледельцев, являлось одним из наиболее состоятельных слоев циньского общества.

По подсчетам Ли Куя, жившего в царстве Вэй во время правления Вэнь Хоу (424–387 гг. до н.э.), семья из пяти человек съедала 90 *даней* зерна в год. Если даже предположить, что семьи чиновников состояли из 15 человек, то и в этом случае они не могли потребить свыше 300 *даней* зерна. Остаток они могли использовать по своему усмотрению — частично продать, а часть оставить на содержание слуг и рабов. Исходя из этого же расчета, можно предположить, что у руководителей центральных ведомств, начальников округов и командующих войсками округа ежегодно оставались свободными до 1800 *даней* зерна, а у чиновников центрального государственного аппарата и крупных должностных лиц окружных и уездных управлений — от 200 до 400 *даней*. Продажная цена, по-видимому, не всегда была одинаковой. Для периода империи Цинь нам известны лишь цены на зерно в 216 г. до н.э., когда *дань* риса стоил 1600 монет.

Экономическое благополучие огромной армии чиновников зависело от одного лица — императора. Он был вправе лишить должности любого чиновника, начиная с *чэнсяна*.

Выше мы уже отмечали, что благодаря существованию такого ведомства, как верховная прокуратура, все чиновники независимо от рангов и занимаемых постов были поставлены под строгий контроль императора. Необходимо также отметить, что на всех государственных должностных лиц была распространена так называемая система взаимной ответственности — в случае нарушения приказа или просто плохой работы наказанию подвергался не только провинившийся, но и тот вышестоящий чиновник, который в свое время рекомендовал провинившегося на эту должность. Согласно этой же системе, «чиновник, видевший [или] знавший [о преступлении], но не сообщивший об этом [властям], подвергался такому же наказанию, [что и преступник]». В своде законов Циньской империи имелся специальный вид наказания, распространявшийся только на чиновников, — ссылка рядовым в пограничные части.

Взаимная слежка и контроль являлись характерной чертой государственного аппарата империи Цинь. Чиновники прежде всего обязаны были беспрекословно и быстро выполнять приказы императора. Представителям высшего чиновничества разрешалось высказывать свои мнения и давать императору советы. Император мог принять или отвергнуть доклады своих подчиненных.

Цинь Шихуан был фактически неограниченным главой государства с деспотической властью. В стране не существовало независимых от императора общегосударственных органов власти. Основой деспотической власти была верховная собственность императора на водные ресурсы. В его руках сосредоточивалась вся полнота законодательной, административной, исполнительной и высшей судебной власти. Роль чиновничьего аппарата, разросшегося при Цинь Шихуане и находившегося в полной зависимости от главы государства, была сведена к чисто

исполнительным функциям. Циньская государственная машина оказалась столь приспособленной к нуждам империи, что она, по свидетельству источников, была «без всяких изменений перенесена в Хань».

Однако, несмотря на деспотический характер власти, в империи Цинь сохранились и активно функционировали на местах органы общинного самоуправления.

Органы общинного самоуправления

Надо отметить, что в империи Цинь, несмотря на кажущуюся тоталитарность государственного устройства, на обыденном уровне существовали общинные органы управления, руководство которыми осуществляли выборные общинники. Они назывались *саньлао*, *фулао* и *личжэн* и не только ведали повседневной жизнью людей, но исполняли и судебные функции. В отличие от государственных чиновников они не получали государственного довольствия.

Прежде чем приступить к анализу деятельности циньских *саньлао*, *фулао* и *личжэн*, необходимо хотя бы вкратце ознакомиться с историей возникновения этих должностей. В трактате «Чуньцю Гунъянчжуань», окончательное составление которого относится к середине II в. до н.э., приводится сообщение о том, что на 15-м году правления луского царя Сюань-гуна (594 г. до н.э.) в царстве Лу был введен впервые налог с количества обрабатываемой земли. Суть этой налоговой реформы заключалась в том, что отныне пахотная земля закреплялась за отдельными домохозяйствами и переходила в их наследственное пользование. Комментируя это событие, известный ханьский ученый Хэ Сю, живший в середине II в. н.э., отмечал, что прежде, до введения поземельного налога, в Китае существовал обычай регулярного передела пахотных полей, когда каждый земледелец получал во временное пользование равновеликий пахотный надел. Он сообщает, что раньше жители каждой общины (*ли*) выбирали из своей среды (вероятно, на народном собрании) «старейшин, [обладавших] высокими моральными качествами, называя [их отныне] *фулао* (отцы-старейшие), а они (т.е. сами *фулао*. — *Л.П.*) избирали из своего состава [в качестве] *личжэна* [самого справедливого в общине] человека, обладавшего красноречием и силой». По своей социальной принадлежности *фулао* и *личжэн* не отличались от остальных членов общины. «*Личжэн*, — пишет Хэ Сю, — это тот же *шужэнь* (т.е. свободный общинник. — *Л.П.*), но занимающийся управлением». *Личжэн* совместно с *фулао* руководил всеми земледельческими работами в общине, следил за тем, чтобы мужчины и женщины вовремя выходили в поле, зимой наблюдал за ткацкими работами общинников. Они возглавляли также охрану ворот общины, обнесенной высокой глинобитной стеной; *фулао* и *личжэны* могли не пустить за ворота того или иного общинника, если он не выполнил порученного задания. В качестве вознаграждения за руководство хозяйственной деятельностью общины последняя наделяла каждого *фулао* и *личжэна* двойным наделом пахотных земель, повозкой и лошадью.

Саньлао, по мнению Хэ Сю, занимали такое же положение, как и *фулао*. Как видим, Хэ Сю связывает возникновение должностных лиц *личжэн*, *фулао* и *саньлао* со временем существования обычая регулярного передела полей в рамках

отдельных земледельческих поселений — иными словами, со временем существования сельской общины в Китае. Регулярный передел пахотных земель внутри общины практиковался в Китае приблизительно с IX по V–IV вв. до н.э. К этому периоду и следует отнести события, описанные в сообщении Хэ Сю. Приведенный материал позволяет сделать следующие выводы.

Принцип выборности *фулао* и *личжэна*, а также то, что их труд оплачивался самой общиной, наделявшей их двойной долей пахотных земель, — все это свидетельствует о том, что они не входили в категорию государственных должностных лиц.

Функции «отцов-старейших» — выборных лиц, руководивших хозяйственной жизнью общины, весьма близки к обязанностям членов совета старейшин, каковыми в действительности они и являлись; *личжэн* же был главой совета старейшин и, вероятно, представлял интересы общины в сношениях с внешним миром. Интересно отметить, что в Шумере в период правления Хаммурапи члены совета старейшин носили весьма сходные названия — «старцы», «отцы города», «старики» (отцы).

Сопоставим данные Хэ Сю с материалом из других, более ранних источников.

В трактате «Чуньцю Гулянчжуань», составленном, по всей видимости, в IV в. до н.э., приводится описание следующего события, происшедшего на территории царства Чу в 505 г. до н.э.

«Войска [чуского царя] Чжао-вана (515–489 гг. до н.э.) были разбиты и бежали, *фулао* отослали его (т.е. отреклись от него. — *Л.П.*). [Царь] сказал: „Я недостоин своих родителей, потерял общины, принадлежавшие моим предкам, и поэтому [они] восстали против [меня]. Разве будут [они] теперь печалиться от того, что нет [у них] правителя! Я пойду и брошусь в море“. *Фулао* сказали: „Если правитель [хочет] так поступить, то это свидетельствует о его мудрости“... Тогда все [*фулао*] объединились и напали на них (войско царства У. — *Л.П.*). В течение одной ночи трижды разгромили усцев и вновь поставили царя на престол». Бань Гу (32–92 гг. н.э.) это же событие преподносит в несколько ином варианте:

«Чуский [царь] Чжао-ван потерпел поражение от Хэ Люя (царь царства У. — *Л.П.*), страна была захвачена, и [чуский царь] бежал за пределы [своей страны в царство Сюй]. *Фулао* отослали его. Царь сказал: „*Фулао* восстали против [меня]. Разве будут они страдать от того, что лишились правителя?“ *Фулао* отвечали: „Такое поведение правителя свидетельствует о его мудрости“. Они объединились и последовали за ним, кто-то [из *фулао*] отправился срочно в Цинь, умоляя [циньцев] о помощи. Люди Цинь сжалились [над ними] и сказали, что выступят с войсками. Оба государства объединенными усилиями изгнали [из царства Чу] уские войска. Чжао-ван вернулся в страну».

Приведенный материал содержит ряд дополнительных сведений к сообщению Хэ Сю. Как видим, чуские *фулао* конца VI в. до н.э. были вправе низложить неугодного им царя и возвести на престол другого. Правда, описанные события относятся к военному времени, когда царское войско было разгромлено, а большая часть страны захвачена противником. В мирное время *фулао*, по-видимому, не осмелились бы низложить царя, ибо против них выступила бы регулярная царская армия. Однако важно то, что они обладали правом смещения и возведения царей на престол. Во время поражения своего царства, когда чуские войска

были разбиты и столица государства находилась в руках противника, *фулао* смогли в одну ночь разгромить вражескую армию и освободить столицу лишь только потому, что опирались на силу общины. *Фулао* могли в любой момент мобилизовать общинников и направить на защиту своих интересов. Судя по сообщению Бань Гу, *фулао* были вправе заключить договор о помощи с представителями другого царства.

Институт *фулао* существовал и в других царствах Китая. В этом отношении весьма интересен материал из истории царства Ци, расположенного на территории современной пров. Шаньдун. В древнекитайском памятнике «Шоюань», окончательное редактирование которого относится к началу I в. н.э., описывается следующий случай, происшедший с циским царем Сюань-ваном (454–403 гг. до н.э.): «[Когда] циский Сюань-ван выехал на охоту в Шэшань, то все тринадцать шэшаньских *фулао* вышли приветствовать вана. „[Поскольку] *фулао* испытывают трудности, — сказал царь, — я приказал своим приближенным пожаловать [шэшаньским] *фулао* освобождение от уплаты поземельного налога“. Все *фулао* склонились в поклоне, выразив свою признательность [царю], только *сяньшэн* Люй Цю не выразил признательности. Царь сказал: „По-видимому, *фулао* (имеется в виду только один *фулао* Люй Цю. — *Л.П.*) считает, что я дал мало!“ [Царь] приказал своим приближенным: „Дарую второе пожалование: освободить *фулао* от несения трудовых повинностей“. Все *фулао* высказали свою признательность, только *сяньшэн* Люй Цю снова промолчал. Царь произнес: „Те, кто выразил благодарность, могут уходить, а тот, кто промолчал, пусть выступит вперед. Я приехал навестить *фулао*, к счастью, [все *фулао*] пришли приветствовать [меня], поэтому я освободил *фулао* от уплаты поземельного налога, все *фулао* выразили благодарность, только один *сяньшэн* промолчал. Я сам подумал, что, [наверное], дал мало, поэтому освободил *фулао* и от несения трудовых повинностей, все *фулао* выразили свою благодарность, и снова только один *сяньшэн* ничего не сказал. Может быть, я допустил какую-нибудь ошибку?“ *Сяньшэн* Люй Цю ответил: „Как только я прослышал о приезде великого царя, я сразу же пришел приветствовать его в надежде, что он ниспошлет мне долголетие, пожалует богатство и знатное положение“. Царь ответил: „Животных убивают в определенное воемя (т.е. тогда, когда можно приносить Небу жертвенных животных с просьбой о ниспослании долголетия. — *Л.П.*), это от меня не зависит, поэтому я не могу просить [Небо] о ниспослании *сяньшэну* долгих лет жизни. Хотя [государственные] амбары и полны, но [зерно] хранится на случай стихийных бедствий (неурожая), поэтому я не могу обогатить *сяньшэна*. В крупных чиновниках (*дагуань*) у меня нет недостатка, а должность мелкого чиновника (*сяогуань*) слишком низка [для вас], поэтому я не могу предоставить *сяньшэну* знатное положение“. *Сяньшэн* Люй Цю ответил: „Все, что [Вы] говорили, это не то, о чем я осмеливался мечтать. [Я] хочу, чтобы великий царь отобрал сыновей из богатых свободных семей, отличающихся хорошим воспитанием, и назначил бы их чиновниками (*ли*). А затем с их помощью уравнял бы законы (т.е. ввел бы единое законодательство для всего народа. — *Л.П.*), и тогда я смог бы прожить немного дольше. [Необходимо, чтобы] весной, осенью, зимой и летом [люди] совершали то, что полагается делать в каждый сезон [года], не следует мешать простому народу (*байсин*) обрабатывать землю, и тогда и я немного разбогатею. Хочу, чтобы великий царь

приказал молодежи уважать старших, а старшим — уважать молодых, и тогда и я стану немного знатнее. К счастью, сегодня великий царь освободил меня от уплаты поземельного налога, но тогда [Ваши] амбары будут пусты, освободил меня от выполнения трудовых повинностей, но тогда некому будет работать для государственных ведомств. Я мечтал как раз не об этом“. Циский царь ответил: „Хорошо! Приглашаю *сяньшэна* стать моим первым советником (*сяном*)“».

Приведенный отрывок еще раз, уже на примере царства Ци, показывает, что *фулао* не были царскими чиновниками. Об этом свидетельствует прежде всего тот факт, что *фулао* приходилось уплачивать поземельный налог и отбывать трудовые повинности, а также то, что сам царь не считает их чиновниками. («В крупных чиновниках у меня нет недостатка, а должность мелкого чиновника слишком низка [для вас]».) Юридически они, вероятно, ничем не отличались от остальных общинников. В то же время как тон беседы, так и само отношение царя к *фулао* (освобождение от налогов и повинностей), которых он приравнивает к своим высшим чиновникам (ср.: должность мелкого чиновника недостойна *фулао*), указывает, что *фулао* занимали определенное общественное положение и царь вынужден был считаться с мнением представителей шэшаньской общины. Беседа царя с Люй Цю показывает, что в конце V в. до н.э. *фулао* царства Ци не только выражали интересы рядовых общинников («[Необходимо, чтобы... люди] совершали то, что полагается делать в каждый сезон [года], не следует мешать простому народу обрабатывать землю»), но и начинают выступать в качестве рьяных защитников зажиточной верхушки общины (просьба Люй Цю о назначении чиновниками сыновей богатых свободных семей, а также предложение о введении единого законодательства с помощью вновь назначенных чиновников — все это направлено на усиление позиций вновь нарождавшейся имущественной знати). В связи с усилением имущественной дифференциации внутри общины *фулао* превращаются в типичных представителей богатых общинников.

Города, за исключением крупных административных центров, также имели свои органы самоуправления во главе с советом старейшин. Очень интересный материал содержится в трактате «Мо-цзы», в той его части, которая посвящена обороне городов. Эта часть трактата была создана в середине V в. до н.э. специально для жителей царства Сун — небольшого государства на востоке Китая, страдавшего от постоянных набегов чуских войск. Научная значимость этих разделов заключается в том, что здесь дано реальное изображение различных городских слоев населения царства Сун. Заслуживает внимания следующее положение Мо-цзы об установлении системы контроля внутри обороняющегося города: «*Личжэн* и *фулао* руководят обороной ворот общины ночью, чиновники (*ли*) контролируют свои участки. Прибыв к воротам общины, [*ли*]*чжэн* следит за открыванием ворот, чтобы [в город] пропускали [только] чиновников [Сунского царства]; [он также] проверяет, как несут *фулао* охрану отдельных переулков и безлюдных мест. Преступных людишек, помышлявших об установлении связи с противником, приговаривают к четвертованию. Если же *личжэн*, *фулао* и чиновники не обнаружат [таковых] среди своих подчиненных, то их [самих] следует казнить; [если же] они обнаружат таковых (т.е. предателей. — *Л.П.*), то наказание снимается и они награждаются [каждый] двумя золотыми монетами. Великий полководец посылает [своих] доверенных лиц надзирать за обороной [всего

города], и они обязаны долгой ночью выходить в обход пять раз, короткой — три раза. Все чиновники, [находящиеся в городе], должны сами осуществлять повсеместный контроль над обороной города, строго исходя из указаний великого полководца. Нарушивших приказ — казнить».

Как видим, наряду с царскими должностными лицами оборону города возглавляли также и члены совета старейшин, сосредоточившие в своих руках ключевые позиции. Обороняли город не царские войска, а вооруженные общинники. Достаточно отметить, что военные приказы, передаваемые внутри осажденного города, как правило, адресовались отдельным семьям общинников, а перья — древняя эмблема китайцев, подтверждавшая подлинность приказа и требовавшая немедленного его выполнения, — хранились не у чиновников, а в доме *саньлао*. Участие вооруженных общинников в обороне города подтверждается также наградной системой, описываемой Мо-цзы, согласно ей лицам, отличившимся при обороне города, жаловалось «трехлетнее освобождение от уплаты налогов». Степень полномочий советов старейшин не везде была одинаковой. Так, в отличие от чуских *фулао* советы старейшин Сунского царства находились под более действенным контролем со стороны государства, что выражалось в разделении территории общины, хотя и временно, на период обороны, на ряд секторов во главе с царскими должностными лицами и в посылке в осажденный город специальных уполномоченных верховного главнокомандующего, в обязанности которых входило наблюдение за деятельностью членов совета старейшин. Государственные должностные лица могли приговорить к смертной казни любого общинника, включая *фулао*, если он нарушил предписания верховного главнокомандующего.

В сообщении Мо-цзы прослеживается та же закономерность, что и в разобранном выше отрывке из «Шоюань», — автор проводит резкую грань между представителями царской и общинной администрации, называя первых чиновников — *ли*, а вторых — *фулао*, *личжэн* и *саньлао*.

Для периода Чжаньго характерно наступление царской власти на органы общинного самоуправления. Особое недовольство и опасение вызывала у государства жреческая деятельность советов старейшин. Наличие разнообразных местных культов в пределах одного царства и в условиях, когда всеми культовыми отправлениями руководили эти же советы, препятствовало укреплению царской власти на местах. Поэтому в ряде царств административные органы пытаются всячески принизить значение, а там, где это возможно, и вовсе уничтожить местные культы. Большой интерес в этом отношении представляет материал о жреческих функциях *саньлао* царства Вэй в период правления Вэнь Хоу (424–387 гг. до н.э.). По сообщению Сыма Цяня, когда в уезд Е прибыл Сы Мынбао, назначенный начальником этого уезда, и начал расспрашивать глав семей о положении в уезде и причинах «тяжких страданий народа», те стали в один голос жаловаться на водяного духа Хэ Бо, якобы из-за бесчинств которого местные жители пребывают в страшной нищете и тревоге. Выяснилось, что среди населения уезда уже в течение многих поколений бытует верование во всесилие речного духа по имени Хэ Бо. Захочет он — и будет урожайный год, а если прогневается, то непременно пошлет наводнение или засуху. Стремясь как-то умилостивить речного духа, окрестное население совершало в честь Хэ Бо жертвоприношение, оканчивавшееся всякий раз выдачей замуж за него кого-либо из девушек уезда Е. Свадебный обряд

обставлялся со всей пышностью — празднично убранную невесту, одетую в новые, специально для этого случая вытканные шелковые одежды, помещали сначала в домик, построенный на берегу реки, где она постилась в течение десяти дней, затем ее выносили на берег, сажали в деревянную кровать и спускали вниз по реке. На этом брачном ложе девушка проплывала, как сообщает Сыма Цянь, «несколько десятков *ли* и затем медленно погружалась в воду», пополнив многочисленный гарем Хэ Бо. Невольно возникает вопрос: совершалось ли все это стихийно или были специальные лица, отвечавшие за проведение подобных жертвоприношений? Оказывается, на территории уезда Е существовал налог на свадьбу Хэ Бо, не имевший ничего общего с государственными налогами и даже неизвестный в центре. То был денежный налог, который *саньлао* вкупе с местными чиновниками взимали ежегодно со всего населения уезда. В среднем количество собранных денег достигало каждый год нескольких миллионов монет. Из сообщений тех же глав семей мы узнаем, что на свадебный обряд уходило от 200 до 300 тыс. монет, т.е. в лучшем случае 30%, остальные же 70% сбора доставались *саньлао*, местным чиновникам и мелким общинным жрецам. *Саньлао* рассылали подчиненных им жрецов по разным общинам в поисках красивых девушек для Хэ Бо, ибо, по существовавшему в тех местах обычаю, правом выбора невесты Хэ Бо обладали только жрецы — *учжу* или просто *у*. Последние находили красавиц только в бедных семьях, потому что богатые общинники, вероятно, откупались от жрецов. Страдая от непомерных поборов, главы бедных семей обратились с жалобой непосредственно к представителю царской власти, минуя совет старейшин, где решающая роль принадлежала, по-видимому, богатым общинникам. Сы Мынбао пошел им навстречу. Воспользовавшись очередной «свадьбой», когда на берегу реки собралось около 3 тыс. человек, в числе которых наряду с простым людом были также *саньлао*, мелкие жрецы и *фулао* из различных общин, начальник уезда приказал своим чиновникам утопить сначала жрецов, а за ними и одного *саньлао*. После этого, как сообщает Сыма Цянь, Сы Мынбао мобилизовал народ и прорыл двенадцать каналов, что помогло оросить пахотные земли и навсегда покончить с зависимостью от Хэ Бо. В данном случае желания беднейших слоев общины, страдавших больше всех от поборов *саньлао*, совпали со стремлениями царской администрации, пытавшейся лишить *саньлао* их жреческих обязанностей. Приведенный материал свидетельствует о том, что *саньлао* возглавляли духовную жизнь нескольких общин, связанных единством культа.

В период Чжаньго впервые в истории Китая возникает купля-продажа земли, что свидетельствует о развитии товарно-денежных отношений. Возникновение частной земельной собственности совпало фактически с процессом усиления царской власти. В своей борьбе против наследственной аристократии цари опирались на общинную верхушку, в чьих интересах и было проведено уничтожение общинной собственности на землю, выразившееся в отмене так называемой колодезной системы землевладения. Реформы эти были проведены в царстве Цинь Шан Яном (в середине IV в. до н.э.). Уничтожение общинной собственности на землю не привело, однако, к ликвидации самой общины, как это считают многие исследователи. Обратимся к фактам из истории пореформенного периода, когда результаты преобразований должны были проявиться наиболее наглядно. В трак-

тате «Ханьфэй-цзы» (III в. до н.э.) приводится следующий случай, происшедший в царстве Цинь в первой половине III в. до н.э., т.е. через столетие после реформ Шан Яна. Во время болезни циньского царя Чжао-вана (306–250 гг. до н.э.) каждая община Циньского царства купила быка (или быков) и совершила жертвоприношение в честь выздоровления правителя; то же самое произошло и при заболевании следующего царя, Чжуан Сян-вана (249–247 гг. до н.э.). Но странное дело — в обоих случаях цари были явно недовольны подобной заботой своих подчиненных и приказали чиновникам оштрафовать *личжэн* и *улао* (название одного из общинных должностных лиц), заставив их выделить от каждой общины по два вооруженных воина, вероятно, сверх обычной нормы воинской повинности. Приведенный пример показывает, что цари рассматривали *личжэн*, *улао* и общину (*ли*) как нечто единое. За свою провинность *личжэны* и *улао* не несут никакой личной ответственности — наказывается вся община, что, с точки зрения правителя, равносильно наказанию самих *личжэн* и *улао*. Если бы *личжэны* и *улао* являлись царскими чиновниками, то к ним был бы неприменим такой вид наказания, они должны были бы сами отвечать за свой проступок, подобно любому чиновнику государственного аппарата.

Как видим, в середине III в. до н.э., как раз накануне образования империи Цинь, на западе Китая, в Циньском царстве, по-прежнему существовали общинные органы самоуправления. *Личжэны* и *улао* руководили культовыми отправлениями общины и были ответственны перед административными органами за деяния своей общины. Наказание же циньских общин было вызвано, по-видимому, тем, что они провели жертвенные обряды по своим местным обычаям, не сходным с обрядами царствующего дома.

В период империи Цинь, несмотря на сильную централизацию государственной власти, община по-прежнему оставалась основной общественной единицей Циньского государства, сохранившей свои органы самоуправления. В ведении начальника *тина* и *цюдао* («задерживающего бандитов») — самых низших должностных лиц циньского государственного аппарата — находилось, как мы уже указывали, в среднем около десяти общин, поэтому функции этих двух чиновников сводились фактически к контролированию действий советов старейшин, продолжавших оставаться полновластными хозяевами в рамках своих общин. В качестве одного из доказательств можно сослаться на биографию Чэнь Пина, активного участника антициньской войны (209–202 гг. до н.э.), ставшего впоследствии первым советником ханьского императора Сяо Вэнь-ди (179–156 гг. до н.э.). В период империи Цинь семья Чэнь Пина проживала в общине Кушан на территории бывшего царства Вэй и имела, как сообщает Сыма Цянь, всего лишь 30 *му* пахотных земель, т.е. относилась к категории «бедных семей».

Источники отмечают, что некий «богатый человек», проживавший в той же общине Кушан, отказался наотрез отдать свою дочь в жены Чэнь Пину, мотивируя это крайней бедностью жениха. Однако, несмотря на такую бедность, Чэнь Пин был полноправным членом общины, по-видимому, потому, что его семья имела хотя и небольшой, но все же собственный участок земли. И Сыма Цянь и Бань Гу единодушно отмечают, что *фулао* общины Кушан поручили Чэнь Пину ведать разделкой и раздачей мяса жертвенных животных во время культовых церемоний общины. Поскольку Чэнь Пин распределял жертвенное мясо очень

точно и справедливо, те же *фулао* приняли решение закрепить эту общинную должность за Чэнь Пином.

Как видим, несмотря на создание мощного централизованного аппарата, члены совета старейшин по-прежнему ведали культовыми отправлениями общины и были вправе назначать по своему собственному усмотрению любого общинника на какую-либо должность в пределах своих общин.

Весьма знаменательно, что, когда Цинь Шихуан готовился к осуществлению своей грандиозной аграрной реформы (216 г. до н.э.) — введению в масштабах всей страны нового поземельного налога, размеры пахотных участков земледельцев и землевладельцев устанавливались не государственными чиновниками, а самими «черноголовыми». Общинники сами должны были сообщать представителям императорской администрации данные о количестве обрабатываемой ими земли для установления размеров нового налога. Составлением данных на местах занимались, по-видимому, члены советов старейшин. В 216 г. до н.э. Цинь Шихуан подарил каждой общине по шесть *даней* риса (180 кг). Вероятно, это было вознаграждением общинной верхушки за труд, проделанный советом старейшин при составлении списков о количестве пахотных земель общинников.

Признавая за общиной ее административные права, Цинь Шихуан, так же как и его предшественники, пытался изъять жреческие функции из сферы деятельности советов старейшин. Особую тревогу вызывали у Цинь Шихуана *саньлао* шести покоренных царств, возглавлявшие межобщинные культовые объединения. Однако сколь ни силен и всевластен был Цинь Шихуан, даже он не решался устранить этот важный институт, пустивший глубокие и прочные корни в жизнь страны, но он сделал все возможное, чтобы лишить *саньлао* их реальной власти. Вскоре после издания специального императорского указа об объединении страны все *саньлао* должны были «наставлять и перевоспитывать», конечно, в духе преданности императору подведомственное им население волостей. Авторы «Цянь Хань шу», жившие лет через триста после описываемых событий и, конечно, знавшие о существовании в империи Цинь *саньлао*, занимавшихся «наставлением и перевоспитанием» населения, пришли к вполне объяснимому, с их точки зрения, выводу, что *саньлао* могли быть только чиновниками. Поэтому они отнесли их в разряд волостных государственных должностных лиц и поместили в специальную главу о чиновниках. Отсюда эта точка зрения перешла в труды позднейших историков и живет в мировой историографии вплоть до сегодняшнего дня. Нам кажется, что в данном случае дело обстояло несколько сложнее, чем представляли себе авторы «Цянь Хань шу». Прежде всего указ Цинь Шихуана о *саньлао* следует рассматривать вкупе с другим весьма важным мероприятием, а именно учреждением двух специальных категорий чиновников — *тайчжу* и *тайцзай*. В их обязанности входило наблюдение за тем, чтобы на всей территории империи обряды и ритуалы проводились по строго определенной единой форме, учрежденной императором. *Тайчжу* и *тайцзай* являлись работниками ведомства обрядов, мы не встречаем этих должностей в местных органах управления. На местах функции жрецов, по-видимому, продолжали выполнять *фулао* и *саньлао*, но теперь они уже находились под неустанным наблюдением сверху. Указ Цинь Шихуана о том, что *саньлао* обязаны заниматься «наставлением и перевоспитанием» населения, свидетельствует скорее об ограничении их жрече-

ских функций, нежели о превращении *саньлао* в государственных чиновников. В источниках отсутствуют какие-либо данные о том, что *саньлао* получали регулярное государственнное довольствие, как, например, это было со всеми должностными лицами циньской администрации. Наоборот, *саньлао* в период империи Цинь приходилось отбывать трудовые повинности и нести службу по охране границ. В качестве доказательства можно сослаться на декрет Лю Бана, изданный после уничтожения династии Цинь, об освобождении *саньлао* от несения всяких повинностей. Сам факт отбывания государственных повинностей несовместим с чиновничьим званием и сразу же ставит *саньлао* вне сферы государственных должностных лиц, юридически приближая их к обычным членам общины.

На основании изложенного выше можно сделать следующий вывод: создание империи Цинь не внесло существенных изменений в положение *саньлао*, они попрежнему возглавляли межобщинные культовые объединения и являлись, повидимому, членами своих общин.

Государство пыталось ограничить их жреческую деятельность рамками канонизированных культовых отправлений, установив над ними контроль со стороны *тайчжу* и *тайцзай* и обязав *саньлао* заниматься только «наставлениями и перевоспитанием» своих подопечных, по всей видимости, в духе беспрекословного подчинения императору. Подобная политика свидетельствует о стремлении Цинь Шихуана внести единообразие во все культы и обряды и сосредоточить все жреческие функции в своих руках.

Однако, несмотря на стремление императорской власти ограничить сферу деятельности общинных органов самоуправления, последние сумели сохранить свою былую активность. Особенно ярко проявилось это во время народной войны против династии Цинь (209–202 гг. до н.э.). Стоило лишь императорским войскам покинуть тот или иной район страны, расположенный на территории бывших шести царств, как власть вновь оказывалась в руках общинных органов управления. Когда войска повстанцев под командованием Чэнь Шэна вошли летом 209 г. до н.э. в г. Чэнь, Чэнь Шэн немедленно созвал местных *саньлао*, чтобы обсудить с ними планы дальнейших действий. Именно *саньлао* вопреки возражениям представителей наследственной аристократии провозгласили Чэнь Шэна чуским царем за то, что он выступил с оружием в руках против династии Цинь. Осенью того же года, когда другой повстанческий отряд, возглавляемый Лю Баном, подошел к г. Пэй, он не смог занять город, хотя в Пэй не было правительственных войск. Город обороняли вооруженные общинники во главе со своими *фулао*. Лю Бан смог войти в город только с согласия пэйских *фулао*; члены совета старейшин помогли Лю Бану мобилизовать свыше 2 тыс. пэйских общинников и провозгласили Лю Бана пэйским *гуном* (правителем). Позднее, в 206 г. до н.э., когда армия Лю Бана вошла на территорию бывшего царства Цинь и захватила столицу циньской империи Сяньян, Лю Бан разослал по всему царству своих гонцов, собрал в Сяньяне циньских *фулао* и заключил с ними знаменитый договор, направленный на защиту интересов населения этого царства: «Я стал царем Гуань-чжуна (название территории бывшего Циньского царства. — *Л.П.*) и заключаю с отцами-старейшими (*фулао*) договор о [введении] закона из трех пунктов: за убийство человека — смерть; за ранение человека или ограбление — возмещать [согласно] тяжести преступления; все законы Цинь отменяются полно-

стью». Этот договор свидетельствует прежде всего о реальной власти циньских членов советов старейшин, представлявших на переговорах с повстанческим вождем интересы своих общин. Значение его трудно переоценить — победитель, в чьих руках находилась огромная боеспособная повстанческая армия, гарантировал *фулао* не только защиту гражданских прав, но и охрану частной собственности ценою наказания своих воинов. Установление подобных отношений с общинными органами самоуправления обеспечило Лю Бану активную поддержку со стороны широких масс населения, что сыграло далеко не последнюю роль в его победе над Сян Юем. Эту же цель преследовали мероприятия Лю Бана, проведенные им летом 206 г. до н.э., после повторного захвата территории бывшего царства Цинь. Основатель ханьской династии вынужден был пойти на уступки общинной верхушке — он ввел *саньлао*, правда, с совещательным голосом, в состав уездной администрации.

Однако было бы ошибочным относить раннеханьских *саньлао* к числу государственных должностных лиц, как поступают в данном случае некоторые историки. Дело в том, что *саньлао* в период Ранней Хань не получали от государства регулярного натурального довольствия. Источники свидетельствуют лишь о том, что ханьские императоры время от времени жаловали *саньлао* мясом и вином; обычно это было накануне нового года. Более того, сами ханьские правители отнюдь не считали *саньлао* чиновниками; достаточно сослаться на эдикт императора У-ди от 119 г. до н.э. У-ди провел ряд мероприятий, направленных на пополнение государственной казны за счет увеличения размера налогов с некоторых категорий имущего населения. Был введен специальный налог и на владельцев легких одноупряжных и пароконных повозок. В числе лиц, имевших легкие повозки, были названы также и *саньлао*: «...[лица], не являвшиеся чиновниками (*ли*), но равные им по положению, [такие как] *саньлао* и всадники с северных границ, платят с [каждой] легкой повозки один *суань* (4 тыс. монет)». В том же эдикте указывается, что с *саньлао* следует взимать вдвое меньший налог, нежели с купцов.

Не считая *саньлао* чиновниками, У-ди тем не менее проявлял к ним определенное уважение, приравнивая *саньлао* к категории императорских должностных лиц и ставя их выше торговцев. Подобное отношение к *саньлао* объясняется, по-видимому, тем, что они по-прежнему играли важную роль на местах. В период Ранней Хань сохранились и *фулао*; они занимали такое же положение, как и во время правления династии Цинь.

Подытоживая приведенные выше сведения, можно сделать следующие выводы: *фулао*, *личжэн* и *саньлао* периода империи Цинь не входили в состав императорской администрации.

Фулао являлись членами совета старейшин, а *личжэн* — возглавляли советы старейшин общин, а функции их заключались в следующем:

а) они стояли во главе общинного культа и представляли общину перед местным божеством;

б) осуществляли внутреннюю администрацию (назначение на различные должности в общине и т.п.);

в) представляли общины в сношениях с внешним миром (вели переговоры с представителями властей, заключали договоры и т.д.).

Саньлао занимали более высокое положение, нежели *фулао*; они, по-видимому, возглавляли межобщинные культовые объединения. *Саньлао* функционировали в пределах волости, позднее, в начале Ранней Хань, в результате победы народной войны 209–202 гг. до н.э. они были включены в состав уездной администрации, однако еще не превратились в чиновников. *Саньлао* могли возглавлять общинные ополчения.

Таким образом, несмотря на распространение частной земельной собственности и реформы Шан Яна, в Китае в период империи Цинь сохранились общинные органы самоуправления, что свидетельствует и о существовании общины. Что же касается ее характера и особенностей развития, то эти вопросы будут рассмотрены в следующем разделе в связи с изучением аграрных отношений в империи Цинь.

Аграрные отношения и ремесло

Изучение аграрных отношений в Циньской империи представляет для исследователя значительную трудность, которая объясняется прежде всего тем, что до нас дошел крайне скудный материал по социально-экономическим отношениям этого периода. При этом нельзя забывать, что вопрос о формационной принадлежности Циньской империи остается все еще дискуссионным. Исследуя формы землевладения и землепользования в период империи, просуществовавшей всего 14 лет, необходимо верно оценить тенденцию развития аграрных отношений в Китае в эпохи Чжаньго (V–III вв. до н.э.) и Хань (III в. до н.э. — II в. н.э.), иначе исследователю не удастся правильно осветить характер аграрных отношений в самой империи.

Исходя из приведенных выше соображений, мы считаем целесообразным дать хотя бы краткий анализ аграрных отношений в период, предшествовавший образованию империи Цинь, уделив особое внимание проблеме развития сельской общины в древнем Китае.

Развитие частной земельной собственности и характер общины

В источниках содержится материал, подтверждающий существование в древнем Китае обычая регулярного передела полей в рамках отдельных земледельческих поселений. Правда, данные о сроках передела приводятся различные. Так, например, в трактате «Лицзи» в главе «Юэлин» («Месячные приказы»), первоначально составленной в VI–V вв. до н.э., сообщается об обычае ежегодного передела пахотных полей: «...после окончания земледельческих работ сразу же проводили справедливое распределение [полей], и тогда земледельцы уже не волновались».

Ханьский ученый Хэ Сю приводит несколько иное описание подобного же обычая: «...[поля] делились на три категории, хорошее поле... среднее поле... плохое поле... Тучными [землями] не разрешалось наслаждаться кому-то одному, от плохих [земель] не разрешалось страдать кому-то одному, поэтому раз в три года обменивали поля и жилища, для того чтобы доходы (полученные с различ-

ных по качеству наделов. — *Л.П.*) соответствовали усилиям, [потраченным на обработку наделов]».

Нетрудно заметить, что, несмотря на различные сроки переделов пахотных земель, оба историка утверждают, что существовало справедливое наделение землей. Передел пахотных наделов в рамках отдельного земледельческого коллектива как раз и проводился для того, чтобы избежать таких явлений, когда одни «наслаждаются» тучными полями, а другие страдают от плохой земли. Идея равного распределения пахотных наделов прослеживается и в других источниках: «Справедливое правление начинается с проведения межей, [когда] межи проведены несправедливо, пахотные поля [внутри] *цзина* (общины) распределены неравномерно, то и количество [собранного земледельцами] зерна будет неодинаково».

Многочисленные данные о существовании переделов еще в IX–VII вв. до н.э. приводятся также в статьях китайских историков, посвященных изучению общинных форм землепользования в период Западного Чжоу, Чуньцю и первой половине Чжаньго.

Судя по сообщениям ханьских источников, передел полей проводили не царские чиновники, а сами земледельцы. Известный знаток древних текстов Чжэн Сюань (I–II вв. н.э.), комментируя рассмотренный нами выше отрывок из главы «Юэлин» («Лицзи»), привел в качестве пояснения следующую выдержку из главы «Сясяочжэн» трактата «Дацзайли», составленного в начале Ранней Хань (II в. до н.э.): «...земледельцы сами вместе распределяли поровну поля [между собой]».

Практика регулярного передела пахотных наделов является убедительным доказательством в пользу существования в древнем Китае сельской общины, имевшей органы самоуправления. Таким образом, в IX–VII вв. до н.э., несмотря на существование индивидуального землепользования, общинники еще не имели права наследственного владения пахотными участками. Об этом свидетельствовал обычай регулярного передела полей. Существовавшая в то время форма налогообложения, когда объектом эксплуатации выступала вся община, а не отдельная семья, также подтверждает мнение о том, что мы имеем дело с нерасчлененной территориальной общиной.

В дальнейшем, особенно в VII–V вв. до н.э., в связи с внедрением в земледелие железных орудий труда, усиленным строительством ирригационных сооружений и, наконец, все нараставшим развитием товарно-денежных отношений, начинают происходить существенные изменения и в сфере аграрных отношений. Прежде всего наблюдается рост имущественной дифференциации среди общинников внутри самой общины. Главы общин, имевшие двойные пахотные наделы, и наиболее зажиточная часть общинников стремились к отчуждению лучших пахотных наделов; их уже не устраивал обычай регулярного передела полей. Наблюдаются случаи нарушения принципа справедливого распределения наделов в общине. В «Го юе» приводится следующее высказывание древнекитайского мыслителя Гуань-цзы: «[Если] в холмистой местности пахотные поля в *цзине* будут распределены (досл.: размежеваны. — *Л.П.*) равномерно, то [среди] народа не будет [возникать] ненависть (злоба)».

Это одно из многочисленных предложений, высказанных Гуань-цзы цискому царю Хуань-гуну (685–643 гг. до н.э.). В то время Гуань-цзы был первым советником циского царя и провел целый ряд реформ, направленных на усиление цар-

ской власти. Он, в частности, отменил обычай передела полей. Упоминание первого царского советника о возникновении в холмистых районах недовольства в случае неправильного передела полей весьма знаменательно. Не случайно именно в этих районах задолго до рассматриваемых событий возникали трудности при выделении наделов. Это объясняется самим характером местности (разбросанные пашни, различное качество земли и т.д.). Подобный процесс происходил и в остальном Китае в VIII–V вв. до н.э.

В царстве Цинь, например, в конце V — начале IV в. до н.э., т.е. незадолго до реформ Шан Яна, также возникают «волнения» и «утайка наделов» при переделах полей внутри общины. В некоторых местностях, по-видимому, вообще был прекращен передел полей.

По признанию ханьского чиновника Цюй Бо, одного из ближайших советников Ван Мана (45 г. до н.э. — 23 г. н.э.), традиционная «колодезная» система *цзин тянь* (*цзин* — колодец) прекратила свое существование в царстве Цинь еще до реформ Шан Яна, т.е. до середины IV в. до н.э. «В тот период... — писал крупный сунский философ Чжу Си (1130–1200) о циньском обществе накануне известных реформ Шан Яна, — [особенно] во время возвращения и получения полей (т.е. в период переделов. — *Л.П.*), непременно вспыхивали такие скверные дела, как волнения [среди общинников] и [обнаруживались] обман (т.е. нарушение принципа справедливого распределения полей. — *Л.П.*) и утайка [наделов]».

Сообщения Гуань-цзы, Цюй Бо и Чжу Си свидетельствуют о том, что в VII–V вв. до н.э. в сельских общинах Китая происходит нарушение традиционного принципа распределения наделов. Нарушение этого принципа означало, что некоторые семьи — а это скорее всего могли быть только наиболее сильные и богатые, связанные, по-видимому, кровными узами с общинной администрацией или сами представлявшие ее, — захватывали и оставляли за собой наиболее плодородные и выгодные земли, что не могло не вызывать протест со стороны их более бедных соседей. Так возникали «волнения» при переделах. Но это не останавливало зажиточные семьи. Часть своих наделов они, вероятно, вообще не возвращали в общинный фонд, хотя этого и требовали существовавшие в общине сроки передела — именно в таком смысле и следует понимать «обман» и «утайку [наделов]», о которых пишет Чжу Си.

Нарушение принципов передела полей должно было повлечь за собой отмену этого традиционного обычая. И действительно, постепенно, на протяжении VIII–V вв. до н.э. передел полей был прекращен во многих царствах Китая.

В Ци, которое было одним из наиболее развитых царств Китая, естественно, процесс отмирания передела полей начался раньше, чем в других районах страны. В связи с тем, что в Ци стали учащаться случаи бегства общинников, вызванные, по-видимому, их обнищанием в результате нарушения принципов передела полей, Гуань-цзы предложил Хуань-гуну придерживаться такой системы: «Необходимо взимать разный налог в зависимости от качества земли и собранного урожая, и тогда народ не будет убегать [из своих общин]». Это предложение не вызвало возражений правителя.

Однако вместе с тем, исходя из сообщения «Гуань-цзы» о том, что в Ци во времена Хуань-гуна уже начали «взимать налог с [количества] пахотных полей [общинников]», можно предположить, что в середине VII в. до н.э. (685–643)

в царстве Ци была введена новая система налогообложения, когда основным объектом эксплуатации становится уже не община, а отдельная земледельческая семья. Подобные изменения, как подтверждают источники, произошли и в других царствах Китая. По сообщению «Цзо-чжуани», в 645 г. до н.э. в царстве Цзинь, расположенном в Центральном Китае, «на 15-м году правления луского Си-гуна... ввели [новую систему обработки полей, когда сам земледелец] менял [свои] пахотные участки».

Судя по данным ханьского автора Мэн Кана, введение новой системы пахоты, по-видимому, означало, что земледелец не возвращал никому своего надела и сам чередовал обработку полей внутри его. Сопоставив это сообщение Мэн Кана с данными более ранних источников, Ван Чжунло и Хань Ляньци пришли, на наш взгляд, к совершенно правильному выводу о том, что возникновение новых методов обработки земли связано с отмиранием обычая переделов полей внутри общины.

Появление наследственных наделов должно было вызвать изменения в форме налогообложения. И действительно, в источниках появляются сведения о введении нового, поземельного налога. Впервые налог на землю был введен в царстве Лу в 594 г. до н.э., в царстве Чу — в 548 г. до н.э., в царстве Чжэн — в 543 г. до н.э.; самым последним было царство Цинь, где поземельный налог был установлен в 408 г. до н.э.

Таким образом, через двести с лишним лет после проведения налоговой реформы в царстве Ци, т.е. к концу V в. до н.э., на территории всего Китая пахотные наделы перешли в наследственное пользование земледельцев. Однако появление наследственных наделов еще не означало превращения их в частную собственность общинников. В письменных источниках, дошедших до наших дней, отсутствуют какие-либо данные о купле-продаже пахотных земель в VII–V вв. до н.э. Должен был пройти какой-то определенный период, и, как увидим ниже, совсем не малый, прежде чем земледелец получил право распоряжаться своим пахотным наделом (продажа, отчуждение и т.п.). Известные нам источники позволяют проследить процесс возникновения частной земельной собственности на примере одного царства, а именно Цзинь, в частности того района, который затем отошел к царству Чжао.

В трактате «Ханьфэй-цзы» приводится сообщение о том, что в середине V в. до н.э. «люди из Чжунму оставили свои засеянные поля, продали дома и приусадебные земли, и тех, кто бежал... была половина общины».

Как отмечалось выше, передел в Цзинь был отменен еще в 645 г. до н.э., т.е. уже с середины VII в. до н.э., на территории этого царства существовали наследственные наделы. Приведенный пример свидетельствует о том, что в первой половине V в. до н.э. общинники Цзиньского царства могли свободно отчуждать дома и приусадебные земли. Напрашивается вопрос: почему же, продав перед бегством из общины свои дома и приусадебные земли, земледельцы не смогли поступить таким же образом и с пахотными наделами? По-видимому, в то время право земледельцев распоряжаться недвижимым имуществом еще не распространялась на пахотные наделы, пахотная земля находилась в собственности общины. Являясь собственником дома и, самое главное, приусадебной земли, общинник все же еще не мог свободно распоряжаться своим пахотным наделом.

Широкое распространение частной земельной собственности в царстве Цинь произошло после проведения в 359–348 гг. до н.э. реформ Шан Яна, в результате которых была отменена система общинного землепользования, за народом было признано право собственности на пахотные участки, разрешалась свободная купля-продажа земли: «А при Цинь (в царстве Цинь) было уже не так, провели реформы Шан Яна, изменили систему [управления древних] императоров и царей, уничтожили [систему] *цзин тянь*, народ получил [право свободно] покупать и продавать [землю]».

Подобный же процесс, правда с меньшей интенсивностью, наблюдается и в других царствах Китая, в частности в уже рассмотренном выше царстве Чжао. По сообщению Сыма Цяня, когда Чжао Ко, сын известного чжаоского военачальника Чжао Шэ, был назначен командующим чжаоскими войсками, чжаоский царь Сяо Чэн (265–245 гг. до н.э.) наделил его золотом и шелковыми тканями. Однако Чжао Ко в отличие от своего отца, с гневом отмечал Сыма Цянь, не стал делиться со своими воинами, он, «вернувшись домой, спрятал [их] до́ма и каждый день высматривал удобные дома и выгодные поля и покупал те из них, которые можно было купить». В источнике не говорится, у кого Чжао Ко покупал земли — у частных лиц или у общины, однако приведенный пример свидетельствует о появлении в царстве Чжао в III в. до н.э. сравнительно крупных землевладельческих хозяйств. Можно выдвинуть предположение, что подобные землевладельческие хозяйства носили товарную направленность.

Сведения о широком распространении купли-продажи земли привели китайских исследователей к мнению, что сельская община в Китае исчезла уже к концу Чжаньго. В разделе «Органы общинного самоуправления» мы уже показали, что община сохранялась как в период империи Цинь, так и при Хань. Постараемся разобраться в специфике этой общины. Значительную помощь в этом вопросе оказывают документальные материалы из Цзюйяна, особенно данные о различных частных сделках.

В Цзюйяне были обнаружены купчие, из которых одна представляет особенную ценность, так как в ней говорится о приобретении пахотной земли.

Рассмотрим текст этой купчей:

«...[первый иероглиф неясен] установили, [что] *ли* (община) Чанлэ получила пахотных полей рабов (название участка. — *Л.П.*) тридцать пять *му*, заплатив денег [по] девятьсот монет [за *му*].

[Когда] все деньги были уже выплачены, измерили пахотные поля, и оказалось, что не хватает (т.е. что в действительности оказалось меньше 35 *му* земли. — *Л.П.*), подсчитали недостающее [число] *му* и [заставили купцов] вернуть деньги (т.е. вернуть разницу. — *Л.П.*). Купцы Чунь Юйцы, брат Жу Вана, Чжэн Шаоцин купили свидетелям два *шэна* вина, и все распили его». Первое, что бросается в глаза при анализе текста приведенной выше купчей, — это состав контрагентов, участвовавших в сделке.

С одной стороны два купца, с другой — община, выступающая в договоре как юридическое лицо. Покупка общиной Чанлэ земельного участка свидетельствует о существовании определенного земельного фонда общины. Весьма примечательно, что покупаются не целинные земли и не земли под выгонами, а пахотные поля, бывшие неоднократно в обработке. Как видим, несмотря на разви-

тие частной земельной собственности, во II в. до н.э. — I в. н.э. на севере Китая существовали сельские общины, более того, они сохранили за собой право собственности на какую-то часть пахотных полей.

Помимо продавцов и покупателя, в сделке участвуют также и свидетели. Присутствие их — непременное условие целого ряда сделок из Цзюйяна, будь то покупка легкой одежды, меховой шубы или чего-либо другого. Однако роль свидетелей, участвовавших в купле-продаже земли, несколько отлична от той роли, которую они играли в других сделках.

Чем объяснить, что из всех купчих, обнаруженных в районе Цзюйяна, только в одной купчей на землю говорится о том, что свидетели получают подарок в виде вина? Случайно ли в текст сделки наряду с размером поля и ценой земли включено сообщение об угощении свидетелей? Существенную помощь в выяснении всех этих вопросов оказывает аналогичный материал из истории других стран древнего Востока, и в первую очередь древнего Двуречья. В многочисленных документах о купле-продаже земли в Двуречье наряду с продавцами и покупателями фигурируют также и свидетели. При этом свидетелей угощают, а нередко они участвуют и в получении уплаты. Угощение свидетелей являлось своего рода платой за их отказ от своих прав на землю. То же самое наблюдается и в Вавилонии, где «в качестве свидетелей документа фигурируют лица, имеющие право претензии или протеста по данному делу. Их выступление как свидетелей обозначает их согласие с удостоверяемой сделкой и потерю права протеста».

Нечто подобное наблюдается и с нашей купчей на землю. Продавцы не были свободны в распоряжении землей, они были обязаны откупить у кого-то право протеста сделки, отсюда и возникло угощение свидетеля. Из текста сделки неясно, кто выступает в роли свидетеля; вполне возможно, что свидетелем выступает община, по поручению которой купцы продали землю общине Чанлэ.

Внесение в текст сделки записи об угощении свидетелей было необходимо прежде всего покупателю, ибо оно гарантировало его от возможных в дальнейшем протестов со стороны отдельных лиц или общины, имевших какое-то право на проданную землю. Кстати, нетрудно заметить, что разбираемый документ составлен в интересах покупателя — в текст купчей внесены такие неприятные для продавцов детали, как сообщения об умышленном обмане (завышении размера проданных полей) и возвращении лишних денег.

Еще большую ясность в исследуемый вопрос вносит вторая купчая на землю, которая уже не относится к серии документов из Цзюйяна. Текст этой купчей гласит: «Четвертый год Цзяннин (171 г. н.э. — *Л.П.*), девятый месяц (сентябрь), первое число которого обозначено [циклическим знаком] *сюйу*, двадцать восьмого дня [под циклическим знаком] *сиюй*, помощник конюшего взрослый государственный раб Сунь Чэн. Мужчина из [города] Лояна Чжан Боши продал [Сунь Чэну]. [Предметом продажи] является один участок пахотного поля в Лобо (вероятно, название общины. — *Л.П.*), находившийся в *тине* Гуандэ. Цена [участка] 15 тысяч монет, в этот день [Сунь Чэн] выплатил все [деньги]. Пахотное поле, [купленное Сунь Чэном], на востоке граничило с [полем] Чжан Чанцина, на юге граничило с [полем] Сюй Чжунъи, на западе подходило вплотную к большой дороге, на севере граничило [с полем] Чжан Боши. Все (досл. «мельчайшие предметы». — *Л.П.*), что прикреплено корнями к земле, принадлежит [отныне] Сунь

Чэну. Если на [его] пахотном поле будет обнаружен труп, то [закопавший его] мужчина становится рабом, а женщина превращается в рабыню, все они должны усердно служить Сунь Чэну. На востоке, юге, западе, севере [купленного поля] поставили большие камни в качестве границы (межи), находившиеся при этом свидетели Фань Юн, Чжан И, Сунь Лун, другой фамилии Фань Юаньцзу — все знают о договоре (сделке) Чжана, купили вина каждому по половине».

И снова, подобно купчей на землю из Цзюйяна, в текст сделки наряду с контрагентами включены также и свидетели, которые в данном случае играют весьма активную роль — они присутствуют при размежевке купленного поля. Кроме того, они же являются свидетелями составления документа. Соглашаясь на включение в сделку фразы «все знают о договоре Чжана», свидетели тем самым заявляют о своем отказе от права опротестования сделки, за что и получают после продажи Чжаном земли соответствующее вознаграждение: «купили вина каждому по половине». Весьма знаменательно, что свидетелями сделки выступают не Чжан Чанцин и Сюй Чжунъи, поля которых непосредственно граничили с проданным участком, а совсем другие лица. Отсутствие чиновничьих званий перед фамилиями свидетелей указывает на то, что мы имеем дело не с чиновниками, а с гражданскими лицами, подобно самому Чжан Боши — «мужчине из Лояна». По-видимому, правом ретракта обладали не все жители Лобо, а какая-то группа лиц, скорее всего это могли быть руководители общины. Следует отметить, что и в других странах древнего мира, несмотря на возникновение частной земельной собственности, землевладелец не мог свободно распорядиться своим наделом без согласия старых членов общины.

Итак, во II в. н.э. частная земельная собственность хотя и получила дальнейшее развитие, но землевладелец еще не имел права свободного отчуждения своего поля без разрешения третьих лиц; что же касается конца III в. до н.э., то ограничения частной земельной собственности в это время должны были быть более строгими.

Таким образом, на основании анализа документальных данных и сообщений письменных источников, подтверждающих существование общинных органов самоуправления, можно сделать следующий вывод о характере циньской общины: несмотря на реформы Шан Яна и распространение частной земельной собственности, община в империи Цинь сохранялась. Правда, изменился ее характер: из полновластного земельного собственника, какой она была раньше, община превратилась ко времени империи Цинь в самоуправляющееся объединение частных земельных собственников, вне которого землевладение было, по-видимому, невозможно, право ретракта, представленное в купчих, — наглядное свидетельство этого. Членство в общине, опосредованное в собственности на землю, делало человека полноправным гражданином. Надо сказать, что, имея большую сумму денег, государственный раб все же оставался рабом; лишь став земельным собственником, он получил свободу. Более того, он сам автоматически мог стать рабовладельцем, если ему удавалось схватить того, кто на его поле осмеливался похоронить мертвеца. Как уже указывалось, несмотря на то что Чэнь Пин был бедняком, он все же смог занять должность распорядителя жертвенного мяса в своей общине, поскольку его семья имела хотя и небольшой, но все же собственный участок пахотной земли. Но в некоторых районах, особенно на

окраине империи, община сумела сохранить за собой определенную часть пахотных полей.

Частные формы эксплуатации

Процесс развития товарно-денежных отношений наложил существенный отпечаток на имущественное положение общинников. Многочисленные источники единодушно подтверждают существование богатых и бедных семей в период империи Цинь. Одни семьи имели гораздо больше земли, нежели было необходимо для поддержания простого воспроизводства, другие же испытывали большие затруднения с пахотной землей. Описывая положение в циньском земледелии, известный ханьский государственный деятель Дун Чжуншу (176–117 гг. до н.э.) в своем докладе на имя императора У-ди писал: «[В период Цинь] поля богачей объединяли межу за межой (т.е. богачи захватывали земли соседних более бедных семей. — *Л.П.*) и у бедняков не осталось даже места, где бы можно было шило воткнуть». Тот же Дун Чжуншу отмечал, что в империи Цинь «в *ли* (общине) были люди, обладавшие богатствами *гунов* и *хоу*».

Обедневшие и разорившиеся общинники попадали в зависимость к крупным земельным собственникам. В то время в земледелии существовали различные формы частной эксплуатации — как наемного и рабского труда, так и арендатора.

Наемный труд и арендные отношения

Судя по сообщениям источников, наемный труд появился в Китае в период Чжаньго в связи с развитием частной земельной собственности и ростом имущественной дифференциации внутри самой общины. В этот период труд наемников довольно широко использовался в земледелии, торговле, ремесле, в частности на солеварнях. Благополучие многих богатых семей строилось в то время на эксплуатации наемных работников. По свидетельству источника, в тех семьях, где имелись наемные работники, взрослые сыновья уже не работали и могли преспокойно пребывать в лености, не заботясь о поисках хлеба насущного. Наемные работники, выходцы из бедных семей, трудились также над постройкой или ремонтом небольших ирригационных сооружений: «Те, кто живет в низких заболоченных местах, страдают от воды, покупают [труд] наемных работников и прорывают канальцы».

Нанимаясь на определенный срок к тому или иному землевладельцу, наемник еще не терял своей свободы. Он мог в любое время уйти от хозяина. Взаимоотношения между наемными работниками и крупным землевладельцем особенно хорошо прослеживаются на примере следующего отрывка из «Ханьфэй-цзы»: «Что же касается тех, кто продает [труд, превращаясь] в наемника, и начинает обрабатывать поле, то если хозяин тратит средства] семьи на то, чтобы хорошо кормить [наемных работников], дает материю и деньги легко, это не означает, что [он] любит наемного работника (*юнкэ*); говорят, что если [он] поступает так, то это значит, что вспашка производится глубокая, а прополка — тщательная. [Если] наемные

работники отдают все свои силы и быстро полют и пашут, если [они] вкладывают в работу все свое мастерство и гряды [у них] прямые, то это не значит, что [они] любят хозяина; говорят, что если они так поступают, то это означает, что похлебка дается хорошая и [за работу] легко получить деньги и материю».

Обрисованная выше «забота» хозяина о положении наемных работников объясняется тем, что они не являлись зависимыми людьми и юридически занимали, по-видимому, такое же положение, что и работодатель.

Однако постепенно большинство наемных работников начинает терять свое независимое положение и попадает в рабство к крупным землевладельцам, торговцам или владельцам ремесленных мастерских. Это был длительный процесс, продолжавшийся несколько столетий, начиная с конца периода Чжаньго. Так, Луань Бу, бывший в свое время наемным работником у одного виноторговца, стал впоследствии частным рабом. Нечто подобное произошло и с Чэнь Шэном — руководителем первого народного восстания против династии Цинь (209–208 гг. до н.э.). Чэнь Шэн сначала был наемным работником, обрабатывал поля богатого землевладельца, затем стал земледельцем-рабом. Вот что пишет в главе о Чэнь Шэне Сыма Цянь: «В молодости Чэнь Шэ нанимался к людям обрабатывать землю, [однажды] он прекратил пахать, встал на межу [передохнуть] и с глубокой досадой сказал: „Если мы будем богатыми и знатными, то не должны забывать друг друга“. [Остальные] наемники рассмеялись и ответили (ему): „Ты [ведь] нанимаешься [к другим] обрабатывать землю, каким же образом [ты] сможешь стать богатым и знатным?“».

В период правления династии Хань в стране увеличилось количество наемников, появился даже специальный термин «странствующий наемный работник» (*лююн*), что свидетельствует о более широком применении наемного труда. В то время, так же как и в империи Цинь, труд наемников использовался в земледелии, ремесле и торговле.

Помимо применения труда наемных работников, в циньском земледелии существовала еще одна форма извлечения прибавочного продукта — сдача земли в аренду. В «Цянь Хань шу», в главе «Ши хо чжи», говорится, что в период империи Цинь «некоторые обрабатывали поля знатного народа (*хаомин*), платя [ему в качестве] налога половину урожая».

Кто же все-таки арендовал землю? Значительную помощь в выявлении социального состава контрагентов оказывает высказывание танского историка Янь Шигу. В своем комментарии к разбираемому нами отрывку он пишет, что «бедняки из низших дворов, не имевшие своей собственной пахотной земли, обрабатывали поля богатых и знатных семей, уплачивая половину урожая хозяевам этих полей». Иных данных об аренде земель в империи Цинь у нас нет — вероятно, в то время эта форма эксплуатации только что зарождалась и еще не получила широкого распространения.

Для того чтобы разобраться в характере арендных отношений, необходимо обратиться к более позднему периоду, времени правления династии Хань. Китайскому исследователю Сы Те, проделавшему очень большую работу по изучению условий аренды земли в Хань, удалось доказать, что арендные отношения во времена Цинь и Ранней Хань носили «свободный» характер. В это время земледелец, арендовавший землю у крупного землевладельца, продолжал одновременно платить

налоги государству и был обязан нести все повинности; он обладал политическими правами, т.е. фактически являлся свободным. Однако в конечном счете большинство арендаторов постепенно превращалось в частных рабов — такова была тенденция развития арендных отношений в период Цинь — Ранняя Хань.

Использование рабского труда

Наряду с использованием наемных работников и арендаторов в циньском земледелии применялся также и труд рабов.

В конце Чжаньго, в период империи Цинь и в начале Ранней Хань наблюдаются развитие и рост такой социальной категории, как *чжуйсюй*, что буквально значит «заложенный зять». Мы не знаем о положении *чжуйсюй* в период Цинь. Однако если исходить из сообщения источника о том, что *чжуйсюй* наряду с *буванжэнь* и торговцами составляли армию в 500 тыс. человек, направленную Цинь Шихуаном в 212 г. до н.э. на юг страны для захвата государства Аулак, то можно предположить, что *чжуйсюй* представляли довольно значительную прослойку населения.

По материалам источников можно установить, что *чжуйсюй*, как правило, были выходцами из бедных земледельческих семей. Материальная нужда или излишек рабочих рук, при недостаточном количестве пахотной земли, заставляли бедные семьи закладывать своих подраставших сыновей. Как сообщает Цзя И, у циньцев существовал следующий обычай: «В богатых семьях, когда сын становился взрослым (достигал совершеннолетия), то [его] выделяли [из семьи], наделяя [землей]. В бедных же семьях, [когда] сын становился взрослым, [его] выделяли [из семьи] и отдавали в залог (в другую, более состоятельную семью. — *Л.П.*)».

Несомненно, что приведенное выше сообщение Цзя И, жившего непосредственно после краха Циньской империи и хорошо знакомого с обстановкой того времени, правдиво отражало то общее положение, в котором находились циньские общинники. По-видимому, отдача сыновей в залог была довольно распространенным явлением в семьях бедных земледельцев. Судя по сообщению известного текстолога Жу Чуня, жившего в период Поздней Хань, заложник находился на положении раба и мог быть использован на любых работах: «Продавали сыновей людям работать рабами, называя [их] *чжуйцзы* (заложенные сыновья)».

Срок выкупа заложников в различных районах страны был не одинаков. Из сообщения того же Жу Чуня нам, в частности, известно, что в начале Ранней Хань в районе к югу от Хуайхэ существовал обычай, по которому заложника можно было выкупить в любое время на протяжении первых трех лет: «...[если же] *чжуйцзы* [в течение] трех лет не будет выкуплен, то [он] превращается в раба». Весьма интересно, что в древнем Двуречье срок долговой кабалы свободного также длился три года. Правда, Хаммурапи объявил, что по прошествии указанного срока заложник должен быть отпущен, но нам неизвестно, как это осуществлялось на практике. Вот этот закон: «(§ 117). Если человек имеет на себе долг: отдает за серебро или дает в долговую кабалу жену, своего сына или свою дочь, то они должны служить в доме их покупателя или заимодавца три года; на четвертый год должно отпустить их на свободу».

Таким образом, согласно нормам обычного права, срок выкупа был довольно длителен, но по истечении срока заложник обращался в раба. Порабощение членов семей обедневших общинников путем усыновления и отдачи в зятья свидетельствует о распространении патриархальных форм рабства. В этом отношении весьма характерно замечание известного цинского комментатора «Цянь Хань шу» Ван Сяньцяня о том, что у циньцев «обращение в рабство не считалось позором». Однако, как будет показано ниже, с развитием рабовладения отношение к этим категориям частных рабов со стороны свободных резко изменилось.

Превращая заложника в своего долгового раба, кредитор закреплял этот акт порабощения согласно нормам обычного права усыновлением или женитьбой заложника. Такого раба женили, очевидно, на рабыне кредитора для пополнения числа рабов, а иногда и на дочери хозяина. В источниках встречаются сообщения о женитьбе рабов на девушках из свободных семей. Известно, что в период империи Цинь один «богатый человек» из общины Вай-хуан, расположенной на территории бывшего царства Вэй, отдал свою красавицу дочь замуж за взятого в наем раба. Сыма Цянь отмечает, что через некоторое время эта женщина бежала от него и не без труда уговорила своего отца расторгнуть брак и выдать ее замуж за Чжан Эра, получившего от «семьи женщины» очень богатое приданое. Выдача богачом своей дочери замуж за раба объясняется, по-видимому, стремлением к сохранению имущества в семье. (Нечто подобное наблюдается в древнем Египте, где дочери имели равное право на наследование с сыновьями (за исключением старшего сына, который получал бóльшую долю по сравнению с другими детьми). Заложника (*чжуйцзы*) после женитьбы называли уже *чжуйсюй* — «заложенный зять» или «зять, живущий в семье жены»: «[Когда] их [циньских] заложников (*чжуй*) не выкупали, семья хозяина подыскивала ему женщину (женила его), и тогда [он] назывался *чжуйсюй*, поэтому в то время [свободные] презирали это (быть *чжуйсюй*. — *Л.П.*)».

Юридически *чжуйсюй* был ниже самого бедного земледельца. Отнюдь не случайно танский историк Янь Шигу, говоря о циньских *чжуйсюй*, писал: «[Человек] не должен уходить [из своей семьи] и идти в семью жены, ибо [он] подобен дикому мясу на теле человека, [в стране] не должно быть заложников». Законодательство Циньской империи ставило *чжуйсюй* на самую нижнюю ступень социальной лестницы. Ханьский чиновник Чао Цо, живший в середине II в. до н.э., в своем докладе «Об охране пограничных крепостей» писал, что, согласно циньскому законодательству, во время мобилизации на пограничную службу сначала забирали провинившихся (по-видимому, порабощенных государством за преступления. — *Л.П.*) чиновников, затем *чжуйсюй*, после — людей, связанных с торговлей, и только в последнюю очередь свободных земледельцев.

Выше уже отмечалось, что *чжуйсюй* являлись выходцами из бедных земледельческих семей и, естественно, должны были иметь навыки к земледельческому труду. Исходя из этого, а также учитывая распространенность данной социальной категории, вполне возможно предположить, что *чжуйсюй* могли использоваться богатыми общинниками для участия в полевых работах.

Помимо *чжуйсюй*, в империи Цинь имелась еще одна довольно распространенная категория частных рабов, именуемых *нучаньцзы* или *нучаньцзышэн*. Достаточно лишь отметить, что из 700 тыс. человек, трудившихся над строительст-

вом дворца Эфангун и постройкой императорской гробницы в Лишане, *нучаньцзы* занимали далеко не последнее место. *Нучаньцзы* в буквальном переводе означает «сын (ребенок), рожденный от раба (рабыни)». Судя по сообщению Фу Цяня, жившего в период Поздней Хань, термин *нучаньцзы* употреблялся для обозначения «раба, рожденного от человека из семьи [хозяина]». Точно такую же трактовку предложил и танский историк Янь Шигу, полагавший, что нет никакой разницы между циньским *нучаньцзы* и танским *цзячаньну* — «рабом, рожденным в семье». Нетрудно отметить, что оба исследователя единодушны в том, что один из родителей *нучаньцзы* был членом семьи, скорее всего им был рабовладелец или кто-либо из его взрослых сыновей, сожительствовавших с домашней рабыней. Вполне возможно, что часть *нучаньцзы* рождались от браков свободных женщин с рабами. *Нучаньцзы*, вероятно, входил в подворный список наравне с остальным имуществом семьи, и это было выгодно рабовладельцу, так как в случае мобилизации на трудовую или воинскую повинность он в первую очередь выставлял, по-видимому, *нучаньцзы.* Надо сказать, что в древнем Китае рабы вносились в подворные списки; подтверждение этому мы находим в документах из Цзюйяна. В качестве примера приводим следующий подворный список: «...[уезд] Луаньдэ, община (*ли*) Гуанчан, *гунчэн* (название восьмого ранга знатности. — *Л.П.*) Ли Чжун, тридцать лет, [имел:] двух юных рабов — цена (обоих. — *Л.П.*) 30 тыс. [монет]; пять рабочих лошадей — цена [всех] 20 тыс.; дом с участком — 10 тыс.; одну взрослую рабыню — 20 тыс.; две повозки, в которые запрягают волов, — 4 тыс.; 5 *цин* (500 *му*. — *Л.П.*) пахотной земли — 50 тыс.; одну легковую повозку — цена 10 тыс.; двух рабочих волов — 6 тыс. Все имущество оценивается в 150 тыс. [монет]». Отнюдь не случайно, что последние *нучаньцзы* принимали самое активное участие в грандиозных строительных работах, проводившихся в масштабе всей империи, — сооружении дворца Эфангун и в строительстве императорской гробницы.

У нас, к сожалению, нет более подробных данных об использовании *нучаньцзы*, однако можно предположить, что рабы, выросшие в семье рабовладельца, уже с детства были приучены к выполнению любой работы.

В источниках встречаются также прямые указания о применении рабского труда в земледелии.

Продажа отдельных членов семьи за долги в рабство, получившая довольно широкое распространение в период империи, еще не являлась показателем крайней степени разорения земледельческих семей, пока последние все еще сохраняли за собой свои земли. Но источники сообщают, что в то время встречались, и довольно часто, такие явления, когда «влиятельные семьи, накопившие многомиллионные богатства, где за долги, а где и просто силой с помощью своих вооруженных *дянькэ*» в погоне за пахотными землями лишали целые семьи их полей. (*Дянькэ* — досл. «пришлый человек, владеющий мечом». По-видимому, богатые семьи имели свою вооруженную охрану из пришлых людей, не связанных родственными отношениями с членами данной семьи.) Лишенные каких-либо средств к существованию, такие семьи вынуждены были идти в рабство к крупным земельным собственникам. В этом отношении большую ценность представляет материал из работы ханьского государственного деятеля и ученого Цуй Ши, жившего во II в. н.э. В своем знаменитом трактате о методах управления страной

«Рассуждения об управлении» он дает следующую характеристику циньского общества:

«Цинь разрушило [давно установившиеся] законы [и] систему... влиятельные семьи накопили многомиллионные богатства, расширили границы [своих] земель так, что [они] стали равны землям правителей, давали взятки (местной администрации. — *Л.П.*) и тем самым расстраивали управление, содержали *дянькэ*, чтобы устрашать черноголовых, поэтому низшие (бедные) дворы пришли (в упадок. — *Л.П.*), и у них не стало даже места (земли), где бы можно было поставить ногу, и тогда отцы и сыновья склоняли головы и [шли в качестве] рабов работать у богатых людей [и] сами вели с собой [своих] жен и детей для того, чтобы работать на богатых».

Как видим, во времена империи целые семьи порабощенных общинников работали на крупных землевладельцев, обрабатывая их необъятные поля.

Некоторые исследователи обращали внимание на применение рабского труда в сельском хозяйстве в этот период, ссылаясь, в частности, на данные биографии Цзи Бу в «Исторических записках» Сыма Цяня. Остановимся подробно на истории Цзи Бу. Во время восстания против династии Цинь, вспыхнувшего на территории бывшего царства Чу, Цзи Бу примкнул к повстанцам, вступив в отряд Сян Юя. Он сражался на стороне и во время борьбы последнего против Лю Бана (206–202 гг. до н.э.).

После разгрома отрядов Сян Юя Лю Бан, став ханьским императором и приняв титул Гао-цзу, издал эдикт о поимке Цзи Бу, пообещав за его голову тысячу золотых монет. Узнав об императорском эдикте, Цзи Бу решил покинуть дом и скрыться под видом раба. С этой целью он обрил голову, надел грубую одежду, а на шею железный ошейник, чтобы во всем походить на раба. Затем, спрятавшись в катафалке, он вместе с несколькими десятками «рабов [своей] семьи» (*цзятун*) прибыл на территорию бывшего царства Лу. Все рабы были куплены одним крупным луским землевладельцем по имени Чжу Цзя. Как сообщает Сыма Цянь, Чжу Цзя, «купив [рабов], разместил [их на полях] с тем, чтобы [они] обрабатывали пахотные земли».

Об участии купленных рабов в обработке полей свидетельствуют также следующие данные. Чжу Цзя, узнав, что один из недавно приобретенных рабов является известным государственным преступником Цзи Бу, решил скрыть этот факт от властей. Более того, уезжая надолго за несколько сот километров из дома в г. Лоян, он приказал своему сыну во всех вопросах, связанных с полевыми работами, слушаться Цзи Бу.

Приведенные данные об участии *цзятун* в земледельческих работах позволяют расширить наше представление о сфере применения рабов этой категории. Вряд ли можно согласиться с теми исследователями, которые считают, что рабы категории *тун* (*цзятун*) использовались только в качестве домашних слуг и не были заняты производственной деятельностью.

Вопрос об использовании рабов категории *тун* зависел во многом от профиля рабовладельческого хозяйства. Известно, что Чжо Ши, владелец крупных ремесленных мастерских по выплавке железа, имел тысячу рабов-*тун*. Чжан Аньши, крупный сановник императора У-ди, имел семьсот *цзятун*, которые работали в его ремесленных мастерских. Таким образом, в каждом конкретном случае рабовладелец сам решал, где ему использовать своих рабов.

Мы, к сожалению, не располагаем данными о соотношении труда свободных общинников и рабов в земледелии, однако знакомство с формами частной эксплуатации, существовавшими в Цинь, свидетельствует о прогрессирующем развитии рабовладельческих отношений. Необходимо отметить, что такие формы частной эксплуатации, как наемный труд и свободные арендные отношения, были присущи целому ряду рабовладельческих государств древнего Востока.

Рабский труд начинает играть ведущую роль, эксплуатация рабов оказывала влияние на положение всего свободного населения. Именно в империи Цинь впервые в истории Китая возникает активная работорговля. По сообщению Бань Гу, в Циньской империи были «созданы рынки рабов, которых помещали в загоны вместе с быками и лошадьми».

Усиление роли рабского труда в земледелии особенно наглядно прослеживается на примере Западной Хань, где рост крупной частной земельной собственности сопровождался массовым обезземеливанием и порабощением общинников. Государство было вынуждено провести целый ряд мероприятий, направленных против частного рабовладения, так как в стране наблюдалось катастрофическое сокращение общего числа налогоплательщиков, что вело к ослаблению позиций центральной власти. В 119 г. до н.э. У-ди издал указ о конфискации у крупных рабовладельцев сотен тысяч *му* земли и десятков тысяч рабов. Однако императорская власть была уже не в состоянии приостановить процесс развития частного рабовладения. Об этом свидетельствуют неудачные попытки императора Ай-ди (6–2 гг. до н.э.) ограничить частную земельную собственность и рабовладение. На это указывает также утопическая по сути дела попытка Ван Мана (9–23 гг. н.э.), издавшего в 9 г. н.э. указ о ликвидации частной земельной собственности, объявить всю землю в стране императорской и запретить куплю-продажу земли и рабов. Однако ровно через три года, в 12 г. н.э., под давлением крупных земельных собственников Ван Ман был вынужден отменить свой указ, восстановив статус-кво.

Государственные налоги и повинности

Все население Циньской империи было обязано вносить в казну налоги и отбывать определенные повинности.

При анализе тех немногих данных, которые удалось собрать по налоговой системе империи Цинь, прежде всего бросается в глаза тот факт, что основным объектом эксплуатации государства стала теперь уже не территориальная община, а отдельный двор, семья. В первые годы существования империи все землевладельцы уплачивали подушный налог. Подобное положение объяснялось, по-видимому, тем, что на первых порах императорской администрации было еще трудно уследить за всеми перемещениями, происходившими в сфере частной земельной собственности, и установить истинный размер земельных владений отдельных семей. К тому же подушный налог был выгоден богачам и совершенно невыгоден беднякам. Подтверждение этого мы находим в сунской энциклопедии «Тундянь», где в разделе «Шихо» приводится следующее сообщение: «В [период] Цинь было уже не так (как в начале Чжаньго. — *Л.П.*), не обращали внимания на [количество обрабатываемой] земли, а брали налог с [каждого] че-

ловека [в семье]. [Если даже] количество земли не было полным (т.е. не доходило до определенной минимальной нормы. — *Л.П.*), государственный налог взимался обязательно сполна (согласно числу членов семьи), поэтому бедняки избегали платить [подушный] налог и отбывать повинности, [они] убегали (оставляли свои клочки земли. — *Л.П.*), [а] богачи специально присоединяли [к своим полям эти земли] и в таком количестве, [сколько им] самим хотелось».

Примерно такое же сообщение встречаем мы и в энциклопедии «Вэньсянь тункао», в разделе «Тяньфукао»: «После того как Цинь уничтожила [систему] *цзин тянь*, [государство] разрешило народу [свободно] обрабатывать земли, не учитывало, сколько [каждая семья] обрабатывала, поэтому величина взимаемого налога не ставилась в зависимость от проверки (количества обрабатываемой земли, ибо проведение подобного учета в то время, вероятно, было невозможно, а может быть, даже и нежелательно для богатых семей. — *Л.П.*). В дальнейшем не стали [уже] смотреть на количество обрабатываемой земли и брали налог с человека, но это был очень ошибочный метод».

Как видно, практика сбора подушного налога, когда налог взимали сполна независимо от размеров земельного участка, приводила к подрыву экономической самостоятельности слабых хозяйств. Спасаясь от полного разорения, общинники уходили из селений; тем самым они автоматически выбывали из подворных списков своего селения. Таким образом, сокращалось общее количество податного населения, что вело, в свою очередь, к сокращению доходов императорской казны.

Поэтому в целях извлечения бóльших доходов и приостановления процесса разорения земледельцев Цинь Шихуан решил ввести поземельный налог. В 216 г. до н.э. он издает свой знаменитый эдикт: «Приказываю черноголовым самим доложить о количестве имеющихся [у них] пахотных земель».

В конце того же года по всей стране был введен поземельный налог. Размер поземельного налога, взимаемого в период империи, был, вероятно, не всегда одинаковым. Известно, что к концу правления Цинь Шихуана он достигал $^{2}/_{3}$ дохода землевладельца. Некоторые косвенные данные (натуральная оплата чиновников, многочисленные государственные амбары, куда ссыпалось зерно, и т.п.) позволяют предположить, что поземельный налог взимался скорее всего натурой — зерном. Но это не исключало иных, денежных, форм. Выше мы уже отмечали, что имеющие ранг *хоу* могли взимать налог с определенного количества пожалованных им дворов в размере 200 монет. Один *дань* риса в то время стоил 1600 монет, с одного же *му* пахотной земли можно было собрать полтора *даня* зерна, поэтому те 200 монет, которые взимали *хоу* с каждого из пожалованных дворов, представляли, вероятно, только часть поземельного налога и не были слишком обременительны для земледельцев. Остальная, бóльшая, часть поземельного налога уплачивалась, по-видимому, зерном и поступала в распоряжение государственной казны.

Самой обременительной формой государственной эксплуатации непосредственных производителей, от которой, как нам кажется, циньские земледельцы страдали больше всего, являлись повинности. В то время существовало два вида повинностей — воинская и трудовая. Воинская повинность подразделялась на три категории.

Гэн — месячная служба в уезде или округе, на которую призывалось все мужское население империи, достигшее 23 лет. В течение этого месяца новобранцы, вероятно, проходили азы военного обучения.

Чжэн — годовая военная служба в регулярных войсках, куда призывали тех, кто прошел месячное обучение в своем уезде или округе.

Туньшу — годичная служба по охране границ Циньской империи.

Необходимо отметить, что в условиях грандиозных завоевательных походов, проводимых Цинь Шихуаном, годичные сроки службы, установленные законом, довольно часто нарушались.

Источники позволяют установить существование в империи Цинь нескольких видов трудовой повинности.

В 208 г. до н.э., когда народное восстание против династии Цинь охватило почти всю восточную часть империи и приближалось к границам бывшего царства Цинь, три самых высокопоставленных чиновника — Фэн Цюцзи, Ли Сы и Фэн Цзе обратились к Эр Шихуану с предложением провести ряд радикальных мероприятий по облегчению положения народа, дабы своевременно предотвратить возможное восстание на территории бывшего Циньского царства. По сообщению Сыма Цяня, суть этого предложения сводилась к следующему: «К востоку от застав (на территории бывших шести царств. — *Л.П.*) повсюду восстают многочисленные бандиты. Цинь послало войска напасть и расправиться [с ними, посланные войска] убили и уничтожили большое множество [повстанцев], однако так и не смогли подавить [восстание]. Бандитов много оттого, что все страдают от выполнения *шу*, *цао*, *чуань* [и] *цзо*, налоги очень велики. Просим прекратить строительство дворца Эфангун, сократить [сроки и объем] службы по охране всех границ и *чуань*».

Шу — сокращенное название повинности по охране границ (*туньшу*). По мнению известного китайского текстолога Ху Саньшэна, жившего в период Юань и составившего комментарий к энциклопедии «Тундянь», термин *цао* означает в данном случае «перевозку по воде», *чуань* — «перевозку по суше» и *цзо* — «принудительные строительные работы».

Таким образом, можно установить три следующих вида трудовой повинности в империи Цинь: *цзо*, *чуань* и *цао*. *Цзо* — строительная повинность — охватывает довольно широкий круг обязанностей: здесь и строительство многочисленных дворцов, воздвигаемых близ Сяньяна, сооружение императорской гробницы в Лишане, работа над укреплением Великой Китайской стены, короче говоря, принудительное участие во всех больших и малых строительных работах, проводимых государством на обширной территории империи. Десятки тысяч земледельцев были мобилизованы во время правления Эр Ши на строительство грандиозного дворца Эфангун, однако в обстановке вспыхнувшей борьбы продолжать такое строительство становилось опасным, поэтому Ли Сы и его единомышленники и предложили Эр Ши временно отменить этот вид повинности.

Чуань — гужевая повинность. Сюда входила не только транспортировка всевозможных грузов, главным образом военных, на различных транспортных средствах земледельцев (последних заставляли привозить сданное государству зерно прямо в расположение воинских частей, независимо от того, сколь долог был путь), но и переноска их вслед за наступающей армией. Если учесть многочис-

ленность военных походов в период империи Цинь, то можно представить, сколь пагубна была эта повинность для нормального ведения земледельческих хозяйств. Во время выступления Лю Бана из Ханьчжуна на север летом 206 г. до н.э. он также вынужден был воспользоваться повинностью *чуань*, иначе ему бы не удалось совершить свой стремительный марш — бросок на Сяньян. Однако в отличие от циньских правителей он щедро наградил земледельцев, мобилизованных на выполнение этой повинности. По сообщению Сыма Цяня, все они были освобождены на два года от выплаты налогов и несения трудовых и воинских повинностей. Величина награды свидетельствует о том, как тяжела была повинность *чуань*. Поэтому-то и предлагалось в докладе, поданном на имя Эр Ши, сократить сроки и объем гужевой повинности.

Цао — водные перевозки. Под этим видом трудовой повинности, вероятно, следует понимать принудительную транспортировку правительственных грузов на внутренних водных линиях.

Вполне возможно, что в Циньской империи трудовые повинности не ограничивались только тремя видами — *цзо*, *чуань* и *цао*, однако они, по всей вероятности, были наиболее распространенными.

Формально из всех категорий населения только чиновничество не несло никаких повинностей. Известный минский историк Сюй Фуюань отметил, что во времена правления циньской династии семьи чиновников были освобождены от несения повинностей. Это сообщение подтверждается более ранними источниками; выше мы уже говорили, что посылка рядовым в пограничные части, т.е. отбывание пограничной повинности, являлась одной из мер наказания провинившихся чиновников.

Однако фактически помимо чиновничества в империи Цинь существовала еще целая категория населения, не отбывавшая государственных повинностей. Дело в том, что в империи Цинь и в начале Ранней Хань существовало положение о праве откупа от повинностей. Судя по сообщению известного ханьского ученого Жу Чуня, жившего в период Поздней Хань и являвшегося одним из наиболее ранних комментаторов «Цянь Хань шу», откуп от повинности *гэн* стоил 2 тыс. монет, а от пограничной повинности можно было откупиться всего лишь за 300 монет. Бедные земледельцы были не в состоянии откупиться от повинностей, особенно от такой, как *гэн*; более того, как сообщается в источнике, они сами нанимались к богачам, чтобы отбыть за них месячную военную службу в уезде или округе. Правами откупа широко пользовались богатые землевладельцы и рабовладельцы, именно для них и было введено это положение, ибо они являлись опорой императорской власти. О привилегированном положении имущих слоев свидетельствует также система рангов знатности, существовавшая в империи Цинь. В середине IV в. до н.э. в царстве Цинь Шан Яном было введено новое положение о рангах знатности, согласно которому ранги присваивались уже не за аристократическое происхождение, а лишь за заслуги перед царем. Представители знатных домов, не имеющие воинских заслуг, не могли быть внесены в список лиц, имеющих ранги.

Эта реформа была проведена в интересах общинной верхушки, на которую опирался циньский царь в борьбе против наследственной аристократии. В 243 г. до н.э. была официально разрешена покупка рангов, первый ранг знатности стоил

тысячу *даней* (30 т) зерна. Этот ранг давал право на смягчение наказания, если же имеющему первый ранг было свыше 56 лет, то он вообще освобождался от какого-либо наказания.

Выше уже отмечалось, что в период Циньской империи лица, имевшие девятнадцатый или двадцатый ранг, носили титул *хоу* и получали право взимания налогов. Учитывая те привилегии, которые давались носителям первого, девятнадцатого и двадцатого рангов знатности, можно предположить, что и остальные лица, имевшие ранги, также пользовались известными преимуществами. Вполне возможно, что часть их была освобождена от несения повинностей.

Ранги в Цинь и Ранней Хань стоили баснословно дорого, и покупать их могли лишь представители состоятельных слоев населения. Существовавшая в то время практика откупа от повинностей и продажи рангов знатности ставила циньских землевладельцев и рабовладельцев в привилегированное положение. Вся тяжесть налогового гнета ложилась фактически на простых земледельцев-общинников, большинство которых разорялось и попадало в рабскую зависимость к крупным землевладельцам.

Государственное и частное ремесло

Казенные ремесленные мастерские существовали в Китае уже в период Чжаньго — в «Лицзи» в главе «Месячные приказы» («Юэлин») сообщается о пяти больших складах, в которых хранились золото, железо, необработанная и выделанная кожа, жилы, рога и зубы животных, красочные перья птиц, стрелы, жир, клей, киноварь, лаки. Это сырье использовали работники различных специальностей: кожевенники, оружейники, ювелиры, художники и т.п.

Уже тогда ремесленники различных профессий делились на несколько категорий, в частности мастера по дереву — на семь категорий, мастера по металлу — на шесть, кожевенники и художники — на пять, шлифовальщики и ювелиры — на пять, гончары — на две категории. Данных о государственном ремесле в период империи Цинь сохранилось сравнительно немного. Известно, что в центральном государственном аппарате был специальный чиновник — *као гунлин*, ведавший изготовлением луков, самострелов, мечей и других видов оружия. Вся произведенная продукция сдавалась на государственные военные склады. В источниках встречается также сообщение о существовании в Сяньяне государственной мастерской, в которой трудились только «ремесленники высшей категории». Руководил этой мастерской чиновник со званием *шанфан*, а изготовлялось в ней первоклассное оружие, предназначенное для императора и, вероятно, для высших военных сановников.

Если сопоставить эти данные с сообщением Сыма Цяня о том, что в 221 г. до н.э. Цинь Шихуан свез в Сяньян бронзовое оружие, конфискованное у населения, и в том же году переплавил его в огромные колокола и человеческие статуи, каждая из которых весила около 30 т, то можно составить некоторое представление о количестве государственных мастерских. Так, в том же году в Сяньяне было отлито большое количество железных гирь и сосудов различной формы с текстом эдикта Цинь Шихуана — все эти предметы служили эта-

лонами мер веса и объема и могли быть изготовлены только в государственных мастерских. Императорские печати, железные «тигровые знаки» с текстом приказов, вручавшиеся начальникам округов и командующим войсками в качестве символа власти, — все это могло производиться лишь в казенных мастерских.

В 1958 г. в 7 км к западу от Сяньяна китайские археологи обнаружили большую плавильную печь и несколько десятков форм для отливки бронзовых втулок. Начальник отдела хранения Шэньсийского провинциального музея Ли Чжанцинь, где в настоящее время хранятся найденные изделия, датирует эту находку периодом правления Цинь Шихуана и считает, что эта печь находилась в государственной мастерской по производству колес. Государственные плавильные мастерские выпускали довольно разнообразную продукцию, однако ведущее место занимало производство оружия, предназначенного для императора и высших военных чинов.

Наряду с железоплавильными мастерскими имелись государственные мастерские по изготовлению одежды и прачечные, но они обслуживали главным образом императора и его семью.

Особенно бурное развитие в период империи получило строительное дело. Еще во время войны за объединение страны Цинь Шихуан издал указ о сооружении вблизи Сяньяна дворцов по образцу лучших дворцов захваченных им царств. По подсчетам Сыма Цяня, в империи насчитывалось всего свыше семисот дворцов, триста из них находились на территории бывшего царства Цинь. Самым крупным дворцом являлся Эфангун, воздвигнутый Цинь Шихуаном недалеко от столицы империи, на южном берегу р. Вэйхэ. Это был целый ансамбль зданий, соединенных системой крытых галерей и навесных мостов. Весьма любопытно, что общая композиция зданий воссоздавала расположение звезд на небосводе. Центральное массивное каменное 2-этажное здание стояло на возвышенности из плотно утрамбованных пластов земли толщиной 4–5 см каждый. Высота первого этажа достигала 15 м («внизу [можно было] поставить знамена высотой в пять *чжан*»), а о размерах второго этажа позволяет судить замечание Сыма Цяня о том, что там можно одновременно разместить 10 тыс. человек.

Вторым крупным достижением строительной техники Циньской империи является сооружение гробницы Цинь Шихуана, строительство которой велось свыше 35 лет. Могила находится у подножия горы Лишань, недалеко от Сиани. Строителям пришлось встретиться с целым рядом трудностей — сначала они натолкнулись на один подземный водяной слой, через некоторое время на второй и, наконец, на третий. Как отмечает Сыма Цянь, строители залили все стены и дно огромной ямы расплавленной медью, по-видимому, для того, чтобы перекрыть доступ воды. В районе могилы на расстоянии 8–10 км до сих пор еще находят огромные пятиугольные керамические трубы времен Цинь Шихуана. Они сделаны из очень прочного материала. Каждая труба, длина которой равняется приблизительно одному метру, весит свыше 100 кг. Эти трубы были врыты в землю и предназначались, вероятно, для осушения почвы вокруг могилы Цинь Шихуана. Строители, работавшие над внутренней отделкой гробницы, стремились воспроизвести наверху небосвод, а внизу ландшафт земли. Строители соорудили множество миниатюрных дворцов, рек и морей. Реки и моря были наполнены ртутью. Внутри гробницы были размещены фигурки ста чи-

новников и горело несколько светильников из китового жира. По приказу Эр Шихуана искусные мастера изготовили автоматические самострелы, поражавшие всякого, кто бы осмелился проникнуть внутрь гробницы.

Одной из вершин строительной техники древнего Китая является Великая Китайская стена.

Строители умело использовали рельеф местности, воздвигая ее на гребнях гор, что делало ее неприступной для врага. Однако, к сожалению, в источниках отсутствуют конкретные данные о размерах циньской стены и устройстве сторожевых башен.

В 1953 г. правительство КНР отстроило заново часть стены у Бадалина, в 70 км с лишним к северо-западу от Пекина; правда, этот отрезок был воздвигнут при династии Мин, однако он мало чем отличается от циньской стены, ибо китайские строители, верные духу традиции, всегда старались скопировать первоначальный образец.

Сама стена выложена из больших каменных плит, пересыпанных утрамбованным лёссом, наружная часть облицована крупными продолговатыми кирпичами. Высота стены в среднем 7,5 м, ширина 5,4 м. В стене сделаны смотровые щели и бойницы, для того чтобы постоянно наблюдать за противником. На расстоянии 2,5–3 км друг от друга находились сторожевые башни, возвышающиеся метров на пять над самой стеной. Все башни, как правило, двухъярусные — на верхнем закрытая с четырех сторон ровная площадка с амбразурами, на нижнем — жилое помещение для бойцов охраны. В Нанкинском историческом музее нам удалось познакомиться с хранившимися там вещами, обнаруженными археологом Хуан Вэнь-би в одной из сторожевых башен Ранней Хань на берегу оз. Лобнор, в юго-восточной части Синьцзян–Уйгурского автономного района. Самодельный деревянный станок, куски рогожи, сплетенные из коры деревьев, остатки овечьей шерсти, куски древесной веревки — все это свидетельствует о трудовой деятельности воинов сторожевого гарнизона. По-видимому, они сами плели древесные дождевые накидки, а на самодельном деревянном станке пряли овечью пряжу, из которой шили себе одежду. На первом этаже в специальном углублении хранился сухой хворост, в случае появления вражеской конницы воины моментально зажигали на верхней площадке костер, оповещая своих ближайших соседей об опасности, те, в свою очередь, извещали таким же способом воинов соседней сторожевой башни и т.д., пока известие не доходило до крупного воинского гарнизона, который уже выступал в боевой готовности против надвигавшейся конницы противника.

Большой интерес с точки зрения строительного мастерства вызывает один из элементов внешнего оформления императорских дворцов. Мы имеем в виду керамические навершия, которыми украшали крыши различных зданий. На этих навершиях, имевших круглую или полукруглую форму, изображались олени, сказочные животные или птицы, а иногда и целые изречения, составленные из стилизованных иероглифов. Циньские навершия имели свой стиль, не похожий на стиль наверший более позднего, ханьского периода, В отличие от ханьских наверший циньские не имели круга в центре; края их слегка примяты и неровные; тыльная поверхность грубая, волнистая и не отшлифована; в диаметре они несколько меньше ханьских.

Наличие большого числа казенных бронзовых и железоплавильных мастерских, строительство огромных архитектурных сооружений — все это свидетельствует о существовании целой армии квалифицированных государственных ремесленников. Однако мы имеем очень мало данных о социальной принадлежности этих людей. Известно лишь, что в прачечных и в мастерских по изготовлению императорской одежды трудились государственные рабыни (*гу-ань бэй*), что Эр Шихуан приказал заживо замуровать искусных мастеров, трудившихся над внутренней отделкой гробницы Цинь Шихуана. Если сопоставить эти сведения с более поздними данными из истории Ранней Хань, свидетельствующими о существовании множества государственных рабов, производивших железные орудия, и учесть при этом, что в период империи Цинь превращение в государственных рабов было одной из распространенных форм наказания, то можно предположить, что эта категория составляла довольно значительную часть казенных ремесленников.

В источниках сохранилось очень мало данных о частном ремесле периода империи Цинь. Известно лишь, что в процессе борьбы за объединение страны Цинь Шихуан перевез на территорию современной пров. Сычуань, в местность, богатую железной рудой, несколько купцов из захваченных им царств. Все эти купцы являлись в прошлом владельцами крупных мастерских и разбогатели на выплавке железных изделий. Судя по сообщению Сыма Цяня, они стали строить на новом месте железоплавильные печи: «Предки Чжо Ши из Шу жили в [царстве] Чжао. [Он] занимался плавкой металла и разбогател. [Когда] Цинь захватило [царство] Чжао, то Чжо Ши переселили... прибыв в Линьцюн, [он] очень обрадовался, [так как там были] железные горы, [начал] плавить металл с помощью горнов».

«Предком Кунь Ши был Вань, [сам] Кунь Ши родом из [царства] Лян, его основное занятие — выплавка металла. [Когда] Цинь напало на Вэй, то Кунь Ши перевезли в Наньян, там он занимался плавкой металла в большом количестве...»

Точно такие же сведения приводит Сыма Цянь и о двух других владельцах железоплавильных мастерских — Чэне и Чжэне.

Вновь прибывшие купцы поставили дело на широкую ногу: в «Исторических записках» сообщается, что на работу к Чжо Ши народ шел целыми толпами, сразу из нескольких районов. Богатые рудники и, вероятно, относительно дешевая рабочая сила способствовали быстрому обогащению владельцев железоплавильных мастерских. В «Хуаян гочжи» отмечается, что они «разъезжали в колесницах, запряженных четверками лошадей, а за колесницами скакало много всадников, [они] носили красивые одежды царей и правителей... в приданое своим дочерям давали по сто [груженных добром] повозок... их хоронили в гробах из черепицы, при жертвоприношениях убивали баранов и свиней...».

В отличие от государственных мастерских, специализировавшихся главным образом на производстве оружия, владельцы частных железоплавильных печей производили, вероятно, различные сельскохозяйственные орудия. Трудно поверить, чтобы Цинь Шихуан, конфисковавший оружие у населения всей страны, позволил частным лицам заниматься изготовлением военного оружия. Техника производства железных сельскохозяйственных орудий находилась, по-види-

мому, на уровне конца периода Чжаньго, когда уже имелись литейные формы, в которых можно было одновременно выплавлять серпы, мотыги и другие орудия.

В империи Цинь имелись также богатые рудники по добыче киновари, находившиеся в частной собственности вдовы Цин.

Нам, к сожалению, известно очень мало о положении ремесленников, которые работали в мастерских и на рудниках, принадлежавших частным лицам. Известно лишь, что упомянутый Чжо Ши имел тысячу рабов (*тун*), а его коллеги Чэнь и Чжэн — по восемьсот. Если учесть, что рабы категории *тун*, как правило, участвовали в производстве, то можно предположить, что рабский труд играл значительную роль в частном железоплавильном ремесле.

В период империи, так же как и в эпоху Чжаньго, в городах трудилось большое количество мелких ремесленников, производивших керамическую посуду и другие предметы домашнего обихода. Если о ремесленниках, работавших в частных мастерских, в источниках еще встречаются кое-какие сведения, то о положении мелких городских ремесленников нет почти никаких данных.

Внутренняя политика и реформы Цинь Шихуана

Цинь Шихуан провел ряд крупных общегосударственных преобразований, направленных на укрепление экономического, политического и культурного единства страны. До нас дошел крайне незначительный материал, однако он позволяет представить основные направления, по которым шла реформаторская деятельность Цинь Шихуана.

Введение единого законодательства

К моменту объединения страны под властью династии Цинь в Китае уже сложились определенные экономические связи между отдельными районами, однако развивались они крайне медленно. На протяжении целых столетий огромные районы страны были изолированы друг от друга границами отдельных враждовавших между собой царств. Хотя все эти царства в той или иной мере были вовлечены в общий процесс экономического развития страны, но шел он с трудом. Успешное управление только что объединенными районами, где господствовали свои, местные обычаи и законы, присущие только данному царству, было невозможно без введения единого для всех общеимперского законодательства. С разрешения этого ключевого вопроса и начал свои преобразования Цинь Шихуан. В 221 г. до н.э. он издал приказ о ликвидации всех законов шести царств и ввел новое законодательство, единое для всей империи. Об этом специально говорится в тексте Ланьятайской стелы, поставленной в 219 г. до н.э. по личному приказу императора: «[Стремился] привести в порядок (очевидно, ввести единые. — *Л.П.*) различные обычаи и нравы [всех царств] и [с этой целью] плавал по воде [и] путешествовал по суше (т.е. избороздил вдоль и поперек всю территорию империи. — *Л.П.*)». Анализ дальнейшей деятельности Цинь

Шихуана показывает, что этот указ 221 г. до н.э. не является простой декларацией. Во всех своих мероприятиях, больших и малых, император стремился к действенному осуществлению провозглашенных им законов. Все население империи, начиная от простого земледельца и кончая высокопоставленным государственным чиновником, было обязано беспрекословно выполнять распоряжения императора и руководствоваться в своих действиях государственным законодательством; малейшее отклонение от нормы или нарушение какого-либо пункта законов каралось по всем правилам уголовного законодательства.

Уголовному законодательству придавалось особенно важное значение. В империи Цинь существовала и активно функционировала целая система наказаний, на характеристике которой следует остановиться несколько подробнее.

Прежде всего необходимо отметить, что реформа Цинь Шихуана по введению единого законодательства в действительности означала не что иное, как автоматическое распространение несколько измененного законодательства победившего царства на все вновь присоединенные территории. Например, подавляющее большинство наказаний империи Цинь было заимствовано из уголовного законодательства царства Цинь, окончательно оформленного в период реформ Шан Яна. В «Цянь Хань шу», в главе об «Уголовном законодательстве», указывается, что система наказаний империи Цинь является копией шанъяновской системы с добавлением некоторых новых, еще более жестоких наказаний, как, например, «пробивание гвоздем темени», «выламывание ребер» и «варка в котле». Однако авторы «Цянь Хань шу» не заметили весьма существенной разницы в системах наказаний Циньского царства и империи Цинь. Мы имеем в виду поручительскую систему наказания, впервые введенную Шан Яном в царстве Цинь в середине IV в. до н.э., основанную на обычае круговой поруки. Все население царства Цинь, согласно этой системе, было разделено на *у* (объединение из пяти дворов) и *ши* (объединение из десяти дворов). Члены каждого из этих поручительских объединений отвечали друг за друга и были обязаны вести повседневное наблюдение за действиями всех жителей своего *у* или *ши*. В случае нарушения закона или совершения преступления кем-либо из членов *у* или *ши* остальные члены объединения должны были срочно сообщить об этом местным властям.

«Тот, кто не сообщит о преступнике, — говорилось в законе, — будет разрублен пополам. Сообщивший о преступнике (преступлении) награждается так же, как и отрубивший [в бою] голову врага. Того же, кто укроет преступника (или скроет преступление), наказывать, как за переход на сторону врага».

Последний пункт закона остался для исследователей неясным. В источнике не говорится о мере наказания, а это ведь самое важное. Танские исследователи Сыма Чжэнь и Чжан Шоуцзе, составляя комментарий к «Историческим запискам» Сыма Цяня, заполнили этот пробел. Их вывод сводится к тому, что совершившего этот проступок предавали смерти, а членов его семьи лишали свободы, т.е. превращали в государственных рабов. Материал последующих периодов, который мы рассмотрим несколько ниже, подтверждает правильность этой точки зрения.

Установление подобной системы наказания, где за основу берется поручительское объединение из пяти или десяти семей, объясняется тем, что в первой половине IV в. до н.э. в царстве Цинь были сильны пережитки родовой общины.

Господствующий класс в лице Шан Яна, первого советника царя, пытался использовать отдельные институты сельской общины, в частности обычай круговой поруки, в своих чисто фискальных интересах. Так появилась поручительская система наказаний Шан Яна.

По мнению авторов «Цянь Хань шу», эта поручительская система, учрежденная Шан Яном, была механически заимствована Цинь Шихуаном и введена в империи Цинь без каких-либо изменений. Подобная концепция вызывает у нас возражение. Дело в том, что в период империи в Китае действительно функционировала поручительская система наказаний, однако по своему характеру она уже отличалась от системы Шан Яна.

Если в основе последней лежало объединение из пяти или десяти семей, то во время империи система взаимной ответственности возлагалась уже на членов отдельной семьи. Появление подобного законоположения объясняется самим ходом экономического развития страны, когда отдельная семья становится основной производственной единицей общества в главной отрасли производства — земледелии. Поэтому отнюдь не случайно, что в главе «Рассуждение о народе» из трактата «Шанцзюньшу», составленного в конце Чжаньго, уделяется столь большое внимание проблеме взаимоотношений правителя и отдельной семьи: «Успешное осуществление закона зависит от отношения к нему со стороны семьи...». В той же главе говорится: «Поэтому тот, кто хочет добиться верховенства в Поднебесной, должен знать, что при решении вопроса о наказаниях и наградах следует учитывать желания народа, что успешное осуществление закона зависит от решения семьи... Если в стране царит порядок, то это значит, что семья решает дела исходя из государственного закона (т.е. семья подчинилась государственному закону и придерживается его в своих повседневных делах. — *Л.П.*)». И далее: «Тот, кто управляет страной, должен внимательно прислушиваться к тому, как внизу (т.е. в народе. — *Л.П.*) воспринимают [законы, решения]. Поэтому если каждая десятая община (*ли*) постигла закон (т.е. в своей повседневной деятельности руководствуется законом. — *Л.П.*), то [такое государство] слабое; если [каждая] пятая постигла закон, то такое [государство] сильное; если же [каждая] семья восприняла закон (т.е. решает все свои дела, строго руководствуясь законом. — *Л.П.*), то [такое государство]... добьется господства в Поднебесной».

Введение нового поручительского объединения, составленного из членов одной семьи, было закреплено законом. По сообщению Ин Шао, в период Цинь существовал специальный закон, в котором говорилось: «...[когда] один человек совершает преступление, то наказанию подвергается вся его семья».

Цинь Шихуан придавал очень большое значение установлению нового поручительского объединения, являвшегося одним из основных пунктов введенного им единого законодательства Циньской империи. Отнюдь не случайно в тексте Ланьятайской стелы среди многочисленных заслуг Цинь Шихуана отмечалось, что император установил систему «взаимного поручительства шести родных, и [благодаря этому в стране] не стало преступлений (преступников) и разбоев».

Однако при наличии принципиальной разницы между составом поручительских объединений царства Цинь (в середине IV — III в. до н.э.) и империи Цинь меры наказания не претерпели каких-либо существенных изменений. У нас, к сожалению, нет прямых данных по империи Цинь, но мы имеем основание при-

влечь материалы из истории начала Ранней Хань. Согласно сообщению многих источников, первые императоры ханьской династии строили государственное управление по циньскому образцу. Закон о поручительстве был сохранен в законодательстве Хань. По сообщению первоисточника, в начале II в. до н.э. в Китае активно действовала поручительская система, согласно которой в случае совершения преступления все лица, связанные взаимной порукой с «преступником», а именно отец, мать, жена, дети, старшие и младшие братья, т.е. все члены семьи, превращались в государственных рабов. Зимой 179 г. до н.э. ханьский Сяо Вэньди ознаменовал свое восшествие на престол общегосударственным актом милосердия — он издал указ «об отмене закона о поручительской системе ответственности, по которой (в случае совершения преступления) всех, кто был связан поручительством, обращали в государственных рабов». Однако, по сообщению Янь Шигу, этот указ был всего лишь простой декларацией, не приведшей ни к каким изменениям, но нас в данном случае больше всего интересует сам факт существования подобного закона. Рассмотренная нами форма наказания весьма созвучна реформам Шан Яна, а если при этом учесть, что своим приходом к власти ханьская династия была обязана народной войне и в начале своего правления, вплоть до У-ди, проводила отдельные мероприятия, направленные на частичное облегчение положения народа, то у нас появляются довольно веские основания предположить, что закон о порабощении всех членов поручительского объединения, существовавший в конце II в. до н.э., функционировал в Китае и в конце III в. до н.э. и входил в число тех законов, которые были распространены Цинь Шихуаном на территории всей страны. Групповое порабощение за преступление применялось государством и в начале Поздней Хань, причем, так же как в период империи Цинь и Ранней Хань, оно проводилось на основании поручительской системы ответственности. Значительный интерес представляет эдикт Ван Мана о борьбе против частной выплавки монет: «Тех из пяти человек, которые, зная [о преступлении], не сообщили об этом [местным властям], — всех лишить свободы, [превратив] в государственных рабов». Ин Шао, комментируя эту фразу, отмечает, что «пять человек — это поручительское объединение».

В период империи Цинь поручительская система ответственности распространялась, по-видимому, главным образом на простой люд, и в первую очередь на земледельцев. Только после смерти Цинь Шихуана его младший сын Ху Хай, вступивший на престол под именем Эр Шихуана, по совету своего ближайшего наставника Чжао Гао внес изменение в существовавшее законодательство и распространил поручительскую систему ответственности на аристократию и крупное чиновничество. Это, вероятно, было сделано Эр Шихуаном для того, чтобы иметь законное право уничтожить своих братьев — претендентов на престол. Все их имущество было конфисковано уездными властями. «Людей, [наказанных] вместе с ними по поручительской системе, — сообщает Сыма Цянь, — невозможно было сосчитать». Вполне вероятно, что все эти наказанные были обращены в государственных рабов.

Введение Цинь Шихуаном в 221 г. до н.э. единой поручительской системы ответственности на территории всей страны являлось важным актом государственного значения. Судя по всему, эта система наказания служила одним из основных источников государственного рабства в империи Цинь.

Однако свод законов о наказаниях, разработанный Цинь Шихуаном в связи с образованием империи, не ограничивался только одной поручительской системой, в империи Цинь была создана целая шкала наказаний, охватывавшая все социальные слои общества.

Начнем с анализа положения чиновничества. Создание государственного аппарата сопровождалось одновременным введением ряда особых видов наказаний, распространявшихся только на чиновников. При этом следует учитывать, что наказанию в равной степени подвергались все должностные лица государственного аппарата независимо от занимаемых постов. Согласно установленному законоположению, если чиновник совершал какую-либо ошибку, его снижали в ранге. В случае серьезного нарушения закона его лишали всех должностей и рангов и ссылали рядовым в пограничные части. За измену и преступления, подрывавшие государственные устои, полагалась смертная казнь. Вполне возможно, что на чиновников административного аппарата империи Цинь также распространялась поручительская система, но, очевидно, в несколько измененном виде, чем на земледельцев.

В конце Чжаньго в царстве Цинь во времена правления Чжао Сян-вана (306–251 гг. до н.э.) существовал закон, введенный, очевидно, при Шан Яне, по которому наказанию подвергался не только провинившийся чиновник, но и тот, кто рекомендовал его на эту должность. Причем согласно этому законоположению, оба они подвергались одинаковой мере наказания. Так было в царстве Цинь незадолго до воцарения Цинь Шихуана. Вероятно, Цинь Шихуан включил это положение и в законодательство империи Цинь. В 213 г. до н.э. в связи с обострением обстановки внутри страны и усилением недовольства со стороны отдельных слоев чиновничества Цинь Шихуан ввел новый закон, согласно которому наказанию наравне с преступником должен был подвергаться также чиновник, знавший о преступлении, но не сообщивший о нем. Издавая подобный указ, Цинь Шихуан стремился обезопасить себя от возможных заговоров и открытых выступлений чиновничества против императорской власти. Известный нам фактический материал по истории империи Цинь позволяет установить около тридцати разнообразных видов наказаний. Многие из этих наказаний возникли в царстве Цинь задолго до объединения страны, функционирование же их в период империи свидетельствует о том, что они были введены в законодательство всей страны во время «унификации законов», т.е. в 221 г. до н.э.

К смертной казни как высшей мере наказания приговаривали чаще всего за антигосударственные поступки. Существовало несколько видов смертной казни (в зависимости от социальной принадлежности преступника и тяжести его вины).

Так называемая почетная казнь, когда император «жаловал смерть», посылая обвиняемому меч и приказывая ему покончить жизнь самоубийством у себя дома, распространялась только на членов правившего рода и наиболее высокопоставленных чиновников. Именно таким образом расправился с принцем Фу Су младший сын Цинь Шихуана, Ху Хай, захвативший престол незаконным путем. Однако император был вправе нарушить это положение и присудить обвиняемого к более позорной казни. Среди 12 видов смертной казни наиболее тяжелыми считались *исаньцзу* — уничтожение трех родов преступника (отца, матери и жены) и *цзу* — уничтожение рода преступника. В период империи к этой мере нака-

зания присуждали тех, кто хранил у себя дома запрещенную литературу конфуцианского толка или высказывал критические замечания в адрес императора и проводимых им политических мероприятий. При казни *чэле* (четвертование) руки и ноги осужденного привязывали к четырем различным колесницам, запряженным быками, затем по команде пускали быков вскачь и разрывали тело на части. Этот метод казни, существовавший в царстве Цинь в период Чжаньго, был довольно широко распространен также во времена правления Цинь Шихуана и Эр Шихуана. Существовали также казни *яочжань* — разрубание пополам; *то* — разрубание на части; *луши* — обезглавливание после казни; *сяошоу* — обезглавливание после казни и выставление головы на шесте в людных местах, обычно на базарной площади города; *цзяо* — удушение (палачи набрасывали веревку на шею осужденного и медленно скручивали ее, то ослабляя, то усиливая до тех пор, пока окончательно не умерщвляли свою жертву; эта мера наказания просуществовала вплоть до «опиумных войн»); *кан* — закапывание живьем; *хопэн* — варка в большом котле; *чоусе* — выламывание ребер; *цзоудянь* — пробивание темени острым предметом. В мировой истории, особенно западной, одним из свидетельств особой жестокости Цинь Шихуана называют факт закапывания заживо конфуцианцев, критиковавших его жесткие реформы. Однако Цинь Шихуан, применив к своим оппонентам казнь *кан* вместо высшей меры наказания (*исаньцзу*), тем самым сохранил за их потомками право на поминание предков, что для китайца было истинно священным долгом. Поскольку Цинь Шихуан был дальновидным правителем, то он ограничился казнью *кан*.

Многие из этих видов казней совершались публично. Очевидно, император стремился этим устрашить народ и в какой-то степени обезопасить себя от возможных антиправительственных выступлений.

В то же время ряд разрозненных данных позволяет установить, что законы Цинь Шихуана стояли на страже частнособственнических интересов рабовладельцев. Мы имеем в виду весьма важное законоположение, введенное в царстве Цинь после реформ Шан Яна и существовавшее, по всей видимости, также в период империи, — о смертной казни за кражу тяглового скота у землевладельца: «...поэтому (согласно циньским законам. — *Л.П.*) за кражу лошади [полагается] смерть, за кражу быка — наказание вдвойне тяжелее, потому что поощряли (уделяли большое внимание, стимулировали. — *Л.П.*) основное (т.е. земледелие и все, что связано с ним. — *Л.П.*)».

Обычно рядовые общинники обрабатывали свои поля вручную, и только наиболее состоятельные члены общины, так называемые знатные и богатые семьи (*хаофу*), могли купить и применять рабочий скот. Упомянутое выше законоположение было введено в интересах богатых землевладельцев. Как видим, циньское законодательство носило четко выраженный классовый характер, оно стояло на страже интересов правящего класса.

Помимо смертной казни, в империи Цинь имелись и другие меры наказаний. Широкое распространение получили каторжные работы. Часто осужденных, в числе которых наряду с мужчинами были и женщины, посылали на строительство Великой Китайской стены; им обривали головы или клеймили; это нашло отражение и в самом наименовании наказания — *цзинвэй чэндань* — «клеймить для [посылки] на строительство Стены днем». Для тех, кому обривали голову,

срок ссылки длился пять лет, для клейменых же — четыре года. При этом женщины не принимали непосредственного участия в строительных работах, они должны были очищать и рушить рис.

Мы уже отмечали, что одним из основных направлений внутренней политики Цинь Шихуана было стремление к уничтожению местных божеств и культов. С этой целью в империи создавались многочисленные храмы и кумирни, находившиеся уже в ведении не общин, а государства. Для обслуживания этих храмов нужны были люди, не связанные с местными культами, но без разрешения *саньлао* и общинных советов старейшин ни один общинник не согласился бы на это. Цинь Шихуан заставил обслуживать государственные кумирни осужденных.

На всей территории Циньской империи было введено наказание *гуйсин*, распространявшееся в равной степени как на мужчин, так и на женщин, сроком на три года. Осужденные мужчины должны были снабжать храмы топливом, женщины же — отбирать лучший рис. Обе эти работы были крайне необходимы для нормального функционирования храмов, особенно во время жертвоприношений.

Цинь Шихуан ввел еще один вид наказания — *сыкоу*. К этому виду наказания сроком на два года также приговаривались как мужчины, так и женщины; осужденные обязаны были выполнять различные работы на границах, связанные со строительством укреплений. Здесь же работали также и *шуфацзо* — ссыльные, приговоренные к выполнению различных работ на границе; срок ссылки длился от трех месяцев до года, оружия им не давали.

Источники позволяют установить еще пять видов наказаний: *бинь* — вырезание коленных чашечек; *ни* — отрезание носа; *цзин* — клеймение (просто); *гун* — кастрация; *дай* — битье по пяткам.

В заключение необходимо отметить, что в период империи все осужденные законом лица назывались *ту*. Термин этот включал и государственных рабов, и лиц, приговоренных к различным видам и срокам каторжных работ. Тысячи, десятки тысяч, а порой даже и сто тысяч *ту* трудились в различных районах страны на строительстве магистральных дорог, дворцов, гробницы, Великой Китайской стены и других грандиозных сооружений Циньской империи.

Денежная реформа

Выше уже отмечалось, что в период Чжаньго в Китае функционировали монеты трех видов, каждый из которых охватывал целую группу соседних царств. Однако государственная чересполосица препятствовала развитию товарно-денежных отношений. Соседние царства, пользовавшиеся однотипными монетами, имели разные денежные единицы. Во всех царствах, за исключением Цинь (после реформы Шан Яна), выплавка монет, по-видимому, еще не была сосредоточена в руках правительства; на всех монетах стояло название различных городов и населенных пунктов, где они выплавлялись. Поэтому даже в пределах одного царства наблюдалось весовое несоответствие одинаковых денежных единиц. Так, например, в царстве Вэй монеты одной и той же номинальной стоимости, отлитые в г. Даляне, отличались по весу от монет из городов Аньи и Цзиньяна. Подобное положение, конечно, затрудняло развитие торговли не только между отдельными царствами, но и внутри каждого из них.

К концу периода Чжаньго почти все крупнейшие царства, за исключением Чу, постепенно переходят к выплавке круглых монет. Но и эти монеты были различные в западных и восточных царствах. В восточных царствах (Янь, Ци) денежной единицей являлась монета *хуа* с квадратным отверстием в середине; денежной же единицей четырех центральных и западных царств (Хань, Чжао, Вэй и Цинь) была монета *цзинь* или *лян*, с круглым отверстием.

Царство Ци, как одно из экономически наиболее развитых царств, несомненно оказывало влияние на более слабые; в частности, царство Чжоу, находившееся в центральной части Китая, незадолго до своего падения переняло денежную систему царства Ци без каких-либо изменений.

Переход к единой круглой монете свидетельствовал об экономическом сближении восточных, центральных и западных царств. Объединение Китая под властью династии Цинь завершило этот процесс. В 221 г. до н.э. Цинь Шихуан проводит свою знаменитую денежную реформу. Было установлено два вида денег: высшая валюта — золотые деньги — и низшая валюта — медная монета *баньлян* (половина *ляна*).

Судя по сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан издал указ о том, чтобы медная монета *баньлян* изготавливалась в строгом весовом соответствии. Одновременно был издан указ о запрещении хождения яшмы, черепашьих панцирей, раковин и серебра в функции денег. Отныне, говорилось в императорском эдикте, все эти предметы могут употребляться только как украшения или сокровища.

Медная монета Циньской империи имела круглую форму с квадратным отверстием; квадратное отверстие было заимствовано, по-видимому, из денежной системы восточных царств. Циньская форма монеты была воспринята последующими династиями и просуществовала без каких-либо изменений свыше двух тысяч лет.

Унификация единиц измерения

В период Чжаньго в каждом царстве существовали свои меры длины, веса и объема. Так, в царстве Цинь было три единицы объема — *шэн* [2], *доу и тун*; на востоке в царстве Ци функционировали четыре единицы измерения объема — *фу*, *чжун*, *шэн* [2] *и доу*. Нужно заметить, что даже одноименные единицы объема были в действительности совершенно различными, если они принадлежали к различным, пусть даже соседним царствам. Один *шэн* [2] в Чжоуском царстве был равен 0,1937112 современного литра, в то время как *шэн* [2] Циньского царства после реформ Шан Яна соответствовал 0,20063492 л. То же самое происходило и с мерами веса; если в царстве Цинь единицами веса являлись *чжу* и *лян*, то в Вэй и Чу была всего лишь одна мера — *люй*.

Подобное положение мешало нормальному развитию экономических связей отдельных царств и, естественно, не могло оставаться без изменений после объединения страны. Более того, отсутствие единых мер измерения могло сказаться отрицательно и на налоговой системе империи. Поэтому в 221 г. до н.э., т.е. сразу же после создания империи Цинь, Цинь Шихуан издал приказ о введении единых для всей страны мер длины, объема и веса. Унификация была произведена на основе измерительной системы царства Цинь. Судя по дошедшим до нас цинь-

ским гирям и мерам объема, опубликование эдикта сопровождалось одновременным изготовлением ряда эталонов, разосланных во все округа и уезды страны. На железную или бронзовую гирю или *лян* (сосуд для измерения объема) наносился текст императорского эдикта, к деревянным же *лянам* прибивалась четырьмя гвоздиками металлическая продолговатая пластинка точно с таким же эдиктом; текст императорского приказа должен был, по-видимому, свидетельствовать о подлинности данного эталона. На всех известных нам циньских эталонах, хранящихся в Пекинском историческом музее, в Нанкинском, Цзинаньском и Сианьском музеях, текст эдикта полностью идентичен; он состоит из сорока иероглифов.

«На двадцать шестом году [правления] Хуан-ди полностью уничтожил *чжухоу* (правителей шести царств. — *Л.П.*) Поднебесной. Черноголовые получили большое спокойствие. [Я, Ин-чжэн,] принял титул *хуанди* (император) и тогда же приказал [своим] *чэнсянам* [Вэй] Чжуану [и Ван] Гуаню узаконить [новую систему измерения] длины и объема, если же будут встречаться различные [или] сомнительные [меры измерения] — все их надо четко приводить к единому [эталону]».

Как видим, данный императорский эдикт, помимо унификации единиц измерения, преследовал также и чисто политические цели — моральное оправдание военных методов объединения страны. Все население империи, особенно проживавшее на территории бывших шести царств, должно было постоянно помнить, кому оно обязано «большим спокойствием», воцарившимся на земле.

В настоящее время трудно точно установить, сколько единиц измерения веса и объема существовало в империи Цинь. По мнению китайского исследователя У Дачжэна, специально занимавшегося циньской весовой системой, в период империи в Китае, помимо *ляна* и *цзиня*, употреблялись еще три единицы веса, которые он условно назвал *цзиньцюань*, *цзюнцюань* и *даньцюань*.

Каждая из них приблизительно равна 500 г, 7 и 27 кг соответственно. Автору этих строк в результате самостоятельного исследования, проведенного в фондах Сианьского музея, удалось установить еще одну, до сих пор не отраженную в исторической литературе единицу веса, а именно 2 кг 300 г (приблизительно).

Гораздо труднее обстоит дело с мерами объема. Нам, в частности, известно, что в период Цинь существовала такая единица объема, как *шэн* [2]. В исторических же источниках, особенно там, где речь идет о выдаче довольствия чиновникам, встречаются совершенно иные единицы объема — *дань* и *доу*. История развития термина *дань* как единицы измерения довольно сумбурна и запутанна. В период Чуньцю *дань* мог с равным основанием выступать как в функции единицы объема, так и в функции единицы веса. В период же династии Хань *дань* употреблялся чаще всего как единица веса, а поскольку ханьская измерительная система была воспринята от циньцев, то эту функцию *дань* можно отнести и к периоду империи Цинь. По мнению У Чэньло, к которому он пришел в результате тщательного сопоставления различных единиц измерения, в период Хань один *дань* равнялся четырем *цзюням*, а один *цзюнь* — 30 *цзинам*. Зная, что один циньский *цзинь*, так же как и ханьский, соответствовал 258,24 г, мы можем теперь восстановить и вес циньского *даня*, равный 29 кг 960 г. В этом свете становится еще более понятной и надпись на 30-килограммовой гире из Сианьского музея — эта гиря весом в один *дань* применялась в качестве единицы измерения при выдаче

натурального довольствия должностным лицам циньского государственного аппарата, поэтому-то и выгравированы на ней только два иероглифа — *хо дань* — «[один] *дань* зерна». До нас дошла и более мелкая единица объема *лян* — эталоны с выгравированным текстом императорского эдикта в виде бронзовых продолговатых сосудов с текстом на боковых стенках или на дне.

Наряду с мерами веса и объема были унифицированы также единицы измерения площади пахотных земель (*му*). На территории всей империи был распространен шанъяновский *чи*, равный 27,65 см, и вместо чжоуского *му* (100 квадратных шагов, один шаг равен 6 *чи*) Цинь Шихуан ввел шанъяновский *му* (один такой *му* равнялся 240 квадратным шагам, а один шаг — шести *чи*).

Унификация единиц измерения явилась одной из наиболее прогрессивных реформ Цинь Шихуана, отвечавшей насущным требованиям экономического развития страны.

Унификация письменности

Дошедшие до нас образцы письменности некоторых царств (надписи на бронзовых сосудах, каменных барабанах из Цинь, ремесленных изделиях из Ци, а также чуские бамбуковые таблицы из Чанша) свидетельствуют о существенной разнице в манере изображения иероглифов.

Объединение страны потребовало создания общегосударственной письменности, ибо в противном случае было бы невозможно осуществлять хозяйственное и административное управление всеми районами государства.

Как уже отмечалось выше, в эпоху Чуньцю–Чжаньго на востоке страны было распространено так называемое древнее письмо (*гувэнь*). Наименование это появилось во время правления ханьского императора У-ди (140–87 гг. до н.э.), когда в стене дома, где жил Конфуций, было обнаружено несколько классических книг, уцелевших от циньского сожжения. Поскольку книги были написаны устаревшими для ханьцев иероглифами, им и дали наименование *гувэнь* — «древняя письменность». В действительности же в Китае имелся более древний вид письменности — *дачжуань*. По мнению Ван Говэя, *дачжуань* широко применялся еще в период Западного Чжоу и имел много общего с иньской письменностью. В 771 г. до н.э. чжоусцы вынуждены были покинуть пределы современной пров. Шэньси и перебраться на восток, их новая столица находилась в районе нынешнего Лояна. В связи с последовавшим затем упадком царства Чжоу ослабевает его культурное влияние на соседние царства. В эпоху Чуньцю на востоке страны, в царствах Ци и Лу, распространяется *гувэнь*. Почерк *дачжуань* не исчез, по мнению Ван Говэя, он был заимствован циньцами вместе с другими элементами чжоуской культуры в тот период, когда они перенесли свою столицу в Сяньян (середина IV в. до н.э.), недалеко от бывшего центра западночжоуского государства. *Дачжуань* был официальным стилем письменности Циньского царства вплоть до объединения страны.

В 221 г. до н.э. три высокопоставленных лица — *чэнсян* (первый советник) Ли Сы, *чэфулин* Чжао Гао и *тайшилин* (придворный историк) Хуму Цзин приступили к составлению единой общегосударственной письменности. Основным их пособием, по сообщению Бань Гу, была широко распространенная в то время

в царстве Цинь «Книга для исторических чтений», написанная неизвестным чжоуским автором приблизительно в VIII в. до н.э., как раз в канун переселения чжоусцев на восток. Судя по всему, это было нечто вроде хрестоматийного текста, по которому чжоуские учителя обучали детей стилю *дачжуань*. Чжао Гао и Ху Муцзин под руководством Ли Сы старались упростить стиль *дачжуань*, сделать его более доступным для восприятия. При этом они не вносили никаких грамматических изменений, лексический состав и строй языка остались прежними, был лишь упрощен и унифицирован метод начертания иероглифов; так появился новый стиль, получивший название *сяочжуань* — «малый *чжуань*». Каждый из авторов нового стиля письменности написал по одному хрестоматийному тексту стилем *сяочжуань*.

Ли Сы написал книгу «Цанцзе», состоящую из семи параграфов; Чжао Гао составил «Юанли» из шести параграфов; а Ху Муцзин написал «Босюэ» из семи параграфов.

Создание, а в дальнейшем многократное переписывание этих хрестоматийных текстов преследовали цель популяризации *сяочжуань*, который был официально объявлен государственным стилем. Все семь стел Цинь Шихуана, а также многочисленные надписи на циньских эталонах веса и объема были написаны стилем *сяочжуань*.

В мировой синологической литературе существует точка зрения, выдвинутая в свое время Ван Говэем и поддержанная впоследствии Д.Бодде, согласно которой сожжение Цинь Шихуаном классических книг было направлено главным образом против литературы, написанной стилем *гувэнь*, для того чтобы способствовать более успешному распространению стиля *сяочжуань*.

Нам кажется, что причина уничтожения классических книг кроется несколько глубже — Цинь Шихуан был вынужден пойти на сожжение этих книг, потому что в то время они были идеологическим оружием его противников. Сожжению не подверглось много других книг: гадательные, книги по земледелию и т.д., которые, вероятнее всего, также были написаны старым стилем *гувэнь*.

Несмотря на усиленное внедрение стиля *сяочжуань*, он, по-видимому, не нашел широкого применения. В этом нет ничего удивительного.

В период империи параллельно с *сяочжуань* существовал стиль *ли*, или *лишу*, основанный на *сяочжуань*, но отличавшийся от последнего еще большей простотой написания. Историческая традиция приписывает авторство этого стиля циньскому судебному чиновнику Чэн Мао, который якобы создал его за время своего десятилетнего тюремного заключения. Насколько это соответствует действительности, сказать довольно трудно. По крайней мере из сообщения Бань Гу нам известно, что в период империи Цинь стилем *лишу* писали все юристы. Тот же Бань Гу объясняет это большой загруженностью судебных должностных лиц, которым приходилось слишком много и часто писать, поэтому-то они и воспользовались упрощенным письмом.

Этим стилем велась, по-видимому, и частная переписка. К концу династии Хань *лишу* окончательно вытеснил *сяочжуань* и стал единственным видом письма, сохранившимся с некоторой модификацией вплоть до наших дней.

Объединение Китая под властью династии Цинь способствовало проникновению отдельных слов западных диалектов (царств Цинь, Хань, Чжао и Вэй)

в диалекты восточных районов страны, стимулируя их дальнейшее сближение. Создание же единой письменности, проведенное на базе западных диалектов, фактически отодвигало диалектологические трудности на второй план. Была создана реальная возможность для делового общения населения различных округов и уездов страны.

Другие мероприятия Цинь Шихуана по укреплению государства и деспотической власти

Судя по сообщениям первоисточников, первые шесть лет существования империи (221–216 гг. до н.э.) ушли на осуществление разнообразных реформ и грандиозных мероприятий, проводимых в пределах самой страны. В этот исторически весьма короткий и напряженный период все силы молодого государства были брошены на устройство внутренних дел и закрепление завоеванных позиций.

В 221 г. до н.э. Цинь Шихуан издал приказ о конфискации оружия у всего населения страны, разоружив, таким образом, остатки разбитых армий шести царств. Все конфискованное оружие доставили в Сяньян и перелили на колокола и статуи. По сообщению Сыма Цяня, было отлито 12 человеческих фигур, каждая весом в тысячу *даней*, т.е. около 30 т. В том же, 221 г. до н.э. Цинь Шихуан осуществил еще одно не менее грандиозное мероприятие — 120 тыс. семей наследственной аристократии, крупного чиновничества и купцов шести покоренных царств были насильственно переселены в Сяньян. Переселение это было, по-видимому, проведено силами возвращавшихся на родину регулярных частей циньской армии. Некоторые из переселенных, в частности купцы, возобновили вскоре свою деловую активность в Сяньяне. Знакомство с деятельностью богатого купеческого рода Тянь, перевезенного в Сяньян из царства Ци, занимавшегося ростовщичеством и ссудными операциями, и сопоставление этих данных с отношением Цинь Шихуана к купечеству в целом позволяют сделать следующее предположение: значительная часть купцов из числа переселенных семей, по-видимому, занималась ростовщичеством, ибо торговцев и купцов, связанных с процессом ремесленного производства (в древнем Китае купец и хозяин ремесленной мастерской соединялись в одном лице), Цинь Шихуан, как правило, не трогал, а если и переселял, то только на льготных условиях в районы, богатые сырьем.

Применяя репрессивные меры в отношении чиновничества и наследственной аристократии шести царств, Цинь Шихуан в то же время благосклонно относился к чиновничеству царства Цинь и командному составу циньской армии. На все руководящие должности местного административного аппарата, функционировавшего на территории бывших шести царств, назначали, по-видимому, только выходцев из царства Цинь. Таким образом, объединение страны принесло чиновничеству царства Цинь вполне осязаемые плоды и открыло богатые возможности для улучшения их положения.

В интересах циньских богатых землевладельцев Цинь Шихуан издает в 220 г. до н.э. эдикт о повышении на один ранг всех имеющих ранги знатности.

В том же году Цинь Шихуан приступил к широкому дорожному строительству. Необходимо было в кратчайший срок связать Сяньян сетью хороших дорог

с важнейшими районами империи. Наличие таких удобных путей способствовало бы развитию торговли и позволило бы также императору оперативно маневрировать своими войсками, срочно перебрасывая их в районы возможных восстаний. Дороги, на строительстве которых трудились десятки тысяч общинников, мобилизованных в порядке трудовой повинности, и заключенные, называли *чидао*, что в буквальном переводе означает «дорога, по которой [можно] скакать галопом». Само наименование этих дорог как нельзя лучше раскрывает причину их создания. Сколько времени потребовалось на строительство этих дорог и когда оно было завершено, нам, к сожалению, неизвестно, однако можно с уверенностью сказать, что Цинь Шихуан приложил все усилия к тому, чтобы закончить их строительство в максимально короткий срок.

В «Цянь Хань шу» отмечается, что *чидао* были построены первоначально в двух направлениях от Сяньяна — к востоку и к югу. Восточная магистральная дорога была доведена до восточных пограничных районов страны, расположенных на территории бывших царств Янь и Ци. Южный магистральный путь пересекал бывшие царства У и Чу, проходил через реки Янцзы, Чжэцзян и Уцзян, шел по берегам крупных озер и тянулся вдоль морского побережья. Судя по сообщению «Цянь Хань шу», ширина *чидао* равнялась 50 шагам. Посередине этой магистрали проходила еще одна дорога, несколько возвышавшаяся над остальной частью, шириной в три *чжана*, т.е. в среднем около 6,9 м; по этой дороге разрешалось ездить только императору со свитой, поэтому некоторые китайские историки, в частности Ин Шао и Ван Саньшэн, называли *чидао* императорской дорогой.

Как видим, в первые два года существования империи одна реформа следовала за другой, издавались многочисленные императорские указы и эдикты. В конце 220 г. до н.э. Цинь Шихуан решил проверить, сколь успешно идет осуществление его мероприятий на местах. Он совершил поездку в западные районы страны, посетив округа Лунси и Бэйди. Оба этих округа находились в восточной части современной пров. Ганьсу и были отвоеваны циньцами у жунских племен незадолго до объединения страны.

Ознакомившись с положением в округах Лунси и Бэйди, Цинь Шихуан через Цзитоушань и Хуэйчжун вернулся в столицу империи.

Первая поездка дала, по-видимому, положительные результаты — убедившись в благонадежности западных пограничных округов, Цинь Шихуан решил приступить к более далеким и длительным путешествиям.

В 219 г. до н.э. император в сопровождении многочисленной свиты высокопоставленных чиновников отправился в свое первое путешествие на восток страны. Он побывал на территории бывших царств Западное Чжоу, Восточное Чжоу, Хань, Вэй, Лу и Ци, проехав в общей сложности несколько тысяч километров. В исторических источниках содержится слишком мало сведений об этом периоде его деятельности. К счастью, сохранились знаменитые стелы Цинь Шихуана, которые как нельзя лучше помогают разобраться в причинах и целях этого путешествия. За время первой поездки на восток Цинь Шихуан поставил всего три стелы — Ишаньскую, Тайшаньскую и Ланъятайскую, причем в каждом случае выбор места был не случаен. Первая, Ишаньская, стела была поставлена на горе Ишань на территории бывшего царства Лу, родине Конфуция и Мэн-цзы. Текст стелы гласил:

«[Когда Цинь Ши]хуанди стал во главе царства [Цинь], [оно] уже насчитывало долгие годы существования, из поколения в поколение правители [его] именовались *ванами*.

В результате карательных походов против возмутителей порядка (шести царств. — *Л.П.*) мощь [царства Цинь] распространилась по всей Поднебесной, [Цинь] вело войны во имя справедливости. Прошло немного времени после того, как полководцы [Цинь] получили приказ [о походе против шести царств], и шестеро жестоких [правителей] были уничтожены. На двадцать шестом году [своего правления Цинь Шихуан] дал высокие титулы [своим] предкам (так как стал императором. — *Л.П.*), [всем] видно [его] совершенное почитание родителей. Доложив предкам о [своих] великих успехах, [император] распространил [свое] милосердие [на весь народ], сам выехал в инспекционную поездку в далекие края. Поднялся на гору Ишань, многочисленные чиновники, сопровождавшие его, вспоминали о пройденном пути. [Они] вспомнили, в каком беспорядке находился [тогда] мир: земля была разделена на ряд самостоятельных владений, что вызывало междоусобные войны. Постоянные войны, приводившие к большим кровопролитиям, возникли в глубокой древности. Прошло много веков, прежде чем наступила эпоха пяти императоров, но даже и они не в силах были остановить [эти войны]. И лишь только ныне [Цинь Ши]хуанди объединил Поднебесную в одну семью, и войны уже не возникают. Уничтожены бедствия [военные и стихийные], черноголовые обрели покой, выгода [от мира] будет длиться вечно.

Заслуги [императора], перечисленные многими чиновниками, нанесены на этот звонкий камень, дабы запечатлеть их как образец [правления] для потомков».

Весь текст стелы пронизан одной идеей: Цинь Шихуан — миротворец, это он, а никто иной положил конец бесконечным войнам. Виновниками смут в период Чжаньго являются правители шести царств; войны, которые вела против них династия Цинь, суть войны справедливые, ибо преследовали благородную цель — установление мира в Поднебесной.

Идеологическое обоснование необходимости объединения страны играло в то время очень большую роль. Нельзя забывать, что объединение шести царств проводилось отнюдь не мирными средствами: циньцы приходили в каждое царство с оружием в руках, и местное население встречало их отнюдь не дружелюбно. Императору необходимо было убедить широкие слои населения шести покоренных царств в правильности его политики. Зная горячее стремление народа к мирной жизни, он обещает длительный мир — «выгода [от мира] будет длиться вечно».

Вместе с тем в тексте подчеркивается личное достоинство императора, его *сяо* — сыновняя почтительность, один из основных столпов конфуцианской морали, это было отнюдь не случайно, ведь стела стояла на территории бывшего царства Лу.

Текст первой стелы позволяет выяснить одну из причин этой поездки на восток — моральное оправдание захвата шести царств и повышение личного престижа императора.

Вторая стела была воздвигнута на горе Тайшань. По сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан обсуждал с лускими конфуцианцами, где лучше всего совершить жертвоприношение Небу и поставить надпись, воспевавшую добродетель династии Цинь. Конфуцианцы указали ему на священную гору Тайшань. В период

Чжаньго, согласно верованиям конфуцианцев из царств Лу и Ци, все императоры древности, назначаемые верховным божеством, после восшествия на престол обязательно поднимались на самую высокую гору, чтобы быть поближе к Небу, а такой горой была Тайшань, и там совершали свои жертвоприношения в честь верховного правителя. Цинь Шихуан со всей своей многочисленной свитой также поднялся на гору Тайшань, совершил жертвоприношения Небу и поставил стелу на самой вершине горы. Текст этой стелы отличался от Ишаньской, здесь император докладывал верховному божеству о всех своих земных достижениях:

«С тех пор как [циньский царь] стал императором, говорилось в тексте стелы, [он] ввел [новую] систему управления [страной] и сделал ясными законы; все подданные строго придерживаются постановлений и законов, [введенных Цинь Шихуаном]. На двадцать шестом году [правления Цинь Шихуан] впервые объединил Поднебесную, все подчинялось [ему. На этот раз] сам выехал в далекое инспекционное путешествие [посмотреть, как живет] черный народ, поднялся на гору Тайшань, осмотрел восточные границы [империи]. Сопровождавшие [императора] чиновники вспомнили о былых заслугах [императора], говорили о причинах [его] великих дел, с большим почтением воспевали [его] заслуги и добродетель. После того как было осуществлено основное *дао* (принцип Цинь Шихуана. — *Л.П.*) управления страной, все живое использовалось по прямому назначению (каждый занимался тем, чем должен был заниматься), для всего был установлен определенный образец (речь идет о введении единого законодательства и унификации единиц измерения. — *Л.П.*). Великий принцип [управления страной] прекрасен и ясен, его можно передать потомкам [Цинь Шихуана], и они могут следовать [ему], не внося [никаких] изменений. Император сам управлял всеми делами [государства], а после объединения Поднебесной [он] приложил еще больше усилий в управлении страной. Встает [он] очень рано, ложится спать поздно, все это делает ради того, чтобы принести [государству] как можно больше пользы на очень долгие времена, уделяет большое внимание наставлению народа [на путь истинный]. Принцип управления, которому [Цинь Шихуан] наставлял [народ], распространился на далекие и близкие [районы], и всюду был восстановлен порядок. Это [произошло] потому, что [народ] добровольно воспринял указания мудрейшего [императора]. Была установлена четкая разница между высшими и низшими, мужчинами и женщинами. [Все] с почтением восприняли [императорские] установления, [каждый] строго выполнял то, что был обязан делать, согласно занимаемому посту. [Народ] как внутри [царства Цинь], так и вне его (т.е. на территории шести царств. — *Л.П.*) живет спокойно и дружно. Все это (т.е. такую систему правления. — *Л.П.*) надо передавать потомкам до бесконечности и распространить безгранично [территорию империи. Потомки] должны с большим уважением относиться ко всему, что перейдет [им] по наследству, [они] должны навечно воспринять [эти] важнейшие установления (законы и систему правления Цинь Шихуана)».

Тайшаньская стела не простое перечисление заслуг Цинь Шихуана, здесь содержится просьба к Небу благословить династию Цинь на вечное правление — «великий принцип [управления страной] прекрасен и ясен, его можно передать потомкам [Цинь Шихуана], и они могут следовать [ему], не внося [никаких] изменений». Более того, Цинь Шихуан впервые после объединения страны вы-

двигает задачу территориального увеличения своих владений: «распространить безгранично [территорию империи]». Впоследствии это нашло подтверждение в практических мероприятиях — походах против *сюнну* и народности *юэ*.

Из Тайшаня Цинь Шихуан направился на северо-восток современной пров. Шаньдун, в начале апреля он достиг берега Бохайского залива и поднялся на гору Чжифу.

Из Чжифу Цинь Шихуан продолжал свое путешествие уже по морю, императорские корабли взяли курс на восток, обогнули Шаньдунский полуостров и вдоль побережья направились на юг. Через некоторое время они прибыли в Ланъя, населенный пункт, расположенный в юго-западной части Шаньдуна. Здесь Цинь Шихуан прожил три месяца. За это время, по сообщению Сыма Цяня, он переселил в Ланъя «30 тысяч семей черноголовых», т.е. общинников. Сыма Цянь отмечает, что переселенцы были освобождены от несения государственных повинностей сроком на 12 лет. Такие льготы предоставлялись в империи Цинь обычно лицам, переселенным на целинные земли или на вновь завоеванные для дальнейшей колонизации. Нечто подобное произошло и в данном случае. Ланъяский район, расположенный на восточной границе Циньской империи, был малонаселен, следовательно, здесь имелись большие массивы невозделанных земель. Этими пограничными землями император, как глава государства, мог распоряжаться, по всей видимости, совершенно беспрепятственно.

Колонизация пограничных территорий была выгодна государству в целом, ибо это повышало обороноспособность страны и убыстряло процесс освоения новых территорий. Предоставление переселенцам таких больших льгот, как официальное освобождение от повинностей, свидетельствует также и о том, что переселение проводилось, вероятно, на добровольных началах. Государство стремилось, по-видимому, как-то приостановить процесс массового разорения общинников, наблюдавшийся в центральных густонаселенных районах страны. Руками переселенцев-общинников Цинь Шихуан воздвиг в Ланъя огромную земляную башню (*тай*). Как сообщает Сыма Цянь, башня была готова еще до отъезда императора. На ее вершине установили знаменитую Ланъятайскую стелу, последнюю из поставленных в 219 г. до н.э.

Ланъятайская стела содержит целый ряд новых, интересных материалов, отсутствующих в других исторических источниках, поэтому мы считаем целесообразным привести весь текст надписи.

«На двадцать шестом году [царствования] Цинь Шихуан-ди приступил к управлению [Поднебесной]. Навел порядок [в стране], ввел [единое] законоположение и [единую, новую] систему управления [страной. Отныне] всевозможные дела можно решать исходя из [этих] установлений. [Уже сейчас] ясно видно, что отношения между людьми стали подобны [отношениям] между отцом и детьми. [Император] умен, добродетелен и справедлив, его принцип правления ясен для всех. [Император] отправился на восток и [сам] успокоил [тех, кто жил] на восточных землях, [поехал] для того, чтобы проверить [свои] войска. После окончания этого дела [он] прибыл на берег моря. Заслуга императора состоит в том, что [он] заставил [население] заниматься основным делом (земледелием). Поощрял земледелие и искоренял второстепенное (главным образом ростовщичество. — *Л.П.*), черноголовые стали богатеть. Весь [народ] Поднебесной сосре-

доточил свои желания, помыслы и стремления на одном. Все орудия и оружие производились по единому образцу. Установил единую [систему] написания иероглифов. Всюду, где светит солнце и луна, всюду, куда доплывают [циньские] корабли, — везде идет размеренная спокойная жизнь, нет [ни одного человека], чьи бы желания не осуществились. Все делается, сообразуясь с нуждами времени, в этом [заслуга] императора. Установил единые обычаи [для империи], с этой целью император изъездил [очень много мест] по воде и суше. В заботах о черноголовых [император] трудился утром и ночью не покладая рук. Уничтожил [сомнительные обычаи и законы шести царств] и ввел [единое] законоположение, повсюду [теперь] знали, чего нельзя было делать. Были установлены четкие обязанности для начальников округов, поэтому управлять многочисленными делами стало легко. Все мероприятия совершались обязательно так, как положено (т.е. по закону. — *Л.П.*), не было никаких отклонений [от указаний].

Почитаемые и низкие, знатные и ничтожные — все находились в определенных рамках и не должны переходить [сами] из одного [сословия, ранга] в другие. Запрещалось творить преступления, все должны совершать правильные и хорошие [поступки].

В больших и малых делах — всюду прилагали усилия (старательно трудились), и не было ни одного, кто бы осмелился лодырничать. Независимо от того, где проживал народ, далеко [или] близко [или] в захолустных местах, всюду [он] усердно трудился.

Когда [все люди] станут прямодушными и будут хорошо относиться друг к другу, то во всех делах будет твердый порядок. Добродетель императора распространилась на всю Поднебесную, был уничтожен беспорядок (т.е. покорены шесть враждовавших царств. — *Л.П.*) [и] ликвидированы бедствия военных лет. [Император] провел ряд мероприятий, выгодных [народу], и [тот] обрел счастье.

Во всех делах [император] учитывал нужды времени, поэтому все живое процветало. Черноголовые живут спокойно, [император] не водит [их] на войны (досл.: не использует оружие и военные доспехи. — *Л.П.*).

Шесть близких родственников (члены одной семьи. — *Л.П.*) взаимно отвечали друг за друга, и [поэтому] было покончено с различными преступлениями и разбоем. [Они] с радостью воспринимали воспитательные (нравоучительные) меры, [проводимые государством], и полностью освоили законоположения. В пределах шести точек (ограничивающих мир: четыре стороны света, зенит и надир) всюду земля императора. На западе [границы империи] пересекают зыбучие пески [пустыни Гоби], на юге дошли до Бэйху, на востоке достигли Восточного моря, а на севере перевалили через Дася (г. Янань). Всюду, куда [ни] ступала нога человека, не было [людей], не подчинившихся [императору]. Заслуги [императора] превзошли заслуги пяти императоров, милость его доходила до (распространялась на) быков и лошадей. Не было никого, кто бы не испытал [на себе] добродетель [императора], каждый жил спокойно и счастливо».

Что нового добавляет Ланъятайская стела к уже известным нам сведениям о внутренней политике Цинь Шихуана? Прежде всего выясняется еще одна причина, почему Цинь Шихуан отправился в свое первое восточное путешествие: «...отправился на восток и [сам] успокоил [тех, кто жил] на восточных землях, [поехал] для того, чтобы проверить [свои] войска».

По-видимому, после завоевания шести царств местное население вело себя неспокойно, волнуясь за свою дальнейшую судьбу в пределах новой империи. Императору пришлось выехать и лично успокоить население присоединенных территорий, заверив его в соблюдении порядка. Одновременно он совершил осмотр своих войск, расквартированных на восточных землях. Обычно жители царства Цинь под словами «восток», «восточные земли» подразумевали «шесть царств, расположенных к востоку от гор». В 219 г. до н.э. Цинь Шихуан побывал только на территории трех бывших восточных царств — Хань, Вэй и Ци, именно эти три царства и имеются в виду в тексте стелы, когда говорится о «восточных землях». Проверка боевого состояния циньских войск, расположенных на территории трех покоренных царств, означала, что император не очень-то верил в одобрение местным населением его внутренней политики, если это не подкреплялось силой оружия.

Привлекают внимание и следующие два отрывка из текста: «Установил единые обычаи [для империи], с этой целью император изъездил [очень много мест] по воде и суше» и «Уничтожил [сомнительные обычаи и законы шести царств] и ввел [единое] законоположение; повсюду [теперь] знали, чего нельзя было делать».

Как мы знаем, в центральном государственном аппарате Циньской империи была учреждена специальная категория чиновников, призванных наблюдать за тем, чтобы крупные культовые обряды и ритуалы совершались по единому образцу. Установление единых религиозных обычаев для различных царств давало в руки правителя реальную власть над подданными Поднебесной.

Текст стелы позволяет сделать еще один весьма важный вывод — в своей внутренней политике Цинь Шихуан шел по стопам Шан Яна, распространяя его основные положения на население всей страны. Так же как и Шан Ян, Цинь Шихуан особое внимание уделял земледелию. Государство относилось к земледелию и всему, что было связано с ним, с должным уважением, называя его «основным делом» в отличие от торговли — «второстепенного». Еще в середине IV в. до н.э. Шан Ян проводил в царстве Цинь свою известную политику поощрения тех, кто занят основным видом хозяйства — земледелием, и ограничения прав торговцев и ремесленников.

В 219 г. до н.э. в тексте Ланъятайской стелы впервые в истории Циньской империи была официально зарегистрирована следующая великая заслуга Цинь Шихуана: «Заслуга императора состоит в том, что [он] заставил [население] заниматься основным делом (земледелием). Поощрял земледелие и искоренял второстепенное (главным образом ростовщичество. — *Л.П.*), черноголовые стали богатеть».

Налицо явная преемственность между действиями Цинь Шихуана и основным направлением внутренней политики Шан Яна.

Однако Цинь Шихуан придерживался несколько иных методов, чем Шан Ян, в отношении лиц, «извлекавших выгоду из занятия второстепенным делом». Более того, Цинь Шихуан проводил, по-видимому, четкую грань между ростовщиками и богатыми купцами и владельцами ремесленных мастерских. Если большинство крупных торговцев пользовалось, как мы сумели уже убедиться, большим уважением со стороны императора и приравнивалось им к лицам, имевшим ранги, то средние и мелкие торговцы испытывали еще определенное ущемление

своих гражданских прав. В правовом отношении купцы находились в более низком положении, чем свободные общинники-земледельцы. Достаточно сослаться на существовавшее и широко функционировавшее в период империи положение, согласно которому во время мобилизации на выполнение государственных повинностей сначала брали купцов, затем лиц купеческого происхождения, и лишь после этого наступала очередь земледельцев.

Однако купечество конца III в. до н.э. обладало гораздо большим весом, нежели во времена Шан Яна. Это, видимо, объясняется дальнейшим ростом товарно-денежных отношений. В период империи состоятельные купцы всегда могли откупиться от повинностей и нанять вместо себя какого-нибудь бедного земледельца.

Текст Ланъятайской стелы свидетельствует о проведении Цинь Шихуаном четкой социальной градации населения: «Почитаемые и низкие, знатные и ничтожные — все находились в определенных рамках и не должны переходить [сами] из одного [сословия, ранга] в другие».

Установление строгой имущественной градации весьма сходно с законоположением Шан Яна, введенным им в середине IV в. до н.э. на территории царства Цинь: «[Шан Ян] установил четкую грань между знатными и низкими, [ввел] табель о рангах, каждая семья в зависимости от присвоенного [ее главе] ранга владела определенным [количеством] полей, жилищ, рабов, жен (по-видимому, речь идет о женах главы семьи. — *Л.П.*), одежды».

Таким образом, анализ данных Ланъятайской стелы и сопоставление их с практической деятельностью Цинь Шихуана позволяют сделать вполне определенный вывод — в своей внутренней политике первый император циньской династии следовал основным принципам учения *фа-цзя*, претворял и развивал в пределах империи то, что осуществил в общих чертах Шан Ян в середине IV в. до н.э. на территории царства Цинь.

Перед тем как отправиться из Ланъя, Цинь Шихуан снарядил большую экспедицию в составе нескольких тысяч юных рабов и рабынь, возглавляемую Сюй Фу, уроженцем бывшего царства Ци. Перед экспедицией была поставлена задача найти и привезти императору лекарство бессмертия, которое, по преданию, находилось у святых старцев, живших на островах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу.

Вскоре после отбытия экспедиции Сюй Фу Цинь Шихуан покинул Ланъя. Проехав через современные провинции Цзянсу, Аньхуэй и Хэнань, он вернулся в столицу империи. В следующем, 218 г. до н.э. Цинь Шихуан совершил еще одну инспекционную поездку по восточным районам страны. В Боланша, в юго-восточной части современного уезда Даньян пров. Хэнань, на императора было совершено покушение, окончившееся неудачей — убийца промахнулся. В течение десяти дней по всей Поднебесной проводились массовые поиски преступника, но ему удалось скрыться.

Прибыв на север Шаньдунского полуострова, Цинь Шихуан поставил там две стелы в районе горы Чжифу — Чжифускую и Дунгуаньскую. Текст этих стел во многом идентичен с текстом трех предыдущих — Ишаньской, Тайшаньской и Ланъятайской. В них вновь восхваляются заслуги императора в преобразовании страны и наведении порядка. Цинь Шихуан выступает в роли «спасителя черноголовых» от «злодеев» — правителей шести царств, «навсегда прекратившего

[междоусобные] войны». За время поездки Цинь Шихуан побывал в центральных районах империи, охватывавших большую часть современных провинций Хэнань, Шаньдун, Хэбэй и Шаньси.

Вторая восточная инспекционная поездка Цинь Шихуана преследовала, по всей видимости, примерно ту же цель, что и первая, а именно способствовать более эффективному осуществлению реформ 221–220 гг. до н.э. в центральной части империи.

В связи с продолжавшимся сопротивлением аристократии Цинь Шихуан издал в 215 г. до н.э. указ об уничтожении крепостных стен и городских оборонительных сооружений в шести царствах. В течение одного года были разрушены крепостные стены, отделявшие одно царство от другого. Уцелели лишь оборонительные линии, расположенные вдоль внешних границ империи, в частности северные пограничные сооружения царств Чжао и Янь.

Это мероприятие Цинь Шихуана, несомненно, усилило позиции центральной власти и способствовало укреплению единства империи.

Внешняя политика империи

К активной внешней политике империя Цинь смогла приступить лишь после упрочения своего внутреннего положения, т.е., как мы уже выяснили, через шесть лет после объединения страны.

Военные действия Циньской империи развертывались в основном в двух направлениях — северном и южном. Бои на севере против воинственных *сюнну* носили оборонительный характер и были направлены на возвращение утраченных территорий и укрепление границ империи. Военные же действия на юге имели совершенно иной — захватнический характер. Правящие круги империи Цинь — богатые рабовладельцы, циньская родовая аристократия, высшее чиновничество и крупные купцы были заинтересованы в более оживленном притоке предметов роскоши (перьев экзотических птиц, слоновой кости и т.п.), которыми славился богатый юг. Но, видимо, не только это толкнуло Цинь Шихуана на войну против своих южных соседей. Суть дела в том, что часть завоеванной территории переходила, по-видимому, в собственность императора. На новые земли переселялись общинники, как известно, на льготных условиях. Подобное освоение новых территорий увеличивало количество земель, находившихся в собственности императора, и способствовало укреплению деспотической власти в стране.

Войны на севере

К концу III в. до н.э. из многочисленных скотоводческих племен, обитавших к северу от Китая, выделяется крупный союз родственных племен под названием *сюнну*. Современные китайские исследователи, занимающиеся изучением истории этих племен, единодушно полагают, что они находились на стадии разложения первобытно-общинных отношений.

Анализ данных, имеющихся у Сыма Цяня, свидетельствует о том, что война и ее организация являлись нормальными функциями жизни *сюнну* еще задолго до периода Чжаньго. Союз племен *сюнну* под предводительством *шаньюя* совершал постоянные набеги на соседние племена *дунху*, *линьху*, *лоуфань* и на северные китайские царства, в первую очередь Цинь и Чжао. Вместе с тем источники сообщают о росте имущественной дифференциации в среде самих *сюнну*. К концу III в. до н.э. обычное право, функционировавшее ранее у *сюнну*, постепенно сменяется обязательным для всех законоположением. Весьма знаменательно, что закон стоит на страже семейной собственности — за кражу имущества полагалось порабощение всех членов семьи грабителя. Сыма Цянь сообщает, что в «государстве» *сюнну* имелись уже тюрьмы, но осужденных было еще немного. Происходит образование государственных органов, направленных на подавление собственного народа. Сейчас еще трудно определить характер общественного строя *сюнну* в конце III в. до н.э. Некоторые сведения, в частности имеющиеся данные о порабощении военнопленных, обращении в рабов самих *сюнну* за кражу имущества, позволяют выдвинуть предположение о созревании у *сюнну* рабовладельческих отношений на стадии военной демократии. Богатые китайские царства постоянно привлекали внимание военачальников *сюнну*. Пользуясь царившей в период Чжаньго междоусобицей, они совершали частые набеги на царства Цинь, Чжао и Янь. Набеги усилились к концу Чжаньго, когда *сюнну* удалось отвоевать у царства Чжао накануне его гибели местность Цзююань, расположенную к северу от излучины Хуанхэ. Бои на северных границах страны не прекращались и в первые годы империи; причина этих вторжений была та же, что и в начале Хань: «...основной целью [походов *сюнну*], — отмечали жители Западной Хань, — был грабеж».

Стабилизация положения внутри страны позволила Цинь Шихуану перейти от оборонительных действий к наступательным: в 215 г. до н.э. он посылает на север армию полководца Мэн Тяня, насчитывавшую, по словам Сыма Цяня, около 300 тыс. воинов. В том же году Мэн Тянь отвоевывает у *сюнну* огромный район Хэнаньди, расположенный к северу от излучины Хуанхэ (совр. округ Хэтао Автономного района Внутренняя Монголия). Укрепившись на южном берегу реки, войска Мэн Тяня в 214 г. до н.э. переправились через Хуанхэ и заняли Гаоцюе (совр. уезд Линьхэ Автономного района Внутренняя Монголия), Иньшань и Бэйцзя (расположены восточнее Гаоцюе). Таким образом, к концу 214 г. до н.э. Цинь Шихуану удалось восстановить северные границы Китая, существовавшие в период Чжаньго, ибо Гаоцюе, Иньшань и Бэйцзя были расположены как раз вдоль сторожевой стены бывшего царства Чжао. В результате двухлетней войны с *сюнну* циньские войска отвоевали у последних обширную территорию протяженностью с севера на юг около 400 км.

Для того чтобы обезопасить северные районы страны и вновь завоеванные территории от возможных нападений стремительной боевой конницы кочевых народностей, Цинь Шихуан решил приступить к строительству грандиозного сооружения — оборонительной стены вдоль всей северной границы империи. Строительство этого оборонительного сооружения облегчалось тем, что в период Чжаньго каждое из трех северных царств Китая — Цинь, Чжао и Янь — уже имело свои стены, ограждавшие их от нападений кочевников. При Цинь Ши-

хуане все эти стены были отремонтированы, расширены и соединены в стройное единое оборонительное сооружение протяженностью свыше 10 тыс. *ли*, отсюда и возникло название «Ваньли чанчэн» — «Стена длиной в 10 тысяч *ли*», или, как ее называют европейцы, Великая Китайская стена. Широкое строительство стены началось в 215 г. до н.э., когда на север прибыла армия полководца Мэн Тяня. Вместе с воинами над сооружением стены трудились осужденные, государственные рабы и общинники, мобилизованные на государственные трудовые повинности. К концу 213 г. до н.э. строительство Великой Китайской стены было в основном закончено. Начиналась она от Линьтао, расположенного западнее циньской столицы, и шла прямо на север до Юйчжуна, затем поворачивала на северо-восток и тянулась до Цзююаня (весь этот участок стены был построен еще в период Чжаньго, а при Цинь Шихуане его только реставрировали). От Гаоцюэ на восток через Цзююань, Юньчжун, Яньмэнь и Дайцзюнь шла обновленная стена бывшего царства Чжао; далее к северо-востоку была вновь воздвигнута стена вплоть до современного Душикоу, от которого начиналась оборонительная стена бывшего царства Янь, прикрывавшая территорию пяти циньских округов: Шангу, Юйян, Юбэйпин, Ляоси и Ляодун.

Таким образом, Великая Китайская стена проходила от далеких западных границ Китая (совр. пров. Ганьсу) до восточных границ (до р. Датун на границе с современной КНДР). На протяжении двух тысячелетий циньская Великая Китайская стена постепенно разрушалась. Неоднократно ее реставрировали. В эпоху правления минской династии вся стена была заново отстроена и сохранилась вплоть до наших дней, но минская стена проходит несколько южнее циньской. В настоящее время на территории уезда Хэншань пров. Шэньси еще сохранился небольшой участок Великой Китайской стены времен Цинь Шихуана, вернее, остатки его.

Великая Китайская стена надежно защищала северные границы империи, однако для мобильной переброски войсковых частей и соединений из центральных районов страны к северной границе в случае какой-либо опасности необходимо было иметь хорошие дороги, удобные для транспортировки войск. Поэтому в 212 г. до н.э. Цинь Шихуан приказывает Мэн Тяню приступить к строительству магистральной дороги. В том же году многотысячная армия Мэн Тяня, по-видимому, с помощью осужденных, государственных рабов и мобилизованных общинников построила дорогу от Цзююаня, т.е. непосредственно от Великой Китайской стены, на восток через Юньчжун и затем прямо на юг вплоть до столицы Циньской империи. Судя по сообщению Сыма Цяня, перед строителями был поставлен строгий наказ — во имя сокращения пути проводить прямую дорогу строго с севера на юг, невзирая ни на какие трудности. Вот почему в источнике и говорится, что строители «прорывали горы, засыпали долины, проводили прямой путь».

Для закрепления отвоеванных у *сюнну* областей Цинь Шихуан создал там 44 уезда, куда переселил колонистов из центральных районов страны. В 212 г. до н.э. 50 тыс. земледельческих семей были переселены на целинные земли в Юньян, поближе к западной границе. Эти семьи были освобождены от государственных повинностей на десять лет. В 219 г. до н.э. Цинь Шихуан переселяет в Хэбэй, в район между Хуанхэ и Великой Китайской стеной на северо-западе

страны, и в Юйчжун, у западной границы империи, 30 тыс. семей, также на льготных условиях — главам семей присваивался ранг знатности.

То, что в обоих случаях переселенцы освобождались от несения повинностей, позволяет предположить, что они были свободными земледельцами, согласившимися переехать в новые районы добровольно.

Заселение пограничных территорий создавало надежную продовольственную базу для северной группы войск: государству уже не надо было отправлять огромные караваны с продовольствием из центра к далеким северным границам.

Таким образом, сооружение Великой Китайской стены, заселение пограничных территорий и строительство дорожной магистрали вплоть до самого Сяньяна превращали северо-западную часть страны в мощный единый комплекс, связанный с центром империи и являвшийся надежным препятствием на пути продвижения воинственных *сюнну*.

Войны на юге

Если на севере Циньская империя вела оборонительные войны, то на юге страны войны носили совершенно иной, захватнический характер. Объектом циньской экспансии были многочисленные племена *юэ*, населявшие современные провинции Гуандун и Гуанси, а также государство Аулак (по-китайски — Аула-го), расположенное в северо-восточной части Индо-Китайского полуострова. Вскоре после образования империи Цинь Шихуан, как отмечает источник, послал на юг 500-тысячную регулярную армию во главе с полководцем Ту Суем. Судя по сообщению «Хуайнань-цзы», источника, составленного в ханьский период, этот район привлекал внимание циньцев своим богатством; здесь в изобилии имелись предметы, высоко ценившиеся на рынках империи, в частности рога носорога, из которых китайцы изготовляли ценное лекарство, слоновая кость, красочные перья редкостных птиц, жемчуг и т.п. Наступление шло широким фронтом, сразу в пяти направлениях: первая колонна двигалась на Таньчэн, вторая — на Цзюншань, третья — в сторону Паньюя, четвертая — на Наньюэ и пятая — на Юйганьшуй.

Наступление велось в непривычных, тяжелых для северян климатических условиях при полном отсутствии каких-либо магистральных дорог, что затрудняло снабжение войск. По сообщению «Хуайнань-цзы», все местное население ушло в глубь лесов и гор, захватив с собой имущество и скот, не оставив ничего чужеземцам.

Дальнейшее продвижение циньских войск в условиях бездорожья и отсутствия провианта на местах ставило всю южную экспедицию под угрозу поражения. Необходимо было как-то связаться с центральными районами страны, и циньцы нашли выход — часть армии была брошена на строительство канала, соединившего р. Сяньшуй, вытекавшую из оз. Поянху, с притоком Сицзяна р. Люшуй. Сооружение этого канала позволило снабжать войска всем необходимым прямо по воде; циньцы называли этот путь «дорогой продовольствия». Однако, несмотря на разрешение продовольственного вопроса, циньские войска продвигались крайне медленно, так как им приходилось вести непрерывную борьбу с местными отрядами, совершавшими стремительные и неожиданные набеги днем и ночью. Война принимала невыгодный для Цинь партизанский характер, юэсцы

держали циньских воинов в постоянном напряжении; по сообщению источника, последние в течение «трех [долгих] лет не снимали доспехов, не ослабляли [тетив] арбалетов». Правда, первые три года принесли кое-какие успехи — циньские войска продвинулись во всех пяти направлениях и даже убили Июйсуна — правителя Западного Аулака (Сиау). Но циньцы не могли закрепить за собой всю завоеванную территорию. В 214 г. до н.э. племена *юэ* совместно с войсками государства Аулак в ночном сражении разгромили циньскую армию и убили полководца Ту Цзюя.

В том же, 214 г. до н.э. Цинь Шихуан провел еще одну мобилизацию, призвав на этот раз три новые категории населения — «тех, кто раньше укрывался [от несения повинностей], *чжуйсюй* и торговцев». Вновь созданная армия была направлена на юг на помощь отступавшим циньским войскам. Нам, к сожалению, неизвестен численный состав пополнения, однако, судя по тому кардинальному изменению хода боевых действий в пользу империи, которое произошло после прихода новой армии, вряд ли она была меньше предыдущей. Получив подкрепление, циньские войска окончательно захватывают Намвьет и северо-восточную часть Аулака. На вновь присоединенной территории были учреждены округа Наньхай, Гуйлин и Сян.

По сообщению Жу Чуня, на территорию этих округов переселили жителей центральных районов империи. По-видимому, новоселам дали те же привилегии, что и остальным колонистам, т.е. освободили от повинностей на довольно длительный срок. Циньцы принесли с собой свои сельскохозяйственные орудия и более передовой метод обработки полей. Каналы, сооружавшиеся циньцами на присоединенной территории, являлись выдающимся достижением тогдашней технической мысли.

Подобное культурное влияние носило несомненно прогрессивный характер и способствовало сближению аборигенов с переселенцами из центральных районов империи.

Глава 2
Народная война и падение империи

Обострение классовых противоречий

Активная внешняя политика циньской империи и грандиозные мероприятия, проводимые Цинь Шихуаном внутри страны, были невозможны без постоянного, все возраставшего притока новых людских сил и новых материальных средств. Возросшие государственные расходы покрывались за счет более интенсивной эксплуатации непосредственных производителей, и в первую очередь земледельцев. В последние годы империи, еще при жизни Цинь Шихуана, поземельный налог возрос до $^{2}/_{3}$ урожая общинника, увеличились и сроки трудовой и воинской повинности. Усилилось обращение земледельцев в государственных рабов, не

остались в стороне и рабовладельцы-общинники — государство стало мобилизовывать на трудовые и воинские повинности частных рабов.

Население всеми силами старалось уклониться от несения повинностей. Люди скрывались от чиновников, убегали из селений. Были случаи, когда снимались с насиженных мест и уходили в горы, болотистые районы целые общины во главе с советом старейшин. Таким образом появилась целая категория людей, именуемых *буванжэнь* — букв. «скрывающиеся люди» (беглые).

В знаменитом декрете Лю Бана, изданном в связи с приходом к власти летом 202 г. до н.э., говорилось: «Раньше (в период империи) народ бежал целыми родственными группами и селился [компактно], охраняя [себя] в горах и болотистой местности, лишь бы не быть занесенными в подворные списки. Ныне в Поднебесной уже установлен порядок, приказываю каждому [из бежавших], кто возвратился в свой уезд, вернуть прежние [его] ранги, поля и жилища».

При анализе приведенного отрывка следует обратить особое внимание на лиц, имевших ранги. В империи Цинь ранги давались не только за военные заслуги, но и продавались, поэтому большинство крупных землевладельцев, как правило, имело ранги знатности. Правда, в империи Цинь существовала еще одна категория лиц, имевших ранги, — главы переселенных семей, но этим незачем было бежать в горы и озерные места, так как они и их семьи освобождались от всех повинностей на довольно длительные сроки. Трудно представить, чтобы Цинь Шихуан нарушил свое законоположение о переселенцах, ибо, как правило, последних селили в наиболее уязвимых для государства местах — на границах страны в районах вновь завоеванных земель, зачастую вместе с аборигенами, как это было на юге Китая. Беглые, имевшие ранги, о которых упоминается в указе Лю Бана, могли быть только из центральных районов страны. Несомненно, это были зажиточные общинники. Большинство из них являлось, по-видимому, общинниками-рабовладельцами, не желавшими расставаться со своими рабами, которых государство забирало на войну и строительные работы.

Если население центральных районов скрывалось в болотистых местах, то часть жителей пограничных областей бежала уже за пределы империи — на север, туда, где обитали племена *сюнну*, или на северо-восток, во владения корейского государства Чосон, расположенного на севере Корейского полуострова.

Массовое бегство общинников, спасавшихся от уплаты чрезмерных налогов и несения повинностей, являлось одной из форм протеста против правившей династии.

В этой обстановке активизировала свою деятельность и наследственная аристократия шести покоренных царств. Необходимо отметить, что объединение страны отнюдь не означало окончания борьбы. После образования империи борьба приняла иные формы: уцелевшие представители наследственной аристократии стали на путь террора. В 218 г. до н.э. они организовывают покушение на Цинь Шихуана во время его инспекционной поездки по восточным округам страны. Однако это покушение, так же как и покушение 216 г. до н.э., окончилось провалом. Серия неудач толкнула, по-видимому, наследственную аристократию на поиски каких-то иных форм борьбы. В последние годы жизни Цинь Шихуана борьба принимает идеологический характер. Конфуцианцы, идейные руководители наследственной аристократии и противники учения *фа-цзя* (легиз-

ма) — государственной идеологии Циньской империи, начинают проповедовать скорую гибель циньской династии, сеять среди населения недоверие к новым реформам и законоположениям, «подстрекая черноголовых к выступлению против [Цинь Шихуана]».

Весьма знаменательно, что на этом этапе борьбы интересы наследственной аристократии шести царств совпадали в определенной степени с интересами известной части правящего класса империи, включая ближайших родственников Цинь Шихуана и высшее чиновничество. Всех их объединяло стремление к приобретению земельных богатств. Еще в 221 г. до н.э., сразу же после объединения страны, наследственная аристократия Циньского царства от имени Ван Гуаня, первого советника императора, выдвинула предложение о наделении земельными владениями сыновей Цинь Шихуана и знатных чиновников. Однако Цинь Шихуан отклонил его. Через семь лет, в 213 г. до н.э., один из семидесяти советников (*боши*) Цинь Шихуана из царства Ци, Чуньюй Юэ, вновь ставит вопрос о разделении страны на ряд зависимых от двора земельных владений. По сообщению Сыма Цяня, Чуньюй Юэ, ссылаясь на пример иньской и чжоуской династий, просил императора пожаловать земельными владениями сыновей и братьев императора и заслуженных чиновников. Цинь Шихуан передал эту просьбу на рассмотрение высшего чиновничества и опять, так же как семь лет назад, получил поддержку только одного Ли Сы, не связанного никакими родственными узами с циньской аристократией. По предложению Ли Сы все частные лица, имевшие «Ши цзин», «Шу цзин» и различные сочинения конфуцианского толка, должны были в месячный срок сдать эти книги начальникам округов или командующим войсками округа. Последним приказывалось немедленно сжигать поступавшую литературу. В целях более действенного осуществления этого мероприятия был издан приказ следующего содержания: «Казнить на площади тех, кто осмелился передавать устно тексты, „Ши[цзина]“ и „Шу[цзина]“. Уничтожить вместе со всем родом того, кто во имя древности отрицает настоящее. Чиновники, знавшие [о случаях нарушения данного приказа] и не сообщившие [об этом] высшим начальникам, подвергаются такому же наказанию, [как и нарушитель приказа]. Клеймить и сослать на четыре года на строительство Великой Китайской стены тех, кто в тридцатидневный срок [с момента издания приказа] не сожжет [указанную литературу]».

Всеми этими мерами Цинь Шихуан стремился уничтожить идеологическое оружие своих противников. Однако было бы ошибочно полагать, как это подчас встречается в современной историографии, будто в 213 г. до н.э. была уничтожена вся конфуцианская литература. В действительности же, если исходить из сообщения Сыма Цяня, сожжена была только конфуцианская литература, хранившаяся в частных собраниях; экземпляры же «Ши цзина», так же как и сочинения различных мыслителей периода Чуньцю–Чжаньго, находившиеся в государственных библиотеках и книгохранилищах, остались в полной сохранности.

Согласно приказу Цинь Шихуана, из списка книг, подлежавших сожжению, исключались книги по медицине, фармакологии, гадательная и сельскохозяйственная литература.

Уцелели также государственные летописи по истории царства Цинь, все же летописи остальных царств, большинство которых хранилось в дворцовом архиве Чжоуского царства, были уничтожены, что объясняется, по всей вероятности,

стремлением Цинь Шихуана к идеологическому обоснованию законности существования единой Циньской империи.

Уничтожение конфуцианских канонов являлось одним из методов идеологической борьбы последователей *фа-цзя* с конфуцианцами. Еще в середине IV в. до н.э., во время реформы Шан Яна, по предложению последнего были сожжены все экземпляры «Ши цзина» и «Шу цзина», имевшиеся на территории Циньского царства. По мнению Хань Фэй-цзы, уничтожение конфуцианской литературы способствовало более успешному внедрению единого законодательства. В 213 г. до н.э. это мероприятие было проведено уже в пределах всей страны.

Сам факт сожжения конфуцианских канонов нанес неисчислимый ущерб нарождавшейся конфуцианской цивилизации и наложил свой отпечаток на долгие века исторического развития Китая.

После событий 213 г. до н.э. власть Цинь Шихуана принимала все более деспотический характер — император уже не советовался со своими ближайшими помощниками и официальными государственными советниками (*боши*), сведя функции последних к слепому выполнению приказов свыше. Судя по сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан обладал большой работоспособностью, просматривал ежедневно не менее 30 кг различной документации и докладов. Отныне все более или менее значительные дела решались одним императором. «[Император] выслушивал доклады о [состоянии] различных дел, многочисленные чиновники получали уже готовые решения <...> Все дела в Поднебесной, независимо от того, большие они или малые, решаются императором».

В последние годы жизни Цинь Шихуан становится болезненно настороженным, не доверяя почти никому из своих ближайших помощников. Начиная с 212 г. до н.э. император, как правило, никогда не жил подолгу в одном дворце, а постоянно переезжал из одного места в другое, не уведомляя заранее никого из приближенных. На территории в радиусе 200 км от столицы в различных местах было специально выстроено 270 дворцов. В каждом из них все было готово для приема императора, вплоть до наложниц; чиновникам запрещалось самовольно переставлять вещи или менять обстановку в залах. Никто из населения империи, включая широкие круги чиновничества, не должен был знать о месте жительства Цинь Шихуана. Тех же, кто даже невольно проговаривался, ожидала смертная казнь. Подобное положение свидетельствовало о росте оппозиции внутри самой правящей группировки. Проверка, проведенная Цинь Шихуаном в 212 г. до н.э., показала, что часть чиновников конфуцианского толка не только критиковала императора, но и подстрекала жителей столицы к прямому выступлению против него. В ходе допросов императорским чиновникам удалось выявить виновных; свыше 460 конфуцианцев были заживо закопаны, остальных сослали на охрану границ. Антициньские выступления происходили и на периферии. Согласно сообщению Сыма Цяня, в 211 г. до н.э. кто-то из жителей округа Дунцзюнь, расположенного на территории бывшего царства Вэй, выгравировал на куске недавно упавшего метеорита надпись: «Когда император [Цинь] Шихуан умрет, то земля будет разделена».

Воззвание это могло принадлежать только представителям наследственной аристократии вэйского или какого-либо другого покоренного царства, ибо речь шла о разделе территории империи на ряд крупных земельных владений. Цинь

Шихуан срочно послал доверенных чиновников (*юйши*) расследовать это дело. Однако найти виновников так и не удалось; метеорит был раздроблен в порошок, а все окрестные жители казнены.

Грандиозные строительные работы и непрерывные войны на юге и севере страны привели к отрыву от производства огромного числа земледельцев, ремесленников и частных рабов — непосредственных производителей материальных благ.

Слова о «растрате сил и материала в массовом количестве», сказанные, правда, по другому поводу, как нельзя лучше характеризуют сложившуюся обстановку в последние годы правления Цинь Шихуана. Политика Цинь Шихуана привела к резкому обострению внутренних противоречий. Путем жестоких расправ с непокорными ему удалось на время отсрочить восстание, однако он был не в силах предотвратить его.

Восстание Чэнь Шэна и У Гуана (209–208 гг. до н.э.)

Летом 210 г. до н.э. Цинь Шихуан скончался в Шацю на территории современной пров. Шаньдун в 50-летнем возрасте, возвращаясь из своей очередной инспекционной поездки по восточным районам страны.

На престол вступил его младший сын Ху Хай, принявший титул Эр Шихуана. Воцарению Эр Шихуана предшествовала длительная борьба дворцовых клик, закончившаяся уничтожением всех сыновей и дочерей Цинь Шихуана, включая Фу Су — старшего сына первого циньского императора, законного наследника престола, и прославленного полководца Мэн Тяня.

Молодой император в решении всех государственных дел шел по стопам своего отца. Как и прежде, на севере и юге страны сражались огромные армии правительственных войск, все в тех же грандиозных масштабах осуществлялось строительство внутри самой империи. Достаточно лишь отметить, что над сооружением императорской гробницы в Лишане трудилось свыше 700 тыс. человек. В стране резко усилились кризисные явления, наблюдавшиеся в последние годы правления Цинь Шихуана. Источники изобилуют сообщениями о том, что в конце династии Цинь «толпы разбойников заполонили все горы», «бежавшие в леса и горы становились разбойниками» и т.п. Опасаясь возможных восстаний, Эр Шихуан сконцентрировал в 209 г. до н.э. в Сяньяне 50 тыс. вооруженных чиновников *цайши*. Для снабжения их были конфискованы все продовольственные запасы у населения, жившего в районе 300 *ли* от столицы империи.

По всей стране нарастала волна народного протеста, необходим был толчок, который привел бы в движение все антициньские силы. Таким толчком явилось восстание Чэнь Шэна и У Гуана, вызванное мобилизацией *люйцзо* на пограничную службу.

Люйцзо в буквальном переводе означает «на левой [от ворот] стороне селения». На самом деле этим термином обозначали наиболее бедную часть общинников. Поскольку комментаторы не дают никаких добавочных сведений о них, постараемся получить их из биографии Чэнь Шэна — одного из немногих представителей *люйцзо*, чьи биографические данные дошли до наших дней.

Несомненно, Чэнь Шэн относился к категории *люйцзо*, ибо он был мобилизован как раз во время призыва их на пограничную службу и находился в отряде *люйцзо*, направленном к северной границе страны. Поэтому сведения о социальном положении Чэнь Шэна могут быть в значительной степени отнесены и ко всем остальным представителям этой прослойки населения. Весьма интересно, что источники дают на первый взгляд весьма разноречивые сведения о социальной принадлежности будущего вождя восстания.

По сообщению Сыма Цяня, Чэнь Шэн «в молодости нанимался к людям обрабатывать поля», т.е., очевидно, был наемным работником.

В то же время другой ханьский историк, государственный деятель Цзя И, живший раньше Сыма Цяня, в своем известном трактате «Об ошибках династии Цинь» называет того же Чэнь Шэна «сыном очень бедных родителей, земледельцем-рабом».

Таким образом, по одному источнику, Чэнь Шэн был наемным работником, а по другому — рабом. Современные исследователи берут обычно какую-либо одну из приведенных выше точек зрения, игнорируя вторую. Большинство ученых принимает трактовку Сыма Цяня, именуя Чэнь Шэна «наемным работником, обрабатывавшим поля помещика» (Фань Вэнь-лань), или «батраком» (Лю Кайян, Су Цунъу и Ци Ся), или «сельским пролетарием» (Хэ Чан-цюнь). Некоторые ученые, разделяя мнение Цзя И, безоговорочно относят Чэнь Шэна к категории рабов (Ван Сычжи).

Мы склонны считать одинаково достоверными свидетельства и Сыма Цяня и Цзя И.

Дело в том, что Чэнь Шэн в период, предшествовавший восстанию, мог быть и наемным работником и временно рабом, и вместе с тем он, по-видимому, сохранял за собой членство в общине, иначе мы бы не встретили его в числе *люйцзо*. Принадлежность к общине, как мы пытались показать, опосредовалась через земельную собственность. До тех пор пока земледелец, проживавший в том или ином селении, сохранял за своей семьей хотя бы клочок земли в пределах пахотных земель данного селения или города, он оставался в подворных списках, а следовательно, продолжал быть полноправным членом общины. Большинство семей *люйцзо* владело двумя-тремя десятками *му* земли, а иногда и того меньше, но все же они являлись полноправными членами общины. Поскольку *люйцзо* были не в состоянии прокормить свои семьи на урожай, собранный со своего поля, они и взрослые члены их семей шли в наемные работники и даже продавали в рабство младших братьев, сыновей и внуков, лишь бы сохранить за семьей клочок земли. Как уже говорилось, в империи Цинь была широко распространена практика порабощения путем залога детей, усыновления и отдачи в зятья. Однако залог детей и других младших членов семей в ряде случаев являлся формой временного рабства. Как явствует из цитированного выше свидетельства Жу Чуня, по нормам обычного права заложника в течение трех лет можно было выкупить из долговой кабалы. По-видимому, подобный случай мы имели и в истории с Чэнь Шэном, семья которого относилась к числу беднейшего населения общины.

Эволюция, происшедшая с Чэнь Шэном, когда один и тот же человек на протяжении нескольких лет успел побывать и наемным работником и рабом, оставаясь все-таки членом общины, характерна для подавляющего большинства *люйцзо*.

Однако, как правило, временная долговая кабала вела к полному порабощению заложников. То же самое происходило и с наемными работниками.

На основании всего изложенного выше можно сделать следующий вывод: *люйцзо* представляли беднейшую часть общинников, члены семей которых могли являться и наемными работниками и даже рабами. Мы не ошибемся, если отнесем *люйцзо* к категории земледельческого населения, занимавшего промежуточное положение между свободными и рабами, с тенденцией к постепенному превращению в частных производственных рабов.

Историю восстания Чэнь Шэна и У Гуана, длившегося всего шесть месяцев (август 209 — февраль 208 г. до н.э.), можно разделить на два этапа.

Первый этап охватывает сравнительно небольшой период со времени начала восстания в Дацзэ и вплоть до занятия повстанцами уездного города Чэнь, расположенного на территории современного уезда Хуайян пров. Хэнань.

Восстание началось в августе 209 г. до н.э. в селении Дацзэ на севере современной пров. Аньхуэй. Отряд мобилизованных *люйцзо* в количестве 900 человек, перебив своих военачальников, двинулся на запад страны, освобождая от циньских властей один населенный пункт за другим.

Отличительная черта этого этапа заключалась в социальной однородности повстанцев: все повстанцы, включая командный состав (Чэнь Шэн, У Гуан, Гэ Ин, Чжу Цзиши и др.), представляли наиболее бедную часть общинников. Они были уроженцами бывшего царства Чу. Это нашло отражение и в лозунгах, выдвинутых ими в самом начале восстания: «Великое Чу будет восстановлено!», «Да здравствует Чу!» и др. Провозглашение подобных лозунгов было вполне закономерным явлением; не следует забывать, что со времени объединения страны под властью династии Цинь, осуществленного далеко не мирными средствами, прошло только двенадцать лет. Население шести покоренных царств помнило еще о тех кровопролитных боях с войсками Циньского царства, в которых погибли многие сотни и тысячи их соотечественников. Отнюдь не случайно, что один из руководителей восстания выдавал себя за известного чуского полководца Сян Яня, убитого циньцами в 224 г. до н.э. как раз на территории того самого уезда Ци, недалеко от которого началось восстание Чэнь Шэна и У Гуана.

Но было бы ошибочным не видеть за этими лозунгами классовый характер борьбы, направленной на свержение императорской власти на местах и в центре.

Еще в самом начале восстания Чэнь Шэн ставил под сомнение право наследования высшей власти. «Разве только цари, аристократы, полководцы и первые советники могут рождать себе подобных?» — говорил он.

Всюду, куда бы ни приходили повстанцы, они уничтожали представителей императорской администрации. Продвигаясь с боями, повстанцы прошли свыше 200 км по северо-западной части современной пров. Аньхуэй и вышли на территорию пров. Хэнань. По пути следования отряда к нему присоединялись не только земледельцы, но и солдаты регулярных войск, что способствовало резкому повышению боеспособности отряда. Судя по сообщению Сыма Цяня, не прошло и месяца после начала восстания, а в отряде уже насчитывалось «600–700 боевых колесниц, свыше тысячи всадников, несколько десятков тысяч воинов (пехотинцев)».

Имея такую большую армию, командование повстанцев решило продвигаться по направлению к столице Циньской империи, находившейся на довольно большем расстоянии. Это был трудный поход. На пути восставших были расположены хорошо укрепленные города и населенные пункты. Первым крупным городом, захваченным повстанцами, был Чэнь, расположенный на территории уезда Хуайян пров. Хэнань. Его повстанцы сделали своим центром, вероятно, потому, что в период Чжаньго здесь находилась столица Чуского царства. Основные силы повстанцев — два самых крупных отряда под командованием У Гуана и Сун Лю — были посланы на запад, на захват Сяньяна. Отряд У Гуана по дороге должен был занять Инъян, а затем совместно с отрядом Чжоу Вэня двинуться на Тунгуань. Отряду же Сун Лю предстояло сначала занять Наньян, затем Угуань.

Укрепленные пункты Тунгуань и Угуань находились на границе пров. Шэньси у входа во владения бывшего Циньского царства. Восточная часть Шэньси гориста. Горы достигают здесь 1500 м, а местами 2 тыс. м над уровнем моря. Горные дороги труднопроходимы. Наиболее удобные пути из Хэнани в Шэньси проходят через Тунгуань и Угуань. Заняв Тунгуань и Угуань, восставшие как бы брали столицу Циньской империи в клещи, наступая на Сяньян двумя колоннами: с северо-запада и юго-востока.

Остальная часть повстанческих войск была брошена на север, восток и юг от г. Чэня.

Повстанческие войска действовали по заранее разработанному плану, в составлении которого наряду с командованием принимали, по-видимому, участие и представители общинных органов самоуправления. Как известно, в освобожденных городах и селениях повстанцы уничтожали крупных должностных лиц циньской администрации. Однако своих органов управления они не создавали. Поэтому вполне возможно, что на местах вся власть вновь оказалась в руках советов старейшин и *саньлао*. Весьма знаменательно, что «через несколько дней после занятия г. Чэнь Чэнь Шэн издал приказ о приглашении (созыве) *саньлао* и *хаоцзе* (в повстанческий центр. — *Л.П.*) для того, чтобы вместе с ними обсудить планы [дальнейших] действий». Этот акт Чэнь Шэна свидетельствует о признании им и всем повстанческим командованием полномочных прав и обязанностей местных *саньлао* и *хаоцзе*, в то же время он подтверждает наше предположение о переходе власти в повстанческих районах к органам общинного самоуправления.

Центральным вопросом совещания был вопрос о присвоении Чэнь Шэну царского титула. Вождю повстанцев необходимо было заручиться поддержкой со стороны *саньлао*, ибо это придало бы более законный вид акту воцарения в глазах населения.

Имеющиеся материалы свидетельствуют о разногласиях, возникших при обсуждении этого вопроса. *Саньлао*, в прошлом сами немало пострадавшие от династии Цинь, поддержали Чэнь Шэна прежде всего за то, что он выступал с оружием в руках против циньских правителей во имя восстановления царства Чу. Поддержка эта объясняется также и тем, что восстание, вероятно, способствовало восстановлению былых прав *саньлао*.

Однако совсем иную позицию заняли Чжан Эр и Чэнь Юй — представители вэйской наследственной аристократии, примкнувшие к повстанцам уже после занятия г. Чэнь. Они выступили против провозглашения Чэнь Шэна царем, мотивируя это тем, что новый царь лишится поддержки всей страны.

В действительности же, как это выяснилось несколько позже, наследственную аристократию не устраивало социальное происхождение Чэнь Шэна, они прочили в цари людей своего круга. Но в то время позиции наследственной аристократии были еще слишком слабы, и она не смогла повлиять на решение *саньлао*, провозгласивших Чэнь Шэна чуским царем. На этом заканчивается первый этап восстания.

Отличительной чертой второго этапа явилось расширение социального состава повстанцев за счет присоединения представителей имущих слоев, недовольных циньской властью. В их числе были наследственные аристократы, крупные чиновники и конфуцианцы бывших шести царств, подвергавшиеся преследованиям со стороны циньского двора. Присоединение новых социальных групп не могло не оказать определенное влияние на характер борьбы повстанческой армии.

Первоначальные планы повстанцев, направленные на скорейший захват циньской столицы и уничтожение правящего дома, расходились с желанием наследственной аристократии, стремившейся в первую очередь к восстановлению своих бывших прав и владений. Представителям наследственной аристократии удалось постепенно захватить в свои руки командные посты в армии Чэнь Шэна и направить силы восставших на борьбу за осуществление своих интересов. Для этого периода восстания характерны распыленность сил и ослабление руководящей роли повстанческого центра. Чжан Эр, Чэнь Юй, У Чэнь, Чжоу Ши и другие представители наследственной аристократии, ставшие командирами отдельных повстанческих отрядов, отправились отвоевывать свои бывшие владения. Они фактически не только прекратили активную вооруженную борьбу с регулярными частями циньской армии, но и пошли на прямое предательство восстания. Когда зимой 208 г. до н.э. отряд Чжоу Вэня подошел к циньской столице и обратился за помощью к У Чэню, последний, несмотря на многочисленные приказы Чэнь Шэна, наотрез отказался двинуть свои войска на Сяньян.

Распыление повстанческих сил и прямая измена делу восстания со стороны представителей наследственной аристократии привели к потере фактора внезапности и сосредоточенности сил на главном направлении. Именно поэтому циньский двор сумел собрать воедино свои силы и разбить поодиночке большинство отрядов армии Чэнь Шэна.

Чэнь Шэн погиб зимой 208 г. до н.э. в Сячэнфу, на севере современной пров. Аньхуэй; как нам удалось выяснить, Чэнь Шэн похоронен в восточной части современной пров. Хэнань, в уезде Юнчэн.

Народные восстания 208–206 гг. до н.э.

Несмотря на поражение, восстание Чэнь Шэна и У Гуана оказало огромное влияние на весь дальнейший ход антициньской борьбы.

Восстание распространилось на огромную территорию, охватив северную и центральную части пров. Аньхуэй, всю территорию пров. Хэнань, юг Шаньси и восточную часть Шэньси. В течение шести месяцев (август 209 — февраль 208 г. до н.э.) отряды Чэнь Шэна боролись с правительственными войсками, оттянув на себя почти все регулярные соединения циньской армии. Это создало благоприятные условия для роста и развития новых повстанческих групп и отрядов, возникших под непосредственным влиянием восстания Чэнь Шэна. Уже к концу 209 г. до н.э. на всей территории бывших шести царств полыхало пламя больших и малых восстаний. «В то время, — писал Сыма Цянь, — во всех округах и уездах все страдавшие от циньских чиновников стали раскрывать их преступления, убивать старших чиновников. Это был отклик на призыв Чэнь Шэна».

На борьбу против циньской династии поднялись и представители малых народностей, жившие на юге и юго-востоке страны. Источники свидетельствуют, что во главе этих восстаний стояли местные правители и царьки, стремившиеся освободиться от циньского владычества.

Расширился и социальный состав повстанцев. Наряду с беднейшими общинниками и наследственной аристократией в антициньскую борьбу включились также широкие круги ремесленников и мелких торговцев, государственные рабы, заключенные, средние и даже крупные землевладельцы шести царств. Они вливались в отряды, а иногда выступали и самостоятельно, например отряд под командованием Цин Бу (второе имя Ин Бу) и армия Люй Чэня, снискавшие широкую известность после гибели Чэнь Шэна.

На характеристике этих отрядов следует остановиться несколько подробнее, так как в современной китайской историографии существуют различные мнения о социальном составе повстанческих войск Цин Бу и Люй Чэня.

Из биографии Цин Бу, помещенной в «Исторических записках», известно, что в период империи Цинь он ходил в «холщовом одеянии», т.е. принадлежал к низшим слоям общества. Судя по всему, Цин Бу был свободным, так как впоследствии был осужден и сослан в числе заключенных (*му*) на каторгу в Лишань, где в то время сооружалась гробница Цинь Шихуана. Там он установил хорошие отношения с надзирателями и *хаоцзе* и, вероятно, с их помощью сколотил группу заключенных, среди которых могли быть и осужденные земледельцы и государственные рабы, и бежал вместе с ними на юг в район среднего течения р. Янцзы. Здесь они и организовали, по сообщению Сыма Цяня, «шайку разбойников». Число таких «разбойничьих отрядов», возникших в последние годы правления Цинь Шихуана, росло по мере ухудшения положения широких масс трудящихся, и в первую очередь земледельцев.

Восстание Чэнь Шэна и У Гуана привело в движение все эти многочисленные отряды и группы, скрывавшиеся в глухих местах или в пограничных областях империи. Тот же Сыма Цянь сообщает, что когда Цин Бу узнал о восстании Чэнь Шэна, то он совместно с У Жуем, начальником уезда Фаньян, собрал несколько тысяч воинов и поднял восстание против династии Цинь. Поскольку в источнике говорится о совместном выступлении Цин Бу и У Жуя, то вполне уместно предположить, что У Жуй, глава одного из знатных родов народности *юэ*, отдал, по-видимому, часть своих войск под начало Цин Бу, который женил-

ся на дочери У Жуя незадолго до начала выступления. В противном случае трудно объяснить, как удалось Цин Бу, человеку, пришедшему из центральных районов империи, набрать в свой отряд в довольно короткий срок несколько тысяч человек на территории, населенной народностью *юэ*. Поэтому вряд ли можно согласиться с точкой зрения Сюй Лянцзи, считающего, что отряд Цин Бу состоял только из заключенных и рабов, или Шан Юэ, утверждающего, будто Цин Бу командовал «армией рабов». Нам кажется, что более правдоподобно предположение Лю Кайяна, который считает, что в момент создания отряд Цин Бу состоял из заключенных и рабов, постепенно его социальный и этнический состав был расширен за счет притока земледельцев и представителей народности *юэ*.

Одним из самых трудных и дискуссионных вопросов, с которым приходится сталкиваться при изучении истории народной борьбы в период после подавления восстания Чэнь Шэна, является вопрос о социальном составе «армии синеповязочников», находившейся под командованием полководца Люй Чэня, одного из ближайших сподвижников Чэнь Шэна.

Китайские историки единодушно считают, что армия Люй Чэня была однородна по своему социальному составу. Однако при определении социального состава повстанцев мнения их кардинально расходятся: одни (Цзянь Боцзань, Ло Чжэньюй) считают, что это была крестьянская армия; другие (Чжао Ли-шэн, Су Цунъу и Ци Ся) склонны видеть в этой армии «армию восставших рабов»; третьи (Лю Кайян), допуская определенное участие рабов, утверждают, что основной костяк армии Люй Чэня составляли крестьяне.

Для того чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо выяснить социальное значение термина *цантоу* — «синеповязочник». Впервые этот термин встречается в «Чжаньгоцэ», где говорится, что в период Чжаньго армия царства Вэй насчитывала «*ули* (или *уши*) двести тысяч [человек], *цантоу* двести тысяч, *фэньцзи* двести тысяч [и] *сыту* сто тысяч».

Все эти *ули* (*уши*), *цантоу*, *фэньцзи* и *сыту* — названия различных родов войск. *Уши*, согласно сообщению более позднего источника, в отличие от *цантоу* имели лук весом в 12 *даней*, 50 стрел, шлем, меч, трехдневные запасы продовольствия и могли пройти в день не менее 100 *ли*, семьи *уши* освобождались от несения трудовых и воинских повинностей и получали хорошие земли и жилища. По-видимому, *уши* были хорошо экипированные войска, а *цантоу* — легковооруженные. Применялся ли тогда термин *цантоу* для обозначения рабов, как это полагает Чжао Лишэн, сказать довольно трудно, ибо просто невозможно представить 200-тысячную армию рабов, находившуюся на военной службе у государства.

Позже, во времена правления династии Цинь, этот термин приобретает вполне устойчивое социальное значение. Согласно сообщению танского историка и комментатора Ли Сяня, «в [период] Цинь народ называли черноголовыми, а рабов — синеповязочниками (*цантоу*), чтобы отличить их от свободных».

Под «черноголовыми» следует понимать всех свободных жителей Поднебесной: бедных и богатых общинников, торговцев, ростовщиков, ремесленников, чиновничество и т.д. Точно такая же градация проводилась и во времена династии Хань, где рабов именовали «синеповязочниками» (*цантоу*) в отличие от черноголовых — свободных.

В ханьских источниках отмечается, что в период Ранней Хань термин «синеповязочник» употреблялся для обозначения раба. Этого не отрицает и Лю Кайян. М.Вильбур, написавший большое исследование о рабстве в период Ранней Хань, довольно убедительно доказывает, что термин «синеповязочник» применялся только в отношении рабов. Поскольку общественное и государственное устройство Цинь и Ранней Хань имеет очень много общего, то вполне возможно предположить, что термин «синеповязочник» применялся в Цинь в том же значении, что и в Ранней Хань.

Таким образом, армию Люй Чэня можно считать армией восставших рабов, и в этом отношении мы солидаризируемся с точкой зрения Чжао Лишэна, Су Цунъу и Ци Ся. Вполне возможно, что впоследствии к армии Люй Чэня могли присоединиться и земледельцы, и представители иных социальных прослоек, но костяком, движущей силой данного отряда являлись государственные рабы, и в этом заключалась одна из причин боевых успехов этой армии, неоднократно громившей правительственные войска даже в период поражения восстания Чэнь Шэна.

В конце 209 г. до н.э. в активную борьбу против династии Цинь включились также некоторые чиновники из районов, принадлежавших в прошлом шести покоренным царствам. Среди них были не только представители низшей чиновничьей прослойки, такие как Лю Бан, Сяо Хэ, Цао Цань и др., но и старшие чиновники — начальник уезда Пэй Инь Тун, начальник округа Куайцзи и др.

Сыма Цянь, а вслед за ним и некоторые современные китайские историки считают, что только страх перед гневом народным заставил чиновничество присоединиться к армии повстанцев. Конечно, боязнь народного гнева оказала определенное влияние на вступление некоторых чиновников в отряды повстанцев. Однако главная причина заключалась совершенно в другом — часть чиновников, главным образом те, кто проживал на территории бывших шести царств, были уже давно недовольны политикой циньского двора, особенно в последние годы жизни Цинь Шихуана и в период кратковременного правления Эр Шихуана. Не следует забывать, что на чиновничество распространялась так называемая система взаимной ответственности. В своде законов Циньской империи имелся специальный вид наказания, распространявшийся и на чиновников, — ссылка рядовым в пограничные части.

Следует учитывать, что все циньское чиновничество, гражданское и военное, находилось на строго регламентированном довольствии. Случаи земельного пожалования чиновникам были крайне редки. Подобное положение вызывало недовольство со стороны высшего гражданского и военного чиновничества. Поэтому во время восстания часть высшего чиновничества заняла выжидательную позицию.

Небезынтересно отметить, что в источниках не встречается материал о расправе повстанцев с мелкими чиновниками, вся сила их удара была направлена против так называемых старших чиновников. К этой категории относились чиновники, занимавшие командные посты в уездных и окружных органах управления: начальники уездов и округов и их заместители. По сообщению Сыма Цяня, «все те, кто страдал от циньских чиновников, убивали начальников округов и [их] помощников, начальников уездов и [их] помощников,

[они] поднялись против [династии] Цинь, откликнувшись на [восстание] Чэнь Шэна».

Учитывая сильные антициньские настроения, царившие среди населения бывших шести царств, вполне уместно выдвинуть предположение, что «старшие чиновники», по-видимому, были выходцами из Гуаньчжуна. Это предположение не лишено основания. Известно, что в процессе объединения страны под властью Цинь большая часть наследственной аристократии и чиновничества шести царств была либо уничтожена, либо подвергалась репрессиям. Достаточно вспомнить историю с вэйскими чиновниками Чжан Эром и Чэнь Юем.

Циньским властям, разделившим территорию шести царств на ряд административных округов, пришлось устанавливать на местах новую администрацию. На руководящие посты в местных органах власти были, вероятно, поставлены циньские чиновники. В качестве доказательства можно сослаться на следующий факт. Поздней осенью 209 г. до н.э. начальник уезда Пэй, расположенного на севере современной пров. Цзянсу, узнав о восстании Чэнь Шэна и видя, как активно поднимается чуское население на борьбу против циньского двора, решил присоединиться к повстанцам. Однако его подчиненные не советовали обращаться к населению уезда с призывом к восстанию, мотивируя это тем, что народ не пойдет за начальником уезда, ибо он является «циньским чиновником».

На низшие же административные должности назначали местных жителей, обычно из наиболее зажиточных слоев общины. А поскольку часть мелких чиновников сама присоединилась к повстанцам, то основной удар пришелся на «старших чиновников». Одним из наглядных примеров участия мелких чиновников в антициньской борьбе может послужить социальный состав отряда Лю Бана, особенно на первом этапе восстания.

Выступление Лю Бана началось в октябре 209 г. до н.э. под непосредственным влиянием восстания Чэнь Шэна. До занятия уездного центра Пэй отряд Лю Бана насчитывал несколько десятков, а впоследствии несколько сотен человек и состоял главным образом из беглых заключенных и государственных рабов, не желавших принимать участие в строительстве императорской гробницы в Лишане.

Сам Лю Бан происходил из зажиточной землевладельческой семьи, жившей на северо-западе современной пров. Цзянсу в общине Чжунъян. В отличие от Чэнь Шэна ему не пришлось обрабатывать в молодости чужие поля, более того, судя по сообщениям Сыма Цяня и Бань Гу, Лю Бан вообще «не принимал участия в работе по хозяйству в своей семье». Благодаря зажиточному положению своей семьи Лю Бану удалось стать начальником *тина*. Осенью 209 г. до н.э. 48-летнему начальнику *тина* было поручено сопровождать партию *му* (заключенных и государственных рабов) на строительство императорской гробницы в Лишань. По пути многие *му* разбежались. Лю Бан не решился вернуться домой, опасаясь наказания со стороны уездного начальства. Некоторое время он вместе с несколькими десятками *му* скрывался в горах на северо-востоке пров. Аньхуэй. Когда до него дошло известие о восстании Чэнь Шэна, он двинул свой отряд на уездный город Пэй. По пути к нему присоединились старые знакомые — мелкие уездные чиновники Сяо Хэ и Цао Цань.

В то время когда повстанцы подошли к г. Пэй, там находился начальник уезда и, вероятно, часть уездных чиновников. Но они не могли уже противостоять повстанцам. Вся власть фактически находилась у членов совета старейшин (*фулао*), которые и возглавили оборону города, мобилизовав для этого все взрослое население пэйской общины (*цзы-ди* — сыновей и братьев). Лю Бану удалось уговорить пэйских «отцов-старейших» расправиться с начальником уезда и впустить повстанцев в город. Пэйские «отцы-старейшие» провозгласили Лю Бана *гуном* (правителем) Пэй и помогли ему набрать в свой отряд свыше 2 тыс. местных общинников. Овладев уездом Пэй, повстанцы направились на север, намереваясь захватить уезды Хулин и Фанъюй. Однако этот поход окончился неудачей, и в ноябре 209 г. до н.э. Лю Бану пришлось отступить в г. Фэн. Вскоре к Фэну подошла регулярная циньская армия под командованием полководца Пина — инспектора Сычуаньского округа. Циньским войскам удалось окружить город, но после двухдневных боев повстанцы прорвали кольцо окружения и разгромили армию Пина.

В декабре 209 г. до н.э. Лю Бан повел свои войска в направлении округа Се, оставив Юн Чи оборонять г. Фэн. По сообщению Сыма Цяня, повстанцам удалось разгромить еще одну циньскую армию, которой командовал Чжуан — начальник округа Сышуй.

Чжуан с остатками своих войск бежал в Ци, где был пойман и убит одним из ближайших помощников Лю Бана. После разгрома Чжуана Лю Бан направил свою армию на соединение с одним из уцелевших отрядов Чэнь Шэна, которым командовал земледелец Цинь Цзя. По пути следования отряда к нему присоединились общинники и мелкие циньские чиновники, которым Лю Бан предоставлял различные командные посты. Так, например, Чжоу Чан был назначен знаменосцем, а его брат Чжоу Кэ — советником Лю Бана.

Зимой 208 г. до н.э. повстанцы Лю Бана соединились с отрядом Цинь Цзя и начали совместные действия, очищая от циньских властей северную часть пров. Цзянсу.

В это время на северо-западе современной пров. Чжэцзян разрасталось мощное восстание населения бывшего царства Чу под руководством чуского полководца Сян Ляна. Социальный состав повстанцев армии Сян Ляна несколько отличался от социального состава повстанцев отряда Лю Бана. В отряде Сян Ляна большую роль играли крупные землевладельцы Учжунского уезда, расположенного на территории округа Куайцзи. Еще в мирное время направляли они своих *бинькэ* к Сян Ляну для прохождения соответствующей военной подготовки. Те же крупные землевладельцы, вероятно через советы старейшин своих общин, посылали на обучение к Сян Ляну «сыновей и братьев», чтобы он «определил, на что [они] были способны...».

Поэтому уже в начале восстания, как сообщает Сыма Цянь, под командованием Сян Ляна сразу оказалось 8 тыс. отборных воинов. Движущей силой этого восстания, так же как и восстания Лю Бана, являлись чуские общинники, но в отличие от любановского отряда командные посты в армии Сян Ляна находились в руках наследственной аристократии и крупных землевладельцев из Учжуна. Помощником Сян Ляна был назначен его племянник, 24-летний Сян Юй.

Повстанцы без особого труда расправились с представителями местной циньской администрации и двинулись на северо-запад навстречу циньским войскам. К отряду Сян Ляна, продвигавшемуся по территории царства Чу, присоединялись многочисленные земледельцы, ремесленники и другие недовольные политикой циньского двора. Популярность отряда, возглавляемого наследственной аристократией царства Чу, росла с исключительной быстротой, на сторону Сян Ляна переходили не только отдельные группы повстанцев, но и целые отряды. В числе последних был отряд Цин Бу и отряд полководца Пу. К тому времени в войсках Сян Ляна насчитывалось 60 тыс. человек. В апреле 208 г. до н.э. к Сян Ляну присоединился отряд Лю Бана. Летом того же года, когда Сян Лян узнал о гибели Чэнь Шэна, он решил созвать совещание всех руководителей повстанческих отрядов для выработки единого плана борьбы против династии Цинь и выборов нового царя вместо погибшего Чэнь Шэна. В совещании участвовали представители повстанческих отрядов, действовавших на территории современных провинций Хэнань, Шаньдун, Аньхуэй и Цзянсу.

Нам, к сожалению, неизвестен социальный состав участников совещания, но по его результатам можно предположить, что решающий голос принадлежал там отнюдь не рядовым общинникам. Тон задавала наследственная аристократия бывшего царства Чу; один из ее представителей, 70-летний Фань Цзэн, выступил с программной речью. Он обрушился на Чэнь Шэна за то, что последний, возглавив восстание, не захотел провозглашать царем никого из законных наследников чуского престола, именно в этом и заключалась, по мнению Фань Цзэна, причина быстрой гибели Чэнь Шэна. Обращаясь к Сян Ляну, Фань Цзэн сообщил, что многие чуские аристократы полностью поддерживают его, ибо уверены, что Сян Лян, потомственный чуский военачальник, восстановит законные права чуских царей и возведет на престол одного из потомков Хуай-вана. Сян Лян согласился с Фань Цзэном. Вскоре был найден один из внуков чуского Хуай-вана, по имени Синь, и его провозгласили чуским Хуай-ваном. Резиденцией юного царя стал г. Юйи. Однако Хуай-ван был всего лишь номинальным главой повстанческих отрядов, фактическое руководство антициньской борьбой осуществлял Сян Лян.

На этом же совещании одному из руководителей восстания, Чэнь Иню, было присвоено звание *шанчжуго* и пожалованы во владение пять уездов. Это было первое пожалование со времени начала антициньской борьбы, оно невольно раскрывает стремления наследственной аристократии и чиновничества к восстановлению утраченных позиций.

Сян Лян гораздо легче шел навстречу желаниям представителей наследственной аристократии и циньского чиновничества, нежели Чэнь Шэн, ибо принадлежал к той же социальной категории. Себя же Сян Лян провозгласил правителем Усиня.

Отряды Сян Ляна нанесли ряд поражений циньским войскам и захватили округ Саньчуань. Однако осенью 207 г. до н.э. циньским войскам под командованием Чжан Ханя удалось разбить повстанческую армию и убить Сян Ляна. Гибель Сян Ляна и поражение его армии заставили повстанцев провести реорганизацию своих отрядов, чтобы повысить их боеспособность. Одновременно повстанцы приняли новый план боевых действий — часть войск под командованием Сун И и Сян Юя была послана на север, в Цзюйлу, на помощь окруженным

циньскими войсками отрядам Чжао Се и Чжан Эра. Остальные отряды направились на запад на захват циньской столицы. Первоначально на должность командующего этими отрядами претендовал Сян Юй, однако «старые полководцы» отвергли его притязания, мотивируя свой отказ жестокостью Сян Юя. Судя по всему, «старые полководцы» понимали, что население бывшего царства Цинь могло встретить восточных пришельцев довольно настороженно, если даже не враждебно. Необходимо было найти такого командующего, который нашел бы общий язык с руководителями циньских общин и внушил бы им, что повстанцы, так же как и они, страдали от циньских властей и фактически враг у них один. Командующим был назначен Лю Бан, отличавшийся более гибкой тактикой во взаимоотношениях с населением, а также, по-видимому, еще и потому, что сам он был в прошлом общинником.

Успех похода Лю Бана во многом зависел от результатов боев на севере, где была сосредоточена большая часть регулярных императорских соединений под командованием полководцев Чжан Ханя, Ван Ли, Шэ Цзяня и Су Цзяо. После девяти жестоких сражений отрядам Сян Юя удалось разгромить циньские войска; Су Цзяо и Шэ Цзянь были убиты, а Ван Ли и Чжан Хань сдались в плен. Эта победа имела большое значение и для самого Сян Юя. Как сообщает Сыма Цянь, «отныне все *чжухоу* стали подчиняться [Сян Юю]».

А в это время Лю Бан совершал свой победный марш на столицу Циньской империи. Успешное продвижение его отрядов объясняется прежде всего тем, что главные силы циньской империи были разбиты Сян Ляном под Цзюйлу, а также гибкой политикой самого Лю Бана, шедшего зачастую на компромисс с крупными циньскими чиновниками. Так, например, во время боев за г. Вань в июле 207 г. до н.э. Лю Бан пожаловал начальнику округа почетный титул иньского *хоу* и право взимания налога с тысячи дворов за то, что последний сдался на милость победителя. Этот эпизод сыграл немаловажную роль в дальнейшей судьбе самого Лю Бана. Крупные гражданские и военные чиновники циньского двора постепенно убеждались, что Лю Бан — это не типичный представитель восставшей «черни» вроде Чэнь Шэна, по призыву которого повстанцы уничтожали «старших чиновников», он даже наделяет представителей циньских властей, перешедших на его сторону, почетными титулами и земельными владениями; поэтому многие из них перестали оказывать активное сопротивление войскам Лю Бана. Так, без боя сдавался один населенный пункт за другим. Когда армия Лю Бана подошла к г. Даньшуй, расположенному в южной части пров. Хэнань, гаоский *хоу* Ци Сай и сянский *хоу* Ван Лин приказали открыть городские ворота и сдались вместе со всеми своими войсками. Из Даншуя Лю Бан повел войска на юго-запад и овладел Хуяном на севере пров. Хубэй, затем, резко изменив направление, двинулся к уездам Чжэ и Ли, находившимся в южной части Хэнани. По пути к Лю Бану присоединился один из отрядов У Жуя под командованием Мэй Цзюаня.

Успехи Лю Бана объясняются главным образом той политикой, которую он проводил в отношении населения страны. Войскам был отдан строгий приказ не совершать никаких насилий. И действительно, как сообщают источники, там, где проходили войска Лю Бана, не было грабежей и разбоев. По сообщению Бань Гу, население было довольно поведением воинов Лю Бана.

Таким образом, уже тогда тактика Лю Бана выгодно отличалась от тактики Сян Юя. При выяснении причин успешного продвижения армии Лю Бана, так же как и причин побед Сян Юя, не следует забывать о той активной роли, которую сыграло в этом восстание Чэнь Шэна и У Гуана. Это восстание оттянуло на себя огромную часть циньских войск и нанесло сокрушительный удар по Циньской империи в целом, что создало благоприятные условия для всех последующих восстаний и походов повстанцев.

Овладев уездами Чжэ и Ли, войска Лю Бана приблизились к границам Гуаньчжуна. Лю Бан послал Нин Чана в Сяньян, по-видимому, для ведения переговоров с циньским двором. Однако еще до прибытия представителя повстанцев Чжао Гао произвел дворцовый переворот и убил Эр Шихуана. Затем он послал нарочного к Лю Бану, намереваясь договориться с ним о разделе Гуаньчжуна, однако руководитель повстанцев отказался вести переговоры. Сыма Цянь объясняет отказ Лю Бана тем, что последний не поверил в искренность стремлений коварного царедворца. Одновременно по совету Чжан Ляна Лю Бан послал Ли Шэня и Лу Цзя к циньским полководцам, командовавшим обороной Гуаньчжуна, обещая им значительные награды за отказ от сопротивления во время наступления повстанцев на горную заставу Угуань.

Все эти дипломатические переговоры облегчили продвижение повстанческих войск, и в августе 207 г. до н.э. отряды Лю Бана захватили с боем один из важнейших стратегических пунктов на пути к Сяньяну — заставу Угуань. Войска Лю Бана первыми вошли на территорию бывшего Циньского царства.

Однако неожиданные события, вспыхнувшие при дворе, приостановили на время продвижение повстанческих отрядов. Суть дела в том, что после убийства Эр Шихуана Чжао Гао в середине 207 г. до н.э. провозгласил циньским императором Цзы Ина, сына старшего брата казненного императора. Но Цзы Ин не оправдал надежд Чжао Гао, он не захотел быть марионеткой в руках всевластного царедворца. Вскоре после воцарения Цзы Ин уничтожил Чжао Гао вместе со всем его родом. Молодой император не собирался идти ни на какие компромиссы. Он послал крупную регулярную часть во главе с одним из своих самых надежных полководцев в Яогуань с приказом остановить дальнейшее продвижение повстанческих войск. Горная застава Яогуань имела важное военно-стратегическое значение, так как была расположена на пути к Сяньяну в труднопроходимой юго-восточной части пров. Шэньси. Лю Бан не решился штурмовать заставу, получившую подкрепление из центра. Он послал свои отряды в обход Яогуаня. Преодолев гору Гуйшань, он нанес сильный удар циньским войскам, расположенным к югу от г. Ланьтяня. Овладев им, Лю Бан повел свои отряды на север, где в упорном бою разбил циньские войска. В октябре 207 г. до н.э. армия Лю Бана заняла Башань, расположенный недалеко от Сяньяна. В столице Циньской империи осталось слишком мало воинов. Не в силах противостоять мощному натиску повстанческой армии, Цзы Ин сдался на милость победителя. Династия Цинь прекратила свое существование.

Многие руководители повстанческих отрядов советовали Лю Бану казнить Цзы Ина, однако он не пошел на это и назначил бывшего императора простым чиновником.

Вступив без боя в Сяньян, Лю Бан остановился в одном из императорских дворцов. Он приказал опечатать все правительственные склады с драгоценностями и имуществом; большую часть своих войск Лю Бан вывел из города и разместил в Башане.

Этот маневр преследовал две цели: во-первых, успокоить население столицы и заставить его уверовать в миролюбие Лю Бана; во-вторых, надежно прикрыть подходы к Сяньяну с северо-востока, что играло немаловажную роль в дальнейших планах Лю Бана.

Вскоре после занятия Сяньяна Лю Бан решил обнародовать свою политическую программу. Для этой цели он призвал в столицу *фулао* и *хаоцзе*, представлявших население городов и селений центральной и западной части провинций Хэнань и Шэньси. По сообщению Сыма Цяня, Лю Бан обратился к ним со следующей речью: «Отцы-старейшие (*фулао*) долго страдали от жестоких законов [династии] Цинь. Тех, кто порицал Цинь, казнили со всем родом, тех, кто случайно заговаривал [о запрещенном], казнили на площади. Я договорился с правителями царств поставить царем того, кто первым войдет в Гуаньчжун.

Я стал царем Гуаньчжуна и заключаю с отцами-старейшими договор о [введении] закона из трех пунктов:

За убийство человека — смерть.

За ранение человека или ограбление — возмещение (выкуп) [согласно] тяжести преступления.

Все законы Цинь полностью отменяются.

Все чиновники и народ остаются на своих местах, как прежде. Не бойтесь. Я пришел, чтобы избавить от беды отцов-старейших, а не для нападения и жестокостей. Ведь я вернул войска в Башань, дабы подождать прихода правителей царств и заключить договор».

Весьма знаменательно, что речь Лю Бана была обращена не к *хаоцзе*, а к *фулао* — полномочным представителям жителей городов и селений, с которыми он и заключил свой знаменитый договор.

Подобное мероприятие позволило Лю Бану установить контакт с руководителями общинных органов самоуправления и привлечь их на свою сторону. Широкие слои населения бывшего царства Цинь приветствовали повстанцев Лю Бана, «поднося рядовым и командирам быков, баранов и вино».

Занятие Сяньяна и свержение последнего представителя циньской династии знаменовали окончание антициньской борьбы, длившейся свыше трех лет. Однако восстание, начатое в 209 г. до н.э., еще не окончилось. Оно вступило в новую фазу, известную в истории под названием «войны между Чу и Хань».

Война между Чу и Хань — третий этап народной войны (206–202 гг. до н.э.)

Успехи Лю Бана встревожили Сян Юя, и он решил направить свои войска к границам Гуаньчжуна. В декабре 206 г. до н.э. 400-тысячная армия Сян Юя вступила в Сяньян, Лю Бан был вынужден отвести свои войска, ибо соотношение

сил было далеко не в его пользу. Действия Сян Юя резко отличались от поведения Лю Бана. Он мстил за все «обиды», нанесенные в свое время циньской династией наследственной аристократии царства Чу. Сян Юй обрушил свой гнев на жителей столицы, учинив массовую резню и разрушив все циньские дворцы. По сообщению Сыма Цяня, циньское население «глубоко разочаровалось в [своих] надеждах, однако не осмеливалось ослушаться [приказов Сян Юя]».

Приход Сян Юя к власти не принес никакого облегчения общинникам, ремесленникам, торговцам и мелким циньским чиновникам, принимавшим непосредственное участие в борьбе против династии Цинь. Мероприятия, проведенные им вскоре после падения Цинь, были целиком и полностью направлены на удовлетворение интересов наследственной аристократии бывших шести царств и частично тех командующих повстанческими отрядами, которые в то время представляли для него определенную угрозу и с интересами которых он был вынужден считаться. К числу последних относились Лю Бан и Цин Бу.

Сян Юй взял себе девять циньских округов, расположенных на территории бывших царств Чу и Вэй.

Вся остальная территория страны была разделена на восемнадцать следующих самостоятельных царств:

1. Лю Бану пожалованы земли округов Ханьчжуна, Ба и Шу и титул ханьского *вана*. Царство Лю Бана занимало довольно значительную территорию, включавшую юго-западную часть современной пров. Шэньси и север Сычуани.

Стремясь закрепить за собой остальную часть бывшего царства Цинь и предотвратить возможное выступление Лю Бана, Сян Юй разделил территорию Гуаньчжуна между тремя циньскими полководцами, сдавшимися ему в плен, — Чжан Ханем, Сыма Синем и Дун И.

2. Чжан Ханю присвоен титул юнского *вана* и пожалованы земли к западу от Сяньяна.

3. Сыма Синь произведен в сайские *ваны*, территория его царства простиралась к востоку от Сяньяна, вплоть до берегов Хуанхэ.

4. Дун И пожалован титул диского *вана* и отдан во владение бывший циньский округ Шанцзюнь.

5. Наследственному аристократу бывшего царства Чу полководцу Шэнь Яну присвоен титул хэнаньского *вана* и пожалованы земли к югу от Хуанхэ.

6. Сыма Ану, бывшему полководцу царства Чжао, присвоен титул иньского *вана* и пожалована территория в среднем течении Хуанхэ.

7. Бывшему царю царства Чжао — Чжао Се был присвоен титул дайского *вана* и пожалован одноименный округ в северной части современной Шаньси.

8. Чжан Эру, крупному чиновнику бывшего царства Вэй, присвоен титул чаншаньского *вана* и пожалована большая часть территории бывшего царства Чжао.

9. Цин Бу, отбывавшему в свое время наказание на строительстве императорской гробницы в Лишане, присвоен титул цзюцзянского *вана* и пожалован округ Цзюцзян.

10. Гун Аао, первому советнику юного чуского царя Хуай-вана, присвоен титул линьцзянского *вана* и пожалована часть территории бывшего царства Чу.

11. У Жую, начальнику уезда Фаньян, возглавившему восстание народности *юэ*, пожалован титул хэшаньского *вана* и часть территории бывшего царства Чу.

12. Наследственному аристократу царства Янь полководцу Цзан Ту присвоен титул яньского *вана* и пожалована большая часть территории бывшего царства Янь.

13. Бывшего царя царства Янь — Хань Гуана назначили *ваном* Ляодуна.

14. Бывшего царя царства Вэй — Вэй Бао провозгласили *ваном* Западной Вэй и пожаловали циньский округ Хэдун.

15. Особым приказом Сян Юя бывшему ханьскому царю Хань Чэну оставили прежний титул и пожаловали несколько округов на территории бывшего царства Хань.

16. Тянь Ши, бывшего царя царства Ци, провозгласили *ваном* Цзяодуна.

17. Наследственному аристократу царства Ци полководцу Тянь Ду присвоен титул цзибэйского *вана* и пожалована часть территории бывшего царства Ци.

18. Тянь Аню, внуку бывшего циского царя Ван Цзяня, присвоен титул цзибэйского *вана* и пожалована часть территории бывшего царства Ци.

Приведенный выше социальный состав новоиспеченных царей вряд ли нуждается в каких-либо комментариях, это лучшее доказательство того, что Сян Юй прежде всего был выразителем интересов наследственной аристократии шести царств. Именно поэтому он не мог предложить ничего иного, кроме старых, уже изживших себя форм правления, характер его земельных пожалований резко отличался от пожалований циньского двора, который жаловал наиболее заслуженных лиц только правом кормления с определенной территории, строго ограничив количество налоговых поступлений и удерживая при этом всю полноту власти в своих руках. Цари же, поставленные Сян Юем, являлись полновластными хозяевами своих владений и лишь номинально подчинялись центру. Раздел страны на восемнадцать совершенно самостоятельных владений, сопровождавшийся возрождением междоусобных распрей среди новоявленных «правителей», фактически означал возврат к периоду Борющихся царств (Чжаньго, V–III вв. до н.э.). Подобное положение не могло оставаться долго. Необходимо отметить, что уже в ходе антициньской борьбы, особенно на ее втором этапе (208–206 гг. до н.э.), наблюдался процесс образования двух лагерей, выражавших интересы различных социальных слоев. Лагерь, возглавляемый Сян Юем, представлял интересы наследственной аристократии шести царств. Однако войска Сян Юя состояли не из одной наследственной аристократии. Значительную часть их составляли земледельцы-общинники, в подавляющем большинстве уроженцы царства Чу. Они примкнули к Сян Юю, увлеченные его антициньскими лозунгами. Не следует забывать, что антициньские настроения были особенно сильны в царстве Чу, где существовало следующее поверье: «Пусть в Чу останется всего лишь три двора, но погубит Цинь непременно Чу». В дальнейшем, после уничтожения династии Цинь, все большее число земледельцев стало покидать Сян Юя, разочаровавшись в его политике.

Во главе второго лагеря стоял Лю Бан, выражавший интересы самых широких слоев населения: общинников-земледельцев, мелких и средних торговцев, мелких чиновников и ремесленников. О социальном составе этого лагеря можно получить некоторое представление из краткого знакомства с руководителями

повстанческих отрядов, находившихся в непосредственном подчинении Лю Бана: Чэнь Пин был бедным земледельцем-общинником, семья которого имела всего лишь 30 *му* земли; Хань Синю в период правления династии Цинь «частенько приходилось просить у людей подаяние»; Фань Куай «промышлял [в период Цинь] ловлей одичавших собак»; Гуань Ин был мелким бродячим торговцем — занимался «перепродажей материи»; Чжоу Бо «зарабатывал на жизнь плетением корзин для тутового шелкопряда» и частенько подрабатывал тем, что «играл на трубе во время похоронных обрядов»; Сяо Хэ и Цао Цань служили мелкими уездными чиновниками; Лоу Цзин зарабатывал себе на жизнь перевозкой грузов на ручной тележке.

Помимо двух указанных выше лагерей в составе повстанческих войск имелись отряды Цин Бу, Люй Чэня, Пэн Юэ и др., которые временами действовали самостоятельно, а иногда присоединялись к одному из лагерей. В период антициньской борьбы все эти отряды выступали единым фронтом, будучи связанными общностью цели. Однако, когда цель была достигнута и династия Цинь уничтожена, на первый план стали выступать противоречия, порожденные различным социальным составом повстанцев.

Несмотря на то что все плоды победы достались наследственной аристократии, не все ее представители были согласны с пожалованиями Сян Юя и не желали сдавать без боя свои позиции. Но главное было в другом — рядовые повстанцы, участники десятков и сотен кровопролитных боев с регулярными войсками Циньской династии, отнюдь не собирались возвращаться домой с пустыми руками.

На первом этапе антициньской народной войны (август 209 — февраль 208 г. до н.э.) и в начале второго (208–206 гг. до н.э.) в лозунгах восставших преобладали элементы так называемого местного патриотизма: чусцы сражались за «Великое Чу», жители Ци — за восстановление царства Ци, яньцы — за восстановление Янь и т.д., что позволяло наследственной аристократии собирать под свои знамена широкие круги населения своих царств, недовольного правлением династии Цинь, и использовать это недовольство и силу народного возмущения для достижения своих целей. Однако, несмотря на то что «местный патриотизм» играл большую роль в идеологии повстанцев, они решительно добивались и удовлетворения своих интересов: земледельцы — отмены налогов и облегчения трудовых и воинских повинностей, а порабощенные — возвращения свободы.

Яснее всего эти классовые стремления земледельцев прослеживаются в лозунгах и мероприятиях Лю Бана, поскольку земледельцы составляли основную силу его армии. Все большее число общинников связывало свои надежды с Лю Баном. Строгое следование Лю Баном «трем пунктам», провозглашенным им при занятии Гуаньчжуна, привлекло на его сторону также широчайшие круги населения бывшего царства Цинь. Назначение Лю Бана ханьским *ваном* и уход его войск из Гуаньчжуна не могли не вызвать недовольство со стороны циньского населения, ибо тогда терял силу и его договор, заключенный с циньскими *саньлао*.

Отсутствие единства в лагере Сян Юя, рост недовольства и разногласий среди представителей наследственной аристократии из-за земельных владений,

с одной стороны, и усиливавшееся недовольство рядовых повстанцев, не добившихся удовлетворения их насущных нужд, — с другой, такова была обстановка в стране в первые месяцы после уничтожения династии Цинь.

Вскоре после разъезда новоявленных *ванов* и *хоу* по своим владениям в стране вспыхнула междоусобная борьба.

Вспыхнувшая на востоке страны междоусобная борьба между Сян Юем и недовольными представителями наследственной аристократии создавала благоприятные условия для выступления Лю Бана. В июле 206 г. до н.э. войска Лю Бана быстрым маршем вторглись в Гуаньчжун и сразу же разбили армию Чжан Ханя. Население Гуаньчжуна радостно приветствовало отряды Лю Бана.

Вскоре вся территория бывшего царства Цинь оказалась в руках повстанцев Лю Бана. Так началась открытая война между Сян Юем и Лю Баном, известная в китайской историографии под названием «войны между Чу и Хань».

Выступление Лю Бана в отличие от «восстаний» Тянь Чжуна, Чэнь Юя и других представителей наследственной аристократии имело двойственный характер: стремление к верховной власти в стране переплеталось с борьбой за удовлетворение интересов широких слоев населения, в первую очередь земледельцев-общинников. Именно поэтому мы вправе рассматривать борьбу между Сян Юем и Лю Баном как борьбу, носящую классовый характер. Наглядным доказательством этого положения служат мероприятия, проведенные им сразу же после достижения первой крупной победы над приспешниками Сян Юя. Овладев Гуаньчжуном, Лю Бан осуществил несколько радикальных преобразований: по его приказу «все парки, заповедники и водоемы бывшей [династии] Цинь были отданы под поля народу». Не были забыты и те жители округов Ба и Шу, которые помогали армии Лю Бана во время стремительного броска транспортировать грузы по трудным горным дорогам Северной Сычуани: «Все те, кто трудился для армии Лю Бана (перетаскивал грузы во время похода. — *Л.П.*), освобождались от [выплаты] налогов и [несений трудовых и воинских] повинностей [сроком] на два года».

На всей территории, находившейся тогда под властью Лю Бана, была проведена широкая амнистия государственных преступников, осужденных еще при династии Цинь. Семьи тех жителей Гуаньчжуна, которые добровольно присоединились к войскам Лю Бана, освобождались от налогов и повинностей сроком на один год.

Был издан приказ о пожаловании рангов, вероятно первой степени, всем главам семей, проживавших на территории, подконтрольной Лю Бану.

Вводя этот приказ, Лю Бан рассчитывал заручиться поддержкой со стороны широких кругов общинного населения. Это мероприятие было выгодно прежде всего членам советов старейшин (*фулао*) многих общин, ибо каждый из них являлся одновременно и главой семьи, причем, как правило, наиболее зажиточной семьи общины, т.е. принадлежал к тому типу крупных землевладельческих семей, значительная часть которых вела рабовладельческое хозяйство.

Особое внимание уделил Лю Бан *саньлао*, возглавлявшим межобщинные культовые объединения. Согласно сообщению Бань Гу, Лю Бан санкционировал новые выборы *саньлао*, которые были проведены в том же году, по-видимому, не без участия общинных советов старейшин: «...выдвинули из народа в *саньлао*

людей старше пятидесяти лет, лучших по наставлению в делах и способностям в руководстве населением, по одному *саньлао* на волость».

Стремясь завоевать расположение *саньлао*, Лю Бан особым декретом освободил их от выполнения трудовых повинностей и несения службы на границе. Более того — и это было одним из важнейших мероприятий Лю Бана, сохранившим свою силу на протяжении всей династии Хань, — он наделил *саньлао* некоторыми, хотя и небольшими, правами. По указу Лю Бана была учреждена должность уездного *саньлао*, выбиравшегося из состава *саньлао* волости. Уездный *саньлао* совместно с начальником уезда и его двумя помощниками принимал участие в обсуждении различных дел. По всей вероятности, он обладал всего лишь совещательным голосом. Тем же декретом устанавливалось, что ежегодно в канун Нового года Лю Бан должен жаловать *саньлао* мясом и вином. Этого обычая придерживались в дальнейшем все ханьские императоры.

Раздача императорской земли общинникам, освобождение «преступников», пожалование рангов главам семей, освобождение на год от повинностей семей общинников, присоединившихся к повстанцам, — таковы были лозунги Лю Бана, с которыми он выступил на борьбу против Сян Юя. Сила их заключалась прежде всего в том, что это были не пустые декларации. Они были осуществлены на всей территории, подвластной Лю Бану. Именно реальность этих лозунгов и привлекла к Лю Бану широкие круги земледельцев и ремесленников. К тому же Лю Бан проводил очень гибкую политику в отношении высшего циньского чиновничества, представителей имущих слоев и даже наследственной аристократии, наделяя тех, кто переходил на его сторону, рангами и правом кормления с определенной территории. Этим мероприятиям Лю Бана Сян Юй не мог противопоставить ничего реального. Он цеплялся за старые формы правления, провозглашенные им сразу же после уничтожения династии Цинь. Более того, его жестокие методы ведения войны, когда сжигались целые города и уничтожались почти все жители, привели к столкновению с его бывшими союзниками. Так было, в частности, с населением царства Ци, выступившим с оружием в руках против отрядов Сян Юя. Убийство же Сян Юем чуского царя Хуай-вана, бывшего в период борьбы против династии Цинь главой всего антициньского лагеря, явилось грубой политической ошибкой Сян Юя, усилившей позиции Лю Бана.

В результате напряженной вооруженной борьбы 206–205 гг. до н.э., которая проходила сначала с переменным успехом, а в дальнейшем с нараставшим перевесом Лю Бана, Сян Юй оказался в полной изоляции; многие из командиров повстанческих отрядов, такие как Цин Бу, Чжан Эр, Вэй Бао и др., находившиеся ранее в подчинении Сян Юя, покинули его и перешли вместе со своими войсками на сторону Лю Бана. И это объясняется не столько тем, что Лю Бан пожаловал им гораздо большие земельные владения, нежели Сян Юй, сколько притягательной силой мероприятий Лю Бана, завоевавших ему многочисленных сторонников среди рядовых повстанцев бывших отрядов Сян Юя. В январе 202 г. до н.э. остатки некогда огромной армии Сян Юя были уничтожены в бою под Гайся, в этой же битве погиб и Сян Юй. Так закончилась «война между Чу и Хань», длившаяся свыше четырех лет.

Какие же все-таки социальные слои выиграли от этой войны? Прежде всего это повстанцы, сражавшиеся на стороне Лю Бана, т.е. почти все активные участ-

ники антициньской борьбы. Социальный состав их был довольно разнообразен. Мы уже отмечали, что в армии Лю Бана были бедные земледельцы-общинники и рабы, ремесленники, торговцы и мелкие чиновники, а также часть зажиточных землевладельцев. Рассмотрим сначала, что же дала эта победа рядовым повстанцам. По эдикту Лю Бана, принявшего в феврале 202 г. до н.э. титул императора Гао Цзу, все земледельцы его армии освобождались от несения трудовых повинностей, а их семьи — от уплаты налогов. Всем бывшим рабам и заключенным из числа рядовых и командного состава армии Лю Бана был присвоен ранг *дайфу*. Этот приказ не распространялся на людей, совершивших преступление, а также на тех, кто уже имел ранг *дайфу*. Не были забыты и земледельцы из отрядов наследственной аристократии шести царств — «тех из них, кто оставался в Гуаньчжуне, освобождали от трудовой повинности сроком на двенадцать лет, те же, кто возвращался на родину, освобождались [от несения трудовой повинности] наполовину (т.е. на 6 лет)». Так как они возвращались к заброшенным и разоренным хозяйствам, то государство обязалось помогать им продовольствием в течение одного года, вплоть до нового урожая. Однако большая часть распределяемых даров досталась командному составу повстанцев. Все командиры крупных отрядов — а их было больше двадцати человек — получили титулы *хоу* и огромные земельные владения, восемь из этих владений занимали территории, равные целому царству. В отличие от Сян Юя, Лю Бан сохранил за собой право верховной власти над всеми этими пожалованными владениями. Особое внимание уделил Лю Бан тем, кто имел ранги и принимал активное участие в антициньской борьбе. Тем из них, кто в период империи Цинь имел восьмой или более высокий ранг, жаловалось право взимания налогов с определенной территории. Это являлось серьезным завоеванием крупных землевладельцев, большинство которых имело восьмые ранги, и части циньского чиновничества, ведь в Циньской империи правом взимания налогов пользовались только носители 19-го и 20-го рангов. В марте 202 г. до н.э. Лю Бан издал эдикт, согласно которому все «заслуженные люди», т.е. те, кто отличился в боях с династией Цинь и Сян Юем, «наделялись землями и жилищами». Но этот эдикт нового императора встретил решительное противодействие на местах со стороны «мелких чиновников». Выше уже отмечалось, что Бань Гу относил *фулао* и *саньлао* к категории «мелких чиновников», поэтому вполне возможно, что и на этот раз речь идет именно о руководителях общинных органов самоуправления и *саньлао*, ибо никакие другие «мелкие чиновники» не осмелились бы противиться указам императора и приказаниям «старших чиновников». Противодействие со стороны общинных органов самоуправления объясняется тем, что Лю Бан, по-видимому, намеревался наделить своих «заслуженных людей» за счет частичной экспроприации общинных угодий. Победа группировки Лю Бана отразилась благоприятно не только на положении повстанцев. Лю Бан провел также ряд мероприятий, направленных на улучшение положения широких масс населения. Согласно эдикту Лю Бана, оглашенному в марте 202 г. до н.э., всем, кто в период правления династии Цинь вынужден был покинуть родные места, дабы не быть занесенным в подворные списки, возвращались их прежние «ранги, поля и жилища». В том же году отменили наиболее жестокие наказания, применявшиеся в империи Цинь. В августе 202 г. до н.э. Лю Бан провел широкую амнистию, освободив всех заключенных в стране. В указе

об амнистии объявлялось об освобождении от рабства всех, кто из-за голода продал себя в рабы (или рабыни).

Таковы вкратце результаты «войны между Чу и Хань». Нетрудно отметить, что именно благодаря победе отрядов Лю Бана были осуществлены, правда далеко не полностью, те требования, с которыми поднялись на борьбу против династии Цинь широкие массы народа. Поэтому события 206–202 гг. до н.э. следует рассматривать как завершение единой народной войны, начатой в августе 209 г. до н.э. восстанием Чэнь Шэна и У Гуана.

ЛУНЬ ЮЙ
(«СУЖДЕНИЯ И БЕСЕДЫ»)

Введение

Как гласит традиция, «Лунь юй» был составлен ближайшими последователями Конфуция, его учениками. При первом чтении текста создается впечатление, что в нем отсутствует единая система: изречения мыслителя, похожие подчас на афоризмы, перемежаются с ответами на вопросы учеников, пространный диалог — с воспоминаниями учеников о Конфуции и т.п. Отсутствует привычное наименование глав: они называются по первым двум иероглифам каждой главы. Иными словами, создается представление, что памятник носит характер сведенных воедино дневниковых записей. Впечатление это усиливается из-за разнообразия освещаемых проблем, рассыпанных по тексту, — о сущности человека и идеальной личности, о методах управления государством и принципах построения идеального общества, о музыке и отношениях в семье и о многом другом из области политики, философии, этики, образования.

Однако при последующих чтениях возникшее вначале представление о бессистемности исчезает. Перед нами постепенно раскрывается внутренняя монолитность произведения. Акад. Н.И. Конрад считал, что «Лунь юй» — «не записи „суждений и бесед“. Это нечто созданное, во всяком случае специально обработанное; короче говоря, литературное произведение, которое имеет своего героя. И герой этот — Конфуций». Остается добавить, что эта черта характерна для всех священных книг, будь то Библия, Коран или Бхагавадгита. Всюду в центре стоит личность Учителя.

В памятнике встречаются имена лишь 22 учеников; в то же время Сыма Цянь сообщает, что у Конфуция было «свыше трех тысяч учеников, из которых 72 овладели шестью искусствами». Можно предположить, что основной корпус «Лунь юя» составили прижизненные записи высказываний Конфуция. Наиболее прилежные и способные ученики фиксировали высказывания Учителя, тем более что Конфуций подчас по-разному отвечал на один и тот же вопрос, как бы высвечивая проблему в разных плоскостях, зачастую умышленно подбирал слова-символы, порой многозначные, дабы дать ученику импульс к самостоятельному творчеству. Суждения Учителя были порой неожиданны, иногда парадоксальны для обыденного сознания. Все это требовало их фиксации. Подтверждение сказанному мы находим в словах Цзэн-цзы, одного из любимейших учеников Конфуция: «Я еже-

дневно трижды вопрошаю себя: отдал ли все душевные и физические силы тому, кому советовал в делах? Был ли искренним в обращении с другом? Повторял ли то, что мне преподавали?» («Лунь юй», I, 4). Известный современный конфуциевед Ян Боцзюнь, исследовавший аутентичность «Лунь юя», отмечал, что в тексте встречаются записи учеников Конфуция и тех, кто у них учился.

Ученики были родом из различных царств и говорили на разных диалектах. Дабы читатель ощутимо представил себе степень отличия этих диалектов, достаточно привести эпизод из «Мэн-цзы», где философ спрашивает сунского сановника Дай Бушэна, кого лучше взять преподавателем циского языка для сына чуского сановника, проживавшего временно в царстве Ци: чусца, умеющего говорить по-циски, или носителя языка? Ответ Дай Бушэна весьма знаменателен: если мальчика будет обучать выходец из Чу, то хотя его и будут бить ежедневно, он не овладеет языком. Обучать его может только житель царства Ци («Мэн-цзы», III Б, 6).

Как видим, для общения с соседями выходец из Чу должен был изучить «язык», т.е. диалект царства Ци. Поскольку царство Лу входило в одну с царством Ци группу диалектов, имевших много общей лексики, мы можем предположить, что ученикам из Чу, не знавшим циского диалекта, приходилось специально изучать разговорный язык Конфуция.

Поэтому вполне естественно, что ученики, говорившие на различных диалектах, стремились зафиксировать содержание наиболее интересных бесед, вопросов Конфуция, чтобы подготовиться к следующему занятию. Именно письменные записи, а иероглифика была общей, позволяли им обмениваться услышанным не только со своими земляками.

По мнению Ян Боцзюня, на составление текста «Лунь юя», начатое еще при жизни Конфуция, ушло по крайней мере 30–50 лет. С точки зрения акад. Н.И. Конрада, на окончательное создание «Лунь юя» ученики затратили приблизительно 80 лет и он появился около 400 г. до н.э.[1]

Тот факт, что в конце эпохи Чуньцю и начале периода Чжаньго, т.е. на рубеже V–IV вв. до н.э., появилось и одновременно сосуществовало несколько параллельных текстов «Лунь юя», может служить косвенным свидетельством одновременной творческой работы учеников из различных диалектных групп. Постепенно, особенно в связи с объединением в 221 г. до н.э. Китая под эгидой правящей династии царства Цинь, происходило сближение диалектов, что не могло не отразиться и на судьбе многих параллельных текстов «Лунь юя», число которых заметно уменьшилось.

К началу эпохи Хань в Китае были известны три различных текста: «Лу Лунь юй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Лу»), «Ци Лунь юй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Ци») и «Гу вэнь Лунь юй» («Суждения и беседы, записанные старыми знаками»). Текст «Гу вэнь Лунь юй» был обнаружен при императоре Цзин-ди (156–141 гг. до н.э.) в стене дома Конфуция, где он был спрятан в период гонений на конфуцианскую литературу во времена правления императора Цинь Шихуана. Согласно тогдашнему распоряжению властей, уничтожению подвергались все тексты «Лунь юя», хранившиеся в частных собраниях.

В луском тексте было 20 глав, в циском — 22 главы (причем текст первых 20 глав во многом совпадал с луским вариантом). Две «лишние» главы именова-

[1] См.: *Конрад Н.И.* Избранные труды. Синология. М., 1977, с. 428.

лись «Вопросы к правителю» и «Понимание Дао-Пути». В «Гу вэнь Лунь юе», как и в луском варианте, этих глав не было, хотя в нем насчитывалась 21 глава. «Лишняя» глава получилась за счет выделения из главы «Яо юэ» («Яо сказал…») главы «Цзы Чжан вэнь» («Вопросы Цзы Чжана»). «Гу вэнь Лунь юй» резко отличался от первых двух текстов — он содержал больше иероглифов (свыше 400 знаков), а также имел иной порядок расположения глав.

Судьба «Лунь юя» была тесно связана с судьбой учения Конфуция. До тех пор, пока учение не получило официального общегосударственного признания, возможно было сосуществование нескольких текстов. При императоре У-ди (140–87 гг. до н.э.) конфуцианство было провозглашено государственной идеологией; все наследники Конфуция получили ранги знатности. В 59 г. до н.э. император Мин-ди издал декрет об официальных жертвоприношениях Конфуцию во всех учебных заведениях страны.

В период канонизации личности Учителя был канонизирован и сам текст. Работа по унификации текстов и сведению их в один вариант была проведена в конце правления династии Ранняя Хань (III в. до н.э. – I в.н.э.) правителем Аньчана Чжан Юем — человеком высокообразованным, наставником ханьского императора Чэн-ди (32–7 гг. до н.э.). Подготовленный Чжан Юем текст «Лунь юя» был канонизирован уже в эпоху Хань. В период Тан (618–907) этот текст был выбит на каменных стелах. Именно этот вариант и дошел до наших дней.

За прошедшие со времени его создания века «Лунь юй» оброс многочисленными комментариями, в Китае и за его пределами в странах конфуцианского культурного региона сложились целые школы и направления, ибо текст столь многозначен и многослоен, что нуждается в специальном толковании. Как справедливо отмечал патриарх отечественного китаеведения акад. В.М. Алексеев: «В самом деле, можно ли с одного приема и с одной лишь версии передать тот самый текст, который в Китае без посредствующего звена („трамплина“) на протяжении веков всегда был непонятен?»[2]. Один из таких мощных «трамплинов» был построен выдающимся исследователем и теоретиком конфуцианства Чжу Си (1130–1200), от которого сам текст, по признанию В.М. Алексеева, ради своего прочтения «потребовал одновременно и аналитической и синтетической проработки вплоть до восстановления в уме читателя XII века ума авторов классического текста (IX–III вв. до н.э.)»[3].

Комментарий Чжу Си был признан в конфуцианском культурном регионе эталонным и послужил основой для корейского, японского и вьетнамского конфуциеведения. Однако последующие за Чжу Си исследователи обнаружили в тексте еще немало «темных и спорных мест». За века, прошедшие после Чжу Си, в Китае появились сотни и тысячи комментированных изданий «Лунь юя». Всю эту массу изданий можно условно разделить на три блока. В первый блок входят издания, рассчитанные прежде всего на ученых, в которых маститые текстологи подробно анализируют почти каждое слово, сопоставляя его со всеми случаями употребления в различных канонических сочинениях и комментаторской литературе. Среди изданий первого блока необходимо упомянуть работу цинского текстолога Цуй Дунби (1740–1816), которая вышла под редакцией известного кон-

[2] *Алексеев В.М.* Китайская литература. М., 1978, с. 247.

[3] Там же.

фуциеведа XX в. Гу Цзигана «Цуй Дунби и шу» («Посмертное собрание сочинений Цуй Дунби», Шанхай, 1983).

Второй блок изданий «Лунь юя» обращен уже к такому любознательному читателю, который стремится познать изначальный смысл текста и хочет сам убедиться, что комментарий толкователя заслуживает доверия. Издания такого типа более многочисленны и традиционно включают перевод на современный китайский язык и обязательный более или менее подробный комментарий, где разъясняется смысл слов каждого суждения. Естественно, что авторы подобного типа изданий опираются на исследования, относящиеся к изданиям первого блока.

Наиболее репрезентативные издания из второго блока подготовили современные китайские конфуциеведы: Ян Боцзюнь «„Лунь юй“ с переводом и комментариями» (Пекин, 1984); Чэнь Шуда «„Лунь юй“ с собранием комментариев в 4-х томах» (Пекин, 1990); Мао Цзышуй «„Лунь юй“ с современными комментариями и переводом» (Тайбэй, 1991); Нань Хуайцзинь «Неординарная трактовка „Лунь юя“» (18-е изд.: Шанхай, 1990); Се Бинъин и др. «Новый перевод „Лунь юя“» (3-е испр. изд.: Тайбэй, 1980); Чэн Жудун «Толкование „Лунь юя“ с исправлением ошибок» (Тайбэй, 1986); Тан Маньсян «Современное толкование „Лунь юя“» (Наньчан, 1985); Тао Чжу «„Лунь юй“ с подробными комментариями на современном китайском языке» (Цюйфу, 1989); Цзинь Цзинфан, Люй Шаован, Люй Вэньюй «Новый комментарий к Конфуцию» (Чанша, 1991); Цянь Му «Новое толкование „Лунь юя“» (Чэнду, 1985); Чжао Цзибинь «Новое проникновение в „Лунь юй“» (Пекин, 1976); Ян Шуда «„Лунь юй“ с подробными комментариями» (Шанхай, 1986); Яо Шичуань «Постижение „Лунь юя“» (Тайбэй, 1993).

Третий блок, наиболее массовый, рассчитан на рядового читателя, интересующегося «Лунь юем», такие издания выходят без каких-либо комментариев.

В тех же случаях, когда содержание текста было неугодно правящей элите, массовое издание «Лунь юя» на современном китайском языке сопровождалось соответствующим контркомментарием, разоблачающим реакционный характер учения. Такого типа литература сопровождалась специальными словарями, где популярно объяснялось, что «человеколюбие в устах Конфуция означает убийство и людоедство», а «золотая середина — это духовные оковы, с помощью которых все реакционеры усыпляют и порабощают народ». Естественно, что после антиконфуцианской кампании в изданиях для рядового читателя было восстановлено традиционное толкование текста. В некоторых изданиях суждения «Лунь юя» группировали по специальным тематическим рубрикам: о народе, о морали, об управлении государством и т.п. На Тайване ведущие конфуциеведы издали серию «„Лунь юй“ в жизни», где популярно разъясняли текст, демонстрируя на примере конкретных суждений, насколько полезно их знание и понимание в обыденной жизни. Там же, на Тайване, выходят многочисленные иллюстрированные издания «Лунь юя» и даже в виде комиксов — ради облегчения восприятия текста. В последние годы все чаще стали издавать текст с параллельным переводом или пересказом на английском языке.

Все китайские издания «Лунь юя», рассчитанные на массового читателя из книг третьего блока, как правило, основаны на изданиях второго блока.

Что касается уровня постижения смысла «Лунь юя» на Западе, то он основан на английском переводе Дж. Легга (1815–1897), ставшем классическим (The Chi-

nese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge. Vol. 1. Confucian Analects. Oxford, 1893). Прошедшее со времени первого издания более чем столетие показало, что грандиозная работа, проделанная Дж. Леггом с помощью китайских консультантов–текстологов, по праву может быть отнесена к исследованиям не только второго, но и первого блока. Из немецких, французских, корейских и японских переводов уместно перечислить следующие: *Wilhelm R*. Kungfutse. Gespräche. Lun Yü. Jena, 1910; Tsingtau, 1914; Konfuzius. Gesprache (Lun-yu). Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von *R. Moritz*. Lpz., 1986; Entretiens de Confucius. Traduit du chinois par *Anne Cheng*. P., 1981; Hon`o («Лунь юй»). Сост. и пер. *Пак Ильбона*. Сеул, 1994 (на кор. яз.); «Лунь юй». Пер. и коммент. *Каная Осаму*. 33-е изд.: Токио, 1987 (на яп. яз.).

В России первый перевод «Лунь юя» был выполнен основоположником научного китаеведения Н.Я. Бичуриным (отцом Иакинфом) (1777–1853) в составе переведенного им же «Четверокнижия», однако этот перевод до сих пор не издан. Затем последовали переводы В.П. Васильева (1876), П.С. Попова (1910). Существенный вклад в историю русских переводов «Лунь юя» внес В.М. Алексеев, предложивший одновременно переводить и весь комментарий Чжу Си. К сожалению, ему удалось перевести таким методом только три первых главы «Лунь юя», но это был грандиозный почин, который не смог продолжить никто из последующих переводчиков. В 1972 г. В.А. Кривцов опубликовал большую часть текста. Полный перевод «Лунь юя» издал в 1987 и 1995 гг. И.И. Семененко.

В 1999 г. в Санкт-Петербурге опубликована антология «Беседы и суждения Конфуция», где собраны все переводы «Лунь юя» на русский язык, начиная с перевода В.П. Васильева. Из последних переводов и исследований следует отметить работу А.Е. Лукьянова (Лао-цзы и Конфуций: Философия Дао. М., 2000). В книге дан авторский перевод «Лунь юя», рассмотрен генезис и развитие конфуцианской философии в сравнении с даосской философией, выявлен архетип конфуцианской философской культуры Дао, найдено терминологическое наименование конфуцианской философии, раскрыто его понятийное содержание. Книга известного отечественного китаиста А.С. Мартынова (Классическое конфуцианство. В 2-х т. Т. 1. «Лунь юй». СПб., 2001) адресована массовому читателю. Автор не только мастерски описывает жизнь Конфуция и судьбу его учения, но и характеризует конфуцианство как исторический, философский и литературный феномен. А.С. Мартынову удалось достичь почти невозможного — отойдя от дословного перевода, он сумел передать основной смысл высказываний и диалогов « Лунь юя».

В 1998 г. (2-е изд.: 2000 г.) в своем исследовании я попытался сопоставить переводы наиболее «темных» мест с аналогичными переводами предшественников на русском, английском, немецком, французском, китайском, корейском и японском языках (*Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй». Исслед., пер. с кит., коммент.). В 2000 г. Президиум Российской академии наук присудил мне премию имени С.Ф. Ольденбурга за эту книгу, отметив, что «многолетняя работа автора в области изучения конфуцианства (им издан целый ряд изданий по данной проблематике) позволила ему по-новому интерпретировать многие, оставшиеся до сего времени спорными, положения названного классического трактата». В настоящем издании публикуется только перевод с некоторыми изменениями и уточнениями.

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ

Глава I
«Учиться и...»

I, 1. Учитель сказал: «Учиться и своевременно претворять в жизнь — разве не в этом радость?[1] Вот друг пришел издалека — разве это не удовольствие? Люди его не знают, а он не хмурится, — это ли не благородный муж?»

I, 2. Ю-цзы[2] сказал: «Очень мало бывает людей, которые, обладая сыновней почтительностью и любовью к старшим братьям, склонны выступать против выс-

[1] В первой фразе «Лунь юя», начинающейся со слова «учиться» (學 *сюэ*), заключена главнейшая мысль — доминанта учения Конфуция. Учитель объясняет, что такое «радость» и каковы пути ее достижения. Человеку следует осознать, что в жизни каждый может обрести это блаженное состояние, но для этого надо потрудиться. Главная «установка» Конфуция — «радость» — производная от знаний, обогащенных личным трудом. Именно отсюда и проистекает конфуцианский прагматизм. Если же человек получает «радость», совершив кражу или обманув кого-то, его трудно отнести к разряду нормальных людей. Общество обязано осудить подобную личность. Естественно, что были, есть и будут исключения из правил, особенно это касается «маленького человека». Но не следует отчаиваться — человека надо воспитывать постоянно, именно поэтому традиция обязывала заучивать текст наизусть. Зерно мудрости, посеянное Учителем, дало все же свои всходы. Подтверждение этому — сегодняшняя жизнь Азиатско-Тихоокеанского региона, где на смену постиндустриальной экономике приходит на рубеже XX–XXI вв. «экономика, основанная на знаниях», ибо она в гораздо большей степени соответствует новому этапу мирового развития — с глобализацией экономических процессов и особым вниманием к инновациям.

«Люди его не знают, а он не хмурится» — пер. В.М. Алексеева (кн. 1, с. 163 — здесь и далее ссылки даются по изданию: *Алексеев В.М.* Труды по китайской литературе. В 2 кн. Кн. 1. М., 2002. Кн. 2. М., 2003).

[2] Весьма знаменательно, что второе суждение составители «Лунь юя» отдают ученику Конфуция. В школе Конфуция действовала традиция, основанная Учителем, — некоторые, самые важные идеи он поручал излагать наиболее способным ученикам. Доверяя им высказывать свои сокровенные мысли, Конфуций хотел показать, что они уже восприняты учениками и будут правильно переданы потомкам. Одновременно он развивал в учениках разум, поощряя способность к самостоятельному мышлению (ср. XVII, 21). К именам только двоих из упоминающихся в «Лунь юе» учеников, в том числе Ю Жо, добавлено почтительное *цзы* — «учитель». Это означало особое отношение Конфуция к тем ученикам, которых он высоко ценил за ум и сообразительность.

ших. И вовсе не бывает людей, которые не любили бы выступать против высших, но любили бы затевать смуту. Благородный муж все свои усилия сосредоточивает на корне. Когда корень заложен, то рождается Дао-Путь. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия»[3].

I, 3. Учитель сказал: «Как мало человеколюбия у тех, кто искусен в речах и обольстителен в манерах!»

I, 4. Цзэн-цзы сказал: «Я ежедневно трижды вопрошаю себя: отдал ли все душевные и физические силы[4] тому, кому советовал в делах? Был ли искренним в обращении с другом? Повторял ли то, что мне преподавали?»

I, 5. Учитель сказал: «При управлении государством, выставляющим тысячу боевых колесниц[5], будь на этом деле благоговейно сосредоточен и добивайся доверия [народа]; будь экономен в расходах и жалей людей; используй народ в надлежащую пору»[6].

I, 6. Учитель сказал: «Молодые люди, находясь дома, должны проявлять почтительность к родителям, выйдя за ворота — быть уважительными к старшим,

---

[3] В этом суждении впервые встречаются ключевые термины: 孝 *сяо* («сыновняя почтительность»), 弟/悌 *ди/ти* («любовь к старшим братьям»), 道 *дао* («Путь»), 仁 *жэнь* («человеколюбие»). Термин 亂 *луань* («смута», «хаос») играет в учении Конфуция особую роль. Учитель постоянно внушал ученикам, что нормальная жизнедеятельность возможна лишь в стабильном обществе и прямой долг правителей — заботиться о стабильности как в обществе, так и в государстве. Здесь Учитель предлагает реальный способ предотвращения «хаоса»: если человек будет придерживаться принципа *сяо*, то его трудно поднять против «высших», а если его трудно поднять против «высших», то он никогда не затеет «смуту». Он неоднократно возвращается к этой теме, достаточно процитировать его суждение: «...в государстве, где царит хаос, не живи» («Лунь юй», VIII, 13). Призыв к стабильности любой ценой стал одним из постулатов современной политической культуры стран конфуцианского культурного региона.

[4] Самым спорным в данном суждении является толкование термина 忠 *чжун* (современные значения: «верность», «преданность», «лояльность»). Современные китайские комментаторы, как правило, руководствуются толкованием Чжу Си: «*Чжун* — это значит исчерпать самого себя». Конфуций словами Цзэн-цзы обучает людей нормам общения: давая советы или оказывая помощь, человек должен «отдать другому все свои духовные и физические силы», т.е. «целиком исчерпать себя». Впоследствии, когда конфуцианство стало официальной идеологией императорского Китая, *чжун* применительно к поведению чиновника стало означать «преданность вышестоящим», поэтому представляется оправданным сохранить в переводе толкование Чжу Си. Тем более что здесь речь идет о норме отношений сначала между обычными людьми, затем между друзьями. И в качестве критерия отношений между друзьями указана искренность (信 *синь*).

[5] В VII–III вв. до н.э. могущество государства определялось количеством боевых колесниц. Обычно в колесницу запрягали четверку коней, и управлять ими в бою было нелегким делом. Не случайно умение управлять колесницей считалось одним из «шести искусств», под которыми обычно понимали Правила (*ли*), музыку, стрельбу из лука, управление колесницей, каллиграфию и счет, а также иногда подразумевали шесть классических канонов.

[6] Пер. В.М. Алексеева (кн. 1, с. 167). Расхождение только в трактовке иероглифа 信 *синь*: у Алексеева *синь* — «внушай доверие», я же полагаю, что адекватнее переводить *синь* как «добивайся доверия». От правителя требовалось отнюдь не мало — умение сосредоточиться на главном; быть примером для народа; любить своих подданных; бережно относиться к государственным ресурсам; не отрывать земледельца в страдное время на повинности. Только реализовав все эти принципы, правитель может снискать доверие народа.

в делах — осторожными, в словах — правдивыми, безгранично любить людей и особенно сближаться с теми, кто обладает человеколюбием. Если у них после осуществления всего этого еще останутся силы, то потратить их надо на изучение *вэнь*-культуры».

I, 7. Цзы Ся сказал: «Если кто-то в отношениях с женой ценит ее моральные качества, не придавая большого значения внешности, отдает все свои силы, служа родителям, не щадит своей жизни, служа правителю, правдив в отношениях с друзьями, то хотя о нем и говорят, что он не обладает ученостью, я непременно назову его образованным».

I, 8. Учитель сказал: «Если благородный муж не солиден, он не будет пользоваться авторитетом, и его ученость тогда не прочна. Стремись к верности и искренности; не дружи с тем, кто тебе не ровня; не бойся исправлять ошибки».

I, 9. Цзэн-цзы сказал: «Тщательно соблюдай все траурные церемонии, [связанные с похоронами родителей], и должным образом чти [память предков]. Тогда мораль народа будет улучшаться»[7].

I, 10. Цзы Цинь спросил Цзы Гуна: «Когда Учитель прибывал в какое-нибудь государство, он непременно хотел узнать о методах правления. Он сам стремился к этому или ему рассказывали?» Цзы Гун ответил: «Учитель получал все это, ибо был ласков, открыт, уважителен, скромен и уступчив. Его стремления были иные»[8].

I, 11. Учитель сказал: «Когда отец жив, наблюдай за стремлениями его [сына]; когда отец умер, наблюдай за поведением его [сына]. Если он в течение трех лет не сошел с Дао-Пути отца, то его можно назвать обладающим сыновней почтительностью».

I, 12. Ю-цзы сказал: «Когда используют Правила, принцип единения через разномыслие должен быть самым ценным[9]. Именно этим и был прекрасен Дао-Путь первых правителей. Малые и большие дела они вершили, исходя из этого принципа. Однако, когда встречались неосуществимые дела, они, владея этим принципом достижения единения через разномыслие, добивались такого единения. Но невозможно достичь такого единения вне рамок Правил».

---

[7] Цзэн-цзы говорит о соблюдении церемоний, связанных с поклонением родителям и духам предков. Суждение, по-видимому, обращено к правителю. Если он сам будет тщательно соблюдать все траурные церемонии, то и народ потянется за ним: «Народ просветится его примером и вместе с ним придет к усугублению и прочности своих добрых начал» (Алексеев, кн. 1, с. 173).

[8] Чжу Си разъяснял ответ Цзы Гуна следующим образом: «Смысл всего этого параграфа такой. Учитель никогда не домогался (не стремился. — *Л.П.*). Все дело в том, что государи его времени, видя в нем подобные совершенства, проникались к нему уважением, соединенным с доверием, и сами шли к нему спрашивать по поводу системы своих правлений. И это было совершенно не то, что делали другие, которые получали свои сведения, лишь определенно их домогаясь» (Алексеев, кн. 1, с. 174).

[9] Центральная мысль суждения заключается в понятии 和 *хэ* — «единение через разномыслие». Этому принципу, который еще до Конфуция стал кодом политической культуры древнего Китая, Учитель уделял всегда большое внимание. Подробнее см. во вступительной статье «„Четверокнижие“ — ключ к постижению конфуцианства».

I, 13. Ю-цзы сказал: «Если [кто-то] в искренности близок к справедливости, словам его можно следовать. Если в почтении [ты] близок к Правилам, избежишь стыда и позора. Если [ты] опираешься на тех, кто не утратил родственных чувств, обретешь надежность».

I, 14. Учитель сказал: «Если благородный муж не думает о насыщении в еде, не заботится об удобном жилье, в делах усерден, в речах осторожен, способен сам ради исправления сблизиться с теми, кто обладает Дао-Путем, про такого можно сказать, что он любит учиться».

I, 15. Цзы Гун спросил: «Что вы скажете, если человек беден, но не льстив; богат, но не заносчив?» Учитель ответил: «Неплохо! Все же его не сравнить с бедным, но испытывающим радость [от того, что обрел Дао-Путь], или с богатым, но любящим Правила».

Цзы Гун спросил: «Не об этом ли говорится в „[Книге] стихов“:

[Изделие из слоновой кости] сначала вырезают, а затем шлифуют;
[Изделие из яшмы] вначале гранят, а затем полируют[10]?».

Учитель ответил: «Цы! С тобой наконец-то можно говорить о „Стихах“! Когда говорю о прошлом, ты уже знаешь, что последует в будущем».

I, 16. Учитель сказал: «Не печалься, что люди не знают тебя. Печалься, что сам не знаешь людей».

Глава II
«Осуществлять правление...»

II, 1. Учитель сказал: «Осуществлять правление, опираясь на добродетель, — это подобно Полярной звезде. Она замерла на своем месте, а все другие звезды движутся окрест нее».

II, 2. Учитель сказал: «В „[Книге] стихов“ триста [стихов] — если одной фразой оценить их суть, то можно сказать: „Непорочных мыслей нет“»[11].

II, 3. Учитель сказал: «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда. Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем [использования] Правил, то [в народе] появится [чувство] стыда и он исправится».

II, 4. Учитель сказал: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят

[10] Цитата из «Ши цзина» (I, V, 1: «Ци юй», или «Излучины Ци»). Ср. пер. А.А. Штукина: Шицзин. Издание подготовили А.А. Штукин и Н.Т. Федоренко. М., 1957 (Литературные памятники), с. 69, «У меня есть милый». Далее ссылки на перевод по этому изданию: Шицзин, 1957 (ЛП).

[11] Текст «Ши цзина» («Книга стихов», «Книга песен»), который дошел до наших дней, — это список, составленный в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.), и в нем 305 стихов. Вполне возможно, что в списке, с которым работал Конфуций, было 300 стихов.

познал волю Неба. В шестьдесят научился отличать правду от неправды. В семьдесят стал следовать желаниям сердца и не преступал меры».

II, 5. Мэн Ицзы спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Не нарушать Правил».

Фань Чи правил повозкой, в которой ехал Кун-цзы. Учитель сказал: «Мэн Ицзы спросил меня о сыновней почтительности, я ответил: не нарушать Правил». Фань Чи спросил: «Как понимать эти слова?» Кун-цзы ответил: «При жизни родителей служи им согласно Правилам; когда умрут, похорони их согласно Правилам; совершай жертвоприношения согласно Правилам».

II, 6. Мэн Убо спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Отец и мать тревожатся только о том, как бы их дети не заболели».

II, 7. Цзы Ю спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Ныне [некоторые] называют сыновней почтительностью то, что они кормят своих родителей. Но ведь собак и лошадей тоже кормят. Если это делается без глубокого почтения к родителям, то в чем здесь разница?»

II, 8. Цзы Ся спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Трудно все время выражать радость. Разве можно считать сыновней почтительностью, когда младшие берут на себя заботу о делах, а старшие имеют только вино и пищу?»[12]

II, 9. Учитель сказал: «Я проговорил с Хуэем целый день, а он, подобно глупцу, ни разу не возразил мне. Когда он ушел, я, озирая его жизненный путь, убедился, что Хуэй отнюдь не глупец».

II, 10. Учитель сказал: «Наблюдаю за его поступками, постигаю их побудительные причины, уясняю, что успокаивает его. Разве может такой человек скрыть свою сущность? Разве может такой человек скрыть свою сущность?»

II, 11. Учитель сказал: «Тот, кто, повторяя старое, способен найти новое, может стать наставником».

II, 12. Учитель сказал: «Благородный муж не инструмент».

II, 13. Цзы Гун спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Он прежде претворяет слова в дело, а затем следует им».

II, 14. Учитель сказал: «Благородный муж объединяет [людей], не будучи пристрастным; маленький же человек пристрастен и не способен к объединению».

II, 15. Учитель сказал: «Учиться и не размышлять — бесполезно, размышлять и не учиться — подвергать [себя] опасности».

---

[12] Чжу Си пояснил смысл двух ответов Конфуция своим ученикам в суждениях 7 и 8 ссылкой на толкование своего учителя Чэн Хао: «Цзы-ю нашел возможность кормить своих родителей, но, по-видимому, был недостаточно к ним внимателен. Цзы-ся обладал способностью выполнять свой долг с неуклонной прямотой, но, по-видимому, без достаточно ласкового, теплого, увлажненного чувством выражения лица. Учитель каждому из учеников сообщал свои мысли об этом, сообразуясь как с его способностями, так и с неодинаковостью в его речах» (Алексеев, кн. 1, с. 191).

II, 16. Учитель сказал: «Нападать за инакомыслие — губительно».

II, 17. Учитель сказал: «Ю, научить ли тебя, как определять знание? Если знаешь что-либо, полагай, что знаешь; а если не знаешь, полагай, что не знаешь. Это и есть знание».

II, 18. Цзы Чжан учился, намереваясь получить казенное содержание. Учитель сказал: «Больше слушай, будь сдержан, когда возникает сомнение, осторожно говори, и тогда нареканий будет мало. Больше наблюдай, обходи опасное, а в остальном будь осмотрителен, и тогда раскаяния будут редкими. Когда слова будут вызывать мало нареканий, а в поступках [придется] редко раскаиваться, тогда и будет тебе казенное содержание».

II, 19. Ай-гун спросил: «Что нужно предпринять, дабы народ подчинялся?» Кун-цзы ответил: «Если возвышать прямых и ставить их над кривыми, то народ сам подчинится. Если возвышать кривых и ставить их над прямыми, то народ не подчинится».

II, 20. Цзи Канцзы спросил его: «Как добиться, дабы народ стал почтительным, преданным и старательным?» Учитель ответил: «Держитесь с ним величественно, и тогда он станет почтительным. Следуйте принципу сыновней почтительности [в отношениях с вашими родителями], любите и заботьтесь о [своих] младших, тогда и народ станет преданным. Выдвигайте умелых и обучайте неумелых, и тогда народ станет старательным».

II, 21. Некто спросил Кун-цзы: «Почему вы не участвуете в управлении [государством]?» Учитель ответил: «В „[Книге] истории“ говорится: „Когда надо проявлять сыновнюю почтительность, проявляй ее, будь дружен со старшими и младшими братьями. В этом и кроется суть правления“[13]. Таким образом [я] уже участвую в правлении. К чему непременно состоять на службе ради правления?»

II, 22. Учитель сказал: «Не знаю, возможно ли такое, чтобы человек не пользовался доверием. Когда у большой повозки нет конца дышла, удерживающего ярмо-перекладину, а у малой повозки нет шкворня, соединяющего ярмо с перекладиной, смогут ли они двигаться?»

II, 23. Цзы Чжан спросил: «Можно ли знать, что будет через десять поколений?» Учитель ответил: «[Династия] Инь наследовала Правила [династии] Ся. То, что она отбросила, и то, что добавила, — можно знать. [Династия] Чжоу наследовала Правила [династии] Инь. То, что она отбросила, и то, что добавила, — можно знать. Поэтому можно знать и о тех, кто сменит [династию] Чжоу, хотя и пройдет сто поколений»[14].

II, 24. Учитель сказал: «Приносить жертвы духам не своих предков — лесть. Бездействовать, когда следует исполнить долг, — трусость».

---

[13] «Шу цзин», гл. 41/49.

[14] Династия Инь правила Китаем с XVII по XI в. до н.э. Династия Ся предшествовала Инь, правила с XXII по XVII в. до н.э. Династия Чжоу пришла на смену Инь, правила с XI по III в. до н.э.

Глава III
«Восемь рядов...»

III, 1. Говоря о роде Цзи, Кун-цзы сказал: «Восемь рядов танцуют в храме. Если такое можно стерпеть, то что же стерпеть нельзя?»[15]

III, 2. В Трех семьях убирали жертвенную утварь [после жертвоприношения] под звуки гимна «Плавно…». Учитель сказал:

«Здесь помогают в служении предку князья.
Ныне Сын Неба и царь величав, величав.

Разве можно воспевать такое в храмах Трех семей?»[16]

III, 3. Учитель сказал: «Человек — и без человеколюбия! Какие уж тут Правила? Человек — и без человеколюбия! Какая уж тут музыка?»

III, 4. Линь Фан спросил о сути Правил. Учитель ответил: «Вопрос этот очень важен! Если речь идет об обычных обрядах, то откажись от пышности. При похоронных же обрядах лучше скорбеть, чем заботиться о тщательности [исполнения обрядов]».

III, 5. Учитель сказал: «Если даже у [варваров] *и* и *ди* есть свои правители, им никогда не сравниться со всеми *ся*, лишенными правителей»[17].

III, 6. Цзиши собирался совершить жертвоприношение горе Тайшань. Учитель обратился к Жань Ю с вопросом: «Ты не можешь помешать ему?» Он ответил: «Не могу». Учитель сказал: «Разве гора Тайшань [окажется] хуже Линь Фана?»[18]

---

[15] По ритуалу того времени число танцоров, занятых в обрядах в родовых храмах предков, исчислялось рядами — в каждом по восемь человек. Сыну Неба полагалось в своем храме иметь восемь рядов танцоров, правителю царства — шесть рядов, аристократу — четыре ряда, служилому в ранге *ши* — два ряда. Таким образом, род Цзи нарушил правила ритуала. По мнению Ян Боцзюня, под Цзи здесь имеется в виду Цзи Пинцзы. См.: *Ян Боцзюнь* (сост.) Лунь юй и чжу («Лунь юй» с переводом и комментариями). Пекин, 1984, с. 23.

[16] В этом суждении, как и в предыдущем, Конфуций продолжает обличать представителей трех крупных патронимий царства Лу. В храмах этих семей убирали жертвенные сосуды после поминовения предков под звуки чжоуского гимна «Плавно…», цитируемого здесь Конфуцием. То было чудовищным нарушением традиционного ритуала, ибо исполнять гимн можно было только в храме предков Сына Неба, поскольку он посвящен усопшим родителям Сына Неба и описанию обряда, который совершает Сын Неба.

Цитата из «Ши цзина» (IV, II, 7) в переводе А.А. Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 429, «Гимн усопшим родителям царя».

[17] *И* и *ди* — названия племен, обитавших к северу от Китая. *Ся* — самоназвание китайцев. Во времена Конфуция для самоназвания китайцев использовался и термин *хуася*.

[18] Согласно традиции, жертвоприношение горе Тайшань — самой священной на территории древнего Китая — могли совершать только правители всей страны. Цзиши, будучи всего лишь аристократом *(дафу)* одного из царств, собирался нарушить таким образом ритуал. Жань Ю — ученик Конфуция, находился в то время на службе у Цзиши. К нему-то и обратился Конфуций, чтобы предотвратить такое нарушение. Смысл завершающей части суждения в том, что божество горы не хуже Линь Фана знает «суть Правил», поэтому оно отторгнет незаконное жертвоприношение.

III, 7. Учитель сказал: «Благородный муж ни в чем не соперничает. И если необходимо, то только в стрельбе из лука! Вежливо уступая дорогу, он с приветствиями поднимается в зал [для стрельбы], а когда сходит, то выпивает чарку вина. Такое соперничество — для благородных мужей!»[19]

III, 8. Цзы Ся спросил:

«О, как улыбки твои хороши и тонки,
Резко сверкают в глазах твоих нежных зрачки.
И узор цветной покрывает твою белизну![20]

Каков смысл этих стихов?» Учитель ответил: «Прежде наносят белую грунтовку, а потом раскрашивают».

Цзы Ся вновь спросил: «В таком случае Правила основаны [на человеколюбии]?» Учитель ответил: «Только ты, Шан, понимаешь меня! Теперь-то с тобой можно рассуждать о „Стихах“!»

III, 9. Учитель сказал: «О ритуалах династии Ся я могу рассказать, что касается ритуалов [удела] Цзи, то свидетельств недостаточно. О ритуалах династии Инь я могу рассказать, что касается ритуалов [удела] Сун, то свидетельств недостаточно. Причина в том, что не хватает текстов и мудрецов. Если бы хватало, то мог бы использовать их»[21].

III, 10. Учитель сказал: «На церемонии жертвоприношения *ди* наблюдать за всем последующим за возлиянием вина [на землю] я отнюдь не собираюсь»[22].

III, 11. Некто спросил, в чем смысл жертвоприношения *ди.* Учитель ответил: «Не знаю. Для того же, кто [это] знает, управлять Поднебесной [нетрудно] — все равно что смотреть на это».

И указал на свою раскрытую ладонь[23].

---

[19] Стрельба из лука являлась одним из «шести искусств»: стрелки должны были не только показать свою меткость, но и исполнять все правила и обряды, которые сопутствовали состязаниям. «Кроме того, наблюдая стрельбу, древние китайцы умели заключать о нравственных доблестях стрелявшего. По их мнению, тот, чья рука уверенно, твердо и прямо держала лук и стрелу, обладал честною и стойкою душой, не говоря уже о выдержке» (Алексеев, кн. 1, с. 216). Известно, что по результатам стрельбы правитель отбирал себе на службу наиболее достойных.

[20] Цзы Ся цитирует «Ши цзин» (I, V, 3). Пер. А.А. Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 72, «Ты величава собой». Последней строки нет в дошедшем до нас тексте «Ши цзина». Смысл суждения: Правила могут быть тогда действенны, когда они основаны на человеколюбии и искренности, как краска, которую кладут на белую грунтовку.

[21] Удел Цзи был пожалован У-ваном потомкам династии Ся, а удел Сун — потомкам династии Инь.

[22] Среди многих видов жертвоприношений одним из главных было 禘 *ди.* Его совершал только верховный правитель всей страны в честь своего предка: «После возлияния вина и, значит, после сошествия духа в храм занимаются расстановкой деревянных дощечек, изображающих благодаря соответствующим надписям души покойных предков, — пред лицом первородителя в порядке и степени их почитания» (Алексеев, кн. 1, с. 223). Взяв на себя совершение жертвоприношения *ди,* правители царства Лу уже нарушали традицию, когда же после «возлияния вина на землю» они начинали самовольно распределять таблички духов предков, то проявляли полное пренебрежение к устоявшейся системе духовных ценностей.

[23] Конфуций давал понять, что нарушения традиций налицо, а знание смысла жертвоприношения было доступно лишь тем правителям, для которых Поднебесная была раскрытой ладонью.

III, 12. [Учитель] совершал жертвоприношение предкам, будто они были живые; совершал жертвоприношение духам, будто они были рядом. Учитель сказал: «Если я не принимал сам участия в жертвоприношении, то будто и не приносил жертву».

III, 13. Вансунь Цзя спросил: «Пословица гласит: „Лучше моление духу очага Цзао, чем моление в юго-западном углу, [называемом] *ао*“. Так ли?» Учитель ответил: «Не так. Если провинился перед Небом, то и моление бесполезно»[24].

III, 14. Учитель сказал: «Дом Чжоу основан на двух династиях[25]. Как богаты и красочны [его ритуалы]! Я следую за Чжоу».

III, 15. Учитель вошел в Великий храм [Чжоу-гуна], расспрашивая обо всем, что делалось. Некто сказал: «Кто это говорил, будто сын человека из Цзоу[26] понимает Правила? Войдя в Великий храм, он расспрашивает буквально о каждой мелочи». Учитель, услышав, ответил: «Это как раз и соответствует Правилам».

III, 16. Учитель сказал: «При стрельбе из лука пронзить кожу — не главное[27], ведь силы людей неодинаковы. В этом Путь древних».

III, 17. Цзы Гун хотел отменить обряд жертвоприношения барана при объявлении первого дня месяца. Учитель сказал: «Цы! Ты любишь этого барана, а я люблю этот ритуал»[28].

III, 18. Учитель сказал: «Когда в служении правителю исполняется полностью весь ритуал, люди считают это лестью».

III, 19. Дин-гун спросил: «Скажи, как правитель должен использовать сановников и как сановники должны служить правителю?» Кун-цзы ответил: «Правитель использует сановников, руководствуясь Правилами; сановники же служат правителю, руководствуясь чувством преданности».

---

[24] Моление в юго-западном углу жилища совершалось в честь духа предков и по своему церемониалу напоминало жертвоприношение в храме предков. Духи предков были главнее духа очага. Трактуя смысл беседы, исследователи единодушно отмечают ее политический подтекст. Одни считают, что вэйский сановник Вансунь Цзя предлагает Учителю сделать ставку на него как на более могущественного в тот момент в царстве, а не на правителя Лин-гуна. Другие полагают, что под «духом очага» имеется в виду входившая в силу Наньцзы, молодая жена Лин-гуна. Общий же смысл заключается в том, что Учитель осуждает неправедные поступки окружения Лин-гуна.

[25] Две династии — Ся и Шан (Инь).

[26] Отец Конфуция Шулян Хэ получил за службу во владение местечко Цзоу.

[27] В древности мишень часто делали из холщевины с нашиваемым в центре кусочком кожи. Попасть в центр еще не являлось высшим проявлением искусства, стрелок был обязан соблюдать, по выражению В.М. Алексеева, весь «утонченный ритуал благородного турнира».

[28] Согласно традиции, в конце зимы верховный правитель Китая указывал главам царств первый день каждого из двенадцати месяцев наступающего года. В первый день месяца правители царств совершали в своих храмах торжественные моления с закланием трехлетнего барана. Во время молитвы они должны были сообщать обо всем содеянном за месяц, по выходе из храма полагалось выслушать наставления верховного правителя. Ко времени Конфуция церемония эта в царстве Лу уже была изжита, но сохранился обряд жертвоприношения барана, поэтому ученик и предложил, из-за того, что нет самой церемонии, отменить обряд.

III, 20. Учитель сказал: «При исполнении песни „Утки кричат“[29] все предаются веселью, но без излишеств, всех охватывает печаль, но без скорби».

III, 21. Ай-гун спросил Цзай Во о деревьях, что сажали у алтаря Земли. Цзай Во ответил: «При [династии] Ся сажали сосны, при [династии] Инь — кипарисы, при [династии] Чжоу — каштаны, чтобы заставить народ трепетать». Услышав об этом, Учитель сказал, [упрекая Цзай Во]: «О сделанном не говорят. Не следует противиться тому, что уже сделано: за прошлое не винят»[30].

III, 22. Учитель сказал: «Душевные качества Гуань Чжуна весьма ограниченны». Некто спросил: «Гуань Чжун был бережлив?» [Учитель] ответил: «Он присваивал большую часть городских налогов[31]; среди его подчиненных [каждый занимал одну должность], он не допускал совместительства. Как же можно говорить о его бережливости?» — «Хорошо, может быть, Гуань Чжун разбирался в Правилах?» [Учитель] ответил: «Правитель [его] царства построил перед воротами дворца заслоны, Гуань поставил такие же заслоны. Правитель царства для дружеских приемов государей соорудил земляную стойку для опрокинутых чарок, Гуань построил такую же земляную стойку. Если Гуань разбирался в Правилах, то кто же в них не разбирался?»

III, 23. Он говорил лускому старшему наставнику о музыке так: «Музыка — ее можно знать! Когда начинают играть, то как бы слитно. Когда дают музыке свободу, то она как бы едина и проста, как бы светла, как бы тягуча. И таким порядком заканчивают»[32].

III, 24. Начальник пограничной службы в И, желая встретиться [с Учителем], сказал: «Когда сюда прибывали благородные мужи, я встречался с каждым». Ученики попросили [Учителя] принять его.

Выйдя от Учителя, он сказал: «Почему вы так обеспокоены, что нет у вас чиновничьих постов? Поднебесная уже давно лишилась Дао-Пути, скоро Небо сделает вашего Учителя колоколом».

III, 25. Он говорил о «Шао»: «Это вполне красиво и, кроме того, вполне нравственно». Сказал об «У»: «Это вполне красиво, но не вполне нравственно»[33].

---

[29] Первая песня первого раздела «Ши цзина» (I, I, 1). Названия песен составлены по первым словам, как названия глав в «Лунь юе». В русском переводе А.А. Штукина — «Встреча невесты», см.: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 9.

[30] Учитель осуждает Цзай Во за то, что он, перечисляя виды деревьев, которые высаживались у алтаря Земли, где совершались казни, обратил внимание лишь на деревья династии Чжоу как на символ устрашения.

[31] Гуань Чжуну было поручено провести налоговую реформу, и, по-видимому, первый китайский реформатор не удержался от соблазна.

[32] Пер. В.М. Алексеева (кн. 1, с. 244). «Старший наставник» (太師 *тайши*) в данном случае — главный советник по музыке царства. Поскольку древние китайцы придавали чрезвычайно большое значение музыке в делах государственных, то *тайши* по тем временам — довольно высокая должность.

[33] Пер. В.М. Алексеева (кн. 1, с. 246). «Шао» — названия традиционных мелодий, создание которых приписывалось императору Шуню, получившему власть законным путем от легендарного императора Яо. «У» — музыка воинственного чжоуского царя У-вана («Воинственный У»). Хотя его борьба с последним иньским царем и была, по мнению Учителя, справедливой, но все же он пришел к власти через войну.

III, 26. Учитель сказал: «Как я должен относиться к тем, кто, пребывая наверху, лишены великодушия, при исполнении Правил непочтительны, на похоронах не скорбят?»

Глава IV
«Община и человеколюбие…»

IV, 1. Учитель сказал: «Если в общине[34] царит человеколюбие, это прекрасно. Разве можно считать мудрым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?»

IV, 2. Учитель сказал: «Лишенный человеколюбия не может долго пребывать в бедности, но он не может долго пребывать и в радости. Человеколюбивый находит покой в человеколюбии, мудрый извлекает пользу из человеколюбия».

IV, 3. Учитель сказал: «Только человеколюбивый способен любить кого-либо из людей и способен возненавидеть кого-либо из людей».

IV, 4. Учитель сказал: «Тот, кто стремится претворить человеколюбие, не сотворит зла».

IV, 5. Учитель сказал: «Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди. Если не установить им Дао-Путь для достижения этого, то они этого и не достигнут. Бедность и презрение — вот что ненавидят все люди. Если не установить им Дао-Путь для избавления от этого, то они от этого так и не избавятся. Если благородный муж утратил человеколюбие, то как он может носить столь высокое имя? Благородного мужа даже на время трапезы не покидает человеколюбие; и когда его одолевают суета и тревоги, оно постоянно с ним».

IV, 6. Учитель сказал: «Я не видел любящих человеколюбие и ненавидящих то, что лишено человеколюбия. Любящий человеколюбие — нет ничего превыше этого. Ненавидящий то, что лишено человеколюбия, проявляет человеколюбие и не допускает соприкосновения с тем, что лишено человеколюбия. Может ли кто-нибудь целый день оставаться человеколюбивым? Я не видел людей, которым не хватило бы на это сил. По-видимому, такие люди есть, но я не видел их».

IV, 7. Учитель сказал: «Ошибки каждого человека [рассматриваются] в его *дане.* Только рассмотрев ошибки, могут узнать, [достоин ли он определения] как человеколюбивый»[35].

---

[34] Обычно переводчики и исследователи «Лунь юя» трактуют 里 *ли* как местожительство людей, поселение. Занимаясь социальной структурой Китая VII–III вв. до н.э., я установил, что термином *ли* обозначалась свободная община со своими органами самоуправления в лице *фулао* («отцов-старейших») и *сань-лао* («трех-старейших»). Многие свои понятия Конфуций брал из тех норм поведения, которые еще сохранялись в общине. Начиная суждение со слова *ли* («община»), он как бы подтверждает: главное — добиться, чтобы в каждой *ли* царило *жэнь* («человеколюбие»).

[35] Это суждение важно для постижения одного из кардинальных принципов учения Конфуция — кто именно имеет право определять, обладает ли человек сыновней почтительностью (*сяо*), человеколюбием (*жэнь*) и т.п. Ключевым здесь является термин 黨 *дан.* Многолетние

IV, 8. Учитель сказал: «Если утром познаешь Дао-Путь, то вечером можешь умирать».

IV, 9. Учитель сказал: «С *ши*-книжником[36], который желает познать Дао-Путь, но стыдится плохой еды и бедной одежды, и говорить не стоит».

IV, 10. Учитель сказал: «Благородный муж, оценивая дела и поступки в Поднебесной, не прибегает к крайностям, но он всегда исходит из справедливости».

IV, 11. Учитель сказал: «Благородный муж заботится лишь о соблюдении морали; маленький человек помышляет лишь о земле. Благородный муж озабочен, как бы не нарушить закон; маленький человек помышляет лишь о милости».

IV, 12. Учитель сказал: «Когда действуют исходя лишь из личной выгоды, то вызывают сильную ненависть».

IV, 13. Учитель сказал: «Если можно управлять государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам][37], то какие могут быть трудности? Если нельзя управлять государством, опираясь на уступчивость [согласно Правилам], то к чему [эти] Правила?»

IV, 14. Учитель сказал: «Не печалься, что не занимаешь [высокого] поста; печалься, если способности твои не соответствуют посту. Не печалься, что неизвестен людям; стремись к тому, чтобы люди узнали тебя»[38].

IV, 15. Учитель сказал: «Шэнь! Мой Дао-Путь пронизан Единым». Цзэн-цзы ответил: «Воистину!»

Когда Учитель вышел, ученики спросили: «Что это значит?» Цзэн-цзы ответил: «Путь Учителя заключается лишь в [двух принципах] — *чжун*-верность и *шу*-снисхождение»[39].

исследования семейных отношений, социальной структуры и самое главное — эволюции древнекитайской общины, характера ее взаимоотношений с главами аристократических патронимий и царской администрацией привели меня к выводу о том, что термин *дан* во времена Конфуция наряду с терминами 里 *ли*, 宗 *цзун*, 宗族 *цзун-цзу* использовался для наименования одного из видов патронимии. Следовательно, Конфуций полагал, что только *дан*, к которому относился человек, наделен правом судить о его морально-этических качествах.

[36] *Ши*-книжник (士) — категория свободных людей, добывавших пропитание и положение в обществе продавая свои знания, главным образом в сфере управления обществом и государством.

[37] Под уступчивостью (讓 *жан*) имеется в виду способность правителя идти на компромисс, но только в рамках Правил, принятых данным обществом.

[38] Ср. суждения I, 16; XIV, 30; XV, 19.

[39] Термины 忠 *чжун* и 恕 *шу* трудны для адекватного перевода. *Чжун* объемлет такие понятия, как «верность», «преданность», «лояльность», «честность», *шу* означает «великодушие», «сострадание», «снисхождение», «забота о людях». Свое разъяснение этих терминов Ян Бодзюнь иллюстрировал цитатой из суждения VI, 30 («Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо»), которое относится к определению понятия *жэнь*. Теоретики конфуцианства считали *чжун* и *шу* исходными элементами реализации двух основных категорий конфуцианской этики: 仁 *жэнь* («человеколюбие») и 義 *и* («долг»). Сошлемся также на Фэн Юланя, который отмечал: «Принципы *чжун* и *шу* становятся альфой и омегой в нравственной жизни индивида» (*Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998, с. 64). Связка из *чжун*, *шу*, *жэнь* и *и* составляла то самое «Единое», которое пронизывало все учение Конфуция.

IV, 16. Учитель сказал: «Благородный муж думает только о справедливости, маленький человек думает только о выгоде».

IV, 17. Учитель сказал: «Встретив мудрого, пытайся сравняться с ним. Встретив немудрого, разбирайся в себе самом».

IV, 18. Учитель сказал: «В обращении с отцом или матерью проявляй мягкость и учтивость. Если видишь, что твои желания им неугодны, все равно проявляй почтительность — не противься их воле. И пускай ты устанешь — не смей роптать».

IV, 19. Учитель сказал: «Пока живы отец и мать, далеко не уезжай. А если уехал, живи всегда в определенном месте».

IV, 20. Учитель сказал: «Если [сын] в течение трех лет [после смерти] отца не исправляет его Дао-Путь, это можно назвать сыновней почтительностью».

IV, 21. Учитель сказал: «Нельзя не помнить о возрасте отца и матери, чтобы, с одной стороны, радоваться, а с другой — тревожиться».

IV, 22. Учитель сказал: «В древности словами не бросались, боясь, что не смогут претворить их».

IV, 23. Учитель сказал: «Редко бывает, чтобы ошибался человек сдержанный».

IV, 24. Учитель сказал: «Благородный муж медлителен в словах, но скор в делах».

IV, 25. Учитель сказал: «Добродетельный не может быть одиноким, у него непременно появятся соседи».

IV, 26. Цзы Ю сказал: «Назойливость в услужении правителю навлечет позор. Назойливость в отношениях с друзьями оттолкнет их».

Глава V
«Гунъе Чан…»

V, 1. Учитель сказал о Гунъе Чане: «Его можно женить. Хотя он и побывал в тюрьме, но за ним нет вины».

И отдал ему в жены свою дочь.

V, 2. Учитель сказал о Нань Жуне: «Когда в государстве царит Дао-Путь, то он небесполезен. Когда государство утратит Дао-Путь, то он не подвергнется наказанию».

И отдал ему в жены дочь своего старшего брата.

V, 3. Учитель сказал о Цзы Цзяне: «Этот человек — из благородных мужей. Если бы в Лу не было благородных мужей, то у кого бы набрал он столько достоинств?»

V, 4. Цзы Гун спросил: «А как оценивать меня?» Учитель ответил: «Ты — сосуд». — «Что за сосуд?» — спросил Цзы Гун. И услышал: «Жертвенный сосуд в родовом храме»[40].

V, 5. Некто сказал: «Юн человеколюбив, но не красноречив». Учитель ответил: «Зачем ему красноречие? Подавляющий словами вызывает у других лишь ненависть. Не знаю, человеколюбив ли он, но зачем ему красноречие?»

V, 6. Учитель послал Цидяо Кая служить. Тот ответил: «Я не уверен, справлюсь ли с этим». Учитель остался доволен.

V, 7. Учитель сказал: «Дао-Путь [здесь] не принимают. Сяду на плот и поплыву к морю. Кто отправится со мной, — это, пожалуй, Ю».

Цзы Лу, услышав это, обрадовался. Учитель сказал: «Ю храбрее меня, но где взять бревна [для плота]?»

V, 8. Мэн Убо спросил: «Можно ли назвать Цзы Лу обладающим человеколюбием?» — «Не знаю», — ответил Учитель. Тот повторил вопрос. И Учитель сказал: «Чжун Ю! Если найдется государство, способное выставить тысячу боевых колесниц, то ему можно доверить командование войсками. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием — этого я не знаю».

«А что вы скажете о Цю?» Учитель ответил: «Цю! Его можно назначить начальником уезда в тысячу дворов или управляющим в семью аристократа, способную выставить сто боевых колесниц. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием — этого я не знаю».

«А что вы скажете о Чи?» — «Чи! Если его обрядить в ритуальные одежды, то он может при дворе принимать гостей из других царств. Можно ли назвать его обладающим человеколюбием — этого я не знаю».

V, 9. Учитель спросил Цзы Гуна: «Кто из вас способнее — ты или Хуэй?» Цзы Гун ответил: «Как смею я сравниться с Хуэем? Хуэй, услышав об одном, знает уже все десять. А я, услышав об одном, знаю лишь о втором». Учитель сказал: «Не ровня. Я согласен, ты ему не ровня».

V, 10. Цзай Юй заснул днем. Учитель сказал: «Гнилое дерево не годится для резьбы, на стену из навоза не нанести побелку. В чем же мне упрекать Юя?» [И еще] Учитель сказал: «Прежде я слушал то, что люди говорят, и верил, что они это выполнят; теперь же, слушая то, что люди говорят, я проверяю, как они это выполняют. Из-за Юя произошла эта перемена».

V, 11. Учитель сказал: «Я не встречал человека твердого». Некто спросил: «А Шэнь Чэн?» Учитель ответил: «Чэн обуреваем страстями. Где уж тут быть твердости?»

V, 12. Цзы Гун сказал: «Я не хочу, чтобы люди обманывали меня, и сам я также не хочу обманывать людей». Учитель сказал: «Цы! Этого ты никогда не добьешься».

---

[40] Таким сравнением Конфуций хотел подчеркнуть особую ценность одного из самых своих способных учеников.

V, 13. Цзы Гун сказал: «Суждения Учителя о *вэнь*-культуре можно услышать. Суждения же Учителя о природе человека и Дао-Пути Неба невозможно услышать».

V, 14. Пока Цзы Лу, получив [наставление], не мог его осуществить, он опасался услышать [новое].

V, 15. Цзы Гун спросил: «Почему Кун Вэньцзы нарекли посмертным именем Вэнь?» Учитель ответил: «Он был умный и деятельный, к тому же любил учиться и не считал зазорным скромно обращаться за советами к нижестоящим. Поэтому и нарекли его посмертным именем Вэнь[41]».

V, 16. Учитель сказал о Цзы Чане: «Он обладает четырьмя Дао благородного мужа: в своих поступках он исходит из самоуважения, на службе у вышестоящих исходит из ответственности, в наставлениях народу исходит из доброты, в управлении народом исходит из справедливости».

V, 17. Учитель сказал: «Янь Пинчжун умел завязывать дружбу с людьми, и чем дольше он дружил, тем большим уважением проникались к нему люди»[42].

V, 18. Учитель сказал: «Цзан Вэньчжун поместил большую черепаху из Цай в домике, где на капителях были вырезаны горы, а на столбиках над перекладиной нарисованы водяные растения. Где же его мудрость?»[43]

V, 19. Цзы Чжан спросил: «Первый советник Цзы Вэнь трижды назначался на этот высокий пост, но не выказывал радости; трижды его лишали этого высокого поста, но он не выказывал недовольства. Всякий раз он неизменно посвящал нового первого советника, сменявшего его, во все государственные дела, связанные с управлением. Что вы скажете о нем?» Учитель ответил: «Предан [государству]».

Тогда Цзы Чжан спросил: «Можно ли его считать обладающим человеколюбием?» Учитель ответил: «Не знаю, можно ли это считать человеколюбием».

Цзы Чжан вновь спросил: «Цуй-цзы убил циского царя. Чэнь Вэньцзы, хотя и имел сорок прекрасных лошадей, оставил их и покинул царство Ци. Прибыв в другое царство [и осмотревшись], он сказал: „Здешние правители подобны Цуй-цзы“ — и покинул это царство. Затем он прибыл в другое царство [и, осмотревшись], сказал: „Здешние правители подобны Цуй-цзы“ — и покинул это царство. Что вы скажете о нем?» Учитель ответил: «Совершенно чист».

Тогда Цзы Чжан спросил: «Можно ли считать его обладающим человеколюбием?» Учитель ответил: «Не знаю, можно ли это считать человеколюбием»[44].

---

[41] *Вэнь* (文) — «культурный».

[42] Янь Пинчжун (Янь Ин) — первый советник соседнего с Лу царства Ци. Именно он первым последовательно проводил на практике в делах управления государством принцип *хэ* — «единения через разномыслие».

[43] Цзан Вэньчжун — сановник в царстве Лу. Согласно традиции, панцири черепах *цай* (из одноименного царства Цай) использовали для гадания только правители. Конфуций осуждает сановника за то, что он нарушил ритуал — «взял не по чину», собираясь гадать на панцире этой черепахи.

[44] Отношение Цзы Вэня к перипетиям служебной карьеры входит в золотой фонд политической культуры Китая. Человек, «преданный государству», вдохновленный этим примером, не опускает руки в тяжелые для него времена. И в XX в. судьба Дэн Сяопина, которого неоднократно снимали со всех постов, продемонстрировала живительную силу традиций конфуцианской политической культуры.

V, 20. Цзи Вэньцзы трижды обдумывал каждое дело, прежде чем приступить к его осуществлению. Учитель, услышав об этом, сказал: «Достаточно и двух раз».

V, 21. Учитель сказал: «Когда в государстве царил Дао-Путь, Нин Уцзы проявил [себя] знающим; когда государство лишилось Дао-Пути, он проявил [себя] глупцом[45]. В знаниях с ним можно было соперничать, но в глупости — бессмысленно».

V, 22. Учитель, находясь в царстве Чэнь, сказал: «Пора возвращаться! Пора возвращаться! Юноши моего дома распущенны и нерадивы. Они образованны, но я не ведаю, как направить их».

V, 23. Учитель сказал: «Бо И и Шу Ци не помнили прежнего зла, поэтому-то и возмущались их [поступком] мало».

V, 24. Учитель сказал: «Кто говорил, что Вэйшэн Гао прямой? Некто попросил у него уксуса, и [он, не сказав, что не имеет], занял у соседа и дал уксус».

V, 25. Учитель сказал: «Цзо Цюмин стыдился прекраснодушных речей, притворных манер, чрезмерной угодливости, и я стыжусь этого. Цзо Цюмин стыдился, когда, затаив обиду, набивались в друзья, и я стыжусь этого».

V, 26. Как-то Янь Юаню и Цзы Лу, стоявшим рядом, Учитель предложил: «Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?» Цзы Лу сказал: «Я желал бы иметь повозку, лошадей, халаты на легком меху, делиться ими с друзьями и не сожалеть об испорченном». Янь Юань сказал: «Я хотел бы не хвастаться своими достоинствами и не выставлять напоказ свои заслуги». Цзы Лу сказал: «Хотели бы услышать, что желает Учитель». Учитель сказал: «Старым — покоя, друзьям — искренности, младшим — заботу»[46].

V, 27. Учитель сказал: «Вот и все! Я [так и] не встретил человека, который, заметив свои ошибки, смог бы сам осудить себя».

V, 28. Учитель сказал: «В поселении даже из десяти домов наверняка найдутся прямодушные и искренние, как я, но в любви к учению я их [все равно] превзойду».

Глава VI
«Что касается Юна…»

VI, 1. Учитель сказал: «Что касается Юна, то его можно посадить лицом к югу»[47].

---

[45] Когда вэйский правитель Чэн-гун стал нарушать нормы морали («сошел с Дао-Пути»), сановник Нин Уцзы прикинулся глупцом, дабы не отвечать за поступки царя.

[46] Ряд комментаторов (в том числе Чжу Си) трактуют ответ Конфуция по-иному: «Я хочу, чтоб старые жили в мире со мной, друзья были искренними со мной, а юные помнили обо мне».

[47] По традиции император и все высокопоставленные чиновники садились лицом к югу. Имеется в виду, что Юн, ученик Конфуция, отличавшийся высокими добродетелями, достоин занимать высокий пост.

VI, 2. Чжун Гун спросил о Цзысан Боцзы. Учитель ответил: «Годится. Он нетребователен».

Чжун Гун сказал: «Разве можно управлять народом, будучи нетребовательным к себе и нетребовательным к поступкам [других]? Разве нетребовательность к себе и нетребовательность к поступкам [других] не являют чрезмерную нетребовательность?» Учитель ответил: «Ты абсолютно прав».

VI, 3. Ай-гун спросил: «Кто из ваших учеников больше всех любил учиться?» Кун-цзы ответил: «Янь Хуэй больше всех любил учиться. Он не гневался, не повторял ошибок. К несчастью, жизнь его была коротка, он скончался. Ныне таких уж нет. Не слышал, чтобы кто-нибудь так любил учиться».

VI, 4. Цзы Хуа был направлен в царство Ци. Жань-цзы попросил [у Учителя] зерна для матери [Цзы Хуа]. Учитель сказал: «Дай ей один *фу* зерна». [Жань Ю] попросил добавить. Учитель сказал: «Добавь один *юй* зерна». Жань-цзы выделил [ей] пять *бинов* зерна[48].

Учитель сказал: «Когда Чи ехал в царство Ци, его повозку везли сытые лошади, на нем был халат на меху. Я слышал, что благородный муж помогает нуждающимся, но не обогащает богатых».

VI, 5. Юань Сы был назначен управляющим делами Учителя. Учитель пожаловал ему 900 мер зерна, но тот стал отказываться. Учитель сказал: «Не отказывайся! Если тебе много, то поделись [с бедняками] из соседних *ли*, *сянов* и *данов*»[49].

VI, 6. Учитель сказал о Чжун Гуне: «Если тяглового бычка, пусть даже красного и с [ровными] рогами, люди не захотят использовать для жертвоприношения, разве духи гор и рек погнушаются [принять] его?»[50]

VI, 7. Учитель сказал: «Хуэй мог по три месяца оставаться человеколюбивым, тогда как других хватает на день или месяц».

VI, 8. Цзи Канцзы спросил: «Можно ли Чжун Ю привлечь к управлению [государством]?» Учитель ответил: «Ю решителен. Какие могут быть сомнения в допуске его к управлению?»

[Цзи Канцзы] спросил: «Можно ли Цы привлечь к управлению?» Учитель ответил: «Цы умен. Какие могут быть сомнения в допуске его к управлению?»

[Цзи Канцзы] спросил: «Можно ли Цю привлечь к управлению?» Учитель ответил: «Цю талантлив. Какие могут быть сомнения в допуске его к управлению?»

VI, 9. Цзиши намеревался назначить Минь Цзыцяня управляющим в уезд Би. Минь Цзыцянь ответил посланцу: «Вежливо откажись за меня. Если снова пошлют кого-то звать меня на службу, то мне придется перейти на северный берег реки Вэнь»[51].

---

[48] Меры сыпучих тел: *фу* — приблизительно 13 л, *юй* — 5 л, 5 *бинов* — более 1500 л.

[49] *Ли* 里, *сян* 鄉, *дан* 黨 — наименования общин и патронимий.

[50] Обычно тягловый скот не использовали для жертвоприношений. Чжун Гун был сыном простого земледельца («тягловым бычком»), но для талантливого человека, каковым и был ученик Конфуция, происхождение не имеет значения, утверждает Учитель.

[51] Своей приверженностью принципам человеколюбия Минь Цзыцянь выделялся даже среди учеников Конфуция. Отказ от службы, тем более не у государя, а у аристократа, впоследствии, особенно в эпоху Хань, был возведен в принцип поведения благородного мужа.

VI, 10. Боню заболел. Учитель пришел его проведать и, пощупав его руку через окно, сказал: «Умрет он, это судьба. Такой человек — и страдает такой болезнью! Такой человек — и страдает такой болезнью!»

VI, 11. Учитель сказал: «О, как мудр Хуэй! Он довольствуется одной чашкой риса и утоляет жажду ковшом из тыквенной коры, живет в ветхой лачуге. Другие не вынесли бы таких лишений, а он всегда доволен. О, как мудр Хуэй!»

VI, 12. Жань Цю сказал: «Не сказать, что Дао-Путь Учителя меня не радует, сил мне не хватает». Учитель сказал: «Те, кому сил не хватает, останавливаются на полпути. Ты же еще не сделал ни шагу».

VI, 13. Учитель сказал Цзы Ся: «Ты должен стать ученым, которого можно уподобить благородному мужу, а не маленькому человеку».

VI, 14. Цзы Ю назначили управляющим в город Учэн. Учитель спросил: «Ты нашел там [сто́ящего] человека?» Цзы Ю ответил: «Есть там некто Таньтай Мемин. [Он] никогда не ходит окольными путями и никогда не приходит ко мне, если нет казенных дел».

VI, 15. Учитель сказал: «Мэн Чжифань не хвастался своими заслугами. Когда его войско отступало, он уходил самым последним, прикрывая воинов. Только когда [отступающие] достигли городских ворот, он наконец стегнул своего коня, сказав: „Я не посмел бы быть позади, да конь противился скакать вперед“».

VI, 16. Учитель сказал: «Без красноречия Чжу То, с одной лишь красотой сунского Чжао трудно в наш век избежать беды»[52].

VI, 17. Учитель сказал: «Кто может [из дома] выйти иначе, чем через дверь? Так почему же никто [в жизни] не идет по моему Дао-Пути?»

VI, 18. Учитель сказал: «Если [в человеке] природные стремления одерживают верх над культурой, [он] становится дикарем. Если культура одерживает верх над природными стремлениями, [он] становится книжником. Лишь при [гармоничном] соединении культуры и природных стремлений [он] становится благородным мужем».

VI, 19. Учитель сказал: «Человек от рождения прям, и если впоследствии, став кривым, он все же уцелеет, то лишь благодаря счастливой случайности».

VI, 20. Учитель сказал: «[В учебе и любом деле] знающих не сравнить с теми, кто любит это, а любящих не сравнить с теми, кто испытывает радость от этого»[53].

VI, 21. Учитель сказал: «С тем, кто [в своем развитии] превзошел среднего человека, можно рассуждать о возвышенном; с тем же, кто [в своем развитии] не достиг среднего человека, нельзя рассуждать о возвышенном».

---

[52] Чжу То — вэйский аристократ, отличался умением вести внешнеполитические переговоры. Сунский царевич Чжао был известен своей красивой внешностью и легкомысленным поведением. Современники осуждали его за связь со своей родственницей Наньцзы, женой вэйского царя.

[53] Ср. суждение I, 1. При переводе я следовал трактовке Ян Боцзюня. См.: Лунь юй и чжу, с. 61.

VI, 22. Фань Чи спросил, в чем состоит мудрость. Учитель сказал: «Прилагать все силы к тому, чтобы народ обрел чувство долга, чтить духов и божества, не приближаясь к ним, — в этом состоит мудрость».

Фань Чи спросил, в чем состоит человеколюбие. Учитель сказал: «У человеколюбивого вначале трудности, а успех приходит только потом — в этом и состоит человеколюбие».

VI, 23. Учитель сказал: «Мудрый наслаждается водой, человеколюбивый наслаждается горами. Мудрый — в движении, человеколюбивый — в покое. Мудрый — счастливый, а человеколюбивый — долгожитель».

VI, 24. Учитель сказал: «Одна реформа в царстве Ци — и оно будет как царство Лу; одна реформа в царстве Лу — и в нем воцарится Дао-Путь».

VI, 25. Учитель сказал: «[Этот] кубок для вина не похож на [обычный] кубок для вина. Разве это кубок? Разве это кубок?»[54]

VI, 26. Цзай Во спросил: «Если человеколюбивому скажут: „В колодец упал человеколюбивый“, — бросаться ли ему вслед за ним?» Кун-цзы ответил: «Зачем ему это делать? Благородный муж может прийти туда спасать упавшего, но бросаться вслед не стоит. Его могут обмануть, и нельзя, чтобы он оказался обманутым».

VI, 27. Учитель сказал: «Благородный муж, обладая обширными познаниями в *вэнь*-культуре и постоянно сдерживая себя Правилами, не в состоянии нарушить их».

VI, 28. Учитель отправился на встречу с Наньцзы. Цзы Лу был раздосадован. [Учитель] поклялся: «Коль я не прав, пусть Небо отринет меня! Пусть Небо отринет меня!»[55]

VI, 29. Учитель сказал: «Неизменная середина[56] являет собой наивысшую добродетель! Но люди крайне редко способны следовать ей долго».

VI, 30. Цзы Гун сказал: «Если бы нашелся такой человек, который, щедро одаривая народ, помог бы всем достичь благосостояния, как его оценить? Можно ли назвать его человеколюбивым?»

Учитель ответил: «Почему только человеколюбивым? Его можно назвать совершенномудрым! Он превзошел бы даже Яо и Шуня! Что же такое человеколюбие? Если ты сам хочешь твердо стоять на ногах, то сделай, чтобы и другой крепко стоял на ногах. Если ты сам хочешь, чтобы твои дела шли хорошо, то сделай, чтобы и у другого они шли хорошо. Такой [человек] способен стать примером. О нем можно сказать — овладел искусством человеколюбия».

---

[54] Существуют разные толкования этого суждения. Возможно, Учитель увидел кубок необычной формы и выразил свое недовольство. Полагают также, что Конфуций призывал не пить много вина.

[55] Недовольство Цзы Лу было вызвано тем, что Кун-цзы хотел обратиться с прошением к царице, поведение которой осуждалось в обществе.

[56] Принципу «неизменной середины» (中庸 *чжун юн*) Учитель придавал чрезвычайно большое значение, считая его высшим критерием гармонизации отношений в обществе и государстве.

Глава VII
«Я передаю...»

VII, 1. Учитель сказал: «Я передаю, но не творю, я верю в древность и люблю ее. Осмелюсь в этом сравнить себя с Лао Пэном».

VII, 2. Учитель сказал: «[Много не говорить], а лишь запоминать и хранить в сердце; усиленно учиться, не зная пресыщения; наставлять других, не ведая усталости, — что из этого я претворяю?»

VII, 3. Учитель сказал: «Когда добродетель не совершенствуют, в учение глубоко не вникают, а зная принципы долга, не могут им следовать и не могут исправить недостатки — все это повергает меня в скорбь».

VII, 4. Когда Учителя не одолевали дела, он был спокойным, радостным и безмятежным.

VII, 5. Учитель сказал: «О, как я опустился! Уже давно не вижу во сне Чжоугуна».

VII, 6. Учитель сказал: «Направляй всю свою волю на достижение Дао-Пути, будь добродетелен, опирайся на человеколюбие, упражняйся в искусствах[57]».

VII, 7. Учитель сказал: «Даже если мне принесут лишь связку сушеного мяса, я никогда не откажу в обучении».

VII, 8. Учитель сказал: «Я не направляю на правильный путь того, кто не стремится к знанию. Я не обучаю того, кто не испытывает затруднений в выражении своих мыслей. Я не повторяю тому, кто не способен по одному углу определить три остальных[58]».

VII, 9. Если Учитель оказывался рядом с человеком в трауре, он никогда не наедался досыта.

VII, 10. В тот день, когда Учитель оплакивал кого-либо, он не пел.

VII, 11. Учитель сказал Янь Юаню: «Когда [нас] привлекают, действуем; когда [нас] отвергают, удаляемся. Только мы с тобой можем так поступать».

Цзы Лу спросил: «А если бы вам доверили командовать армией, кого взяли бы с собой?» Учитель ответил: «Не того, кто [готов] с голыми руками напасть на тигра или вплавь переправляться через реку и [в результате] безрассудно погибнуть, а того, кто, начиная дело с осторожностью, не только любит продумывать планы[59], но также умеет добиваться успеха».

---

[57] Имеются в виду «шесть искусств». См. примеч. 5 на с. 158.

[58] «По одному углу определить три остальных» — т.е. определить стороны света.

[59] Весьма показательно, что слова «любит продумывать планы» некоторые комментаторы трактуют как «умеет строить стратагемы».

VII, 12. Учитель сказал: «Если бы богатства можно было домогаться, то я согласился бы стать стражем у ворот рынка. Поскольку домогаться невозможно, я займусь тем, что мне нравится».

VII, 13. Учитель [одинаково] с большим вниманием относился к приготовлениям к ритуалу жертвоприношений, войне и болезням.

VII, 14. Учитель, находясь в Ци, услышал мелодию «Шао». После этого три месяца он не чувствовал вкуса мяса. Он сказал: «Никогда не представлял себе, что музыка может вызвать такое воодушевление».

VII, 15. Жань Ю спросил: «Учитель поддерживает вэйского правителя [Чу-гуна]?» Цзы Гун ответил: «Будет лучше, если я спрошу у него». Войдя в дом [к Учителю], Цзы Гун спросил: «Кто такие были Бо И и Шу Ци?» Учитель ответил: «То были самые добродетельные люди древности». Цзы Гун вновь спросил: «А не сожалели ли они?» [Учитель] ответил: «Они искали человеколюбие и обрели человеколюбие. Как они могли сожалеть?» Выйдя [от Учителя], Цзы Гун сказал: «Учитель не поддерживает [Чу-гуна]»[60].

VII, 16. Учитель сказал: «Есть грубую пищу, пить воду, спать головой на согнутом локте — во всем этом тоже есть радость. По мне, богатство и знатность, полученные нечестно, как мимолетные облака».

VII, 17. Учитель сказал: «Если бы мне прибавили несколько лет жизни, то я имел бы возможность в пятьдесят лет изучать „Книгу перемен“ и, возможно, избежал бы больших ошибок».

VII, 18. Учитель обращался к общенародному языку, когда рассказывал о «[Книге] стихов» и «[Книге] истории», и исполнял обряды всегда на общенародном языке.

VII, 19. Шэ-гун спросил Цзы Лу, что за человек Кун-цзы. Цзы Лу не ответил. Учитель сказал Цзы Лу: «Почему ты не сказал так: он из тех, кто, преисполнившись решимости, не помнит о еде, в радости забывает о печали и не думает о грядущей старости? Сказал бы это, и довольно».

VII, 20. Учитель сказал: «Я обладаю знаниями не от рождения. Я приобрел их лишь благодаря любви к древности и настойчивости [в учебе]».

VII, 21. Учитель не говорил о чудесах, физической силе, смуте и духах[61].

VII, 22. Учитель сказал: «Когда [нас] трое в пути, то каждый из двоих [спутников] может стать моим наставником. Я выбираю хорошее и следую ему, плохое же служит предостережением и помогает исправиться».

---

[60] Речь идет о вэйском правителе Чу-гуне по имени Чжэ, который вел войну со своим отцом — законным наследником престола, сосланным дедом Чу-гуна в другое царство. Не осмеливаясь напрямую спросить Учителя о его отношении к Чу-гуну, Цзы Гун напомнил Конфуцию историю двух братьев, Бо И и Шу Ци, добровольно отказавшихся от престолонаследия в своем царстве. Оценка Учителем их поступка и была ответом на вопрос Цзы Гуна.

[61] Имеется в виду, что Учитель не часто говорил об этих четырех явлениях.

VII, 23. Учитель сказал: «Небо породило добродетель во мне, что мне может сделать Хуань Туй?»[62]

VII, 24. Учитель сказал: «Вы, ученики, полагаете, что я что-то скрываю от вас? Я ничего не скрываю от вас. Я ничего не делаю без вас. Таков я».

VII, 25. Учитель обучал четырем наукам: *вэнь*-культуре, [справедливости] в поступках, преданности и искренности.

VII, 26. Учитель сказал: «Совершенномудрого человека мне не удалось встретить. Встретился бы благородный муж, и этого было бы достаточно».

Учитель сказал: «Доброго человека мне не удалось встретить. Встретился бы человек, обладающий постоянством, и этого было бы достаточно. Трудно обладать постоянством тому, кто, не имея чего-либо, делает вид, что имеет; кто пуст, но притворяется, что полон; кто нищий, но выдает себя за богатого».

VII, 27. Учитель всегда ловил рыбу удочкой и не ловил сетью; стрелял птицу летящую и не стрелял птицу сидящую.

VII, 28. Учитель сказал: «По-видимому, есть люди, которые, не зная ничего, творят наобум. Я не таков. Слушаю многое, выбираю из него доброе и следую ему. Наблюдаю многое и запоминаю. Такие знания вторичны[63]».

VII, 29. С [жителями] Хусяна очень трудно было говорить [о морали], и когда один тамошний отрок захотел встретиться [с Учителем], ученики отнеслись к этому с предубеждением. Учитель сказал: «Я одобряю, что он очистился, и не одобряю то, что с ним было раньше. Зачем же сейчас так относиться к нему? Если человек сам очистился и пришел, мы обязаны приветствовать это, и не следует напоминать о прошлом».

VII, 30. Учитель сказал: «Разве человеколюбие далеко от нас? Стоит устремиться к человеколюбию — и человеколюбие приходит».

VII, 31. *Сыбай* из Чэнь[64] спросил, разбирается ли луский Чжао-гун в Правилах. Кун-цзы сказал: «Разбирается в Правилах».

Когда Кун-цзы удалился, [с*ыбай* из Чэнь], приветствуя входящего Ума Ци, сказал: «Я слышал, что благородный муж не [привержен традициям] *дана*, но, оказывается, благородный муж [привержен традициям] *дана*! Правитель [Чжао-гун] взял в жены девицу из царства У, которая носит ту же фамилию [Цзи], а назвал ее У Мэнцзы. Если он разбирается в Правилах, то кто не разбирается в них?»[65] Ума Ци сообщил об этом Учителю, и он сказал: «Как я счастлив! Если я совершу ошибку, люди непременно укажут на нее».

---

[62] Хуань Туй — военачальник царства Сун, вознамерившийся погубить Учителя.

[63] Первичные знания, по Конфуцию, знания от рождения. Ср. суждение XVI, 9.

[64] *Сыбай* (司敗) — название должности высокопоставленного чиновника царства Чэнь.

[65] Согласно «Чжоу ли» («Правила [династии] Чжоу»), брак между однофамильцами считался аморальным и подлежал запрету, если знатная особа выходила замуж, то к ее собственной фамилии добавлялось название места, откуда она родом. Чжао-гун вместо того, чтобы именовать свою жену У Цзи, т.е. Цзи из царства У, дал ей имя Мэнцзы, в итоге ее назвали У Мэнцзы. Все это было нарушением Правил. Термином *дан* в «Лунь юе» обозначается одна из форм общины, в данном случае — патронимии. Сановник царства Чэнь, возглавлявший, по мнению некоторых комментаторов, правовое ведомство, обвиняет Конфуция в незнании ритуала.

VII, 32. Когда Учитель оказывался с теми, кто пел, то если пели хорошо, он просил начать сначала, а затем присоединялся и сам.

VII, 33. Учитель сказал: «В учености я подобен другим людям. Что же касается достоинств благородного мужа, то я еще не всеми обладаю».

VII, 34. Учитель сказал: «Что касается совершенной мудрости и человеколюбия, то разве смею я обладать ими? Однако учусь и тружусь, не зная пресыщения, обучаю, не ведая усталости, — только это и можно сказать обо мне». Гунси Хуа сказал: «Как раз этому мы и не можем научиться».

VII, 35. Учитель тяжело заболел. Цзы Лу просил его обратиться с молитвой [к духам природы]. Учитель спросил: «А поступают ли так?» Цзы Лу ответил: «Поступают. В „Молитвеннике“ сказано: „Молись духам Неба и Земли“». Учитель ответил: «А я уже давно молюсь».

VII, 36. Учитель сказал: «Расточительность ведет к неподчинению, а бережливость — к скаредности. Лучше скаредность, чем неподчинение».

VII, 37. Учитель сказал: «Благородный муж безмятежен и спокоен, маленький человек постоянно встревожен и обеспокоен».

VII, 38. Учитель был мягок, но строг; внушителен, но не зол; почтителен, но сдержан.

Глава VIII
«Тай Бо...»

VIII, 1. Учитель сказал: «Тай Бо — о нем можно сказать: в высшей степени добродетелен. Трижды отказывался от трона в Поднебесной. Народ не смог [подыскать соответствующих слов], дабы прославить его»[66].

VIII, 2. Учитель сказал: «Почтительность без Правил порождает суетливость; осторожность без Правил порождает робость; смелость без Правил порождает смуту; прямота без Правил порождает грубость. Если благородный муж предан своим родственникам, в народе процветает человеколюбие; если он не забывает старых друзей, народ не утрачивает отзывчивость».

VIII, 3. Когда Цзэн-цзы заболел, он призвал своих учеников и сказал им: «Посмотрите на мои ноги, посмотрите на мои руки! В „[Книге] стихов“ сказано:

И страхом страшась, весь дрожу я, предвидя беду!
Как будто, приблизившись к бездне глубокой, стою,
Как будто я первым ступаю по тонкому льду[67].

Отныне я только понял, как избежать напастей, мои ученики!»

---

[66] Тай Бо — старший сын легендарного предка чжоуской династии Гугуна Таньфу. Согласно легенде, чтобы исполнить желание отца, предвидевшего великую роль наследников младшего сына в будущем объединении Поднебесной, Тай Бо покинул столицу, уступая трон своему младшему брату.

[67] Цитата из «Ши цзина» (II, V, 1). Пер. А.А.Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 259.

VIII, 4. Когда Цзэн-цзы заболел, Мэн Цзинцзы навестил его. Цзэн-цзы сказал: «Птицы перед смертью жалобно кричат, люди перед смертью о добре говорят. Благородный муж должен ценить в Дао-Пути три [принципа]: быть взыскательным к своим манерам, тогда можно избежать грубости и надменности; сохранять спокойный вид, тогда люди проникнутся доверием; в речах подбирать слова и тон, тогда можно избежать пошлости и ошибок. Что касается такой мелочи, как расстановка жертвенных сосудов, то за это отвечают соответствующие чины».

VIII, 5. Цзэн-цзы сказал: «Способный сам, он мог учиться у неспособного; обладая широкими познаниями, он мог спрашивать у незнающего; ученый, он [не боялся] выглядеть неучем; наполненный, [не боялся] казаться пустым; получив обиду, не стремился рассчитаться — так вел себя один мой старый друг[68]».

VIII, 6. Цзэн-цзы сказал: «Тот, кому можно поручить воспитание юного принца ростом в шесть *чи*[69], кому можно доверить управление [царством] размером в сто *ли*, кто не дрогнет в чрезвычайной ситуации — не благородный ли это муж? Да, это благородный муж».

VIII, 7. Цзэн-цзы сказал: «Не бывает *ши*-книжника без широты ума и твердости духа. Его ноша — распространение человеколюбия и добродетели во всей Поднебесной — разве не тяжела она? Только со смертью наступает конец его пути — разве не далек он?»

VIII, 8. Учитель сказал: «Воодушевляйся „[Книгой] стихов“, опирайся на Правила, совершенствуйся музыкой».

VIII, 9. Учитель сказал: «Народ можно принудить делать это, но нельзя принудить осознать, ради чего это»[70].

VIII, 10. Учитель сказал: «Когда почитают смелость и презирают бедность, быть смуте. И когда ненавидят лишенных человеколюбия, быть смуте».

VIII, 11. Учитель сказал: «Пусть человек блещет талантами Чжоу-гуна, но если он заносчивый и скупой, то остальные его качества не заслуживают внимания».

VIII, 12. Учитель сказал: «Нелегко найти человека, который, проучившись три года, не мечтал бы получить казенное жалованье».

VIII, 13. Учитель сказал: «Искренне люби [наше] учение; стой насмерть, совершенствуя [наш] Дао-Путь. Государство, где неспокойно, не посещай; в госу-

[68] Принято считать, что имеется в виду Янь Хуэй.

[69] В древности понятие «шесть *чи*» означало «отрок, не достигший 15-летнего возраста».

[70] В этом суждении высказана главная мысль Конфуция о принципах управления государством, о нормах взаимоотношений между власть имущими и народом. Не исключен и иной перевод с древнекитайского этого предложения: «Когда народ согласен, принуждай следовать этому; когда не согласен, принуждай осознать это». Подробнее историю противоречивых толкований этого суждения, когда одни интерпретаторы видят в нем зачатки демократии, а другие, наоборот, препятствие ей, см.: *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 356–360.

дарстве, где царит хаос, не живи[71]. Если в Поднебесной есть Дао-Путь, то прояви себя; если [в Поднебесной] нет Дао-Пути, скройся[72]. В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишенном Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным».

VIII, 14. Учитель сказал: «Если ты не на его месте, то и не вмешивайся в его дела правления».

VIII, 15. Учитель сказал: «С того момента, как главный придворный музыкант [царства Лу] Чжи начинает [играть] и до завершения [концерта] песнью „Утки кричат“[73], слух ласкают такие приятные звуки!»

VIII, 16. Учитель сказал: «Безрассудный и к тому же непрямой, глупый и к тому же нескромный, неспособный и к тому же нечестный — такого рода людей я просто не понимаю».

VIII, 17. Учитель сказал: «Когда учишься, бойся, что не успеешь [обрести], а [завершив учебу], бойся, что можешь утратить [обретенное]».

VIII, 18. Учитель сказал: «Как возвышенны были Шунь и Юй! Владея Поднебесной, они сами не вмешивались в управление».

VIII, 19. Учитель сказал: «Велик был Яо как государь! Как он возвышен! Только Небо велико, и только Яо следовал ему. Как безграничен он в своей щедрости! Народ не смог найти подходящих слов, дабы выразить свою признательность. О, как возвышенны его свершения! Сколь блестяща его просвещенность!»

VIII, 20. У Шуня было всего пять сановников, а в Поднебесной царило истинное правление. У-ван сказал: «У меня десять способных сановников». Кун-цзы [в связи с этим] заметил: «Трудно подобрать таланты, не так ли? Период от Тана (Яо) до Юя (Шуня) богат талантами. [У чжоуского У-вана] среди сановников была одна женщина, таким образом, фактически их было девять. И хотя [чжоуский Вэнь-ван] владел двумя третями [страны], он все еще считался подданным Инь. Можно сказать, что добродетель дома Чжоу достигла высших пределов».

VIII, 21. Учитель сказал: «Юй! К нему у меня нет нареканий. Он ел и пил скудно, но проявлял почтительность, принося жертвы богам и духам; ходил обычно в грубой одежде, но его ритуальное одеяние было красивым; он жил в простом доме, но все силы его уходили на рытье [оросительных] каналов. Да! К Юю у меня нет нареканий!»

---

[71] «В государстве, где царит хаос, не живи» — традиционно трактуется как завещание Учителя не доводить страну до хаоса, а коль хаос все же воцарился, правитель обязан восстановить порядок.

[72] «Прояви себя» — т.е. займи какую-нибудь официальную должность; «скройся» — уйди со службы.

[73] См. примеч. 29 к суждению III, 20.

Глава IX
«Учитель редко…»

IX, 1. Учитель редко говорил о *ли*-выгоде, о *мин*-судьбе, о *жэнь*-человеколюбии[74].

IX, 2. Человек из *дана* Дасян сказал: «Как велик Кун-цзы! Ученость его огромна, но он пока ни в чем не прославился!» Учитель, услышав это, сказал ученикам: «Каким же делом мне заняться? Управлять колесницей или стрелять из лука? Лучше буду управлять колесницей!»

IX, 3. Учитель сказал: «По Правилам шапки должны быть из пеньки, но ныне их делают из шелка. Это практичнее, и я следую за всеми. По Правилам следует [правителю] кланяться внизу у входа в залу, ныне же кланяются, уже поднявшись вверх. Но вопреки всем, хотя это и вызывающе, я буду кланяться внизу».

IX, 4. Учителю были совершенно несвойственны четыре [недостатка]: склонность к домыслам, категоричность, упрямство и самовозвеличивание.

IX, 5. Когда Учителю угрожали в Куане, он сказал: «После смерти [чжоуского] Вэнь-вана я — тот, в ком *вэнь*-культура. Если бы Небо поистине хотело уничтожить *вэнь*-культуру, то оно не наделило бы ею меня. А коль само Небо не уничтожило ее, стоит ли бояться каких-то куанцев?»[75]

IX, 6. Первый советник спросил у Цзы Гуна: «Не является ли Учитель совершенномудрым? Почему у него столь много талантов?» Цзы Гун ответил: «Само Небо щедро наделило его совершенной мудростью и столь многими талантами». Учитель, услышав это, сказал: «Что знает обо мне первый советник! В молодости я был беден, поэтому освоил многие презренные занятия. А многими ли знаниями обладает благородный муж? Совсем немногими».

IX, 7. Лао[76] сказал: «Учитель говорил: „Я не был использован на государственной службе, поэтому овладел некоторыми искусствами[77]“».

IX, 8. Учитель сказал: «Обладаю ли я знаниями? Нет, [я знаю мало]. Если простолюдин обратится ко мне с вопросом, то я, не зная [сути], расспрошу его, в чем причина и каковы последствия, [уясню суть] и подробно все ему объясню».

---

[74] У многих исследователей «Лунь юя» это место вызывало затруднения, ибо о *жэнь* Конфуций говорит в «Лунь юе» 109 раз, о *ли* — всего 6, о *мин* — 8–9 раз. Поэтому уже в средние века комментаторы пытались как-то объяснить скрытый смысл данного суждения. Так, Ван Жосюй (XII–XIII вв.?) предлагал следующее прочтение: «Учитель редко говорил о выгоде, но одобрял [рассуждения] о судьбе и человеколюбии».

[75] Во время странствий Учителя жители местечка Куан, приняв его ошибочно за своего обидчика Ян Хо, продержали в окружении целых 5 дней.

[76] Считалось, что у Конфуция не было ученика по имени Лао, однако сейчас исследователи склоняются к тому, что это Цинь Лао, ученик из царства Вэй.

[77] Имеются в виду «шесть искусств».

IX, 9. Учитель сказал: «Феникс не прилетает, Хуанхэ не шлет своих знамений! Конец мне!»[78]

IX, 10. Учитель, встречая людей в траурных одеяниях, или в ритуальных шапках и одеждах, или слепых, даже если они были и моложе его, всегда вставал, а проходя мимо них, всегда ускорял шаг.

IX, 11. Янь Юань со вздохом сказал: «Чем дольше взираю на него (Путь Учителя), тем он выше; чем больше вникаю в него, тем он непроницаемее; вижу его впереди, но вдруг он позади. Учитель постепенно питает нас учением своим. Он расширяет мои познания культурой и ограничивает Правилами. Если бы и захотел, то не смог бы отказаться от него (Пути Учителя). Отдал ему все силы, и вот вроде он (Путь Учителя) передо мной, хочу следовать, но не могу осилить».

IX, 12. Учитель тяжело заболел. Цзы Лу прислал к нему нескольких учеников, [чтобы они ухаживали за ним, как за сановником]. Спустя много времени болезнь постепенно отпустила Учителя, и он сказал: «Чжун Ю! Давеча ты обманул [меня]. Возжелав услужения, которое подобает сановнику, хотя я им и не являюсь, кого бы я обманул? Небо! И не лучше ли мне было умереть на руках у [своих] учеников, чем на руках у чиновников? И потом, если даже я и не удостоился бы пышных похорон, ведь не бросили бы меня умирать на дороге!»

IX, 13. Цзы Гун сказал: «Вот прекрасная яшма. Спрятать ее в шкатулку и хранить? Или найти ценителя и продать ему?» Учитель ответил: «Продать! Продать! Я жду ценителя!»[79]

IX, 14. Учитель хотел поселиться среди варваров. Кто-то сказал: «Как можно? Ведь там грубые нравы!» Учитель ответил: «Там, где поселится благородный муж, должны исчезнуть грубые нравы!»

IX, 15. Учитель сказал: «Лишь после того, как я возвратился в Лу из Вэй, музыка была исправлена, оды и гимны были упорядочены».

IX, 16. Учитель сказал: «Во внешнем мире[80] служить правителям и сановникам, дома служить отцам–старшим братьям[81], в похоронных делах не допускать небрежения и от вина не пьянеть — разве это было трудно мне?»

IX, 17. Учитель, стоя на берегу реки, сказал: «Уходящее [время] подобно этому [потоку]! Не останавливается ни днем ни ночью».

IX, 18. Учитель сказал: «Я не встречал еще человека, который любил бы добродетель так же, как красоту».

---

[78] Прилет феникса и появление из вод Хуанхэ лошади-дракона с рисунками на спине символизировали, что Поднебесной правят высоконравственные люди. «Конец мне!» — крушение всех надежд Учителя на свершение его замыслов.

[79] Под «прекрасной яшмой» имеется в виду сам Учитель. Цзы Гун спрашивает, согласен ли Учитель пойти на службу к какому-нибудь правителю?

[80] «Во внешнем мире» — т.е. при дворе.

[81] «Отцы–старшие братья» (*фу-лао*) — это главы патронимий.

IX, 19. Учитель сказал: «Вот, к примеру, [заканчивая] возведение холма, я остановился, хотя и осталось насыпать одну плетушку. Это я остановился. Или на ровном месте, [начиная возводить холм,] я продвинулся, хотя и высыпал всего одну плетушку. Это я продвинулся»[82].

IX, 20. Учитель сказал: «Всегда внимательным к тому, что я говорил, был, пожалуй, один Янь Хуэй».

IX, 21. Говоря о Янь Юане, Учитель сказал: «Как мне жаль его! Я видел, как он продвигался вперед, и никогда не видел его стоящим на месте».

IX, 22. Учитель сказал: «Бывает, появляются ростки, но не цветут! Бывает, цветут, но не плодоносят!»

IX, 23. Учитель сказал: «На молодежь не следует смотреть свысока. Откуда нам знать, будет ли она в будущем достойна нас, нынешних? Но если человек к сорока–пятидесяти годам не добился известности, то он не заслуживает уважения».

IX, 24. Учитель сказал: «Можно ли не принимать справедливые советы? Но они ценны тогда, когда человек исправляется. Можно ли не радоваться желанным словам? Но они ценны тогда, когда человек задумывается над ними. Однако, если он радуется, но не задумывается, принимает советы, но не исправляется, с таким человеком я ничего не могу поделать».

IX, 25. Учитель сказал: «Стремись к верности и искренности; не дружи с тем, кто тебе не ровня; не бойся исправлять ошибки»[83].

IX, 26. Учитель сказал: «Можно лишить поста командующего тремя армиями, но невозможно заставить простолюдина отказаться от своих намерений».

IX, 27. Учитель сказал: «В старом халате, подбитом пенькой, может не стыдиться стоять рядом с одетым в лисью или енотовую шубу, пожалуй, только Чжун Ю! В „[Книге] стихов“ сказано:

Нет алчности в нем, нет завистливой злобы!
О, разве б он сделать недоброе мог?»[84]

Цзы Лу постоянно повторял этот стих. Учитель сказал: «В этом и заключается Дао-Путь. Стоит ли за это хвалить?»

IX, 28. Учитель сказал: «Лишь с наступлением холодов познаешь, что сосна и кипарис опадают последними»[85].

---

[82] При переводе я следовал трактовке Ян Боцзюня (Лунь юй и чжу, с. 91). На этом примере Конфуций внушает ученикам, что они всегда должны руководствоваться собственным разумом. Ср. суждение XVII, 21.

[83] Текст полностью совпадает со второй частью суждения I, 8.

[84] Цитата из «Ши цзина» (I, III, 8) в переводе А.А. Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 44, «Как пестрый фазан далеко улетает».

[85] Отмечая иносказательный смысл суждения, комментаторы указывают, что благородный муж проявляет стойкость и верность своим принципам именно в тяжелые времена.

IX, 29. Учитель сказал: «Мудрый не сомневается, человеколюбивый не печалится, храбрый не боится».

IX, 30. Учитель сказал: «С человеком, с которым учишься, не всегда можно будет вместе следовать Дао-Пути. С человеком, с которым последуешь Дао-Пути, не всегда можно будет вместе утвердиться [на этом Пути]. С человеком, с которым утвердишься [на этом Пути], не всегда можно будет вместе делить ответственность».

IX, 31. Колышатся и шепчут цветы груши.
Разве я не думаю о тебе?
Ведь дом так далек.

Учитель, [услышав эту песню], сказал: «Не думает? Если б думал, то и даль бы ничего не значила!»

Глава X
«В родном дане…»

X, 1. В родном *дане* Кун-цзы не был многословным, хотя и казался простодушным, а в главном храме [государя] и при дворе был красноречив, хотя и краток.

X, 2. [Кун-цзы] при дворе [в ожидании выхода правителя], если разговаривал с низшими сановниками, был мягок и любезен, а если беседовал с высшими сановниками — вежлив и прям. Когда правитель выходил, он выказывал благоговение, но держался с достоинством.

X, 3. Когда государь поручал ему принимать гостей из других царств, то лицо его как будто преображалось и шаг становился быстрее. Когда он в знак приветствия подавал руки стоящим слева и справа, то платье его спереди и сзади казалось расправленным. Когда он спешил навстречу [гостям], то был похож на птицу с распростертыми крыльями. Когда посланники удалялись, он докладывал всегда правителю: «Посланники ушли и назад не оглядывались».

X, 4. Когда [Кун-цзы] входил в дворцовые ворота, то пригибался, будто боялся, что не пройдет. Посредине ворот не останавливался и проходил, не наступая на порог. Когда подходил к престолу правителя, лицо его преображалось, колени подгибались и слов ему будто не хватало. Поднимался в зал, подбирая полы одежды, пригнувшись и затаив дыхание, словно не дышал. А когда выходил из зала и спускался на одну ступень, на вид был уже ровным и спокойным. Спускался вниз быстро, как на крыльях. Когда возвращался на свое место, казался умиротворенным.

X, 5. [Кун-цзы] нес нефритовую табличку[86] так, будто кланялся, будто не мог удержать ее. То поднимал ее высоко, словно приветствовал, то опускал вниз,

[86] Согласно официальному ритуалу, нефритовая табличка в руках чиновника символизировала властные полномочия правителя.

словно делал подношение. Выражение лица его постоянно менялось, он шел мелкими шажками, не отрывая ног от пола. Когда подносили подарки, он был сдержан, после церемонии в частной беседе был весел.

X, 6. Благородный муж не отделывал воротник темно-красной или коричневой материей, не носил дома красное или коричневое платье. Выходя из дому, в жаркую погоду всегда надевал легкий халат из тонкой или грубой пеньки, [в холодную погоду] — нагольную шубу из овчины, крытую черным, или из пыжика, крытую белым, или лисью, крытую желтым [полотном]. Носил дома длинный на меху халат с укороченным правым рукавом. Спал, всегда укрываясь одеялом длиной в полтора его роста, сидел на толстых шкурах лисы или енота. По окончании траура надевал на пояс все подвески. Если это было не платье для [траурных] церемоний, непременно подрубал его. Когда шел выражать соболезнования, не надевал шубу из овчины и черную шапку. В первый день месяца непременно являлся ко двору в парадном одеянии.

X, 7. Во время поста [Кун-цзы] всегда надевал чистое платье из простого полотна, ел другую пищу, всегда спал в другом месте.

X, 8. Если каша была не из отборного обрушенного зерна, если мясо было нарезано недостаточно мелко, если каша от долгого хранения прогоркла, ничего этого он не ел. Испортившуюся рыбу и протухшее мясо не ел. Продукты, имевшие дурной вид и запах, не ел. Плохо сваренное не ел, несвежее не ел. Неправильно разделанное мясо не ел. Если не было соответствующей приправы, не ел. Хотя бы мяса было и много, не ел его больше, чем риса. Только в вине не ограничивал себя, но не пил допьяна. Вина и мяса, купленного на рынке, не употреблял. От имбиря никогда не отказывался. [Обычно] ел немного.

X, 9. При жертвоприношениях в храме правителя не допускал, чтобы жертвенное мясо [главного животного] оставалось на второй день. Жертвенное мясо [других животных] не должно было лежать более трех дней. Если оно пролежало три дня, то не ел.

X, 10. Во время еды он не вступал в беседу, во время, отведенное для сна, не говорил.

X, 11. Даже когда пища его состояла из простой каши или овощного супа, он непременно отделял немного для жертвоприношений и делал это с большим благоговением.

X, 12. Если циновка была постелена неправильно, он не садился.

X, 13. Когда жители [его] общины собирались на церемонию распития вина, он вставал лишь после того, как выйдут старики.

X, 14. Когда жители [его] общины изгоняли злых духов, он в парадной одежде стоял на восточной части крыльца.

X, 15. Посылая кого-либо в другое царство с поручением, он дважды кланялся посланнику[87] и лишь потом отпускал его.

[87] Поклоны предназначались тому, к кому направлялся посланник.

X, 16. Когда Канцзы преподнес лекарство, [Учитель] с поклоном принял его, сказав: «Я еще не разобрался, что это за лекарство, поэтому не смею опробовать».

X, 17. Сгорела конюшня. [Учитель], только что вернувшийся из дворца, спросил: «Люди не пострадали?» И не спросил о лошадях.

X, 18. Когда правитель жаловал его кушаньем, он непременно расправлял циновку и тотчас отведывал кушанье. Когда правитель жаловал сырым мясом, он непременно отваривал мясо и прежде подносил предкам. Когда правитель жаловал скот, он непременно откармливал его. На трапезе у правителя, дождавшись, когда тот принесет жертву предкам, первым начинал есть[88].

X, 19. [Кун-цзы] заболел, и правитель навестил его. [Кун-цзы] обратился лицом на восток, накрылся парадной одеждой и поверх перекинул пояс.

X, 20. Когда правитель повелевал прибыть [во дворец], Кун-цзы, не дожидаясь, пока заложат повозку, отправлялся пешком.

X, 21. Войдя в Великий храм, он расспрашивал о каждой мелочи.

X, 22. Когда умер друг и некому было похоронить его, он сказал: «Я похороню».

X, 23. Принимая подарки друзей, будь то повозка или лошади, но не жертвенное мясо, сам не кланялся.

X, 24. Когда он спал, то не был похож на покойника; когда он был с домашними, то не уподоблялся гостю.

X, 25. Когда [Кун-цзы] встречал человека в траурном одеянии, хотя бы и давнего знакомца, он всегда принимал [скорбный] вид. Когда встречал кого-либо в церемониальной шапке или слепого, как бы часто ни видел их, всякий раз был почтителен. Когда ехал в повозке и встречал одетого в траур, то отвешивал поклон, опершись на поручни. Когда встречал людей, несущих государственные подворные списки населения, был так же почтителен к ним. Когда видел щедро накрытый стол, всегда вставал с выражением почтения на лице. Когда начиналась гроза или буря, всегда выказывал благоговение.

X, 26. [Кун-цзы] поднимался на повозку, держа прямо спину и ухватившись за веревочные поручни. Сидя в повозке, назад не смотрел, быстро не говорил и распоряжений не давал.

X, 27. Поднимаясь как-то в повозке по горной дороге, увидел фазанов. [Кун-цзы] изменился в лице. Фазаны взлетели, сделали круг и сели вместе.

[Кун-цзы] сказал: «Эти фазаны знают свое время, знают свое время!» Цзы Лу хлопнул в ладоши, они поднялись и улетели[89].

---

[88] По обычаю, сановники должны были первыми опробовать кушанья.

[89] Комментаторы единодушно отмечают, что текст этого суждения относится к разряду «темных и спорных мест», особенно во второй его части. При переводе я следовал толкованию Ян Боцзюня (Лунь юй и чжу, с. 108).

Глава XI
«Сначала изучали...»

XI, 1. Учитель сказал: «Те, кто сначала изучали Правила и музыку, а потом становились чиновниками, — обычные люди, не имевшие рангов и жалований. Те, кто сначала становились чиновниками, а лишь потом изучали Правила и музыку, — дети *цинов* и *дафу*. Если бы мне понадобились способные, то я выбрал бы из тех, кто начал с изучения»[90].

XI, 2. Учитель сказал: «Из сопровождавших меня в Чэнь и Цай никто уже не входит в [мои] ворота».

XI, 3. Среди учеников самыми способными в осуществлении добродетели были Янь Юань, Минь Цзыцянь, Жань Боню, Чжун Гун; в умении вести диалог — Цзай Во, Цзы Гун; в государственных делах — Жань Ю, Цзи Лу; в вопросах *вэнь*-культуры — Цзы Ю и Цзы Ся.

XI, 4. Учитель сказал: «Хуэй мне не помощник, он доволен всеми моими суждениями».

XI, 5. Учитель сказал: «Минь Цзыцянь воистину почитает родителей! Другие люди отзываются о нем так же, как его родители и братья».

XI, 6. Нань Жун постоянно повторял стих «Белая яшма»[91]. Учитель отдал ему в жены дочь старшего брата.

XI, 7. Цзи Канцзы спросил: «Кто из ваших учеников больше всех любил учиться?» Учитель ответил: «Янь Хуэй больше всех любил учиться. К несчастью, жизнь его была коротка, он скончался. Ныне таких уж нет».

XI, 8. Когда Янь Юань умер, [его отец] Янь Лу просил у Учителя повозку, чтобы, продав ее, приобрести саркофаг [для гроба]. Учитель сказал: «Каждый заботится о своем сыне, талантлив он или нет. Когда мой сын умер, его похоронили в гробу без саркофага. Я не могу из-за того, что нужен саркофаг, ходить пешком, ибо я — *дафу* и мне не подобает ходить пешком».

XI, 9. Янь Юань умер. Учитель воскликнул: «О! Небо хочет моей погибели! Небо хочет моей погибели!»

---

[90] Согласно существовавшей в период Чуньцю традиции, которую позднее нарушили легисты, высшие должности и ранги передавались по наследству, и для занятия официальных постов детям аристократов — *цинов* и *дафу* — не обязательно было овладевать профессиональными знаниями. Иное дело простолюдины (в тексте *е жэнь* — «дикари») — им для получения должности необходимы были знания Правил и музыки, на которых строилось все управление. Такие люди и нужны были Конфуцию в ученики.

[91] «Белая яшма» — это начало одного из стихов оды «Поручение правителю» в «Ши цзине» (III, III, 2). См. пер. А.А. Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 380:

Если с пороком белейшая яшма жезла,
Тут бы шлифовка исправить порок помогла;
Если же в слове твоем оказался порок,
Чтоб ты ни делал, но слова исправить не мог.

XI, 10. Когда Янь Юань умер, Учитель безутешно оплакивал его. Сопровождавшие его сказали: «Учитель горюет так безутешно!» Он сказал: «Безутешно? Об этом человеке так безутешно горюю, и больше ни о ком!»

XI, 11. Когда Янь Юань умер, ученики хотели устроить пышные похороны. Учитель сказал: «Нельзя». Но ученики все же пышно похоронили его. Учитель сказал: «Хуэй! Ты относился ко мне как к отцу, а я не смог отнестись к тебе как к сыну. Это не я, а ученики так [поступили]!»[92]

XI, 12. Цзи Лу спросил о служении духам. Учитель ответил: «Мы не умеем служить живым людям, как же можем служить умершим?» Цзи Лу опять спросил: «Хотел бы узнать, что такое смерть?» [Учитель] ответил: «Мы [еще] не разобрались в жизни, что же мы можем знать о смерти?»

XI, 13. Когда ученики были рядом с Учителем, Минь Цзыцянь держался вежливо и скромно, у Цзы Лу был решительный и воинственный вид, а Жань Ю и Цзы Гун были обходительны и уступчивы. Учитель был доволен, но [в отношении Цзы Лу он] сказал: «А вот такие, как Ю, своей смертью не умирают»[93].

XI, 14. Жители Лу решили перестроить сокровищницу Чанфу. Минь Цзыцянь спросил: «А что, если все оставить по-старому? Зачем надо перестраивать?» Учитель сказал о нем: «Этот человек не разговорчив, но если говорит, всегда попадает в точку».

XI, 15. Учитель сказал: «Почему Ю исполняет [эту песню] на *сэ*-гуслях у моих дверей?»[94] Ученики после этих слов стали непочтительны к Цзы Лу. Учитель сказал: «Ю в учебе достиг немалого, но он еще не постиг всей премудрости»[95].

XI, 16. Цзы Гун спросил: «Кто лучше — Ши или Шан?» Учитель ответил: «Ши переходит [середину], а Шан не доходит». Цзы Гун спросил: «Значит, Ши лучше?» Учитель ответил: «Переходить так же плохо, как и не доходить».

XI, 17. Цзиши хотел стать богаче Чжоу-гуна, и Цю помог ему в приумножении богатства, собирая [неправедные] налоги. Учитель сказал: «[Жань Цю] не мой ученик. Вы можете, развернув флаги, с барабанным боем напасть на него»[96].

---

[92] Янь Юань происходил из бедной семьи, поэтому пышные похороны не соответствовали его социальному положению. Конфуций сожалел, что ученики нарушили установившийся ритуал.

[93] Пророчество Конфуция сбылось: Цзы Лу погиб во время междоусобицы в царстве Вэй.

[94] *Сэ* — музыкальный инструмент, напоминающий гусли. Согласно комментарию Чжу Си, Цзы Лу исполнял песню воинственных жителей севера, совершавших набеги на китайские царства, и вызвал тем самым недовольство Учителя.

[95] Заключительная фраза Конфуция в буквальном переводе звучит так: «Ю поднялся в зал, но не вошел еще во внутренние покои». В древности различали три этапа получения знаний: первый, начальный, — «войти в ворота»; второй, когда ученик уже достиг определенного уровня, — «подняться в зал», и третий, свидетельствующий об овладении своей профессией в совершенстве, — «войти во внутренние покои».

[96] Цзиши решил повысить поземельный налог в своих владениях, поручив это неблагодарное дело Жань Цю — ученику Конфуция, находившемуся у него на службе. Жань Цю обратился за советом к Учителю. Конфуций был против повышения налога, полагая, что это приведет к ухудшению жизни общинников. Однако желание угодить хозяину превысило чув-

XI, 18. [Учитель сказал]: «Чай глуповат, Шэнь туповат, Ши лицемерен, а Ю грубоват».

XI, 19. Учитель сказал: «[Янь] Хуэй преуспел в учебе, но часто страдает от нужды. Цы, отказавшийся принять Небесное повеление, занялся торговлей, приумножает богатство, и [торговые] его расчеты часто бывают верны».

XI, 20. Цзы Чжан спросил, что представляет собой Дао-Путь доброго человека. Учитель ответил: «Он не следует проторенной тропой, но ему трудно достичь знаний высшей степени»[97].

XI, 21. Учитель спросил: «Как можно считать благородным мужем того, кто превозносит [чужие] суждения? А может, он только притворяется?»

XI, 22. Цзы Лу спросил: «Когда услышу о деле, которое надо исполнить, следует ли мне немедленно исполнять?» Учитель ответил: «У тебя живы отец и старшие братья, как же можно тебе немедленно исполнять то, что услышишь?»

Жань Ю спросил: «Когда услышу о деле, которое надо исполнить, следует ли мне немедленно исполнять?» Учитель ответил: «Как услышишь, тут же исполняй».

Тогда Гунси Хуа спросил: «Когда Ю задал вопрос, вы ему сказали, что еще живы отец и старшие братья. Когда же Цю задал вопрос, вы ему сказали, чтобы он исполнял, как только услышит. Я в недоумении и прошу разъяснений». Учитель ответил: «Цю трусоват, поэтому я его подбадриваю, а у Ю храбрости на двоих, поэтому я его сдерживаю».

XI, 23. Когда Учителю угрожали в Куане, Янь Юань отстал [от него]. Учитель сказал [позже]: «Я считал тебя умершим». — «Пока Учитель жив, как Хуэй может умереть?» — услышал он в ответ.

XI, 24. Цзи Цзыжань спросил: «Можно ли назвать Чжун Ю и Жань Цю великими сановниками?» Учитель ответил: «Я думал, вы спросите меня о других людях, но вы спросили меня о Ю и Цю. Те, кого именуют великими сановниками, служат государю, следуя Дао-Пути, а если не могут, то покидают службу. Нынешних же Ю и Цю можно назвать обычными сановниками».

Спросил далее: «Значит, они во всем будут повиноваться?» Учитель ответил: «Если им прикажут убить отца или правителя, то и они не подчинятся».

XI, 25. Цзы Лу собирался послать Цзы Гао управляющим уезда Би. Учитель сказал: «Это все равно что погубить чужого сына». Цзы Лу возразил: «Там есть народ, есть алтари духов земли и злаков. Разве учеба заключается только в чтении книг?» Учитель сказал: «Вот почему я презираю бойких на язык»[98].

ство уважения к Учителю. Жань Цю стал помогать Цзиши. И тогда Конфуций не только отрекся от него, но и призвал других учеников напасть на предавшего его дело Цю.

[97] «Достичь знаний высшей степени» — досл. «войти во внутренние покои». Ср. суждение XI, 15 и комментарий к нему.

[98] Цзы Лу в то время занимал высокую должность в патронимии Цзи. По его мнению, если в уезде есть «алтари духов земли и злаков», то это гарантирует успешное управление. Конфуций считал, что Цзы Гао, еще не прошедшего полный курс обучения, рано посылать управляющим.

XI, 26. Цзы Лу, Цзэн Си, Жань Ю и Гунси Хуа сидели подле Учителя. Он им сказал: «Не смотрите, что я старше вас. Вот вы все сетуете: „Никто нас не знает“, — а если бы вас узнали, с чего бы вы начали свои деяния?»

Первым бросился отвечать Цзы Лу: «[Я бы хотел] получить царство, [способное выставить] тысячу боевых колесниц, зажатое со всех сторон большими государствами, которое постоянно подвергается нападениям вражеских армий извне, а внутри, [в самом царстве, люди] страдают от голода. Я за три года добился бы, чтобы [народ] проникся мужеством и осознал, что такое долг». Учитель в ответ лишь усмехнулся.

«Цю! А ты с чего бы начал?» — «[Я бы хотел] получить землю в 60–70 *ли*, а то и в 50–60 *ли.* Я бы за три года привел народ к достатку. Что же до ритуала и музыки, то стал бы ждать, когда появится благородный муж».

«Ну а ты, Чи, с чего бы начал?» — спросил Учитель. «Нельзя сказать, чтобы я отличался большим умением. Поэтому хочу еще поучиться, дабы во время церемоний в храме предков и на приемах чужих правителей, облачившись в ритуальные одежды, быть младшим помощником».

«Ну а ты, Дянь, с чего начнешь?» — спросил Учитель. Когда замолкли звуки *сэ*-гуслей, на которых он играл, Цзэн Си поднялся и ответил: «Моя мечта отлична от всех высказанных». — «А что в этом плохого, ведь каждый высказывает свою мечту», — ответил Учитель. «В конце весны, в третьем месяце, когда все уже носят легкие одежды, в компании пяти-шести юношей и шести-семи отроков [я бы хотел] искупаться в водах реки И, испытать силу ветра у алтаря дождя и, распевая песни, возвратиться». Учитель глубоко вздохнул и произнес: «Я хочу быть вместе с Дянем!»

Трое учеников удалились. Цзэн Си был последним. Он спросил: «Как вам понравились их речи?» Учитель ответил: «Каждый из них лишь поделился своей мечтой». — «Почему же вы усмехнулись, когда говорил Ю?» — «Государством управляют с помощью ритуала, в его же речи не было уступчивости. Поэтому я и усмехнулся», — ответил Учитель. «А разве Цю говорил не об управлении государством?» — «Где это ты видел, чтобы территория в 60–70 или 50–60 *ли* не была государством?» — ответил Учитель. «Но разве и Чи говорил не об управлении государством?» — «Храм предков и приемы при дворе —разве это не государственные дела? Если бы Чи стал младшим помощником, то кто бы стал старшим помощником?»

Глава XII
«Янь Юань…»

XII, 1. Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам — в этом заключается человеколюбие. Если однажды преодолеешь себя и возвратишься [в словах и поступках] к Правилам, то в Поднебесной назовут тебя обладающим человеколюбием. Человеколюбие зависит от самого человека. Как оно может зависеть от других людей?»

Янь Юань вновь обратился: «Прошу рассказать, как этого добиться». Учитель ответил: «Нельзя смотреть на то, что не соответствует Правилам; нельзя

слушать то, что не соответствует Правилам; нельзя говорить то, что не соответствует Правилам; нельзя делать то, что не соответствует Правилам». Янь Юань сказал: «Хоть я и недостаточно сообразителен, позвольте мне следовать этим словам».

XII, 2. Чжун Гун спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Вне дома относись к людям, словно встретил важных гостей. Используя народ, веди себя [почтительно], словно совершаешь большое жертвоприношение. Не делай другому человеку того, чего не пожелаешь себе. Не допускай вражды в государстве, не допускай вражды в семье». Чжун Гун сказал: «Хоть я, Юн, и недостаточно сообразителен, позвольте мне следовать этим словам».

XII, 3. Сыма Ню спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Человеколюбивый в речах осторожен». [Сыма Ню] вновь спросил: «Разве может [кто-либо] считаться человеколюбивым только потому, что в речах осторожен?» Учитель ответил: «Когда предстоит что-то трудновыполнимое, то разве в речах не будет осторожности?»

XII, 4. Сыма Ню спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Благородный муж не беспокоится и не испытывает страха». [Сыма Ню] переспросил: «Не беспокоиться и не испытывать страха — и этого достаточно, чтобы называться благородным мужем?» Учитель ответил: «Если в себе самом не находишь недостатков, то нет причин беспокоиться и испытывать страх!»

XII, 5. Сыма Ню сокрушался: «У всех есть братья, только у меня их нет». Цзы Ся сказал: «Я слышал, что жизнь и смерть зависят от воли Неба, знатность и богатство — во власти Неба. Если благородный муж почтительно исполняет дела, не совершает ошибок, вежливо относится к людям и соблюдает Правила, то в пределах четырех морей ему все — братья. Зачем благородному мужу печалиться, что у него нет братьев?»

XII, 6. На вопрос Цзы Чжана, кого называют проницательным, Учитель ответил: «Если человек не поддается ни [умело] пущенной клевете, ни досужим вымыслам, то его можно назвать проницательным. Если не подвластен ни [умело] пущенной клевете, ни досужим вымыслам, то его можно назвать также и дальновидным».

XII, 7. Цзы Гун спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: «Это когда достаточно продовольствия, достаточно оружия и есть доверие народа». Цзы Гун спросил: «Если бы пришлось [выбирать], то чем вы смогли бы пожертвовать в первую очередь?» Учитель ответил: «Можно отказаться от оружия». Цзы Гун вновь спросил: «А если бы пришлось выбирать из оставшихся двух, то чем вы смогли бы пожертвовать прежде всего?» Учитель ответил: «Отказался бы от продовольствия. Смерти никому из людей не избежать, но если народ перестанет доверять, то [государству] не устоять».

XII, 8. Цзи Цзычэнь сказал: «Для благородного мужа важна его сущность, зачем ему *вэнь*-культура?» Цзы Гун ответил: «К сожалению, вы ошиблись в оценке благородного мужа, а слетевшее с языка слово не догонит и четверка коней.

Сущность и *вэнь*-культура одинаково важны [для благородного мужа]. Без шерсти шкуру барса или тигра не отличишь от шкуры собаки или овцы».

XII, 9. Ай-гун обратился к Ю Жо: «Год выдался голодный, и средств не хватает. Как быть?» Ю Жо ответил: «Почему бы не восстановить десятину?»[99] [Ай-гун] сказал: «Мне даже двух десятин не хватает, на что мне одна десятина?» И услышал в ответ: «Если у народа будет достаток, то разве может у правителя быть недостаток? А если у народа будет недостаток, то разве может у правителя быть достаток?»

XII, 10. Цзы Чжан спросил: «Как приумножить добродетель и как выявить заблуждение?» Учитель ответил: «Руководствуйся преданностью и искренностью, действуй во имя справедливости — так приумножишь добродетель. Когда любят человека, желают ему долгой жизни; когда ненавидят человека, желают его скорой смерти. Желать жизни или смерти [человека] — это и есть заблуждение. [В „Книге стихов“ сказано]:

Вы не ради богатства забыли меня,
Только ради другого сделали вы![100]».

XII, 11. Циский [правитель] Цзин-гун спросил Кун-цзы о сущности истинного правления. Кун-цзы ответил: «Правитель должен быть правителем, чиновник — чиновником, отец — отцом, сын — сыном». Правитель сказал: «Прекрасно! Воистину, если правитель не будет правителем, чиновник — чиновником, отец — отцом и сын — сыном, то хотя и продовольствия будет [в избытке], смогу ли я его вкусить?»

XII, 12. Учитель сказал: «Решить судебное дело с полуслова был способен только Ю. Он же никогда не откладывал [выполнение] обещанного».

XII, 13. Учитель сказал: «Я не хуже других разбираю тяжбы, но лучше бы их вовсе не стало».

XII, 14. Цзы Чжан спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: «Находясь на посту, забывать об усталости; исполняя распоряжения, помнить о преданности».

XII, 15. Учитель сказал: «Благородный муж, обладая обширными познаниями в *вэнь*-культуре и постоянно сдерживая себя Правилами, не в состоянии нарушить их»[101].

XII, 16. Учитель сказал: «Благородный муж помогает людям претворять то хорошее, что заложено в них, и не помогает претворять то плохое, что заложено в них. Маленький человек поступает наоборот».

---

[99] Десятина — название налога в $^{1}/_{10}$ урожая.

[100] Цитата из «Ши цзина» (II, IV, 6) в переводе А.А. Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 239. Китайские комментаторы (Мао Цзышуй, Ян Боцзюнь и др.) полагают, что последний абзац не относится к суждениям Конфуция. В 1998 г. я перевел этот абзац, следуя трактовке Ян Боцзюня: «Если так будешь поступать, то ничего не добьешься, а люди назовут это глупостью» (*Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 384).

[101] Дословно совпадает с суждением VI, 27.

XII, 17. Цзи Канцзы спросил Кун-цзы о сути правления. Учитель ответил: «Суть правления заключается в том, чтобы поступать правильно. Если вы будете поступать правильно, кто осмелится поступать неправильно?»

XII, 18. Цзи Канцзы, обеспокоенный [размахом] воровства, спросил совета у Кун-цзы. Кун-цзы ответил: «Если вы не будете алчным, то и люди даже за награду воровать не станут».

XII, 19. Цзи Канцзы, беседуя с Кун-цзы о сущности истинного правления, спросил: «Можно ли казнить утративших Дао-Путь, чтобы [другие] приблизились к Дао-Пути?» Кун-цзы ответил: «Разве тот, кто осуществляет истинное правление, казнит людей? Коль вы стремитесь к добру, то и народ станет добрым. Добродетель благородных мужей — ветер, добродетель маленьких людей — трава. Куда дует ветер, туда и склоняется трава».

XII, 20. Цзы Чжан спросил: «Каким должен быть *ши*-книжник, чтобы его назвали выдающимся?» Учитель сказал: «А кого ты имеешь в виду под выдающимся?» Цзы Чжан ответил: «Того, кто будет обязательно известным в государстве и обязательно известным в семье[102]». Учитель сказал: «Это человек известный, а не выдающийся. Выдающийся же обладает природной прямотой, любит справедливость, вникает в слова людей и следит за выражением их лиц, заботится о том, чтобы быть ниже других. Такой будет обязательно выдающимся в государстве и будет обязательно выдающимся в семье. Что же касается известного, то он лишь внешне проявляет человеколюбие, а на деле не таков. Он живет, не испытывая сомнений. Такой и будет обязательно известным как в государстве, так и в семье».

XII, 21. Фань Чи, сопровождая Учителя на прогулке у алтаря дождя, сказал: «Осмелюсь спросить, как возвысить добродетель, искоренить зло и не впасть в заблуждение?» Учитель ответил: «Прекрасный вопрос! Если прежде — дело, а потом — итог, разве это не возвышение добродетели? Если нападать на зло в себе и не нападать на зло в других, разве это не искоренение зла? Если однажды в пылу гнева позабыть не только себя, но и родных, разве это не значит впасть в заблуждение?»

XII, 22. Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Это означает любить людей». [Фань Чи] спросил о знании. Учитель ответил: «Это означает знать людей». Фань Чи не понял. Тогда Учитель пояснил: «Когда возвышают прямых и ставят их над кривыми, то тогда и кривые выпрямляются».

Фань Чи ушел, но, встретив Цзы Ся, сказал: «Я только что видел Учителя и спросил его о знании. Учитель сказал: „Когда возвышают прямых и ставят их над кривыми, то тогда и кривые выпрямляются“. Что бы это значило?» Цзы Ся ответил: «О как глубоки эти слова! Когда в правление Шуня в Поднебесной выбирали из народа и выдвинули Гао Яо, [тогда] все, не обладавшие человеколюбием, [вынуждены были] удалиться. Когда в правление Тана в Поднебесной вы-

[102] *Ши*-книжники, как правило, нанимались на службу либо в органы государственного управления (двор правителя), либо в аристократические патронимии (семьи).

бирали из народа и выдвинули И Иня, [тогда] все, не обладавшие человеколюбием, [вынуждены были] удалиться»[103].

XII, 23. Цзы Гун спросил о дружбе. Учитель ответил: «Искренне предостерегай друга, как следует наставляй его. Если не будет слушать, порви [с ним] и себя не казни».

XII, 24. Цзэн-цзы сказал: «Благородный муж обретает друзей благодаря *вэнь*-культуре и в дружбе совершенствует [свое] человеколюбие».

Глава XIII
«Цзы Лу...»

XIII, 1. Цзы Лу спросил о сущности правления. Учитель ответил: «Прежде всего будь [для народа] примером, а уж затем предоставь [ему] трудиться усердно». [Цзы Лу] попросил пояснить, что значит [быть примером], и Учитель сказал: «Никогда не лениться».

XIII, 2. Чжун Гун, став управляющим в [семье] Цзи, спросил о сущности правления. Учитель ответил: «Будь примером для тех, кто служит, прощай мелкие промахи, выдвигай талантливых». [Чжун Гун] спросил: «А как распознать талантливых и выдвигать их?» Учитель ответил: «Выдвигай тех, кого знаешь. А если кого и не знаешь, то разве люди смогут их скрыть?»

XIII, 3. Цзы Лу спросил: «Вэйский правитель [Чу-гун] намерен привлечь вас к управлению [государством]. С чего вы начнете?» Учитель ответил: «Начать необходимо с упорядочения названий, которые не соответствуют сути!»

Цзы Лу спросил: «Неужто вы вновь будете настаивать на своем?! Зачем непременно нужно упорядочение?» Учитель ответил: «Как же ты необразован! Благородный муж осторожно относится к тому, что не понимает. Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка недейственны. Если Правила и музыка недейственны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить[104] их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять. В словах благородного мужа не должно быть и грана неточности».

XIII, 4. Фань Чи обратился с просьбой обучить его земледелию. Учитель ответил: «В этом мне не сравниться со старым земледельцем». Тогда [Фань Чи] обратился с просьбой обучить его выращивать овощи. Учитель ответил: «В этом мне не сравниться со старым огородником». Фань Чи ушел.

---

[103] Гао Яо и И Инь — сановники, известные своей неподкупностью и высокими добродетелями.

[104] «Произносить» — т.е. объяснять, растолковывать.

И тогда Учитель сказал: «Да! Действительно, какой же маленький человек этот Фань Сюй! Если верхи любят Правила, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не проявить почтительность; если верхи любят справедливость, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не подчиниться; если верхи любят честность, то в народе не сыщется никого, кто решился бы не быть искренним. Если все будет именно так, то тогда народ со всех четырех сторон, неся за спиной детей, устремится [к верхам], и зачем тогда им самим, [верхам], заниматься земледелием?»

XIII, 5. Учитель сказал: «Если заучившему «[Книгу] стихов» — все триста [стихов] — поручили управлять и он не справился с делами, если послали его в соседнее царство, а он и там не смог самостоятельно решать дела, то какой прок от того, что он выучил так много?»

XIII, 6. Учитель сказал: «Если правитель ведет себя правильно, то дела идут и без приказов. Если же правитель ведет себя неправильно, то народ не будет повиноваться, сколько бы приказов ни издавалось».

XIII, 7. Учитель сказал: «Правление в [царствах] Лу и Вэй — это правление братьев»[105].

XIII, 8. Учитель сказал о вэйском царевиче Цзине: «Он умеет вести дела своей семьи. Когда он что-то получает, говорит: „Достаточно“; когда получает сверх того, говорит: „Уже разбогател“; а когда приобретает побольше, то произносит: „Прекрасно“».

XIII, 9. Учитель направлялся в Вэй, а Жань Ю правил повозкой. Учитель сказал: «Как много здесь народу!» Жань Ю спросил: «Когда так много народу, то как его направлять?» Учитель ответил: «Прежде всего надо, чтобы он разбогател». Жань Ю вновь спросил: «А когда он разбогател, то как его дальше направлять?» Учитель ответил: «Его надо воспитывать».

XIII, 10. Учитель сказал: «Если бы [правитель] использовал меня [на службе], то я бы в течение одного года навел порядок, а через три года добился бы успеха».

XIII, 11. Учитель сказал: «„Сто лет у власти в государстве добрые люди — и нет жестокости и казни“. Как верны эти слова!»

XIII, 12. Учитель сказал: «Если окажется [в государстве] истинный правитель, то всего лишь через поколение воцарится человеколюбие».

XIII, 13. Учитель сказал: «Если человек способен сам исправить себя, то разве будут ему трудны дела управления? Если же не способен сам исправить себя, то как он сможет исправлять других?»

XIII, 14. Когда Жань-цзы вернулся из дворца, Учитель спросил: «Почему так поздно?» И услышал в ответ: «Были государственные дела». Учитель сказал: «То были частные дела. Если бы дела были государственные, то, хотя я и не служу, все равно узнал бы о них».

XIII, 15. Дин-гун спросил: «Можно ли одним словом достичь процветания страны?» Кун-цзы ответил: «Одно такое слово трудно найти, но сказано: „Быть правителем очень трудно, и сановником быть также нелегко“. Если правитель

[105] Основателями этих царств были сыновья чжоуского Вэнь-вана.

понимает трудности управления [и проявляет осмотрительность], не близко ли это к тому, когда одним словом можно достичь процветания страны?»

Тогда Дин-гун вновь спросил: «А можно ли одним словом погубить государство?» Кун-цзы ответил: «Одно такое слово трудно найти, но сказано: „При управлении государством нет у меня радости, кроме той, что никто не перечит ни единому моему слову“. Если никто не перечит праведным словам, разве это плохо? Но если никто не перечит неправедным словам, не близко ли это к тому, когда одним словом можно погубить государство?»

XIII, 16. Шэ-гун спросил о сущности истинного правления. Учитель ответил: «Надо добиться такого положения, когда вблизи радуются, а издалека стремятся прийти».

XIII, 17. Цзы Ся, став главой уезда Цюйфу, спросил о сущности правления. Учитель ответил: «Не торопись и не гонись за малой выгодой. Будешь торопиться — не достигнешь цели; погонишься за малой выгодой — не преуспеешь в большом деле».

XIII, 18. Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: «В моем *дане* есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын сообщил [властям] об этом». Кун-цзы сказал: «Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота»[106].

XIII, 19. Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Дома держись скромно, к делам относись уважительно, с людьми будь искренним. Не отказывайся от всех этих [принципов], даже отправляясь к варварам».

XIII, 20. Цзы Гун спросил: «Кто может называться *ши*-книжником?» Учитель ответил: «Тот, кого стыд может удержать от [неблаговидного] поступка, и кто, посланный в другое царство, справится с поручением, может называться *ши*-книжником».

Цзы Гун спросил: «Осмелюсь спросить, кто может следовать за ним?» [Учитель] ответил: «[Тот, кого его] *цзун-цзу* провозгласит [обладающим] сыновней почтительностью, и [тот, кого его] *сян-дан* провозгласит [обладающим] любовью к старшим братьям»[107].

---

[106] Шэ-гун был военачальником царства Чу, получившим удел и пост первого советника за отличие в боях. Стремясь укрепить свое положение во вновь обретенных владениях, добиться их процветания, он, как многие тогдашние правители, пытался установить строгий контроль над общиной и ее органами самоуправления. Отсюда и возведение им доносчиков, поставивших долг перед государством выше долга перед общиной, в категорию «прямых людей». Однако начинания ретивого администратора не встретили поддержки у народа. Конфуций на вопрос Шэ-гуна об искусстве управления отвечает: истинное правление — «когда вблизи радуются, а издалека стремятся прийти» (XIII, 16). И здесь Конфуций однозначно оценивает методы его правления: государству, где верхи почитают сыновей-доносчиков, еще очень далеко до «истинного правления», и у него нет надежды на прирост населения за счет прибывших из других царств.

[107] *Цзун-цзу*, *сян-дан* — патронимии и различные типы общины. Как указывалось выше (см. примеч. 35 к суждению IV, 7), по Конфуцию, только община (*дан*) была наделена правом «провозгласить» кого-либо обладающим сыновней почтительностью (*сяо*), любовью к старшим братьям (*ти*) и другими моральными качествами. В средние века община лишилась такого права, таблички на дверях домов, оповещавшие, что «здесь живет обладающий сыновней почтительностью», вывешивались по решению местной администрации.

[Цзы Гун] сказал: «Осмелюсь спросить, кто может следовать за ним?» [Учитель] ответил: «Тот, кто правдив в словах и решителен в делах, пусть и маленький человек, может следовать за ним».

[Цзы Гун] спросил: «А каковы те, кто занимается делами правления ныне?» Учитель ответил: «Увы, что можно сказать о людях, чьи способности столь ничтожны?»

XIII, 21. Учитель сказал: «Не нахожу людей, придерживающихся середины, и вынужден сходиться с [людьми] своевольными либо осмотрительными. Своевольный хватается за [любое дело], осмотрительный же избегает неприятностей».

XIII, 22. Учитель сказал: «У южан говорят: „Тот, в ком нет постоянства, не может предсказывать и лечить“. Хорошие слова! „Не будешь постоянным в своих достоинствах, может быть, попадешь с ними в неловкое положение“[108]». Учитель сказал: «Такому, [в ком нет постоянства], не дано предсказывать».

XIII, 23. Учитель сказал: «Благородный муж стремится к единению через разномыслие, но не стремится к единению через послушание. Маленький человек стремится к единению через послушание, но не стремится к единению через разномыслие»[109].

XIII, 24. Цзы Гун спросил: «Что вы скажете, если кого-то любят все односельчане?» Учитель ответил: «Не годится». — «А что скажете, если кого-то ненавидят все односельчане?» — «И это не годится. Лучше, если его любят хорошие односельчане, а ненавидят злые».

XIII, 25. Учитель сказал: «Благородному мужу легко служить, но трудно угодить. Если, угождая ему, [даже] нарушишь Дао-Путь, он будет недоволен. Он использует людей [на службе] сообразно их способностям. Маленькому человеку трудно служить, но легко угодить. Если, угождая ему, [даже] нарушишь Дао-Путь, он все равно будет доволен. Используя людей [на службе], он требует от них полного подчинения».

XIII, 26. Учитель сказал: «Благородный муж держится ровно и с достоинством, но без высокомерия. Маленький человек высокомерен и не держится ровно и с достоинством».

XIII, 27. Учитель сказал: «Если человек тверд, решителен, прост и не бросает слов на ветер, то он близок к человеколюбию».

---

[108] Конфуций приводит здесь пояснение к 32-й гексаграмме «И цзина» («Книги перемен») Хэн (Постоянство). Перевод пояснения цит. по: *Щуцкий Ю.К.* Китайская классическая «Книга перемен». М., 1997, с. 263.

[109] Один из центральных принципов учения Конфуция — «единение через разномыслие» (*хэ*), которому должны следовать те, кто управляют государством, принимая решения. Противоположный принцип, выраженный в этом суждении, — «единение через послушание» (*тун*), который характеризуется как бездумное соглашательство, готовность одобрять любое начинание. Говоря об отличии благородного мужа от маленького человека, Конфуций выделил в качестве определяющего критерия приверженность принципу *хэ*. Подробнее см. в статье «„Четверокнижие“ — ключ к постижению конфуцианства».

XIII, 28. Цзы Лу спросил: «Каким должен быть тот, кого называют *ши*-книжником?» Учитель ответил: «Он должен прислушиваться к увещаниям и жить в мире. Он должен прислушиваться к увещаниям друзей и жить в мире с братьями».

XIII, 29. Учитель сказал: «Если добрый человек будет обучать людей семь лет, то можно [этих людей] посылать на войну».

XIII, 30. Учитель сказал: «Посылать на войну людей необученных —значит бросить их».

Глава XIV
«Сянь спросил...»

XIV, 1. Сянь спросил, что такое стыд. Учитель ответил: «Когда в стране царит Дао-Путь, а [чиновники] думают [только] о жалованье и когда страна лишилась Дао-Пути, а [чиновники продолжают] думать [только] о жалованье, — вот это и есть стыд».

[Сянь] сказал: «Когда смогут избавиться от тщеславия, самомнения, злобы и алчности, можно ли считать это человеколюбием?» Учитель ответил: «Можно считать это [избавление] трудным, что же касается человеколюбия, я не знаю».

XIV, 2. Учитель сказал: «*Ши*-книжник, думающий лишь о спокойствии и удовольствиях, не достоин так называться».

XIV, 3. Учитель сказал: «В государстве, где царит Дао-Путь, говорить надо прямо и действовать прямо; в государстве, лишенном Дао-Пути, действовать надо прямо, а говорить сдержанно».

XIV, 4. Учитель сказал: «Тот, кто обладает добродетелью, непременно произносит слова, [заслуживающие внимания], но тот, кто произносит слова, [заслуживающие внимания], не обязательно добродетелен. Обладающий человеколюбием непременно отважен, но отважный не обязательно человеколюбив».

XIV, 5. Наньгун Ко спросил Кун-цзы: «И был искусным стрелком, а Ао мог двигать лодку посуху, но оба умерли не своей смертью. Не оттого ли Юй и Цзи получили Поднебесную, что они собственноручно возделывали землю?» Учитель промолчал[110]. Когда Наньгун Ко вышел, Учитель сказал: «Этого человека можно назвать благородным мужем. Сколь обширна его добродетель!»

XIV, 6. Учитель сказал: «И среди благородных мужей бывают не обладающие человеколюбием, но среди маленьких людей не встречаются человеколюбивые».

[110] Конфуций своим молчанием одобрил такую оценку героев древности, показывая тем самым ученикам, что обладание большой физической силой и ловкостью не главное. Главное — уметь приложить свои силы в нужном направлении, а это прежде всего земледелие.

XIV, 7. Учитель сказал: «Если любишь [народ], разве не сможешь побуждать [его] к упорному труду? Если предан [правителю], разве не сможешь [его] вразумить?»[111]

XIV, 8. Учитель сказал: «Когда [в царстве Чжэн] готовилось послание [в другое царство], то Би Чэнь составлял текст вчерне, Ши Шу высказывал замечания, Цзы Юй, ведавший внешними делами, исправлял текст, а Цзы Чань из Дунли доводил его до совершенства»[112].

XIV, 9. Некто спросил о Цзы Чане. Учитель ответил: «Милосердный человек!» Спросил о Цзы Си. [Учитель] ответил: «Ах, это тот, это тот!» Спросил о Гуань Чжуне. [Учитель] ответил: «[Настоящий] человек! Для него отняли у [рода] Бо триста дворов в местечке Пянь, и хотя [род] Бо питался грубой пищей, [никто из них] до конца своих дней не произнес ни одного бранного слова [в адрес Гуань Чжуна]».

XIV, 10. Учитель сказал: «Быть бедным и не роптать — трудно, быть богатым и не зазнаваться — легче».

XIV, 11. Учитель сказал: «Мэн Гунчо мог бы быть управляющим[113] в богатых родах Чжао и Вэй, но он не мог бы быть сановником в царствах Тэн и Сюэ».

XIV, 12. Цзы Лу спросил, кого можно назвать совершенным человеком. Учитель ответил: «Если [соединить] ум Цзан Учжуна, бескорыстие Гунчо, храбрость Чжуанцзы из Бянь, мастерство Жань Цю, добавить [знание] Правил и музыки, то может получиться совершенный человек». [Подумал немного] и добавил: «Но вряд ли таким должен быть ныне совершенный человек. Совершенным человеком можно назвать того, кто предпочитает долг выгоде, рискует жизнью, столкнувшись с опасностью, помнит о своем обещании, несмотря на трудности».

XIV, 13. Учитель спросил у Гунмин Цзя о Гуншу Вэньцзы: «Правда ли, что твой учитель не говорит, не смеется и не берет?» Гунмин Цзя ответил: «Те, кто сообщил об этом, ошибаются. Когда надо сказать, он говорит, но так, чтобы никого не утомить; когда он весел, он смеется, но так, чтобы никого не задеть; когда надо взять по справедливости, он берет, но так, чтобы ни у кого не вызвать осуждения»[114]. Учитель сказал: «Это так? Неужто он так и поступает?»

XIV, 14. Учитель сказал: «Цзан Учжун [перед бегством в Ци] просил у луского царя [разрешить ему] оставить своих наследников [править в своем бывшем

---

[111] Комментаторы отмечают, что первая фраза суждения обращена к правителю, который обязан обеспечить народу условия для интенсивного труда, ибо это самое лучшее средство самовоспитания людей. Вторая же фраза обращена к чиновникам, и в ней устанавливаются нормы взаимоотношений чиновников с правителем.

[112] В том, как чиновники царства Чжэн совместно составляли важный внешнеполитический документ, Конфуций видел реализацию принципа *хэ* — единения через разномыслие, хотя самого термина *хэ* в тексте суждения нет.

[113] «Управляющий» — в тексте термин 老 *лао*, который, согласно комментарию Ян Бодзюня, использовался для обозначения крупного чиновника, находящегося на службе у аристократа. Его положение соответствовало рангу *дафу* — сановника на государственной службе.

[114] Гуншу Вэньцзы, будучи сановником в царстве Вэй, прославился своим благоразумием. Современники нарекли его именем Вэнь («Культурный»). См. суждение XIV, 18.

владении] Фан. Поговаривают, что он не вымогал [согласия] у своего царя, но я не верю»[115].

XIV, 15. Учитель сказал: «Цзиньский Вэнь-гун был вероломен и не прям, циский Хуань-гун был прям и не вероломен».

XIV, 16. Цзы Лу сказал: «Когда Хуань-гун убил своего брата Гунцзы Цзю, [наставник брата] Шао Ху покончил с собою, однако [другой наставник], Гуань Чжун, остался жив». Затем спросил: «Наверное, он не был человеколюбивым?» Учитель ответил: «Хуань-гун девять раз объединял правителей царств, не прибегая к оружию, — в этом заслуга Гуань Чжуна. Кто сравнится с ним в человеколюбии! Кто сравнится с ним в человеколюбии!»

XIV, 17. Цзы Гун сказал: «Ведь Гуань Чжун не был человеколюбивым? Когда Хуань-гун убил Гунцзы Цзю, то он не только не покончил с собою, но и стал первым советником [Хуань-гуна]». Учитель ответил: «Гуань Чжун, став первым советником Хуань-гуна, [помог ему] сделаться гегемоном [среди царств], объединил и выправил Поднебесную. Народ до сих пор пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, мы ходили бы с распущенными по спине волосами и запахивали одежду на левую сторону, [как варвары]. Разве мог он [покончить с собою], как безвестный простолюдин — в придорожной канаве?»

XIV, 18. Чжуань, старший служащий в [семье] Гуншу Вэньцзы, был по его рекомендации назначен на такую же высокую должность при царском дворе, [что и сам Гуншу Вэньцзы]. Учитель, узнав об этом, сказал: «Можно называть Вэнь
[-культурным]».

XIV, 19. Учитель, рассуждая о вэйском царе Лин-гуне, сказал, что он сошел с Дао-Пути. Канцзы спросил: «Если так, то почему же он не потерял царство?» Учитель ответил: «У него Чжуншу Юй ведал приемом гостей из других царств, Чжу То — жертвоприношениями, Вансунь Цзя — военными делами. При такой [поддержке] как он мог потерять царство?»

XIV, 20. Учитель сказал: «У того, кто без стыда произносит слова, с трудом исполняются дела».

XIV, 21. Чэнь Чэнцзы убил циского правителя Цзянь-гуна. Кун-цзы, совершив ритуальное омовение, пошел на аудиенцию к лускому царю Ай-гуну и сказал: «Чэнь Чэнцзы убил своего государя. Прошу [послать войска] покарать его». Ай-гун ответил: «Доложи главам Трех семей!» Кун-цзы вышел и сказал [про себя]: «Поскольку я в [ранге], следующем за *дафу*, я не мог не доложить. Однако правитель сказал доложить главам Трех семей». Учитель доложил главам Трех семей, но они отказались [посылать войска]. Кун-цзы сказал: «Поскольку я следую за *дафу*, я не мог не доложить».

[115] Цзан Учжун возглавлял в царстве Лу судебное ведомство. Спасаясь от преследований первого советника Мэнсуня, вынужден был бежать в соседнее Ци. Его владение Фан находилось на границе с царством Ци.

XIV, 22. Цзы Лу спросил о том, как служить правителю. Учитель ответил: «Не обманывай его и увещевай его».

XIV, 23. Учитель сказал: «Благородный муж стремится вверх, маленький человек стремится вниз».

XIV, 24. Учитель сказал: «В древности учились, чтобы [совершенствовать] себя; ныне же учатся, чтобы [хвастаться] перед другими»[116].

XIV, 25. Цюй Боюй отрядил посланца побеседовать с Кун-цзы. Кун-цзы почтительно усадил гостя и спросил: «Что заботит вашего хозяина?» Тот ответил: «Он все время размышляет, как бы поменьше совершить ошибок, но пока еще не достиг желаемого». Когда посланец удалился, Учитель произнес: «Вот это посланец! Вот это посланец!»

XIV, 26. Учитель сказал: «Если ты не на его месте, то и не вмешивайся в его дела правления»[117]. Цзэн-цзы заметил: «Благородного мужа заботят только [дела], соответствующие его положению».

XIV, 27. Учитель сказал: «Благородный муж испытывает стыд, если сказанное им претворить невозможно».

XIV, 28. Учитель сказал: «У благородного мужа три Дао-Пути, и ни по одному из них я не смог пройти до конца: человеколюбивый не печалится, мудрый не сомневается, храбрый не боится». Цзы Гун сказал: «Это как раз те Дао-Пути, [по которым прошел до конца] Учитель».

XIV, 29. Цзы Гун любил оценивать людей. Учитель сказал: «Как мудр ты, Цы! У меня на это нет времени».

XIV, 30. Учитель сказал: «Не печалься, что люди не знают тебя. Печалься, что еще не проявил свои способности».

XIV, 31. Учитель сказал: «Не предполагать обмана и не подозревать в неискренности, но, [столкнувшись с ними], сразу распознать — не в этом ли мудрость?»

XIV, 32. Вэйшэн Му сказал Кун-цзы: «Цю! Что тебя так беспокоит? Или ты хочешь проявить свое красноречие?» Кун-цзы ответил: «Я не собираюсь проявлять красноречие. Но мне претит невежество»[118].

XIV, 33. Учитель сказал: «Скакуны славятся не силой, а норовом».

XIV, 34. Кто-то спросил: «Говорят, что на зло надо отвечать добром. Что вы на это скажете?» Учитель ответил: «Как это — отвечать добром? На зло отвечают по справедливости, а на добро отвечают добром»[119].

---

[116] Возможно иное толкование второй части суждения: «Ныне же учатся, чтобы [учить] других».

[117] Идентично суждению VIII, 14.

[118] Конфуций в то время находился в царстве Вэй, где правил «сошедший с Дао-Пути» Лин-гун.

XIV, 35. Учитель сказал: «Никто не знает меня». Цзы Гун спросил: «Почему так вышло, что вас никто не знает?» Учитель ответил: «Не ропщу на Небо, не виню людей. Изучая низшее, я постигаю высшее[120]. И не знает меня, кажется, лишь Небо!»

XIV, 36. Гунбо Ляо наклеветал Цзисуню на Цзы Лу[121]. Цзыфу Цзинбо рассказал об этом [Учителю] и добавил: «Этот почтенный [Цзисунь] уже введен в заблуждение Гунбо Ляо, но у меня есть возможность выставить голову [Гунбо Ляо] на всеобщее обозрение перед дворцом либо на базарной площади». Учитель ответил: «Будет ли претворен [мой] Дао-Путь [в стране] — зависит от судьбы, потерпит ли крах [мой] Дао-Путь [в стране] — зависит от судьбы. Разве может Гунбо Ляо спорить с [моей] судьбой?»

XIV, 37. Учитель сказал: «Мудрые избегают [неправедного] мира; за ними следуют те, кто избегают места, [где нет стабильности]; за ними — те, кто избегают [оскорбительного] обращения; и за ними — те, кто избегают [оскорбительных] слов». Учитель сказал: «Таких было семеро[122]».

XIV, 38. Цзы Лу заночевал у ворот Шимэнь. Утром стражник спросил: «Откуда пришел?» Цзы Лу ответил: «Я из учеников Кун-цзы». Тогда [стражник] сказал: «А, это тот, кто, зная, что ничего не получится, все же продолжает [свое] дело!»

XIV, 39. Учитель как-то в бытность его в [царстве] Вэй бил в каменный гонг. Один человек, несший на плече корзину с травой, проходил как раз мимо ворот. Он сказал: «Как тяжко на сердце у того, кто бьет в каменный гонг!» Еще немного [послушав], сказал: «Эти удары, как стук падающих камней, рождают тревогу: ах, никому не понять меня... Ну и пусть никому не понять тебя! [Как сказано в „Книге стихов“]:

Глубок — я в одеждах пройду по нему,
А мелок — край платья тогда подниму»[123].

Учитель сказал: «Он такой решительный! Его не страшат трудности».

XIV, 40. Цзы Чжан сказал: «В „[Книге] истории“ сказано, что Гао-цзун, соблюдая траур, жил в соломенной хижине и три года не говорил[124]. Что бы это значило?» Учитель сказал: «Почему только Гао-цзун? Так поступали все древние. Когда умирал правитель, то все чиновники в течение трех лет внимали приказаниям первого советника».

---

[119] «На зло надо отвечать добром» — цитата из «Дао дэ цзина», § 63.

[120] Под «низшим» имеются в виду людские судьбы, под «высшим» — все, что касается дел небесных.

[121] Гунбо Ляо донес о планах Конфуция, которые были известны нескольким его ученикам, включая Цзы Лу, первому советнику луского царя Цзисуню. Подробнее см.: *Переломов Л.С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993, с. 110–111.

[122] По мнению комментаторов, Конфуций имел в виду Яо, Шуня, Юя, Тана, Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна — идеальных правителей древности.

[123] Цитата из «Ши цзина» (I, III, 9). Пер. А.А. Штукина: Шицзин, 1957 (ЛП), с. 45. По-видимому, здесь стихи приведены как пример действовать в зависимости от обстоятельств.

[124] Ср.: «Шу цзин», гл. 35/43.

XIV, 41. Учитель сказал: «Если верхи любят Правила, то народ легко использовать».

XIV, 42. Цзы Лу спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Совершенствуй себя, чтобы быть почтительным». [Цзы Лу] спросил: «И это все?» Ответил: «Совершенствуй себя, чтобы принести спокойствие другим». — «И это все?» Ответил: «Совершенствуй себя, чтобы принести спокойствие народу. Совершенствовать себя, чтобы принести спокойствие народу, — разве не это заботило Яо и Шуня?»

XIV, 43. Юань Жан в ожидании Учителя сидел, как варвар. Учитель сказал: «В детстве ты не почитал старших, повзрослев, не сотворил ничего полезного, состарился, а все не унимаешься, ведешь себя, как разбойник». И ударил его палкой по ноге.

XIV, 44. Когда мальчик из *дана* Цюэ передал послание, некто спросил о нем: «Будет ли он преуспевать?» Учитель ответил: «Я вижу, что он сидит, как взрослый, ходит, как взрослый. Он не преуспеет, ибо стремится к быстрому успеху».

Глава XV
«Вэйский Лин-гун…»

XV, 1. Вэйский Лин-гун спросил у Кун-цзы о построении войск. Кун-цзы ответил: «Я наслышан обо всем, что связано с жертвенной утварью, что же касается построения войск, то это я не изучал». На следующий день [Кун-цзы] покинул Вэй.

XV, 2. Во время пребывания в Чэнь [у Кун-цзы и учеников] иссякло продовольствие. Все сопровождавшие [Кун-цзы], изнуренные голодом, не могли подняться. Цзы Лу раздраженно спросил: «Может ли благородный муж также оказаться в безвыходном положении?» Учитель ответил: «Благородный муж, оказавшись в безвыходном положении, проявляет стойкость, маленький же человек в безвыходном положении становится безрассудным».

XV, 3. Учитель спросил: «Цы! Ты полагаешь, что я изучаю многое и все запоминаю?» Тот ответил: «Конечно, а разве не так?» — «Нет, —ответил Учитель, — у меня все пронизано Единым».

XV, 4. Учитель сказал: «Ю! Людей, знающих, что такое добродетель, слишком мало!»

XV, 5. Учитель сказал: «Если и был правитель, добившийся порядка [в Поднебесной], не делая ничего, то им был Шунь. Чем же он занимался? Он лишь сидел в почтительной позе лицом на юг»[125].

[125] Конфуций, подобно даосам, говорит о пользе принципа «недеяния», когда государственная машина функционирует сама по себе, ибо запустил ее профессионально подготовленный человек высоких моральных принципов. Поэтому ему остается лишь спокойно сидеть на

XV, 6. Цзы Чжан спросил о правильном поведении. Учитель ответил: «В речах будь искренним и правдивым, в поступках — честным и уважительным, и даже если отправят тебя в страну варваров, веди себя именно так. А если в речах нет искренности и правдивости, в поступках нет честности и уважительности, то допустимо ли такое даже в родных краях, родной общине? Ты должен видеть [мысленно эти принципы] перед глазами, когда стоишь, и видеть их словно записанными на дышле, когда сидишь в повозке. Только тогда освоишь принципы правильного поведения». Цзы Чжан записал эти слова на своем поясе.

XV, 7. Учитель сказал: «Каким прямым человеком был Ши Юй! Когда в стране царил Дао-Путь, он был прям, словно стрела; когда в стране утеряли Дао-Путь, он был также прям, словно стрела. Каким благородным мужем был Цюй Боюй! Когда в стране царил Дао-Путь, он пошел служить; когда в стране утратили Дао-Путь, он смог уйти и утаил свои способности»[126].

XV, 8. Учитель сказал: «Не разговаривая с тем, с кем надо бы говорить, вы теряете людей. Разговаривая с тем, с кем лучше бы не говорить, вы теряете слова. Мудрый не теряет людей и не теряет слова».

XV, 9. Учитель сказал: «Целеустремленный *ши*-книжник и обладающий человеколюбием не пытаются сохранить жизнь, если рискуют утратить человеколюбие, напротив, они жертвуют собой ради обретения человеколюбия».

XV, 10. Цзы Гун спросил, как стать человеколюбивым. Учитель ответил: «[Любой] мастер, желая хорошо сделать свое дело, прежде всего должен наточить свой инструмент. [Поэтому] в каком бы царстве ты ни был, служи лишь мудрейшим из сановников, дружи лишь с теми *ши*-книжниками, кто человеколюбив».

XV, 11. Янь Юань спросил, как следует управлять государством. Учитель ответил: «Введи календарь [династии] Ся, езди в повозках [династии] Инь, носи ритуальную шапку [династии] Чжоу, что касается музыки, то возьми [мелодии] „Шао“ и „У“. Запрети мелодии [царства] Чжэн, изгони льстецов: мелодии Чжэн непристойны, а льстецы опасны».

XV, 12. Учитель сказал: «Не задумываясь о том, что ждет в будущем, человек обрекает себя на скорые неудачи».

XV, 13. Учитель сказал: «Все кончено! Я не встречал еще человека, который любил бы добродетель так же, как красоту».

троне «лицом на юг», как и подобает императору. С этой же мысли начинается и глава II (суждение II, 1).

[126] Ши Юй — аристократ из царства Вэй, сумел усовестить правителя и после своей смерти, завещав сыну вопреки традиции выставить гроб с его телом у дверей, а не у западного крыльца. В итоге вэйский царь исполнил его пожелание, т.е. сместил лукавого царедворца и назначил честного Цюй Боюя.

XV, 14. Учитель сказал: «Цзан Вэньчжун, по-видимому, из тех, кто присвоил пост![127] Он отлично знал о мудрости Хуэя из Люся, однако не предоставил ему соответствующей должности».

XV, 15. Учитель сказал: «Если к самому себе будешь более требовательным, чем к другим, то избежишь обид».

XV, 16. Учитель сказал: «Если человек не спрашивает себя: „Как же быть? Как же быть?“, — то и я не знаю, как же ему быть».

XV, 17. Учитель сказал: «Трудно чего-либо добиться с теми, кто целыми днями болтают обо всем и ни разу не вспомнят о долге».

XV, 18. Учитель сказал: «Благородный муж всегда исходит из чувства долга. Это проявляется в том, что в делах он следует Правилам, в речах скромен, завершая дела, правдив. Именно таков благородный муж».

XV, 19. Учитель сказал: «Благородный муж печалится о том, что не проявил свои способности, но не печалится о том, что люди не знают его».

XV, 20. Учитель сказал: «Благородный муж обеспокоен тем, что к концу его жизни имя его не будет прославляться».

XV, 21. Учитель сказал: «Благородный муж требователен к себе, маленький человек требователен к другим».

XV, 22. Учитель сказал: «Благородный муж строг, но не склонен к ссорам, легко сходится с людьми, но не [сторонник одного] *дана*».

XV, 23. Учитель сказал: «Благородный муж возвышает людей не за их суждения, и он не отвергает [ценные] суждения даже [недостойных] людей».

XV, 24. Цзы Гун спросил: «Существует ли одно такое слово, которым можно руководствоваться всю жизнь?» Учитель ответил: «Это слово — *шу*-снисхождение, то есть не делай другому человеку того, чего не пожелаешь себе»[128].

XV, 25. Учитель сказал: «Из тех людей, с кем я общался, кого я хулил и кого хвалил? Если я и хвалил кого, то только испытав на деле. Так поступал народ Трех династий, поэтому все Три династии шли праведным Дао-Путем».

XV, 26. Учитель сказал: «Мне встречались сомнительные места в исторических хрониках. Хозяин отдавал свою лошадь другому объездить. Ныне такого уж не бывает»[129].

XV, 27. Учитель сказал: «Сладкие речи пагубны для добродетели. Не вникая в малые [дела], губят большие замыслы».

---

[127] Цзан Вэньчжун бессменно возглавлял судебное ведомство при четырех последовательно сменявшихся правителях царства Лу, пользуясь своим наследственным правом аристократа (*дафу*).

[128] Эта же мысль излагается и в суждении XII, 2.

[129] Комментаторы полагают, что в тексте суждения был, возможно, допущен пропуск, ибо нет логической связи между первой и второй фразой.

XV, 28. Учитель сказал: «Когда кого-то все ненавидят, это непременно нужно проверить; когда кого-то все любят, это также непременно нужно проверить [самому]».

XV, 29. Учитель сказал: «Человек может возвеличить Дао-Путь, но Дао-Путь не может возвеличить человека».

XV, 30. Учитель сказал: «Ошибки, которые не исправляют, как раз и есть ошибки».

XV, 31. Учитель сказал: «Бывало, что дни и ночи я проводил в раздумьях — без сна и без пищи, но все тщетно. Лучше уж учиться!»

XV, 32. Учитель сказал: «Благородный муж думает о Дао-Пути и не думает о еде. У тех, кто пашет землю, случается и голод. Тем, кто учится, выпадает и жалованье. Благородного мужа заботит обретение Дао-Пути и не заботит бедность».

XV, 33. Учитель сказал: «Если то, что [ты] можешь достичь с помощью [своих] знаний, не опирается на человеколюбие, то достигнутое будет утрачено. Если то, что [ты] можешь достичь с помощью своих знаний, опирается на человеколюбие, но используется при управлении народом без соблюдения чувства собственного достоинства, народ не будет почтителен. Если то, что [ты] можешь достичь с помощью своих знаний, опирается на человеколюбие и используется с чувством собственного достоинства при управлении народом, но без соблюдения Правил, значит, [ты] еще далек от совершенства»[130].

XV, 34. Учитель сказал: «Благородный муж может не разбираться в малом, но способен взять на себя ответственность за большое; маленький человек не способен взять на себя ответственность за большое, но может разобраться в малом».

XV, 35. Учитель сказал: «Человеколюбие народу нужнее, чем вода и огонь. Я видел, как погибали от воды и огня, но никогда не видел, чтобы погибали от человеколюбия».

XV, 36. Учитель сказал: «В человеколюбии не уступай даже [своему] учителю».

XV, 37. Учитель сказал: «Благородный муж тверд, но не упрям».

XV, 38. Учитель сказал: «Когда ты на службе у правителя, думай прежде о своем деле, а потом уже о своем жалованье».

XV, 39. Учитель сказал: «В обучении не может быть различий по происхождению».

---

[130] В суждении отражены воззрения Конфуция на принципы управления. Помимо ценностных характеристик благородного мужа правитель должен обладать еще и чувством собственного достоинства. Но и это условие, если не будет соблюдено главное — «следование Правилам», не гарантирует успеха. Лишь при соединении всех перечисленных условий правитель станет достойным мужем, а его правление — образцовым.

XV, 40. Учитель сказал: «Когда Дао-Пути расходятся, не составляют общих планов».

XV, 41. Учитель сказал: «Речь хороша, если мысль четко выражена».

XV, 42. Наставник по музыке слепой Мянь пришел навестить Учителя. Когда он подошел к крыльцу, Учитель сказал: «Здесь крыльцо». Когда он приблизился к циновке, Учитель сказал: «Здесь циновка». Когда оба уселись, Учитель объяснил ему: «Здесь сидит такой-то, там сидит такой-то». Когда наставник Мянь ушел, Цзы Чжан спросил: «Следует ли так говорить с музыкантом?» Учитель ответил: «Конечно, именно так и надо помогать [слепому] наставнику».

Глава XVI
«Цзиши...»

XVI, 1. Цзиши решил напасть на Чжуаньюй. Жань Ю и Цзы Лу посетили Кун-цзы и сообщили ему: «Цзиши намерен идти походом на Чжуаньюй». Кун-цзы сказал: «Цю! Не твоя ли это вина? В древности правители определили именно Чжуаньюй местом торжественных жертвоприношений горе Дунмэн; к тому же Чжуаньюй, находясь в пределах [нашего] царства [Лу], подвластен ему. Как же можно нападать на него?»[131]

Жань Ю ответил: «Наш господин так пожелал. Никто из нас двоих не хотел бы этого». Кун-цзы сказал: «Цю! Чжоу Жэнь говаривал: „Если можешь проявить свои способности, то проявляй их на своем месте, а если не можешь, то покидай свой пост“. Если человек в опасности — а вы не поддерживаете его, он упал — а вы не поднимаете его, то какой толк от таких помощников? В ваших словах — ваша ошибка. Когда тигры и носороги вырываются из клетки, а [драгоценности] из черепахового панциря и яшмы разбиваются в шкатулках, то кто виноват?»

Жань Ю сказал: «Чжуаньюй ныне в силе, да и находится недалеко от Би. Если его сейчас не захватить, то впоследствии внуки [семьи Цзи] натерпятся от него». Кун-цзы сказал: «Цю! Благородный муж не любит, когда люди скрывают свои истинные устремления и прикрываются отговорками. Я слышал, что те, кто управляют государством или большим родом, озабочены не тем, что [богатств] недостаточно, а тем, что распределены они неравномерно; озабочены не тем, что народ малочислен, а тем, что [в стране] неспокойно. Когда богатства распределены равномерно, то не будет бедности; когда царит [принцип] единения через разномыслие, то и народ не будет малочислен[132]; если [в стране] спокойно, то исчезает и опасность [для правителя]. Если бы все было именно так [у Цзиши],

[131] Цзиши, он же Цзи Канцзы, был представителем аристократического рода Цзи, занимавшего крупные административные посты в царстве Лу. В частности, Цзиши был одно время первым советником луского царя. Жань Ю (другое имя — Цю) находился на службе во владениях Цзиши и помогал последнему в приумножении богатства и усилении влияния в царстве Лу. Местечко Чжуаньюй находилось всего в 40 км к северо-востоку от Би, владений Цзиши. Учитель полагал, что Жань Ю несет свою долю ответственности за разжигание неумеренных претензий Цзиши, поэтому он и говорит о его вине.

[132] «Не будет малочислен» — т.е. не будет покидать такое царство.

то жителей дальних земель, которые неподвластны, можно было бы приблизить к себе с помощью *вэнь*-культуры и добродетели. Если их так привлекать, то воцарится спокойствие. Вот вы, Ю и Цю, помогаете сейчас своему господину, но жители дальних [земель] не подчиняются, а он не умеет приблизить их, в его владении разброд, а [он] не может уберечь его, да еще решил развязать войну внутри страны. Я опасаюсь, что беды Цзисуней не в Чжуаньюе, а в стенах дворца».

XVI, 2. Кун-цзы сказал: «Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, то Правила, музыка, приказы выступить в поход исходят от Сына Неба. Когда в Поднебесной сошли с Дао-Пути, то Правила, музыка, приказы выступить в поход исходят от *чжухоу*. Когда [они] исходят от *чжухоу*, то редко так бывает, чтобы не утратили власть в течение [жизни] десяти поколений. Когда [они] исходят от *дафу,* то если власть не утратят в течение [жизни] пяти поколений, это редкость. Когда же судьба страны оказывается в руках *пэйчэней* — слуг вассалов, то редко бывает, чтобы не утратили власть в течение [жизни] трех поколений. Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, *дафу* не занимаются правлением. Когда в Поднебесной следуют Дао-Пути, простолюдины не осуждают [методы правления]»[133].

XVI, 3. Кун-цзы сказал: «Уже пять поколений власть не в руках дома *гуна*, и уже четыре поколения она в руках *дафу*. Власть Трех Сюаней — наследников Сюань[-гуна] также ныне уже убывает».

XVI, 4. Кун-цзы сказал: «В трех случаях дружить полезно, и в трех случаях — вредно. Полезно, когда друг прямой, честный или многознающий. Вредно, когда друг неискренний, изворотливый или хвастливый».

XVI, 5. Кун-цзы сказал: «Три вида радости доставляют пользу, и три вида радости причиняют вред. На пользу — радоваться, [разумно] исполняя Правила и музыку, радоваться, говоря о достоинствах других людей, радоваться своей дружбе со многими мудрыми людьми. Во вред — радоваться, предаваясь расточительству, радоваться, погружаясь в безделье, радоваться, гуляя на пирах».

XVI, 6. Кун-цзы сказал: «Три ошибки допускают при общении с благородным мужем: начинать говорить, когда не наступило время слов, — это торопливость; не говорить, когда пришло время слов, —это скрытность; говорить, не наблюдая за выражением его лица, — это слепота».

XVI, 7. Кун-цзы сказал: «Благородный муж должен избегать трех [зол]: в юности, когда кровь и жизненная энергия не установились, —избегать любовных утех;

---

[133] *Чжухоу* (так же, как и *гун*) — правитель царства, верховный правитель страны назывался *тяньцзы*, т.е. «Сын Неба», *дафу* — наследственные аристократы, имевшие значительные земельные владения, собственные войска. Занимая по праву наследования высшие административные посты в государстве и являясь таким образом высшими сановниками, они фактически были независимы от главы государства. Рассматривая варианты прихода к верховной власти в стране правителей разного уровня, самым пагубным Конфуций считает тот период, когда власть оказывается в руках *пэйчэней* (досл. «двойные слуги»). Китайские исследователи отмечают, что речь идет о «вассалах вассалов» или «слугах вассалов», т.е. о «домашних слугах» из аристократической патронимии Цзи в царстве Лу. Выделяя «слуг вассалов» в особую категорию, Конфуций учил, что человек с психологией слуги не в состоянии нормально распорядиться верховной властью.

в зрелом возрасте, когда кровь и жизненная энергия установились, — избегать драк; в старости, когда и кровь и жизненная энергия ослабла, — избегать алчности».

XVI, 8. Кун-цзы сказал: «Благородный муж в трех случаях испытывает страх: перед велением Неба, перед великими людьми[134] и перед словами совершенномудрых. Маленький человек, не понимая воли Неба, не испытывает перед ним благоговейного страха, бесцеремонен с великими людьми и презирает слова совершенномудрых».

XVI, 9. Кун-цзы сказал: «Высший — тот, кто обладает знаниями от рождения; следующий — тот, кто приобретает знания в учении; за ним следует тот, кто приступил к учению, столкнувшись с трудностями. Того, кто, столкнувшись с трудностями, не приступил к учению, народ причисляет к низшим»[135].

XVI, 10. Учитель сказал: «Есть девять [правил], о которых благородный муж [постоянно] помнит: видеть надо ясно; слышать надо четко; лицо должно быть приветливым; манеры должны быть почтительными; слова должны быть искренними; в делах надо быть осторожным; в случае сомнений следует спрашивать совета; в гневе надо помнить о его последствиях; при виде барыша надо помнить о долге».

XVI, 11. Учитель сказал: «„С добрыми делами [надо] спешить, чтобы не упустить; от плохих дел [надо] бежать, чтобы не обжечься“, — я встречал таких людей, и я слышал такие слова. „Жить надо в уединении, дабы закалить свою волю; действовать надо, следуя долгу, дабы распространить свой Дао-Путь“, — я слышал такие слова, но не встречал таких людей».

XVI, 12. [Учитель сказал]: «Циский царь Цзин-гун имел тысячу четверок лошадей. Когда он умер, народ не нашел ни одной добродетели, чтобы восхвалить его. Бо И и Шу Ци умерли от голода у горы Шоуян, а народ до сих пор восхваляет их. Не в этом ли суть [добродетели]?»

XVI, 13. Чэнь Кан спросил Боюя: «Вы слышали что-либо особенное от отца?» Тот ответил: «Нет. Как-то раз отец стоял один, а я пробегал по двору, и он меня спросил: „Ты изучаешь ‘Стихи’?“ Я ответил: „Нет еще“. Тогда он сказал: „Не изучив ‘Стихи’, не сможешь говорить“. Я удалился и стал изучать „Стихи“. Как-то раз он снова стоял один, а я пробегал по двору, и он меня спросил: „Ты изучаешь Правила?“ Я ответил: „Нет еще“. Тогда он сказал: „Не изучив Правила, не сможешь утвердиться“. Тогда я удалился и стал изучать Правила. Я слышал от него только об этих двух [вещах]».

Чэнь Кан вышел и радостно сказал: «Я спросил об одном, а узнал о трех: о „Стихах“, о Правилах и о том, что благородный муж держит сына на расстоянии».

---

[134] «Великие люди» — те, кто занимал высокое общественное положение.

[135] К обладателям «высшей» мудрости Конфуций относил тех, «кто обладает знаниями от рождения». На низшей ступени оказываются те, кто, «убоявшись трудностей», отказались вообще от какой-либо учебы.

XVI, 14. Правитель государства называет свою жену «супругой»; сама она называет себя [перед правителем] «девочкой»; жители государства именуют ее «супругой правителя», а перед жителями других царств ее называют «маленькой правительницей»; жители же других царств называют ее «супругой правителя».

Глава XVII
«Ян Хо...»

XVII, 1. Ян Хо хотел встретиться с Кун-цзы, однако тот не проявил желания. Тогда Ян Хо послал Кун-цзы жареного поросенка. Но Кун-цзы отправился с ответным визитом, лишь прознав, что Ян Хо нет дома. Неожиданно они встретились на дороге.

Ян Хо сказал: «Подойди поближе, я хочу поговорить с тобой». Кун-цзы отступил. «Можно ли считать человеколюбивым того, кто наделен большими способностями и тем не менее спокойно взирает на хаос в государстве?» — спросил Ян Хо. Кун-цзы промолчал. «Нет, нельзя», — сказал Ян Хо и продолжил: «Можно ли назвать умным того, кто стремится поступить на службу и тем не менее упускает возможность одну за другой?» Кун-цзы вновь промолчал. «Нет, нельзя, — ответил сам себе Ян Хо. — Время уходит безвозвратно, оно не ждет». Кун-цзы ответил: «Я согласен поступить на службу»[136].

XVII, 2. Учитель сказал: «Природные качества сближают людей, а приобретенные привычки — отдаляют».

XVII, 3. Учитель сказал: «Не меняются никогда лишь высшая мудрость и низшая глупость»[137].

XVII, 4. Когда Учитель прибыл в Учэн, он услышал там музыку и песни. Усмехнувшись, он сказал: «Годится ли резать курицу тем же ножом, что и быка?» Цзы Ю ответил: «Я, Янь, слышал когда-то, как Учитель говорил: „Если благородный муж изучает Дао-Путь, то проникается любовью к людям; если же маленький человек изучает Дао-Путь, то его легче использовать“». Учитель сказал: «Дети мои! Янь прав, а то, что я сказал вначале, было шуткой»[138].

---

[136] Ян Хо — управляющий делами аристократической патронимии Цзи в царстве Лу. Именно его имел в виду Конфуций, когда говорил о той опасности, которая угрожает государству, если к власти придут «слуги вассалов». Поэтому он не мог согласиться на предложение Ян Хо служить у него, и его ответ трактуется как желание поступить на службу, но не к аристократу, а к правителю царства.

[137] Данное суждение перекликается с суждением XVI, 9. По-видимому, «глупость», так же как и «мудрость», Конфуций делил на несколько категорий. «Низшую глупость» (下愚 *ся юй*) можно трактовать и как «чрезмерная глупость».

[138] Цзы Ю (Янь) был управителем небольшого уездного городка Учэн. По мнению Учителя, ту музыку, которую он услышал в Учэне, следовало исполнять на ритуальных церемониях в большом городе, а ее исполнение в Учэне так же неприемлемо, как использование ножа не по назначению. Говоря о Дао-Пути, Цзы Ю имеет в виду и благотворное влияние музыки, которая являлась составной частью Дао-Пути Учителя.

XVII, 5. Гуншань Фужао обосновался в уезде Би, чтобы выступить против правителя. Он призвал Учителя, и тот согласился приехать к нему. Цзы Лу был очень недоволен. Он сказал: «Если некуда поступать на службу, то не стоит и выезжать. Зачем же непременно ехать к Гуншань Фужао?» Учитель ответил: «Тот человек призвал меня. Неужто он обратился ко мне без надобности? Если кто-то обратился ко мне за помощью, то я смогу возродить там порядки Восточного Чжоу».

XVII, 6. Цзы Чжан спросил Кун-цзы о человеколюбии. Кун-цзы ответил: «Того, кто способен распространять пять [достоинств], Поднебесная назовет человеколюбивым». — «Позвольте спросить о них». [Учитель] ответил: «Это — почтительность, обходительность, правдивость, сообразительность, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сообразителен, то он добьется успеха. Если человек добр, то он может использовать людей».

XVII, 7. Би Си пригласил [Кун-цзы], и Учитель собрался к нему. Тогда Цзы Лу сказал: «Прежде я слышал, как Учитель говорил: „Благородный муж не идет туда, где люди творят неблаговидные дела“. Ныне Би Си поднял мятеж в Чжунмоу, а вы тем не менее собрались к нему». Учитель ответил: «Правильно, я так говорил. Но разве ты не слышал и такие слова: „Истинно твердое не сточить, а истинно белое не зачернить“? Неужто я уподоблюсь [созревшей] тыкве, которая все еще висит, хотя пора ее употребить?»[139]

XVII, 8. Учитель сказал: «Ю! Знаешь ли ты шесть слов, которые [без любви к учебе] приводят к шести ошибкам?» — «Нет», — ответил [Цзы Лу]. «Ну тогда слушай. Стремление к человеколюбию без любви к учебе ведет к глупости; стремление к знаниям без любви к учебе ведет к утрате устойчивости в жизни; стремление к честности без любви к учебе ведет к тому, что будешь наносить вред людям; стремление к прямоте без любви к учебе ведет к горячности; стремление к мужеству без любви к учебе ведет к смутьянству; стремление к твердости без любви к учебе ведет к сумасбродству»[140].

XVII, 9. Учитель сказал: «Почему никто из вас, мои юные ученики, не изучает „Книгу стихов“? „Книга стихов“! Ведь с ее помощью можно развить воображение и расширить кругозор, стать более общительным и [научиться] сдерживать обиду. Из нее можно узнать, как вблизи служить отцу, а вдали — правителю, как называются птицы и звери, травы и деревья».

---

[139] Би Си служил во владениях цзиньского вассала Фан Чжунсиня, управляя уездом Чжунмоу. Когда же цзиньский царь послал свои войска против Фан Чжунсиня, Би Си не подчинился царю, укрепился в Чжунмоу и, зная, что Конфуций давно мечтает о службе, решил привлечь Учителя на свою сторону. Согласие Конфуция вызвало нарекание ученика. Приводя в пример тыкву, давно готовую для употребления, Учитель иносказательно подтвердил свое намерение поступить на службу.

[140] Комментаторы отмечают, что под «шестью словами» следует понимать наименования шести положительных качеств: человеколюбия, знания, честности, прямоты, мужества, твердости. Под учебой же имеется в виду изучение Правил.

XVII, 10. Учитель спросил Боюя: «Читал ли ты „Песни царства Чжоу“ и „Песни царства Шао“ из „[Книги] стихов“? Тот, кто не читал их, подобен человеку, наткнувшемуся на стену!»

XVII, 11. Учитель сказал: «Когда твердят: „Правила, Правила“, — разве имеют в виду лишь подношения из яшмы и парчи? Когда твердят: „Музыка, музыка“, — разве имеют в виду лишь удары в колокола и барабаны?»

XVII, 12. Учитель сказал: «С виду казаться грозным, а в душе быть трусом, — таков маленький человек; он — как грабитель, проникающий в дом в окно или перелезая через стену».

XVII, 13. Учитель сказал: «Безразличный к ложному и хорошему[141] — губитель добродетели».

XVII, 14. Учитель сказал: «Тот, кто повторяет услышанное в пути, отходит от добродетели».

XVII, 15. Учитель сказал: «Можно ли вместе с низким человеком служить правителю? Пока он не получил должности, он боится, что не получит ее; когда же он получил ее, то боится ее потерять. Из-за боязни ее потерять он готов на любой поступок».

XVII, 16. Учитель сказал: «В древности люди имели три вида недостатков, нынешние люди их утратили. В древности люди своевольные могли себя сдерживать, ныне же своевольные безудержны. В древности люди самолюбивые владели собою, ныне же самолюбивые прикрывают стыд гневом. В древности даже глупцы отличались прямотой, ныне же и глупцы творят обман».

XVII, 17. Учитель сказал: «Как мало человеколюбия у тех, кто искусен в речах и обольстителен в манерах!»[142]

XVII, 18. Учитель сказал: «Я ненавижу, когда фиолетовый цвет затмевает ярко-красный. Я ненавижу, когда мелодии Чжэн портят древние мелодии. Я ненавижу, когда болтуны губят государство и семьи»[143].

XVII, 19. Учитель сказал: «Я хочу перестать говорить». Цзы Гун сказал: «Если не будете говорить, то что же станут передавать ваши ученики?» Учитель ответил: «Разве Небо говорит? Между тем четыре сезона чередуются ежегодно как обычно. Все сущее рождается как обычно. А разве Небо говорит?»

---

[141] «Безразличный к ложному и хорошему» (鄉愿 *сян юань*) в большинстве переводов — «добродетельный человек из деревни». Китайские толкователи, как правило, основываются на объяснении Мэн-цзы, отметившего, что речь идет о человеке, безразличном ко всему окружающему («Мэн-цзы», VII Б, 37). В своем переводе я исходил из толкований Ян Шуда, Мао Цзышуя, Бао Шисяна, Цай Сициня и других китайских переводчиков. Подробнее см.: *Переломов Л.С.* Конфуций: «Лунь юй», с. 428–429.

[142] Это суждение идентично суждению I, 3.

[143] Луский царь Хуань-гун, так же как и циский правитель Хуань-гун, любил наряжаться в фиолетовые одежды. Фиолетовый цвет вместо прежнего ярко-красного стал любимым среди аристократов. Согласно П.С. Попову, здесь «Конфуций хочет сказать, что в мире все непрямое чаще торжествует над прямым и потому заслуживает ненависти» (*Попов П.С.* Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910, с. 110).

XVII, 20. Жу Бэй пришел увидеться с Кун-цзы. Но Кун-цзы, сказавшись больным, не принял его. Однако, как только посланец [правителя] покинул двор, [Учитель] взял *сэ*-гусли и запел, дабы Жу Бэй мог услышать его[144].

XVII, 21. Цзай Во спросил: «Не слишком ли долог трехлетний траур по родителям? Если благородный муж три года не будет исполнять ритуалы, то ритуалы непременно будут нарушены. Если он три года не будет исполнять музыку, то и музыка непременно придет в упадок. А ведь можно ограничиться и годичным трауром по родителям. Как раз за этот срок, съев старый хлеб, приступают к новому и для огня меняют дерево». Учитель спросил: «Будешь ли ты спокоен, если станешь питаться рисом и наденешь парчовую одежду уже через год?» И услышал в ответ: «Да, буду спокоен»[145].

[Учитель сказал]: «Раз ты будешь спокоен, то так и поступай! Благородный муж, пребывая в трауре, не наслаждается вкусом пищи, не радуется музыке, не чувствует покоя даже дома. Поэтому он не ограничивается [годичным трауром]. Раз ты ныне чувствуешь, что будешь спокоен, так и поступай!»[146]

Когда Цзай Во вышел, Учитель сказал: «Юй не обладает человеколюбием! Три года после рождения ребенок не сходит с рук родителей, поэтому во всей Поднебесной траур по родителям длится три года. Разве родители не носили Юя на руках три года?»

XVII, 22. Учитель сказал: «Как тяжко, когда изо дня в день помышляют только о еде и больше ни о чем! А разве нет такой игры, как шашки? Мудрее заниматься этим, [чем бездельничать]!»

XVII, 23. Цзы Лу спросил: «Почитает ли благородный муж смелость?» Учитель ответил: «Благородный муж чтит выше всего долг. Если благородный муж только смел, но лишен чувства долга, то он может породить смуту [в стране]; если же маленький человек только смел, но лишен чувства долга, то он может стать разбойником».

XVII, 24. Цзы Гун спросил: «Питает ли благородный муж отвращение к кому-либо?» Учитель ответил: «Да. Он питает отвращение к тем, кто болтает о недостатках других людей. Он питает отвращение к тем, кто, находясь внизу, клевещет на тех, кто над ним. Питает отвращение к тем, кто проявляет храбрость, но

---

[144] Жу Бэй был уроженцем Лу. Луский правитель направил его к Конфуцию учиться ритуалу, однако, как отмечают комментаторы, сам Жу Бэй непочтительно относился к старшим по возрасту, поэтому Конфуций и решил проучить его.

[145] Во времена Конфуция китайцы для разжигания огня трением использовали древесину четырех видов в зависимости от сезона. За год проходил и «продовольственный цикл» — можно «съесть старый хлеб» и вкусить от нового урожая. Учитель не случайно в вопросе к Цзай Во ставит рис в один ряд с парчой: для древних китайцев рис не был повседневной пищей (они, как правило, питались просом).

[146] Обратим внимание читателя на то, что Конфуций, несмотря на намерение Цзай Во нарушить устоявшиеся нормы, предоставляет ему право самостоятельно принять решение. Трактуя этот отрывок, авторитетный философ-конфуциевед Лян Шумин (1898–1988) отмечал: «В древнем китайском обществе соблюдение трехлетнего траура было важной нормой поведения, а не чем-то незначительным. Но Конфуций все же, не опираясь на суеверия, поручал суждение об этом собственному разуму человека». По мнению Лян Шумина, «все учение „Четверокнижия“ направлено на выявление разума в человеке» (*Лян Шумин*. В чем специфика китайской культуры? — Проблемы Дальнего Востока. М., 2004, № 4, с. 134).

не соблюдает ритуалы. Питает отвращение к тем, кто действует решительно, но необдуманно».

Учитель спросил: «А ты, Цы, к кому испытываешь отвращение?» [Цзы Гун] ответил: «К тем, кто принимает чужие мысли за собственную мудрость, наглость за храбрость, доносительство за прямоту».

XVII, 25. Учитель сказал: «Что касается женщин и маленьких людей, то они с трудом поддаются воспитанию. Сблизишься с ними — перестают слушаться; отдалишься — возненавидят»[147].

XVII, 26. Учитель сказал: «Если кто-то и в сорок лет вызывает неприязнь к себе, то у него нет будущего».

Глава XVIII
«Вэй-цзы...»

XVIII, 1. Вэй-цзы покинул его, Цзи-цзы стал его рабом, Бигань был казнен за увещания. Кун-цзы сказал: «В конце династии Инь было лишь трое человеколюбивых».

XVIII, 2. Когда Люся Хуэй возглавлял судебное ведомство, его трижды лишали должности. Некто спросил его: «Не пора ли вам покинуть это царство?» Люся Хуэй ответил: «Если служишь людям, следуя по прямому Дао-Пути, то где бы ни служил, все равно лишат должности. Если служишь людям, следуя по кривому Дао-Пути, то ни к чему и покидать родное государство».

XVIII, 3. Циский царь Цзин-гун, раздумывая, по какому разряду принять Кун-цзы, сказал: «Я не могу принять его как Цзиши. Приму его по разряду, среднему между Цзиши и Мэнши». Подумав, добавил: «Стар я уже и не смогу использовать его на службе». Кун-цзы ушел из Ци.

XVIII, 4. Цисцы прислали лускому правителю в подарок певичек и танцовщиц. Цзи Хуаньцзы принял их. Три дня [при дворе] не слушались дела правления. [И тогда] Кун-цзы покинул царство.

XVIII, 5. Чуский безумец Цзе Юй, проходя мимо Кун-цзы, пропел: «О феникс! О феникс! Как упала твоя добродетель! Нельзя осуждать за то, что было,

[147] Данное суждение — единственное дошедшее до нас подлинное высказывание Конфуция о женщинах, достоверность которого признана исследователями и последователями Учителя. В конфуциеведении утвердилось толкование первой фразы суждения, отличное от представленного здесь, например: «Трудно иметь дело только с женщинами и низкими людьми» (пер. В.А. Кривцова), «Труднее всего иметь дело с девушками и слугами» (пер. А.С. Мартынова), — в смысле трудности обхождения или обращения. На мой взгляд, речь идет о трудности воспитания: Конфуций не исключает возможность воспитания женщин и «маленьких людей», хотя и считает это отнюдь не легким делом. Во второй части суждения речь идет об обычных невоспитанных женщинах и «маленьких людях». Женщине, получившей воспитание по установкам школы Конфуция и усвоившей ее нравственные ценности, удавалось преодолеть то негативное, что заложено в человеке от природы.

а то, что будет, еще будет. Все кончено! Все кончено! Ныне опасно заниматься делами правления».

Кун-цзы сошел с повозки, намереваясь с ним поговорить, однако тот быстро удалился, и Кун-цзы не смог с ним побеседовать.

XVIII, 6. Чан Цзюй и Цзе Ни вместе пахали. Кун-цзы, проезжая мимо, послал Цзы Лу разузнать у них о переправе. Чан Цзюй спросил: «А кто это правит, сидя в повозке?» Цзы Лу ответил: «Это Кун Цю». И услышал вопрос: «Не луский ли это Кун Цю?» — «Да, это он», —ответил Цзы Лу. «Так этот сам знает, где находится переправа».

Тогда Цзы Лу обратился к Цзе Ни. Цзе Ни спросил: «А ты кто?» И услышал в ответ: «Я — Чжун Ю». — «Не ученик ли луского Кун Цю?» — «Да». Цзе Ни произнес: «Посмотри, что творится! Вся Поднебесная бушует и вышла из берегов. С кем ты хочешь добиться перемен? Ты следуешь за тем, кто избегает [других] людей! Не лучше ли последовать за теми, кто избегает этот мир?» Сказав так, он продолжил рыхлить землю.

Цзы Лу вернулся и рассказал обо всем Кун Цю. Учитель с досадою сказал: «Человек не может жить только с птицами и зверями! Если я не буду вместе с людьми Поднебесной, то с кем же я буду? Если бы в Поднебесной царил Дао-Путь, то я не добивался бы вместе с вами перемен!»

XVIII, 7. Цзы Лу, следуя за [Кун-цзы], однажды далеко отстал от него. По дороге он встретил старца с тяпкой на плече. Цзы Лу спросил: «Вы не видели моего Учителя?» Старец ответил: «Четыре конечности не утруждает, пять видов злаков не различает — какой это Учитель?!»[148] Закончив говорить, начал полоть тяпкой. Цзы Лу, почтительно прижав руки к груди, стоял в стороне. Старец оставил Цзы Лу у себя дома на ночлег. Он зарезал курицу, приготовил желтый рис, позвал двух сыновей участвовать в трапезе и накормил Цзы Лу.

На следующий день Цзы Лу нагнал [Кун-цзы] и поведал о случившемся. Учитель сказал: «Это отшельник». И отправил Цзы Лу обратно, чтобы тот встретился со старцем. Цзы Лу пришел к нему, но тот уже покинул дом.

Цзы Лу[149] [вернулся. Учитель] сказал: «Не служить — значит нарушить долг. Нормы отношений между старшими и младшими отменить невозможно; как же можно отменить справедливые принципы отношений между правителем и подданными? Тот, кто хочет остаться чистым, нарушает эти принципы отношений между правителем и подданными. Благородный муж идет на служ-

[148] В период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972–1976) официальная пропаганда использовала эту характеристику, данную отшельником Конфуцию, в качестве доказательства незнания Учителем жизни простого народа, «руки и ноги» («четыре конечности») которого заняты тяжелым трудом.

[149] Обычно речь в заключительной части суждения приписывается Цзы Лу. Однако в комментарии Чжу Си к данному эпизоду (я обратился к нему благодаря известному текстологу проф. Чжао Гуансяну) сказано о списке «Лунь юя», в котором после имени Цзы Лу добавлены два иероглифа, отсутствующие в других известных изданиях, — «вернулся» и «Учитель». Эта вставка, как указывал Чжу Си, помогает восстановить изначальный смысл суждения. В своем переводе я исхожу из трактовки Чжу Си. К этому же мнению склоняются, к примеру, такие исследователи, как Каная Осаму из Японии и Пак Ильбон из Кореи.

бу, дабы выполнить свой долг, а о том, что его Дао-Путь неосуществим, он знает заранее».

XVIII, 8. Отшельниками были Бо И, Шу Ци, Юй Чжун, И И, Чжу Чжан, Люся Хуэй и Шао Лянь.

Учитель сказал: «Не отказавшиеся от своих устремлений и не опозорившие себя — то были Бо И и Шу Ци».

О Люся Хуэе и Шао Ляне сказал: «Они отказались от своих устремлений и опозорили себя; но речи их были разумны, а поступки осмотрительны, и только».

Отозвался о Юй Чжуне и И И: «Живя в уединении, они были свободны в речах, сохранили чистоту нравов; показали умение приспосабливаться к обстоятельствам, удалившись от мира сего. В отличие от них, я не предрешаю, что можно, а что нельзя».

XVIII, 9. Главный музыкант Чжи бежал в Ци, музыкант при завтраке Гань бежал в Чу, музыкант при обеде Ляо бежал в Цай, музыкант при ужине Цюэ бежал в Цинь. Барабанщик Фан Шу удалился на берег Хуанхэ, музыкант У, играющий на ручном барабане, переправился на другой берег реки Хань, помощник главного музыканта Ян и играющий на каменном гонге Сян бежали к морю[150].

XVIII, 10. Чжоу-гун, напутствуя правителя царства Лу, сказал: «Благородный муж никогда не отдаляет родственников, не доводит крупных сановников до ропота из-за того, что их советам не внемлют, не отдаляет старых друзей, если нет этому серьезных причин, не требует, чтобы в одном человеке совмещались все благородные достоинства».

XVIII, 11. Во времена правления династии Чжоу было восемь известных *ши*-книжников: Бо Да, Бо Ко, Чжун Ту, Чжун Ху, Шу Е, Шу Ся, Цзи Суй и Цзи Гуа.

Глава XIX
«Цзы Чжан…»[151]

XIX, 1. Цзы Чжан сказал: «Того, кто при виде опасности готов жертвовать собой, при виде барыша помнит о долге, во время жертвоприношения думает о почтительности, а на похоронах глубоко скорбит, можно считать *ши*-книжником».

XIX, 2. Цзы Чжан сказал: «Когда приверженные добродетели не распространяют ее, когда приверженные Дао-Пути не искренни, то какая разница — в этом мире они или нет?»

---

[150] Согласно существовавшему в древнем Китае дворцовому ритуалу, во время каждой трапезы должна была исполняться определенная музыка. Три патронимии царства Лу распространили это «царское право» и на свои уделы, и распорядители ритуальной музыки в знак протеста бежали в другие царства.

[151] Эта глава состоит из суждений учеников, записанных ими уже после кончины Учителя. По мнению большинства исследователей, многое здесь созвучно идеям Учителя, вплоть до текстуальных совпадений.

XIX, 3. Ученики Цзы Ся спросили Цзы Чжана о том, как приобретать друзей. Цзы Чжан спросил: «А что сказал об этом Цзы Ся?» И услышал в ответ: «Цзы Ся говорит: „Дружите с теми, кто вам подходит, отвергайте тех, кто вам не подходит“».

Цзы Чжан удивился: «А я слышал другое: благородный муж уважает достойных и терпим ко всем остальным, хвалит умелых и снисходителен к неумелым. Будь у меня [много] достоинств, разве был бы я нетерпим к другим? А не будь у меня никаких достоинств, другие бы [сами] отвергли меня. Разве могу я сам отвергать других?»

XIX, 4. Цзы Ся сказал: «Даже в малом Дао-Пути есть достоинства, но к далекой цели [по нему не дойти — можно] увязнуть. Поэтому благородный муж не обращается к нему»[152].

XIX, 5. Цзы Ся сказал: «О том, кто ежедневно узнает то, что он еще не знает, и ежемесячно восстанавливает то, что уже достиг, можно сказать — любит учиться».

XIX, 6. Цзы Ся сказал: «Углублять знания, закалять волю, пытливо расспрашивать, всесторонне обдумывать — все это основа человеколюбия».

XIX, 7. Цзы Ся сказал: «Ремесленники совершенствуют свое мастерство там, где работают; благородный же муж постигает свой Дао-Путь через учебу».

XIX, 8. Цзы Ся отметил: «Маленький человек непременно найдет оправдание своим ошибкам».

XIX, 9. Цзы Ся сказал: «Благородный муж по-разному предстает в трех случаях: издали он величествен, вблизи — обходителен, в речах — строг».

XIX, 10. Цзы Ся сказал: «Благородный муж [во главе государства] должен добиться доверия народа и только после этого может понуждать его [к труду]. [Понуждать,] не добившись доверия [народа], — значит прослыть тираном. Благородный муж [на службе у правителя] должен добиться его доверия и только после этого может увещевать. [Увещевать], не добившись доверия [правителя], — значит прослыть клеветником».

XIX, 11. Цзы Ся сказал: «Если человек в великой добродетели не выходит за рамки дозволенного, то в малой добродетели он может быть не столь щепетилен»[153].

XIX, 12. Цзы Ю заметил: «Ученики Цзы Ся могут подмести пол, встретить гостей, подойти и отойти. Так и можно [было бы оставить], но это [обучение] по верхам, а где же [обучение] по корню?»

Цзы Ся, услышав это, сказал: «Эх! Янь Ю ошибается! Благородный муж, обучая Дао-Пути, разве не знает, что выдвигать на первое место, а что оставлять на потом? Это можно сравнить с [умением] различать виды трав и деревьев. Раз-

---

[152] Под «малым Дао-Путем» имеются в виду учения других школ. Истинный же Дао-Путь — это «Путь человеколюбия».

[153] Под «великой добродетелью» имеются в виду сыновняя почтительность и братская любовь. Под «малой добродетелью» подразумевается, согласно Хуан Цичуну, «умение вести себя с достоинством и обладать почтительными манерами» (*Chichung Huang*. The Analects of Confucius. A Literal Translation with an Introduction and Notes. N.Y., 1997, c. 180).

ве Дао-Путь благородного мужа может ввести в заблуждение? Лишь совершенномудрые способны знать, где начало, а где конец!»

XIX, 13. Цзы Ся сказал: «Если после службы остаются еще силы, то отдай их учебе. А если после учебы остаются еще силы, то отдай их службе».

XIX, 14. Цзы Ю отметил: «В трауре проявляют глубочайшую скорбь, и только».

XIX, 15. Цзы Ю сказал: «Мой друг Чжан способен достигать трудновыполнимое, но не способен еще достичь [истинного] человеколюбия».

XIX, 16. Цзэн-цзы воскликнул: «Сколь величествен Чжан! Но находясь рядом с ним, трудно достичь [истинного] человеколюбия».

XIX, 17. Цзэн-цзы сказал: «Я слышал от Учителя, что люди, которые не смогли в свое время непосредственно проявить все свои чувства, проявляют их полностью во время траура по родителям».

XIX, 18. Цзэн-цзы заметил: «Я слышал от Учителя, что можно сравниться с Мэн Чжуанцзы в проявлении сыновней почтительности, но в том, как он поступил — не заменил ни одного слуги [после смерти] отца и сохранил его порядки, — трудно найти ему равных».

XIX, 19. Мэнсунь-ши назначил Ян Фу судьей. Ян Фу обратился за наставлением к Цзэн-цзы. Цзэн-цзы сказал: «Высшие утратили свой Дао-Путь, простой народ отшатнулся от них и совершает проступки. Когда будешь судить их, проявляй сочувствие и не возгордись собой».

XIX, 20. Цзы Гун отметил: «Чжоу был не столь плох, как считают ныне. Благородный муж страшится более всего оказаться внизу потока. Как только он там окажется, то все грязное в Поднебесной польется на него»[154].

XIX, 21. Цзы Гун сказал: «Ошибки благородного мужа подобны затмению солнца и луны: когда он ошибается, все видят это; когда же он исправляется, все взирают на это с почтением».

XIX, 22. Гунсунь Чао из царства Вэй спросил Цзы Гуна: «У кого учился Чжунни?» И услышал в ответ: «Дао-Путь Вэнь-вана и У-вана не погиб на земле, а растворился в людях. Достойные наследовали великое, а недостойные — малое. Не было никого, кто бы не имел в себе Дао-Путь Вэнь-вана и У-вана. Разве не у всех у них мог учиться наш Учитель? И нужен ли был ему для этого лишь один наставник?»

XIX, 23. Как-то во дворце Шусунь Ушу сказал в беседе сановникам: «Цзы Гун превосходит Чжунни». Цзыфу Цзинбо передал это Цзы Гуну.

Цзы Гун сказал: «Возьмем для сравнения стену, окружающую дом. Стена моего дома не выше плеча, и любой может узреть, что есть в доме внутри сто́ящего. Стена дома Учителя очень высокая, и если не войти в ворота, то и не увидишь красоту внутреннего храма предков и богатства внутренних покоев.

[154] Чжоу Синь — последний император династии Инь, вошедший в историю Китая как безжалостный тиран. Тому, кто, совершив преступление, окажется на дне общества («внизу потока»), людская молва готова приписать любые, самые жестокие преступления, как Чжоу Синю.

Но лишь немногим суждено войти в эти ворота. Поэтому нет ничего удивительного в словах этого господина!»

XIX, 24. Шусунь Ушу злословил в отношении Чжунни. Цзы Гун сказал: «Он зря старается! Невозможно оговорить Чжунни. Достоинства других людей подобны холмам и курганам, на них можно взобраться. Достоинства Чжунни подобны солнцу и луне, до них не подняться. Пожелай кто-либо усомниться в них, разве это повредит солнцу и луне? Он лишь проявит незнание своих возможностей».

XIX, 25. Чэнь Цзыцинь спросил Цзы Гуна: «Не из почтения ли к Чжунни вы считаете, что он вас превосходит?» Цзы Гун ответил: «Нужно быть осторожнее в своих словах. За одно слово благородного мужа считают мудрым или глупцом. С Учителем никто не может сравниться, как невозможно по лестнице подняться на Небо. Если бы Учитель получил в управление государство или удел, то, как говорят, начни он ставить на ноги — все встали бы, начни вести по Дао-Пути — все пошли бы; умиротворил бы людей — и к нему пришли бы издалека; побудил бы [к труду] — и люди жили бы в согласии, достигнув единения через разномыслие. При жизни его бы прославляли, а после кончины оплакивали. Разве можно с ним сравниться?»

Глава XX
«Яо сказал...»

XX, 1. Яо сказал: «О ты, Шунь! Небом установленное преемство власти пало на тебя. В делах управления твердо держись середины. Если народ в пределах четырех морей будет испытывать лишения, то ты навечно лишишься благословения Неба».

С таким же наказом Шунь обратился к Юю.

Тан сказал: «Я, недостойный сын твой Люй, осмеливаюсь принести тебе в жертву черного быка и искренне признаюсь, о Великий Владыка: совершивших преступления я не милую, твоих провинившихся слуг я не прикрываю. Ты ведь и сам сердцем своим давно уже прознал об их прегрешениях. Если я в чем-либо виновен, не карай всех в Поднебесной, пусть кара твоя падет на меня одного».

Чжоуский дом был щедр на дары, и хорошие люди богатели. [У-ван сказал]: «Хотя у чжоуского дома есть родня, но человеколюбие ближе ему. Если народ провинится, то ответ буду держать я один».

Были упорядочены меры длины и веса, восстановлены уволенные чиновники, и повсюду управление государством пошло на лад. Были восстановлены погибшие царства, возрождены прерванные поколения, возвышены несправедливо изгнанные, и народ Поднебесной с радостью подчинился ему.

С особым вниманием относился [он] к простому народу, обеспечению его пропитанием, соблюдению траурных церемоний и жертвоприношениям.

Великодушие притягивает симпатии народа; искренность вызывает доверие народа; сметливость вдохновляет на успехи, а беспристрастность радует народ[155].

XX, 2. Цзы Чжан спросил Кун-цзы: «Что надобно для успешного управления государством?» Учитель ответил: «Надо почитать пять хороших и избавляться от четырех скверных качеств, и тогда можно успешно управлять государством».

Цзы Чжан спросил: «Что такое „пять хороших [качеств]“?» Учитель ответил: «Это когда благородный муж добр, но не расточителен; когда он понуждает народ к труду, но не вызывает его гнева на вышестоящих; когда он желает обрести, но не ради корысти; когда он величав, но не высокомерен; грозен, но не свиреп».

Цзы Чжан спросил: «Как понимать „добр, но не расточителен“ и другие слова?» Учитель ответил: «Приносить народу пользу, исходя из того, что выгодно народу, — это доброта, но не расточительность, не так ли? Если народ понуждать к посильному труду, разве будет он гневаться? Если желать человеколюбия, можно ли говорить о корысти? Благородный муж не выказывает пренебрежения к людям, будь их много или немного, и к делам, будь они великие или малые, — разве это не величие без высокомерия? Благородный муж сообразно Правилам носит одежду и шапку, взгляд его полон достоинства, поэтому люди взирают на него с уважением, — это и значит быть грозным, но не свирепым, не так ли?»

Цзы Чжан спросил: «А что такое „четыре скверных [качества]“»? Учитель ответил: «Когда не воспитывают, а казнят — это называют жестокостью; когда не оповещают заранее, но требуют исполнения — это называют насилием; когда настаивают на скором выполнении, прежде указав не спешить, — это называют оскорблением; когда проявляют скупость, ранее пообещав награду, — это называют казенщиной[156]».

XX, 3. Кун-цзы сказал: «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем. Не зная Правил, не сможешь прочно стоять на ногах. Не понимая сути слова, не сможешь разобраться в человеке».

---

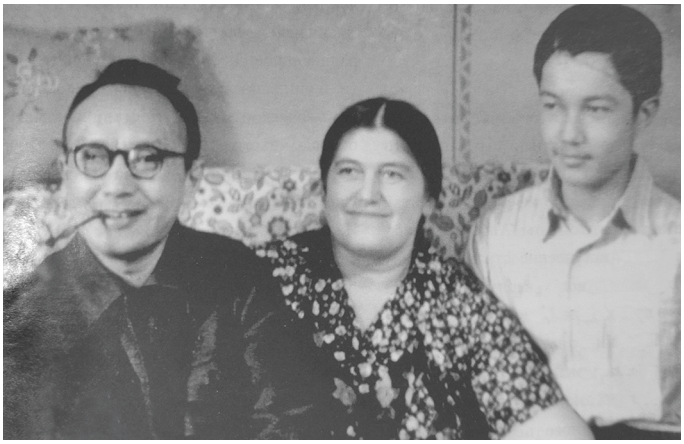
[155] Весь текст суждения XX, 1 уже давно вызывал споры и сомнения исследователей. Дело в том, что от начала и до конца нет сплошной логики изложения. Существует несколько вариантов деления текста на абзацы. Я принял наиболее распространенный вариант, которого придерживаются современные китайские исследователи.

[156] В тексте стоит иероглиф 司 *сы*. В древности это было обозначением одной из низших категорий чиновничества. Здесь это слово следует понимать как казенное, бездушное, мелочное отношение чиновника к человеку.

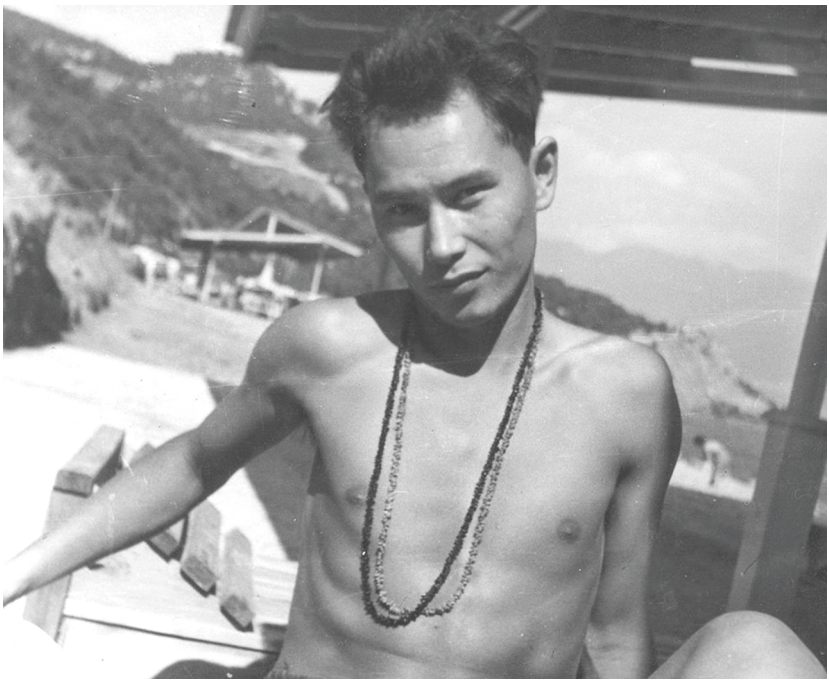
Цзи Чжи (嵇直), отец Л.С. Переломова.
Москва. 1939 г.

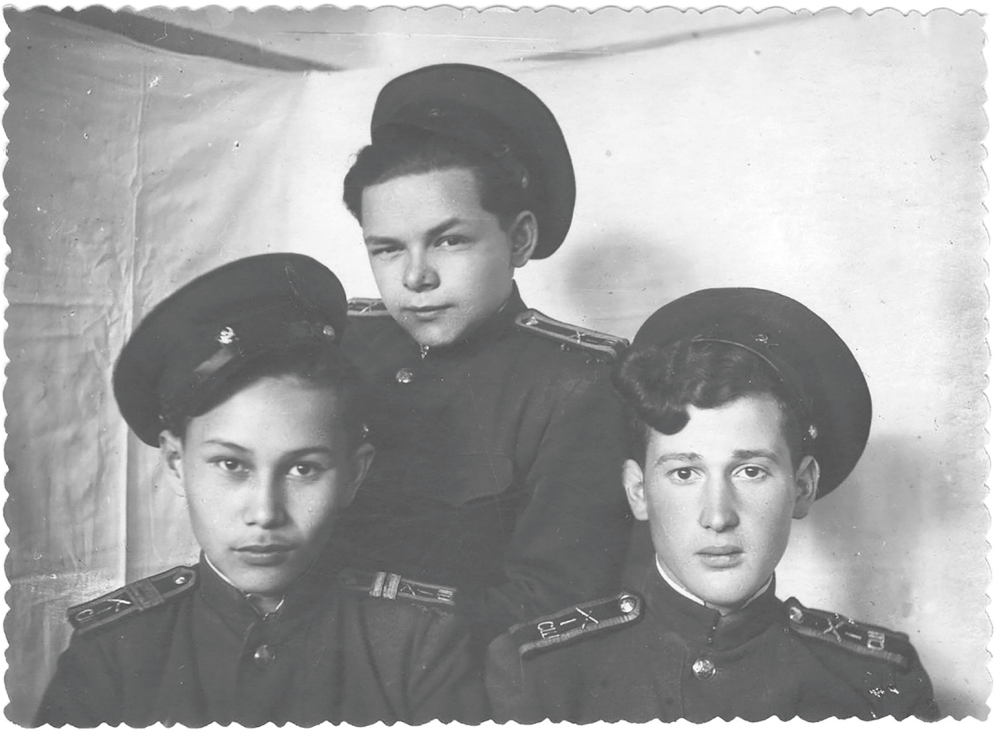
Кинофильм «Салават-Юлаев», 1940 г.
Слева актер Уфимского театра драмы Мубуряков, справа Кичжи Анатолий

Братья Леонард и Анатолий. Москва. 1940 г.

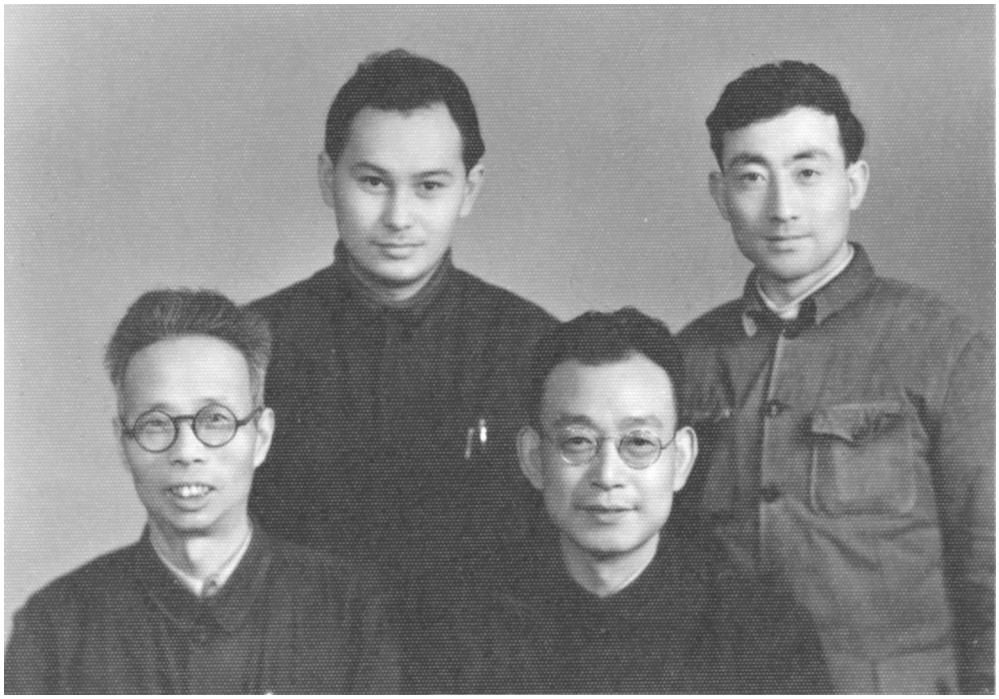


В московской квартире. 1952 г.





Слева Л.С. Переломов — воспитанник Московской артиллерийской спецшколы. 1946 г.



С отцом и родственниками. Пекин. 19.03.1959 г.

Борис Переломов, Анатолий Кичжа, Леонард Переломов с отцом. Пекин. 1982 г.

С сыном Борисом. Пекин. 1983 г.

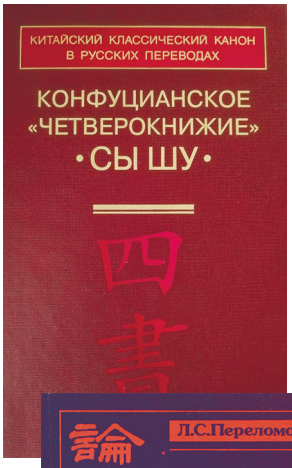
На конференции в честь 2550-летия Конфуция.

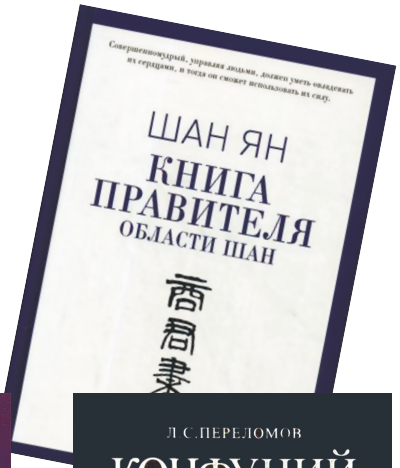
В Институте Дальнего Востока с коллегами — В.Н. Усовым, А.Е. Лукьяновым и Хуан Лиляном

В театре им. Мэй Лань-фаня. 2014 г.

С.А. Серова, Л.С. Переломов, академик С.Л. Тихвинский.
Китайский Новый год. Прием в посольстве. 12.02.2015 г.

Л.С. Переломов, С.Л. Тихвинский, М.Л. Титаренко. 30.12 2013





ШАН ЦЗЮНЬ ШУ («КНИГА ПРАВИТЕЛЯ ОБЛАСТИ ШАН»)

Введение

История текста и проблема аутентичности *Шан цзюнь шу*

Ш*ан цзюнь шу* — «Книга правителя области Шан» — философско-политический трактат, принадлежащий к наиболее древним памятникам китайской литературы. Традиция приписывает авторство этого трактата государственному деятелю и реформатору древнего Китая Гунсунь Яну (390–338 гг. до н.э.), известному в истории под именем Шан Яна — правителя области Шан, пожалованной ему циньским Сяо-гуном (361–338 гг. до н.э.).

Дошедший до нас текст памятника несет напластования различных эпох; с течением времени в его тексте возникло значительное число лакун, появились предложения с перестановленными или несогласованными частями и т.п. Многие китайские ученые трудились над реконструкцией и комментированием первоначального варианта памятника. Несмотря на усилия десятков комментаторов, им не удалось уточнить все неясные места. Не случайно китайские исследователи, работавшие над текстом уже в середине 30-х годов нашего века, называли трактат «древней книгой, которая с трудом поддается прочтению»[1].

История текста памятника насчитывает свыше 2300 лет. Самое раннее упоминание о *Шан цзюнь шу* встречается в одноименном трактате известного теоретика легизма Хань Фэй-цзы (ок. 228–233): «Ныне все люди в пределах страны рассуждают [о том, как добиться] хорошего управления государством, и хотя в каждой семье есть люди, которые сохраняют тексты законов Шан [Яна] и Гуань-[цзы], государство становится все беднее. Это происходит оттого, что рассуждающих об обработке земли много, а тех, кто берется за плуг, слишком мало»[2].

По мнению Я. Дайвендака, под *Шан чжи фа* («Законы Шан [Яна]») имеется в виду один из самых ранних списков *Шан цзюнь шу*[3]. К такому же мнению неза-

---

[1] Чэнь Ци-тянь. *Критическая оценка Шан Яна*. Шанхай, 1947, изд. 3-е, с. 111 (1-е изд.: 1935 г.). Далее: Чэнь Ци-тянь.

Иероглифическое написание упоминаемых в сносках работ см. в Списке использованной литературы.

[2] *Хань Фэй-цзы*, гл. 49, с. 347.

[3] «The book of Lord Shang. A classic of the Chinese school of Law». Translated from the Chinese with introduction and notes by Dr. J.J.L. Duyvendak, London, 1928, p. 131. Далее: Дайвендак.

висимо от Я. Дайвендака пришли Чэнь Ци-тянь и Жун Чжао-цзу, специально занимавшиеся проблемой аутентичности памятника[4].

Итак, в III в. до н.э., т. е. приблизительно через сто лет после смерти Шан Яна, в Китае уже была широко распространена книга, связанная с его именем. В отличие от многих древнекитайских памятников судьба этой книги складывалась весьма благоприятно: она не попала под указ императора Цинь Ши-хуана от 213 г. до н.э., когда по всей стране сжигалась гуманитарная литература, хранившаяся в частных собраниях[5]. В период империи Цинь (221–207) она была одной из наиболее почитаемых книг, поскольку идеи Шан Яна играли главенствующую роль в государственной жизни. Правители циньской династии и высшие сановники неоднократно обращались к трактату, особенно в критические моменты в поисках ответа на решение сложных политических вопросов.

Следующее упоминание об этом памятнике встречается в *Ши цзи* («Исторических записках») Сыма Цяня. В послесловии к гл. 68, посвященной деятельности Шан Яна, Сыма Цянь отмечает: «Я читал книги правителя [области] Шан *Кай сай* и *Гэн чжань*, где говорится о делах, осуществленных этим человеком. Стало понятным, почему он оставил по себе плохую славу в Цинь»[6].

Танский комментатор *Ши цзи* Сыма Чжэнь, объясняя первую строчку этой фразы («Я читал книги правителя [области] Шан *Кай сай* и *Гэн чжань*»), пришел к выводу, что Сыма Цянь приводит описательное название одной работы, известной впоследствии как *Шан цзюнь шу*[7]. Другой танский комментатор *Ши цзи*, Чжан Шоу-цзе, поступил более осторожно, отметив, что в просмотренном им экземпляре *Шан цзюнь шу* имеются две главы, названия которых весьма похожи на наименование «книг», прочитанных Сыма Цянем[8]. Трактовка Сыма Чжэня была поставлена под сомнение известным текстологом Чао Гун-у, который высказал предположение, что Сыма Чжэнь не читал *Шан цзюнь шу*, поэтому его толкование нельзя считать обоснованным[9]. Мнение Чао Гун-у было поддержано многочисленными цинскими учеными — его соавторами по грандиозному труду *Сыку цюаньшу цзунму*. В этой работе отмечается, что *Кай сай* («Открытые и закрытые (пути)») — это название гл. 8 *Шан цзюнь шу*[10]. Действительно, такая глава имеется в последней редакции памятника. Несколько сложнее было с идентификацией второго наименования — *Гэн чжань* («Пахота и война»), поскольку сейчас в тексте нет такой главы. Многие современные исследователи — Ван Ши-жунь, Я. Дайвендак, Жун Чжао-цзу и другие, специально занимавшиеся изучением *Шан цзюнь шу*, разделяют точку зрения Чжан Шоу-цзе и отмечают, что под *Гэн чжань* имеется в виду гл. 3 памятника *Нун чжань* («Земледелие

---

[4] Чэнь Ци-тянь, с. 108; Жун Чжао-цзу. *Критическое исследование «Шан цзюнь шу»*. — «Яньцзин сюэбао», 1937, № 21, с. 57. Далее: Жун Чжао-цзу.

[5] Подробнее об этом см.: Переломов Л.С. *Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае* (221–202 гг. до н.э.). М., 1962, с. 177–180. Далее: Переломов Л.С. *Империя Цинь*.

[6] ШЦХЧКЧ, гл. 68, с. 22 (3418).

[7] Там же, комм. Сыма Чжэня.

[8] Там же, комм. Чжан Шоу-цзе.

[9] *Сыку цюаньшу цзунму* («Генеральный каталог всех книг по четырем разделам»), Шанхай, 1926, гл. 101, с. 2(1).

[10] Там же.

и война»[11]. Из китайских историков, насколько известно, один лишь Люй Сымянь поддержал гипотезу Сыма Чжэня[12].

Если внимательно просмотреть высказывания Сыма Цяня о древнекитайских памятниках V–III вв. до н.э., нетрудно заметить одну закономерность: Сыма Цянь, перечисляя главы трактатов, называет их *шу* — «книги». Так он поступает при перечислении глав *Хань Фэй-цзы*, *Гуань-цзы* и других памятников[13]. Это может служить еще одним доказательством в пользу того, что, говоря о *Кай сай* и *Гэн чжань*, Сыма Цянь имел в виду не весь памятник, а лишь отдельные его главы.

Таким образом, можно считать доказанным, что во времена Сыма Цяня, т.е. во II–I вв., *Шан цзюнь шу* уже был разделен на ряд глав, однако общее число их и объем памятника в тот период нам неизвестны.

В конце I в. до н.э. — начале новой эры ханьские текстологи Лю Сян (80–9 гг. до н.э.) и его сын Лю Синь (ок. 46 г. до н.э. — 23 г. н.э.) просмотрели, привели в порядок и отредактировали многие древнекитайские трактаты. В процессе этой работы в некоторых трактатах материал был разделен на более крупные главы (*пянь*). Так, например, если *Сюнь-цзы* до редактирования состоял из 322 глав, то после редакции стал насчитывать всего 32 главы[14]. Тогдашний вариант *Шан цзюнь шу* побывал в руках Лю Сяна и Лю Синя, однако в источниках не сохранилось никаких сведений о характере работы этих текстологов. Известно лишь, что в то время памятник насчитывал 29 глав. В *Цянь Хань шу* («Истории ранней династии Хань») в гл. *И вэнь чжи* под рубрикой «Школа *фа* (законники. — *Л.Я.)*» приводится лаконичное сообщение: «*Шан цзюнь шу* — 29 глав»[15]. Весьма любопытно, что в той же главе *И вэнь чжи* в разделе, посвященном военным трактатам, приводится наименование еще одной книги, приписываемой Шан Яну, — «[Книга] Гунсунь Яна в 27 главах»[16]. Эту книгу редактировал ханьский комментатор Жэнь Хун[17]. Гу Ши, написавший специальное исследование о главе *И вэнь чжи*, считает, что эта книга не имеет ничего общего с «[Книгой] правителя [области] Шан»[18]. История «[Книги] Гунсунь Яна» загадочна — мы не встречаем о ней никаких указаний в других древнекитайских трактатах. Судя по сообщению Ван Сянь-цяня, в этом трактате излагались идеи Шан Яна о более искусном управлении армией и воинами[19].

В эпоху Хань трактат постепенно приобретает все большую известность среди высших чиновников, заинтересованных в создании прочной центральной власти. Обсуждая важные государственные проблемы, отдельные сановники обращались к нему в поисках веских аргументов против своих оппонентов —

---

[11] Я не имел возможности ознакомиться с работой Ван Ши-жуня «Комментарии к *Шан цзюнь шу*», поэтому привожу его мнение по Чэнь Ци-тяню, с. 108; Дайвендак, с. 131; Жун Чжао-цзу, с. 95.

[12] Чэнь Ци-тянь, с. 107.

[13] ШЦХЧКЧ, гл. 62, с. 9–10 (3255–3256); гл. 63, с. 16 (3274), 27 (3285).

[14] ЦХШБЧ, гл. 30, с. 29 (1).

[15] Там же, с. 40 (2).

[16] Там же, с. 39 (2).

[17] Чэнь Ци-тянь, с. 109.

[18] Гу Ши. *Замечания и комментарии к главе «И вэнь чжи» из «Истории Ранней династии Хань».* Шанхай, 1924, с. 201.

[19] ЦХШБЧ, гл. 30, с. 59 (2).

достаточно сослаться на дискуссию 81 г. до н.э. по вопросам экономической политики государства[20]. Цитирование в эпоху Хань отдельных положений памятника свидетельствует о том, что в то время был распространен вполне канонизированный текст. Значение трактата не ослабевает и после падения династии Хань. В *Чжугэ Лян цзи* («Собрание сочинений Чжугэ Ляна») отмечается, что Лю Бэй (ум. в 223 г. н.э.), основатель царства Шу, накануне смерти завещал своему сыну Лю Шаню перечитывать на досуге наряду с *Цянь Хань шу* и *Ли цзи* («Книга о нормах поведения») также и *Шан цзюнь шу*[21].

Здесь мы впервые сталкиваемся с полным названием памятника: *Шан цзюнь шу* — «Книга правителя [области] Шан». Это же наименование встречается и в *Суй шу* — «Истории династии Суй» (581–618), в разделе, посвященном легистским трактатам[22]. Авторы *Цзю Тан шу* и *Синь Тан шу* помещают *Шан цзюнь шу* в раздел легистских трактатов — *Фа цзя*[23].

Во всех этих династийных историях — *Суй шу*, *Цзю Тан шу* и *Синь Тан шу* ничего не говорится о количестве глав; авторы лишь отмечают, что *Шан цзюнь шу* состоит из пяти свитков (*цзюаней*)[24]. Невозможно точно установить, насчитывал ли в VII–IX вв. трактат 29 глав, как это было в период Хань. Известно лишь, что в *Цюнь шу чжи яо*, составленном Вэй Чэном в 631 г., сообщается о *Лю фа* — «Шести законах», как об одной из глав трактата[25]. Там же отмечается, что глава *Лю фа* предшествует главе *Сюй цюань* — «Установление власти»[26]. В дошедшем до нас тексте имеется глава *Сюй цюань*, что же касается *Лю фа*, то эта глава не сохранилась.

К началу XII в. памятник недосчитывал уже трех глав. Чжэн Цяо (1108–1166) в своем энциклопедическом труде *Тун чжи* в разделе о легистских трактатах писал: *«Шан цзюнь шу* в пяти свитках составлен первым советником царства Цинь Вэй Яном. В период Хань насчитывал 29 глав, ныне утеряны три главы»[27]. Об исчезновении трех глав сообщает также известный библиограф Чао Гун-у в своем труде *Цзюнь чжай ду шу чжи*, завершенном в 1151 г.

Я. Дайвендак полагает, что в период правления династии Сун (960–1279) в Китае существовало несколько различных текстов памятника. В качестве доказательства он ссылается на высказывание Чжэн Чэнь-суня, жившего в XIII в., о том, что в его время из 29 глав книги сохранилось 28 и потеряна была всего лишь одна глава[28]. По мнению Я. Дайвендака, в этом списке имелась, вероятно, глава «Шесть законов»[29].

---

[20] Хуань Куань. *Янь те лунь*, цит. по изд.: Ван Ли-ци. *«Янь те лунь» с комментариями*. Шанхай, 1958, гл. 2, § 7, с. 50–61. Далее: *Янь те лунь*.

[21] Я. Дайвендак, с. 132.

[22] Чжан Синь-чэн. *Исследование фальсификации книг*. Шанхай, 1957, т. 2, с. 896. Далее: Чжан Синь-чэн.

[23] Там же.

[24] Там же.

[25] Дайвендак, с. 132–133.

[26] Янь Вань-ли. *Шан цзюнь шу*. 1876, с. 1 (б). Далее: Янь Вань-ли.

[27] Там же.

[28] Дайвендак, с. 134.

[29] Там же.

С IV–III вв. до н.э. и до середины XIII в. трактат распространялся в рукописных списках. В результате многочисленных переписок появились ошибки, перестановки в тексте, порой какой-нибудь иероглиф заменялся созвучным ему, но уже с другим значением. Все это затрудняло чтение текста, поэтому постепенно памятник обрастал многочисленной комментаторской литературой. В этот период вполне возможны были разночтения между различными копиями; могли функционировать списки с различной степенью сохранности, как это выявилось в эпоху Сун. Однако наиболее распространенным в XII–XIII вв. был вариант, насчитывавший 26 глав.

Первое печатное издание было подготовлено и осуществлено Чжэн Цаем в середине XIII в. Это издание насчитывало 26 глав; в период правления монгольской династии Юань (1280–1368) были утеряны еще две главы, по-видимому, 16-я и 21-я, которые отсутствуют во всех последующих изданиях.

В XIV–XVII вв. развернулось оживленное изучение *Шан цзюнь шу*. Интерес к этому памятнику был неслучаен: после свержения монгольского господства, в период правления династии Мин перед страной встал ряд важнейших задач — необходимо было в кратчайший срок восстановить разрушенное войной хозяйство, восстановить централизованное управление. Естественно, что многие мыслители минского Китая обратились за советом к Шан Яну, которого они считали одним из идеологов централизованного бюрократического государства, сумевшим в короткий срок превратить царство Цинь в мощное государство. В XIV–XVII вв. было опубликовано шесть отдельных изданий памятника с обширными комментариями известных ученых-текстологов: У Мянь-сюэ, Фэн Цзиня, Чэн Юна, Гуй Ю-гуана, Чэнь Жэнь-си и Мянь Мяо-гэ[30].

Большой интерес к памятнику был проявлен и в XVIII–XIX вв. Многие известные историки и текстологи того времени, такие, как Янь Вань-ли (Янь Кэцзюнь), Сунь Син-янь, Юй , Сунь И-жан, Цянь Си-цзу, Сунь Фан и другие, работали над исправлением и комментированием этого трудного памятника[31]. К началу XX в. в Китае существовало уже около 25 различных изданий трактата с текстологическими комментариями[32]. Одним из лучших и наиболее заслуживающих доверия изданий считается публикация Янь Вань-ли (1762–1843), которому посчастливилось отыскать самый ранний текст, датированный периодом правления династии Юань[33]. В одном из предисловий к своему изданию Янь Вань-ли отмечал, что, хотя в юаньском экземпляре памятника говорится о 26 главах, фактически же в нем сохранилось лишь 24 главы — тексты гл. 16 и 21 отсутствуют. Юаньский список открывался главой *Гэн фа* — «Изменение законов», и заканчивался главой *Дин фэнь* — «Закрепление прав и обязанностей»[34]. Во время работы над этим текстом Янь Вань-ли использовал также экземпляры памятника, хранившиеся у Фань Цина (1522–1566) и Цинь Сы-лина (1573–1620)[35]. Он сверил эти списки, устра-

[30] Дайвендак, с. 135–136. Чжу Ши-чэ. *Аутентичный текст «Шан цзюнь шу» с текстологическим комментарием*. Пекин, 1956, с. 128–129. Далее: *Шан цзюнь шу*.

[31] Дайвендак, с. 136–138. *Шан цзюнь шу*, с. 129–130.

[32] *Шан цзюнь шу*, с. 127–130.

[33] Ян Вань-ли. *Оглавление «Шан цзюнь шу»*, с. 2 (б) – 3 (а). Цит. по: Янь Вань-ли.

[34] Там же, с. 3 (а).

[35] Там же.

нил разночтения и на их основании составил текстологический комментарий к своему изданию.

В настоящее время наиболее полным является издание Чжу Ши-чэ, опубликованное в Пекине в 1956 г. под названием *Шан цзюнь шу цзе гу дин бэнь* — «Аутентичный текст *Шан цзюнь шу* с текстологическим комментарием». Свыше сорока лет три поколения семьи Чжу кропотливо трудились над изучением этого сложного памятника, снимая позднейшие наслоения, разъясняя непонятные места, так часто встречающиеся в тексте. Особенно большую работу по реконструкции текста провели Чжу Шао-бинь и его сын Чжу Ши-чэ. Им удалось сопоставить все многочисленные издания памятника, сохранившиеся к началу XX в., и составить свой критический текст, в основу которого было положено издание Янь Вань-ли. Однако, к сожалению, и в тексте Чжу Ши-чэ встречаются еще иногда неясные и спорные места.

При определении аутентичности памятника необходимо выяснить два основных вопроса:

1. К какому времени можно отнести окончательное составление дошедшего до нас текста?

2. Какие главы или части глав написаны самим Шан Яном?

Благодаря плодотворным изысканиям многих ученых первый вопрос можно считать решенным.

Среди исследователей *Шан цзюнь шу* нет каких-либо серьезных расхождений в определении времени написания этого памятника. Все они отмечают, что основной текст трактата, дошедший до нас, был составлен не позднее III в. до н.э.

Большая заслуга в определении аутентичности памятника принадлежит известному голландскому синологу Я. Дайвендаку — автору первого и пока единственного перевода *Шан цзюнь шу* на европейский язык. Применив метод грамматического анализа, выработанный Б. Карлгреном при определении аутентичности текста древнекитайского памятника *Цзо чжуань*, Я. Дайвендак доказал, что отдельные части *Шан цзюнь шу* написаны различным стилем. Одни из глав (или их части) были написаны более древним стилем, нежели другие. Те главы, которые были написаны ранее других, отмечает Я. Дайвендак, содержат, по-видимому, искаженные остатки самого раннего, ныне уже утерянного текста книги; все же остальные главы следует датировать III веком[36]. При этом Я. Дайвендак уточняет, что последнюю главу памятника — «Закрепление прав и обязанностей» следует датировать второй половиной III в. до н.э.[37]. Допуская возможность датировать окончательное составление сохранившегося издания трактата 220–589 гг. (периодом Шести династий), Я. Дайвендак в то же время отмечает, что более позднее его составление не отразилось на основном тексте[38].

К сходному выводу, но уже с помощью других методов и доказательств пришел через десять лет и китайский исследователь Жун Чжао-цзу. Путем сопоставления *Шан цзюнь шу* с текстами *Чжаньго цэ* — «Планов Сражающихся царств» (источники которых восходят к III — началу II в.), *Сюнь-цзы* (III в. до н.э.), *Хань Фэй-цзы* (III в. до н.э.), *Ши цзи* (II–I вв.) и других древнекитайских памятников,

[36] Дайвендак, с. 159.

[37] Там же.

[38] Там же.

а также при помощи анализа терминов, обозначающих должности, ему удалось доказать, что все главы *Шан цзюнь шу*, исключая первую и последнюю, были составлены последователями Шан Яна примерно в последние годы правления циньского царя Чжао Сян-вана (306–251)[39].

Глава первая *Шан цзюнь шу* имеет много общего с гл. 19 *Чжаньго цэ*, посвященной описанию военных реформ чжаоского царя У Лин-вана (325–299 гг. до н.э.). Исследователи уже обращали внимание на поразительное сходство этих двух глав, выражающееся в обширных текстуальных совпадениях[40]. По мнению Жун Чжао-цзу, подобные совпадения свидетельствуют о синхронном написании этих глав, он относит их появление к концу Цинь — началу Хань, т. е. к III–II вв. до н.э.[41] Нам представляется, что обширные текстуальные совпадения, обнаруженные в двух разнохарактерных памятниках, еще не являются доказательством их синхронного появления.

Прежде всего несколько слов о *Чжаньго цэ*. Этот памятник был составлен Лю Сяном (80–89 гг. до н.э.) преимущественно из текстов, написанных не позднее 221 г. до н.э., и имеет весьма ограниченное число интерполяций. *Чжаньго цэ* представляет собой собрание речей, бесед и посланий, в которых говорится о различных конкретных исторических событиях. Почти все исторические повествования завершаются описанием событий V–III вв. до н.э. (эпохи Сражающихся царств или Воюющих царств). Но в тексте есть рассказы, сложившиеся уже после образования империи Цинь (221–207 гг. до н.э.)[42]. Один из самых крупных таких рассказов составляет одну треть гл. 19 *Чжаньго цэ*, в которой излагается военная реформа У Лин-вана, и, по мнению некоторых исследователей, мог быть написан в конце Цинь — начале Хань[43].

Реформа У Лин-вана излагается в форме дискуссии царя и его советника Фэй И с другими сановниками, выступавшими против преобразований. Точно так же строится и гл. 1 *Шан цзюнь шу*, с той лишь разницей, что участниками спора являются другие лица: циньскому царю Сяо-гуну и его советнику Шан Яну противостоят крупные сановники циньского царства. Так же, как и в гл. 19 *Чжаньго цэ*, в центре дискуссии стоит вопрос об изменении установившихся обычаев, правда, в *Шан цзюнь шу* этот вопрос ставится несколько шире, так как речь идет о преобразовании всей законодательной системы. Весьма любопытно, что совпадают именно те части глав, где излагается идеологическое обоснование реформ, построенное в соответствии с концепциями легистской школы. Уже одно это должно было насторожить исследователя, ибо главы принадлежат к совершенно различным по характеру памятникам. По-видимому, одна из двух глав была написана ранее другой.

Трудно поверить, чтобы составители трактата могли заимствовать какие-то легистские идеи из такого сугубо исторического произведения, каким является *Чжаньго цэ*. Более правдоподобно следующее предположение: автор гл. 19

[39] Жун Чжао-цзу, с. 117.

[40] Дайвендак, с. 167. Жун Чжао-цзу, с. 63–68, Ци Сы-хэ. *Изучение реформ Шан Яна*. — «Яньцзин сюэбао», 1947, № 33, с. 172–176.

[41] Жун Чжао-цзу, с. 73–74.

[42] Васильев К.В. *Об источниках Чжаньго цэ*. — «Ученые записки ЛГУ», вып. 14, 1962, с. 138–139. Далее: Васильев К.В. *Об источниках*.

[43] Жун Чжао-цзу, с. 74; Васильев К.В. *Об источниках*, с. 139.

Чжаньго цэ, описывая события давно минувших дней (кстати, реформы У Линвана были осуществлены лет через сорок после преобразований Шан Яна), вложил в уста своих героев, сторонников преобразований, доводы, уже однажды высказанные и апробированные в *Шан цзюнь шу*. Все это должно было придать рассуждениям У Лин-вана и Фэй И бóльшую стройность и значимость. Поэтому, разделяя точку зрения Жун Чжао-цзу и К.В. Васильева относительно времени составления источника гл. 19 *Чжаньго цэ*, я в то же время склонен относить написание гл. 1 *Шан цзюнь шу* к более раннему периоду, — по-видимому, ко второй половине III в. до н.э.

Для определения аутентичности любого древнекитайского философского трактата, тем более такого, как *Шан цзюнь шу*, где социальным проблемам уделяется очень большое внимание, немаловажное значение имеет также анализ самого материала памятника. К сожалению, исследователи трактата не обращали внимания на эту сторону вопроса. В трактате подробно излагаются изменения, характерные именно для V–III вв.[44], в нем нет социально-экономических анахронизмов. Перечень конкретных мероприятий, приведенных в гл. 2, свидетельствует о том, что перед нами действительно черновик царского указа, составленный человеком, хорошо знакомым с обстановкой в царстве Цинь.

Заслуживает внимания, в частности, предложение о передаче царю всех прав распоряжаться «горами и водоемами», дабы лишить лиц, «ненавидящих земледелие», источника существования. Подобное предложение может относиться к тому периоду, когда царство Цинь еще не объединило страну, ибо при Цинь Шихуане и в более поздний период правители получили право распоряжаться горами и водоемами, т.е. уже была введена государственная монополия на соль и железо[45].

Таким образом, сам материал памятника подтверждает датировку, предложенную Я. Дайвендаком и китайскими учеными в результате грамматического и текстологического анализа памятника, согласно которой основной его текст мог быть составлен не позднее первой половины III в. до н.э.

Второй вопрос, связанный с аутентичностью текста, а именно выяснение авторства Шан Яна, разрешить гораздо сложнее, чем первый. Исследователи текста, действуя методом исключения, установили, что целый ряд глав не мог быть написан Шан Яном, поскольку в них повествуется о событиях, происшедших после его смерти. Так, Гао Хэн склонен считать, что Шан Ян не мог написать гл. 1, 9, 15 и 20[46]. Действительно, в этих главах встречаются упоминания о событиях, происходивших после смерти Шан Яна. Например, в гл. 15, в том месте, где говорится о больших людских потерях, понесенных царством Цинь в боях с противниками, сообщается: «К тому же во сколько людей обошлась Цинь победа, одержанная совместно с войсками Чжоу, победа в боях под горой Хуа, победа под Чанпином?» Знаменитая битва под Чанпином, когда циньские войска, ведомые полководцем Бай Ци, заживо закопали в землю несколько тысяч пленных

[44] См., в частности, гл. 6, 15 и др.

[45] Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 50–51; Кудрин В.И. *Возникновение государственной монополии на соль и железо в эпоху Западной Хань*. — «Ученые записки ЛГУ», № 304; «История стран Востока», Л., 1962, с. 116.

[46] Гао Хэн. *Критическое исследование «Шан цзюнь шу» и деятельности Шан Яна*. — «Шаньдун дасюэ сюэбао», 1959, № 3, с. 10. Далее: Гао Хэн.

воинов царства Чжао, произошла в 260 г. до н.э., т. е. приблизительно лет через 80 после смерти Шан Яна. В этой же главе Шан Ян, обращаясь к циньскому царю Сяо-гуну, неоднократно называет его *ваном*. Из сообщений источников известно, что титул *ван* появился в царстве Цинь впервые в 325 г. до н.э., т.е. после смерти Шан Яна[47]. Привлекает внимание еще одно место из той же главы: «Со времени правления вэйского Сяна невозможно сосчитать, сколько раз царство Цинь одерживало победы над Тремя [царствами] Цзинь в больших и малых сражениях, в открытых боях на полях; оно всегда захватывало города, обороняемые цзиньцами». Здесь мы встречаем прямое упоминание о конкретном историческом деятеле более позднего времени — правителе царства Вэй — Сян-ване, который правил в 318–296 гг.[48].

Приведенные данные довольно ясно свидетельствуют о том, что эти части гл. 15 не могли быть написаны самим Шан Яном. В такой же степени это относится и к гл. 20, где также встречаются упоминания о событиях, происходивших после гибели Шан Яна. Например, в ней сообщается о захвате циньскими войсками двух чуских городов Янь и Ин. Город Янь был занят циньцами в 279 г. до н.э., а Ин — столица чуского царства — пала под ударами циньских армий в 278 г. до н.э.[49]. Естественно, что Шан Ян не мог быть современником этих событий.

Упоминания о событиях, происходивших после смерти Шан Яна, встречаются, помимо гл. 15 и 20, в гл. 1 и 9 трактата.

Если допустить, что из 24 глав трактата, дошедших до нас, четыре явно написаны не Шан Яном, то возможно ли вообще определить авторство Шан Яна?

Гао Хэн подходит к решению этого вопроса довольно осторожно: «...из остальных (20 глав. — *Л.П.*) каждая могла быть написана Шан Яном и не Шан Яном, однако точно определить авторство главы трудно»[50]. Попытаемся все же решить эту трудную задачу. Прежде всего следует отметить, что в древности никто не сомневался в авторстве Шан Яна: и Хань Фэй-цзы, и Сыма Цянь, как мы уже отмечали, считали автором трактата Шан Яна. Это мнение сохранялось довольно долго, вплоть до эпохи Сун; достаточно отметить, что в *Суй шу* и *Цзю Тан шу* Шан Яна называют автором *Шан цзюнь шу*[51]. Первым, кто усомнился в авторстве Шан Яна, был сунский текстолог Хуан Чжэнь; позднее другой текстолог, Цзи Цзюнь, основываясь на том, что в трактате встречаются упоминания о лицах, живших после Шан Яна, вообще отрицал причастность Шан Яна к написанию трактата[52]. Такую же позицию занял и Ху Ши, который писал, что «нынешний текст *Шан цзюнь шу*, состоящий из 24 глав, был составлен кем-то уже после смерти Шан Яна»[53].

Мнение Хуан Чжэня, Цзи Цзюня и Ху Ши базировалось главным образом на том, что в четырех главах *Шан цзюнь шу* встречаются упоминания о событиях, происходивших после смерти Шан Яна. Обратив внимание на некоторые проти-

[47] Дайвендак, с. 267.
[48] Фань Вэнь-лань. *Древняя история Китая*, М., 1958, с. 290. Далее: Фань Вэнь-лань.
[49] Там же, с. 235.
[50] Гао Хэн, с. 10.
[51] Чжан Синь-чэн, т. 2, с. 896.
[52] Чэнь Ци-тянь, с. 114–116.
[53] Цит. по: Чэнь Ци-тянь, с. 117.

воречия в самом тексте, они не пытались произвести внутренней реконструкции первоначального текста. Поэтому мы не можем согласиться с мнением Цзи Цзюня и Ху Ши.

В.Н. Топоров при реконструкции первоначального варианта древних памятников предложил учитывать следующее: «Чем больше расхождений и противоречий между разными текстами, восходящими к одному и тому же памятнику, или внутри одного и того же текста, тем более глубокой и обоснованной оказывается реконструируемая часть; монолитность и унифицированность текста, как и большая его распространенность, чаще всего свидетельствует о позднем происхождении текста; среди различных элементов текста наиболее важны те, которые слабее всего мотивированы или не мотивированы вовсе...»[54]. Анализ дошедшего до нас текста памятника доказывает, что он не монолитен, зачастую одни и те же положения встречаются в различных главах, имеются внутренние противоречия и расхождения. Достаточно отметить, что в одних главах торговля и торговцы выступают как злейшие враги государства и общества, обрекающие страну на гибель (гл. 3, 6 и др.), в то время как в других (гл. 4) торговля рассматривается как одна из трех основных функций государства; нет достаточной ясности и в определении количества так называемых паразитов, против которых боролся Шан Ян — в разных главах приводятся различное число их: в одних главах их всего шесть, в других — восемь, в третьих — десять, а в иных — двенадцать или даже шестнадцать. Все это позволяет делать предположения об архаичности текста. Когда реконструкция производится на основании единого сверенного и дополненного текста, необходимо обращать особое внимание на те части, которые не поддаются прочтению, где лаконичность порой переходит в загадочность, где отсутствует смысловая связь между предложениями, и комментаторам приходится инкорпорировать отдельные слова, а подчас и фразы. В *Шан цзюнь шу* такой частью является глава «Внутри границ».

Главы памятника неоднородны и по жанру, они написаны различным стилем. Можно выделить три основные группы: к первой, самой большой, относятся главы, написанные в оптативе — желательном наклонении. Оптатив выражается с помощью иероглифа *цзэ* — «то», «тогда», стоящего в середине предложения: «Если сделать то-то, тогда можно достигнуть таких-то результатов». Частое обращение к желательному наклонению (см. гл. 3–15, 17, 18, 20, 22–26) объясняется тем, что автор выступает с различными советами и рекомендациями, обращенными к правителю. По сути дела это собрание разработанных наставлений правителю, поэтому если исходить из внутреннего смысла подавляющего большинства глав памятника, «Книгу правителя [области] Шан» можно было бы назвать «Наставления правителя [области] Шан». Видимо, самое древнее, первоначальное название памятника *Шан фа* («Законы Шан [Яна]») имело именно это значение — «Наставления Шан [Яна]». Весьма интересно, что «Законы Ману», составленные во II в. до н.э. — II в. н.э., специалисты трактуют как «Наставления Ману в дхарме», и это вполне логично, ибо подавляющее большинство стихов, приписываемых Ману, написано в желательном наклонении[55]. По-видимому,

[54] «Дхаммапада». Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова, М., 1960, с. 39.

[55] «Законы Ману». Перевод С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным, М., 1960, с. 8–10.

здесь действует своя закономерность: социально-этические трактаты, составленные в период становления или расцвета бюрократического государства, должны были писаться в оптативе, если их авторы хотели как-то воздействовать на правителя.

Ко второй группе относятся две главы: гл. 2 («Указ об обработке пустующих земель») и гл. 19 («Внутри границ»), содержащая часть указа о принципах ведения войны. Несмотря на то что главы написаны в оптативе, я выделил их из общей массы за лаконизм и конкретность. Здесь нет пространных рассуждений, свойственных первой группе, мысль выражена четко и ясно; если убрать желательное наклонение, то мы получим готовый текст царского указа. Это было руководством к действию.

К третьей группе можно отнести гл. 1. Она представляет собой запись диспута, который вели три высших сановника: Шан Ян, Гань Лун и Ду Чжи на аудиенции у циньского царя Сяо-гуна.

Попытаемся реконструировать самый древний слой, восходящий к Шан Яну. Рассмотрим самую многочисленную группу глав, написанных в оптативе.

В этой группе встречается ряд сходных глав, в которых развиваются не только одни и те же положения, но и имеются обширные текстуальные совпадения. К числу таких глав можно отнести гл. 4, 5, 13 и 20. Изучая текст всего памятника, Жун Чжао-цзу обратил на это внимание и выделил пять групп: первая — гл. 4, 5, 9, 13; вторая — гл. 3, 7, 19; третья — гл. 2, 6, 18; четвертая — гл. 8, 17, 22, 23, 25; пятая — гл. 10, 11, 12. Исходя из текстуальных совпадений, Жун Чжао-цзу пришел к выводу, что каждая группа глав была написана одним автором[56]. Однако такое объяснение не решает проблемы. Если даже допустить существование нескольких безвестных последователей Шан Яна, каждый из которых составил несколько глав, остается непонятным, зачем им понадобилось повторять одни и те же положения в различных главах? Сопоставление сходных отрывков указывает на совпадение именно тех частей текста, в которых излагаются основные положения учения Шан Яна. Логичнее предположить, что кочующие по главам абзацы, отдельные фразы и сходные положения принадлежат не авторам глав, а имеют более раннее происхождение. Анализ текста показывает, что сходные отрывки встречаются не только внутри каждой группы Жун Чжао-цзу, но и в смежных группах глав. В качестве примера сопоставим тексты двух глав из разных групп — гл. 3 («Земледелие и война») и гл. 4 («Устранение сильных»):

«Земледелие и война»	«Устранение сильных»
«Если в государстве есть десять [паразитов]: *Ши цзин*, *Шу цзин*, *ли*, музыка, добродетель, почитание старых порядков, человеколюбие, бескорыстие, красноречие, острый ум, правитель не сможет найти ни одного человека, которого он смог бы использовать для обороны или [наступательной] войны. То государство, в котором стремятся установить хорошее управление с помощью этих	«В государстве бывают: *ли*, музыка, *Ши цзин*, *Шу цзин*, добродетель, почитание старых порядков, почтительность к родителям, братский долг, бескорыстие, красноречие. Если в государстве есть эти десять [паразитов], то правитель не сможет заставить [народ] воевать, государство будет непременно расчленено и в конце концов погибнет. Если же в стране нет этих

[56] Жун Чжао-цзу, с. 91–104.

десяти [паразитов), будет расчленено, [как только] явится враг; [а если даже] враг и не явится, оно непременно будет бедным. Если же государство избавится от этих десяти [паразитов], то враг не посмеет явиться; а если он и явится, то непременно будет отброшен. [Если такое государство] поднимает войска и выступает в поход, оно непременно побеждает; если же оно удерживает войска [дома] и не выступает в поход, оно непременно становится богатым. На государство, которое любит силу, трудно напасть, а государство, на которое трудно напасть, непременно добьется процветания. Легко напасть на страну, где поощряют красноречие, а государство, на которое легко напасть, непременно окажется в опасности».

«Государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином хотя бы на один год, будет могущественно десять лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на десять лет, будет могущественно его лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на сто лет, будет могущественно тысячу лет; а тот, кто будет могуществен тысячу лет, добьется владычества [в Поднебесной]»[57].

десяти [паразитов], правитель может заставить [народ] воевать, а [государство] непременно будет процветать и добьется владычества [в Поднебесной]...

Когда [к границам] государства, которое добивается хорошего управления, используя *Ши цзин*, *Шу цзин*, *ли*, музыку, почтительность к родителям, братский долг, добродетель, почитание старых порядков, приблизится враг, оно непременно будет расчленено; если же противник и не приблизится, оно непременно останется бедным. [К границам] государства, которое добивается хорошего управления, не используя эти восемь [паразитов], противник не посмеет приблизиться, а если он даже и приблизится, то будет непременно отброшен. [Если такое государство] поднимает войска и выступает в поход, то непременно занимает [чужую территорию], а овладев, может долго удерживать ее; если [же оно] удерживает войска и не нападает, то непременно станет богатым. О государстве, почитающем силу, говорят, что на него трудно напасть; о государстве же, почитающем [пустые] речи, говорят, что на него легко напасть. Если государство, на которое трудно напасть, поднимет войска в поход один раз, оно получит десятикратную выгоду; когда же в поход выступает страна, на которую легко напасть, ее потери будут стократны».

«Государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином хотя бы на один год, будет могущественно десять лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на десять лет, будет могущественно сто лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на сто лет, будет могущественно тысячу лет; а тот, кто будет могуществен тысячу лет, добьется владычества [в Поднебесной]»[58].

Можно привести еще много параллельных текстов, подтверждающих одну закономерность — в этих текстах, как правило, излагаются основы учения Шан Яна.

[57] *Шан цзюнь шу*, гл. 3, с. 12, 14.
[58] Там же, гл. 4, с. 17, 18.

Время составления основной части трактата, написанной в оптативе, это время жарких дискуссий легистов с конфуцианской школой. Легистам нужен был собственный канонический текст, к которому они могли бы обращаться в споре со своими идейными противниками. И они приступили к составлению своего канона. Естественно, что самыми убедительными и вескими аргументами, по их мнению, были слова и речи их учителя. И вот, пользуясь неизвестными нам сочинениями Шан Яна и записями его речей, они инкорпорируют их в составляемый текст, не называя учителя, ибо автором книги считался Шан Ян[59]. Именно потому так часты повторы в тексте памятника, ибо они цементируют всю систему доказательств.

Таким образом, можно утверждать, что параллельные и сходные части более раннего происхождения и представляют собой самый древний слой, отражающий подлинные записи Шан Яна.

Среди конструкций, переходящих из одной главы в другую, а также просто в тексте часто встречаются высказывания, введенные в повествование с помощью глаголов *юэ*, *гу юэ*, *цы вэй*, *со вэй* «говорят», «называется», «сказано», «поэтому говорят», «поэтому сказано», «это называется», «то, что называется» и т.п., которые по значению соответствуют русским неопределенно-личным формам предложения. Приведем несколько примеров:

«Если государство богато, а управляют им, словно оно бедно, это называется удваивать богатство, а вдвойне богатое [государство] сильно. Если государство бедно, а управляют им, словно оно богато, это называется удваивать бедность, а вдвойне бедное [государство] слабо»[60].

«Если государство способно вызвать к жизни силы [народа], но не в состоянии обуздать их, его называют „государством, атакующим самое себя“, и оно обречено на гибель. Если же государство способно вызвать к жизни силы [народа] и в то же время может обуздать их, то его называют „государством, атакующим врага“, и оно непременно станет могущественным»[61].

«Поэтому-то и сказано: „Если управлять людьми, как добродетельными, то неизбежна смута, и страна погибнет; если управлять людьми, как порочными, то всегда утверждается [образцовый] порядок, и страна достигает могущества»[62].

«Поэтому там, где людей сурово карают за мелкие [проступки], проступки исчезают, а тяжким [преступлениям] просто неоткуда взяться. Это и называется управлять людьми, когда в стране уже есть порядок»[63].

---

[59] Лишь в одном месте, за исключением гл. 1, изложение ведется от первого лица. В конце гл. 25 приводится абзац: «Поэтому мои наставления и указы [таковы]: [надлежит добиться того, чтобы] стремящиеся к богатству могли разбогатеть лишь через земледелие, а стремящиеся избавиться от наказаний могли достичь этого, лишь участвуя в войне. И тогда в пределах границ не окажется ни одного, кто бы не стремился прежде всего к земледелию и войне, дабы потом получить за это то, что он любит. Поэтому, если даже земли невелики, в такой стране будет много зерна, и если даже население малочисленно, армия такой страны будет могущественна. Тот, кто в пределах границ сможет осуществить эти две [вещи], непременно добьется господства в Поднебесной» (*Шан цзюнь шу*, гл. 25).

[60] *Шан цзюнь шу*, гл. 4, с. 16.

[61] Там же, с. 18.

[62] Там же, гл. 5, с. 22.

[63] Там же, гл. 17, с. 59–62.

«То, что называют „установить единые правила наград“, означает: „[все] привилегии и жалования, чиновничьи должности и ранги знатности должны даваться лишь за службу в войске, иных путей не должно быть“».

«То, что называют „установить единые правила наказаний“, означает: „ранги знатности не спасают от наказаний“».

«То, что называют „установить единые [правила] наставлений“, означает: „нельзя стать богатым и знатным, нельзя [претендовать] на смягчение наказаний и нельзя высказывать собственное мнение и докладывать его своему правителю только потому, что обладаешь обширными знаниями, красноречием, [являешь пример] честности и бескорыстия, [соблюдаешь] *ли* и [хорошо знаешь] музыку...“»[64].

Число подобных примеров можно было бы умножить. Следует отметить, что в V—III вв. до н.э., когда в Китае расцветало ораторское искусство, многие философы и государственные деятели использовали в своих речах в качестве веских аргументов образные сравнения, метафоры, пословицы, поговорки, песни, предания и т.п.[65]. Многое из этого арсенала мы находим и в *Шан цзюнь шу*. Однако у этого трактата есть своя специфика, отличающая его от некоторых древнекитайских памятников. Авторы глав часто аргументируют отдельные положения готовыми формулами в виде безличных высказываний; если эти высказывания слишком лаконичны, то они раскрывают их перед читателем. Я считаю, что основой для таких формул могли служить скорее всего подлинные высказывания Шан Яна, недаром им придается такое большое значение.

Обратимся теперь ко второй группе глав.

Вполне естественно, что исследователи, пытавшиеся установить авторство Шан Яна, выделили прежде всего гл. 2. Их привлек чрезвычайно сжатый и простой стиль ее, весьма похожий на тот, которым записывали древние законы; все конкретные предложения (а их больше двадцати) направлены на достижение одной цели — поднятие целины, развитие сельского хозяйства, т.е. цели, весьма созвучной идеям Шан Яна; более того, в конце гл. 1, после того как Сяо-гун произносит величественный монолог в защиту предложений Шан Яна, отрекаясь от своих прежних сомнений, следует фраза, завершающая главу: «Затем государь издал указ об освоении пустующих земель». Приводя все эти аргументы, Чэнь Ци-тянь заключает, что гл. 2 является как бы докладной запиской, в которой поясняются и обосновываются положения будущего царского указа[66], и эта докладная записка была составлена, вероятнее всего, самим Шан Яном[67]. К такому же мнению еще до Чэнь Ци-тяня пришел и Лю Сянь-синь, однако его аргументы нам неизвестны[68]. К соображениям Чэнь Ци-тяня можно добавить еще несколько косвенных аргументов, доказывающих причастность Шан Яна к написанию гл. 2. В *Сыку цюаньшу цзунму* сообщается, что легисты — последователи Шан Яна, работавшие над составлением трактата, собирали различные статьи, материалы, написанные Шан Яном[69].

---

[64] Там же.

[65] В.Б. Никитина, Е.В. Паевская, Л.Д. Позднеева, Д.Г. Редер. *Литература древнего Востока*, М., 1962, с. 335.

[66] Чэнь Ци-тянь, с. 123.

[67] Там же.

[68] Сведения о Лю Сянь-сине взяты из работы Чэнь Ци-тяня (Чэнь Ци-тянь, с. 123).

[69] *Сыку цюаньшу цзунму*, гл. 101, с. 2 (1). В.А. Рубин, анализируя тексты двух полярных социально-этических памятников *Мэн-цзы* и *Шан цзюнь шу*, показал, что Мэн-цзы (372–

Текст гл. 19 «Внутри границ» содержит много пропусков и внутренних перестановок. Я. Дайвендак относит эту главу к наиболее ранней части трактата, так как она написана предельно лаконично[70]. Жун Чжао-цзу, обнаружив в гл. 43 *Хань Фэй-цзы* сходные места с гл. 19 *Шан цзюнь шу*, высказал предположение, что Хань Фэй-цзы использовал эту главу, работая над своим трактатом[71]. Это может являться еще одним свидетельством, подтверждающим мнение Я. Дайвендака.

Высказывания таких известных исследователей, как Я. Дайвендак и Жун Чжао-цзу, заставляют более внимательно исследовать главу «Внутри границ» в поисках авторства Шан Яна.

Текст главы напоминает указ или скорее инструкцию, в которой приводится подробный перечень различных поощрений и наказаний. Речь идет только о воинах, начиная от рядового и вплоть до командующего армией. Заслуживает внимания последняя часть главы, содержащая конкретные указания о наиболее результативных методах овладения городом.

Известно, что Шан Ян уделял очень большое внимание созданной им системе наград и наказаний как одному из наиболее эффективных средств воздействия на жителей царства Цинь и особенно на воинов. Он сам неоднократно и не без успеха водил циньские войска в походы и участвовал в штурме крупных хорошо защищенных городов[72]. Своими успехами он, видимо, обязан той самой системе наград и наказаний воинов, которая так подробно представлена в главе «Внутри границ». Поэтому можно согласиться с мнением Чэнь Ци-тяня, утверждающего, что гл. 19 трактата является уцелевшей частью указа, составленного скорее всего самим Шан Яном[73].

---

289 гг. до н.э.) читал отдельные главы *Шан цзюнь шу*, был знаком с идеями Шан Яна и вел ожесточенную полемику с идеологами легистской школы. Трактат *Мэн-цзы* — один из немногих древнекитайских памятников, аутентичность которых не подвергалась большим сомнениям. Большинство китайских и западных исследователей считают, что основу трактата составляют тексты *Мэн-цзы*, датированные периодом не позднее III в. до н.э. (Подробнее об аутентичности *Мэн-цзы* см.: Ф.С. Быков. *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*. М., 1966, с. 139–140). Мэн цзы резко выступал против тех, кто призывал обрабатывать пустующие земли. В гл. 7 («Ли Лоу», п. 1) своего трактата Мэн-цзы говорит: «Поэтому те, кто любят войну, заслуживают высшего наказания; следующего по строгости наказания заслуживают те, кто заключает союзы между правителями. И, наконец, надо наказывать и тех, кто, поднимая целину, использует землю» (*Мэн-цзы*, гл. 7, с. 303). Еще сунский комментатор Сунь Ши, живший в конце X — начале XI в., отмечал, что под сторонниками целины Мэн-цзы имеет в виду Шан Яна и ему подобных. В.А. Рубин убедительно показал, что Мэн-цзы выступает против шанъяновского «Указа об обработке пустующих земель» именно потому, что его осуществление было связано с введением различных суровых наказаний.

Исследование В.А. Рубина свидетельствует о том, что гл. 2 *Шан цзюнь шу* была известна уже в конце IV — начале III в. до н.э. и может служить еще одним аргументом в пользу авторства Шан Яна.

Я имел возможность ознакомиться с письменным текстом доклада В.А. Рубина «Полемика Мэн-цзы с легистами» на Третьей Всесоюзной конференции по истории, культуре и филологии древнего Востока, состоявшейся в феврале 1966 г. в Москве, и приношу свою признательность автору за проявленную любезность.

[70] Дайвендак, с. 147.

[71] Жун Чжао-цзу, с. 97.

[72] ШЦХЧКЧ, гл. 68, с. 11–13 (3407–3409).

[73] Чэнь Ци-тянь, с. 132.

Особняком стоит третья группа, к которой относится только глава 1. Текст ее был составлен уже после смерти Шан Яна, примерно в первой половине III в. до н.э. Однако это не исключает возможности поисков более раннего слоя. Анализируя текст гл. 1, Жун Чжао-цзу отметил, что в ее основе лежат речи Шан Яна, приведенные в порядок его последователями и вставленные затем в корпус главы[74]. Это интересное замечание было сделано мимоходом и не получило дальнейшего развития. Между тем поиски в этом направлении могут дать интересные результаты.

Одна из характерных особенностей древнекитайской системы управления — фиксация всех важнейших событий. В VIII–VII вв. до н.э. в различных царствах имелись специальные чиновники (*ши*, *юй ши*), обязанность которых заключалась в записи событий. В царстве Цинь должность придворного историографа *ши* была впервые учреждена в 763 г. до н.э.[75], и начиная с этого года циньские историографы вели запись важнейших событий, не забывая, как правило, о точной датировке происшедшего. В качестве примера можно сослаться на встречу циньского царя Хуэй Вэнь-вана с чжаоским правителем У Лин-ваном в 318 г. до н.э. в городе Мяньчи. Сыма Цянь сообщает, что во время этой встречи циньский и чжаоский *юй ши* описали важнейшие моменты, каждая из записей начиналась словами: «В такой-то год, в таком-то месяце, в такой-то день...»[76].

Многочисленные историографы записывали не только события, но и речи правителей и крупных государственных деятелей. К.В. Васильев, анализировавший тексты V—I вв., пришел к интересным выводам:

«1) в позднечжоуское время произнесенные при официальных обстоятельствах речи приравнивались к важным государственным документам;

2) для историографов того времени речи, как и сами события, в равной мере были фактами, достойными упоминания»[77].

В многочисленных памятниках древнекитайской литературы часто воспроизводятся устные речи философов, правителей и крупных государственных деятелей. Восстанавливая речь какого-либо сановника, составители трактатов могли пользоваться записями историографов, хранившимися в дворцовых архивах. Не исключена возможность, что автор или авторы гл. 1, работавшие в первой половине III в. до н.э., также обращались к тексту знаменитой дискуссии об изменении методов правления, которая происходила при дворе циньского Сяо-гуна в начале 60-х годов IV в. до н.э. Можно предположить, что речи Шан Яна и его оппонентов, приведенные в гл. 1 трактата, восходят к той неизвестной нам записи дискуссии, которая была составлена ее современниками, историографами царства Цинь.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать несколько выводов:

1. Все параллельные или совпадающие тексты более древнего происхождения и восходят непосредственно к Шан Яну.

---

[74] Жун Чэао-цзу, с. 63.

[75] ШЦХЧКЧ, гл. 5, с. 13 (341).

[76] Там же, гл. 81, с. 8–9 (3776–3777).

[77] Васильев К.В. *Древнекитайская историография и ее методы («Чжаньго цэ и историческая литература эпохи Чжоу»)*. Тезисы докладов 1-й годичной научной сессии ЛО ИНА, март 1965 г. — «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока». Л., 1965, с. 3.

2. Высказывания, введенные в повествование при помощи глаголов *юэ*, *гу юэ*, *цы вэй*, *со вэй* и т.п., могут принадлежать самому Шан Яну.

3. Речи Шан Яна и его оппонентов могли быть записаны при жизни Шан Яна.

4. Шан Ян принимал участие в составлении указов, изложенных в гл. 2 и 19.

О переводе Я. Дайвендака. Первый и единственный перевод *Шан цзюнь шу* принадлежит известному голландскому синологу Я. Дайвендаку. Выполненный им перевод трактата на английский язык был впервые опубликован в Лондоне в 1928 г. в серии памятников восточной литературы, изданной А. Пробстейном («The Book of Lord Shang. A classic of the Chinese School of Law». Translated from the Chinese with introduction and notes by Dr. J.J.L. Duyvendak, London, 1928, — «Probsthains Oriental Series», vol. XVII). В 1963 г., по решению Комитета литературы Дальнего Востока при ЮНЕСКО, перевод Я. Дайвендака был переиздан, и книга *Шан цзюнь шу* была включена в серию выдающихся произведений китайской литературы, издаваемых по рекомендации ЮНЕСКО.

Труд Я. Дайвендака является одним из лучших образцов переводов памятников классической китайской литературы, изданных учеными западной школы. Переводчик проделал большую и плодотворную работу по исследованию аутентичности текста памятника. Хорошо владея древнекитайским языком, он сумел донести до европейского читателя основной смысл этого сложного трактата.

За прошедшие после опубликования перевода сорок лет появились новые исправленные издания *Шан цзюнь шу*, во многом отличные от текста Янь Вань-ли, над которым работал Я. Дайвендак. Самой полной публикацией является критический текст, подготовленный Чжу Ши-чэ, которому удалось реконструировать неясные места, пропущенные в переводе Я. Дайвендака.

Но перевод Я. Дайвендака страдает некоторой односторонностью. Я. Дайвендак подходил к тексту как историк-филолог широкого профиля, не уделяя должного внимания анализу социальных явлений, происходивших в недрах тогдашнего общества и нашедших свое отражение на страницах трактата. Перевод такого памятника, как *Шан цзюнь шу*, насыщенного полемикой с чуждой философской школой и посвященного разрешению целого комплекса социальных проблем, связанных с теорией управления государством и народом, нуждается в предварительном исследовании социальной структуры общества, его идеологии, в противном случае многие ценные мысли трактата останутся нераскрытыми или предстанут перед читателем в искаженном виде. Я. Дайвендак, к сожалению, не смог избежать некоторых ошибок и искажений текста. Приведем несколько наиболее типичных примеров.

В гл. 15 трактата Шан Ян рассказывает правителю о тяжелом положении земледельцев царств Хань, Чжао и Вэй, о том, что у них мало земли, зерна и т.п. Затем в тексте следует фраза: *минь шан у тун мин ся у тянь чжай*. Я. Дайвендак переводит ее следующим образом: «The people, on the one hand, do not have their names registered (i. e. for soldiering) and on the other hand, have no fields or houses...»[78] — «Люди, с одной стороны, не желали регистрировать свои имена (для призыва на военную службу), с другой — не имели полей и жилищ». Грамматически перевод безукоризнен; действительно, сочетание «(*шан*)... (*ся*)...» имеет значение: «с одной стороны... с другой стороны...». Но это же сочетание одновременно может высту-

[78] Дайвендак, с. 267.

пать и в значении «верхи и низы». Долг исследователя выбрать наиболее правильный вариант, и здесь на помощь приходит социальный анализ текста.

В V–III вв. до н.э. во всех царствах тогдашнего Китая составлялись подворные списки, вводился новый поземельный налог. Эта новая система налогообложения была невыгодна тем, кто имел большие земельные владения, т. е. прежде всего богатым общинникам. Их больше устраивала, видимо, система подворных налогов, когда величина налога не зависела от размера пахотного надела, поэтому они всячески избегали переписи. В те времена от налогового гнета страдали больше всего бедные общинники, они разорялись и шли в наемные работники или арендаторы. Вопрос о всеобщей переписи поднимается вновь в гл. 4: «Если провести подсчет населения — записывать [имена] родившихся в списки и выскабливать [имена] умерших из этих списков, то народ не станет бежать [из деревень] от [уплаты налогов] зерном, а поля их не будут зарастать горной травой. И тогда государство станет богатым, а государство, которое богато, — могущественно». Об этом же говорится и в гл. 19, где снова подчеркивается обязательность переписи, чтобы никто, независимо от положения, не смел утаивать «свои имена».

Принимая во внимание все сказанное выше, следует считать более правильным трактовать сочетание *шан... ся...* как «верхи и низы». В данном случае наиболее адекватным может быть следующий перевод: «В народе верхи не сообщают [двору] своих имен, а низы не имеют пахотных полей и жилищ».

Глава 8 памятника посвящена тому, как сосредоточить помыслы народа на земледелии и войне, ибо лишь после того можно создать могущественное государство. Земледелие и война — основа всего, они составляют Единое (*и*), об этом Едином и идет речь в главе[79]. Поэтому название главы *И янь* переведено как «Рассуждение о Едином»; Я. Дайвендак же перевел его как «The unification of words»[80] — «Унификация слов», что искажает мысль автора трактата.

Имеется особый тип расхождений, который трудно отнести к ошибкам. Речь идет о выборе наиболее приемлемого варианта перевода. В качестве примера приведем фразу из начала гл. 13 трактата: (*жэнь гун цзе минь шао янь жэнь шань цзе минь до янь*). Я. Дайвендак предлагает следующий перевод: «...if men of merit are appointed to office, people will have little to say; but if men of virtue are appointed to office, people will have much to say» — «Если на должности будут назначать людей за заслуги, то народ мало что может сказать; но если на должности будут назначать людей добродетельных, то народ будет много говорить (судачить) об этом»[81]. Точно так же переводит эту фразу и современный исследователь В. Ляо[82].

Вариант Я. Дайвендака выполнен по всем правилам грамматики[83]. Я же предлагаю несколько иное, на первый взгляд необычное толкование: «Если [на административные должности] будут назначать за заслуги, то люди станут меньше

[79] Такого же мнения придерживается и Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 35).

[80] Дайвендак, с. 234.

[81] Дайвендак, с. 252.

[82] «The complete works of Han Fei Tzü. A classic of Chinese political science». Translated from the Chinese with Introduction, Notes and Index by W.K. Liao, vol. II, London, 1959, p. 322.

[83] Если следовать методу Я. Дайвендака, то возможно и другое толкование этой же фразы: «Если (на административные должности] будут назначать за заслуги, то люди будут мало говорить [о добродетели]; если же [на административные должности] будут назначать за добродетель, то люди будут много говорить [о ней]».

[увлекаться] пустыми речами, если же [на административные должности] будут назначать за добродетель, то люди станут больше [увлекаться] пустыми речами». Вся разница в трактовке слова *янь* — «говорить», «произносить речи». При переводе этого термина я исходил из учения Шан Яна. Известно, что Шан Ян предлагал, и об этом неоднократно говорится в трактате, предоставлять ранги знатности и административные должности лишь за заслуги в земледелии и на войне. Он неоднократно призывал правителя расправиться с красноречивыми, остроумными и т.п. Не случайно красноречие (*бянь* [1]) и остроумие (*хуэй*) входят в число «паразитов» (см. гл. 4, 5 и др.), которые мешают правителю навести порядок в стране. Составители трактата относятся отрицательно к тем, кто добывает себе пропитание и известность речами (*янь шо*); иероглиф *янь* выступает очень часто в трактате в значении «пустые речи». Шан Ян противился продвижению чиновников за умение произносить красивые речи. Из главы в главу кочует фраза: *го хао янь юэ и гун* — «О государстве, которое любит речи, говорят, что на него легко нападать» (гл. 4, 5).

Поэтому, перебирая различные варианты перевода фразы из гл. 13, я остановился на том, который, на мой взгляд, больше соответствует концепции Шан Яна. Имеется довольно много расхождений с Я. Дайвендаком в выборе наиболее точного варианта, и они не всегда оговариваются в комментарии, ибо это резко увеличило бы объем книги.

Предлагаемый перевод *Шан цзюнь шу* выполнен с издания Чжу Ши-чэ; при работе над текстом использовано также и ксилографическое издание Янь Ваньли (1876 г., Книжное издательство провинции Чжэцзян).

Учение Шан Яна

Изменения в экономической и политической жизни страны, сдвиги в общественной психологии различных социальных слоев и, наконец, ожесточенная политическая борьба между царем и аристократией, происходившие в VII—IV вв. до н.э. во всех китайских государствах, не могли не оказать определенного влияния на развитие общественно-политической и философской мысли. Для подавляющего большинства китайских мыслителей VII–III вв. до н.э. характерно увлечение политическими теориями, проблемами управления государством и народом. Об этом говорят и сами древние авторы, интересовавшиеся развитием философских школ. Отец великого историографа Сыма Цяня, Сыма Тань, бывший придворным историком в 140–110 гг., отмечал, что представители всех основных философских школ — конфуцианцы, монеты, легисты, даосы, логики и натурфилософы — увлекались проблемами управления государством[84]. Многие из них пытались даже создать свою собственную концепцию государственного управления. Наиболее плодотворными в этом отношении оказались усилия двух школ — конфуцианской и легистской, противоположных по своим методам, но стремившихся к одной цели — идеологическому обоснованию сильного централизованного государства; именно их идеологи оказали решающее влияние на формирование теории государства и права, теории, на основании которой строилась вся

[84] ШЦХЧКЧ, гл. 30, с. 7 (5187).

практика государственного управления страной вплоть до XX в. Сложны и противоречивы взаимоотношения этих двух школ, ведших длительную борьбу, в ходе которой уничтожались не только книги идеологических противников, но и подчас сами споривше, как это было в 213 г. до н.э., когда по приказу Цинь Шихуана 460 видных конфуцианских ученых были заживо закопаны в землю.

Эта борьба, длившаяся около пятисот лет, завершилась в период Хань: общее оказалось сильнее, и обе школы слились в единое учение — ханьское конфуцианство, ставшее государственной идеологией Китая, которая заботливо сохранялась на протяжении многих сотен лет.

Легистские и конфуцианские трактаты насыщены идеологической борьбой и носят полемический характер. В этом отношении *Шан цзюнь шу* являет собой один из наиболее типичных примеров. Невозможно исследовать учение Шан Яна без сравнения с остальными учениями, в частности с учением моистов, выдвинувших идею использования наград и наказаний в качестве одного из эффективных методов управления народом, но главным образом с ранним конфуцианством, против которого и были направлены положения трактата.

Конфуций (551–479) принадлежит к числу наиболее выдающихся мыслителей древнего мира. Его учение изложено в трактате *Лунь юй* («Суждения и беседы»)[85] и носит этико-политический характер; оно оказало огромное влияние на всю последующую духовную жизнь Китая вплоть до XX в. Центральное место в концепции Конфуция об управлении народом и государством занимает учение о благородном человеке — *цзюнь-цзы*. Отдельные исследователи иногда даже называют учение Конфуция учением о благородном человеке[86].

Конфуций придавал очень большое значение этому высшему эталону человеческой мудрости. Благородный муж у Конфуция — образец поведения, человек, которому должны подражать все жители Поднебесной. Концепция Конфуция о благородном муже не могла не привлечь широкие круги образованных людей из числа свободных, ибо, согласно этой новой концепции, каждый мог стать *цзюнь-цзы*, все зависело от самого человека. Согласно этой же концепции, главой государства мог быть только благородный муж.

Когда Конфуция спросили, каким же должен быть благородный муж, он привел в качестве примера Кун Вэнь-цзы — одного из представителей аристократии царства Вэй. Конфуций сказал, что Кун Вэнь-цзы был умен и любил учиться, отличался скромностью и не стыдился спрашивать у нижестоящих о том, чего не знал[87]. Это высказывание интересно для нас и тем, что оно относится к последнему году жизни Конфуция[88], когда у него уже окончательно сложился образ благородного мужа; всеми этими качествами должен был, по его мнению, обладать каждый правитель. В этой связи небезынтересно будет в дальнейшем сравнить представление о правителе у Конфуция и Шан Яна.

---

[85] Текст *Лунь юя* представляет отредактированную запись изречений и бесед Конфуция со своими учениками и правителями некоторых царств. Текст памятника складывался на протяжении многих десятков лет, над ним работали и в эпоху Хань. Большинство исследователей считает *Лунь юй* аутентичным текстом, хотя и не свободным от интерполяций.

[86] Чжао Цзи-бинь. *Философская мысль в Китае*. Шанхай, 1948.

[87] *Лунь юй*, гл. 5, с. 100.

[88] Ян Бо-цзюнь. *«Лунь юй» с переводом на современный китайский язык и комментариями*. Пекин, 1958, с. 51.

Существенную роль в учении Конфуция играет концепция о *ли* — системе морально-этических принципов, норм поведения, которые должны соблюдать все жители Поднебесной. Носителем всех этих норм поведения, естественно, является благородный муж. Учение о *ли* и *цзюнь-цзы* взаимосвязано. «Благородный муж, — говорил Конфуций, — беря за основу [своей деятельности] справедливость, приводит ее в соответствие с (принципами] *ли*»[89]. Значение понятия *ли* весьма объемно — сюда входит почитание предков и особенно родителей; человеколюбие и прежде всего любовь к родственникам; уважение к старшим и подчинение им; честность, искренность; стремление к внутреннему самоусовершенствованию и т. п. Морально-этические принципы создавались Конфуцием с учетом норм поведения, существовавших в общинах[90]. Нам представляется, однако, что нормы поведения, интерпретированные Конфуцием, были шире норм обычного права и заключали ряд новых существенных моментов. Представление о почитании старшего поколения, поколения отцов, бытовавшее в общинах, было вынесено Конфуцием за рамки этих социальных ячеек и перенесено на всю страну. Согласно его схеме, правитель возвышался всего лишь на две-три ступеньки над главой большой семьи. Это должно было оказать реальное воздействие на общинников, ибо Конфуций вводил правителя в круг их обычных представлений.

Для того чтобы представить реальное значение известного изречения Конфуция о том, что «правитель должен быть правителем...», необходимо восстановить весь текст беседы: «Циский правитель Цзин-гун (547–490 гг. — *Л.П.*) спросил Конфуция о хорошем управлении. Конфуций ответил: „Правитель должен быть правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном“. — „Замечательно! — воскликнул [Цзин]-гун. — В самом деле, коль правитель не будет правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном, то если даже у меня будет просо, смогу ли я его съесть?“»[91]. Консервируя внутриобщинное деление, Конфуций переносил это же правило и на деление социальное. Если в первом случае в силу естественных законов сыновья со временем могли стать отцами, то в общественной жизни исключались всякие социальные перемещения[92].

---

[89] *Лунь юй*, гл. 18, § 15, с. 342.

[90] О влиянии обычаев, связанных с системой кровнородственных отношений, на построения Конфуция говорит и Х. Крил (H.G. Creel. *The beginnings of bureaucracy in China*, pp. 169–171).

[91] *Лунь юй*, гл. 15, § 12, с. 271.

[92] Мне могут возразить, указав на то, что Конфуций призывал также назначать чиновников и по достоинствам человеческим. Но дело в том, что в учении Конфуция многие человеческие достоинства приобретают не только религиозную, но и социальную окраску. Достаточно напомнить о концепции *жэнь* («гуманность», «человеколюбие» и т.п.), играющей одну из основных ролей в учении Конфуция. Если исходить из *Лунь юя*, то сам Конфуций не распространял стихийно это достоинство на всех людей — гуманным мог быть лишь благородный муж: «Случается, что благородный муж лишен *жэнь*, но не бывает так, чтобы низкий человек обладал *жэнь*» (*Лунь юй*, гл. 17, § 14, с. 303). Термин «низкий человек» (*сяо-жэнь*) можно трактовать по-разному. Ф.С. Быков переводит его как «простолюдин» (Быков Ф.С. *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, с. 101); Ян Бо-цзюнь сомневается в том, что в данном случае речь идет о простом народе, полагая, что под *сяо жэнь* скорее имеется в виду человек, лишенный добродетели (Ян Бо-цзюнь. *«Лунь юй» с переводом на современный китайский язык и комментариями*, с. 154). Спор этот трудно разрешить. В данном случае уместнее принимать во внимание не только общие рассуждения Конфуция, но и их практическое применение. Превращению «низкого человека» в «благородного мужа» должен был

В этой связи становятся более ясными и причины неприязни Конфуция к легистам. Если суммировать высказывания Конфуция о Гуань Чжуне, последователе Цзы Чаня, Фань Сюань-цзы и других сторонниках закона, то мы увидим, что их основной порок, по мнению Конфуция, состоял в том, что они при помощи закона стремились уничтожить различия между благородными и простым людом[93].

Конфуций придавал очень большое значение нормам поведения. Он говорил: «[Человеку] нельзя смотреть на то, что противоречит *ли*, нельзя слушать то, что противоречит *ли*, нельзя говорить то, что противоречит *ли*»[94]. На смену обычному праву и нарождающемуся законодательству Конфуций стремился поставить реконструированные им нормы поведения. Все управление страной и народом должно было осуществляться на основании *ли*: «Если руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи *ли*, то у него будет чувство стыда и он исправится»[95].

Во времена Конфуция, когда большинство населения принадлежало к общине с ее органами самоуправления, сила личного примера продолжала играть большую роль, и прежде всего взоры людей были обращены на руководителей общины, глав больших семей. Стремясь, как уже отмечалось, сделать образ правителя более земным и доступным рядовому общиннику, Конфуций обязывает и царя соблюдать весь комплекс правил, связанных с *ли*: «Если правитель любит *ли*, то никто из народа не посмеет быть непочтительным; если правитель любит справедливость, то никто из народа не посмеет не последовать [его примеру]; если правитель любит искренность, то никто из народа не посмеет скрывать свои чувства. И если [правитель] будет вести себя именно так, то народ со всех сторон устремится к нему, неся на спине запеленатых детей»[96].

Признавая верховную власть правителя, Конфуций в то же время был противником деспотической формы правления. В его учении слышится отголосок бытовавших в древнем Китае демократических форм правления, остатки которых сохранились к VIII–VII вв. лишь в небольших городах-государствах[97]. Он наставляет правителя дорожить доверием народа: «Должно быть [в государстве] достаточно пищи, достаточно оружия, и народ должен доверять [правителю]... с древности никто не мог избежать смерти, и без доверия народа [правитель] не устоит»[98]. Конфуций стремился ограничить права царя, поэтому, видимо, и возникла концепция благородного мужа. Правителю, принявшему концепцию Конфуция, вольно или невольно приходилось взваливать на себя и бремя обязанностей благородного мужа. Роль наставников, следивших за соблюдением правите-

---

предшествовать длительный процесс самоусовершенствования и овладения всеми понятиями учения Конфуция. В наиболее благоприятных условиях находились представители состоятельных слоев, именно из их среды могли появиться «благородные мужи». Что касается рядовых общинников, занятых в поле и на различных государственных повинностях, то слишком многим из них суждено было оставаться на положении «низких людей».

[93] *Лунь юй*, гл. 4, § 3, с. 69. *Чуньцю цзочжуань*, гл. 53, с. 2154–2155.

[94] *Лунь юй*, гл. 15, § 12, с. 262.

[95] Там же, гл. 2, § 2, с. 22.

[96] Там же, гл. 16, § 13, с. 284.

[97] Подробнее см. работы В.А. Рубина: *Народное собрание в Древнем Китае в VII–V вв. до н.э.* — ВДИ, 1960, № 4; *О народном собрании в древних государствах Восточной Азии,* — доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964.

[98] *Лунь юй*, гл. 12, с. 266.

лем принципов *ли*, отводилась конфуциански образованным сановникам, составлявшим ближайшее окружение царя. Конфуций возлагал большие надежды на этих сановников, обязанных своим возвышением добросовестному изучению его теории. В то же время, стремясь успокоить правителей, Конфуций, видимо, внушал им, что если они будут досконально соблюдать все его наставления, то со временем может отпасть необходимость и в самих наставниках. «Когда в Поднебесной царит *дао*[99], — читаем мы в *Лунь юе*, — правление [уже] не находится в руках сановников»[100].

Конфуций привлек на службу своей теории традиционное верование китайцев в божественную силу Неба. Культ Неба зародился в Китае в середине периода Чжоу. Вначале он сосуществовал с культом тотемного первопредка династии Инь — Шанди, впоследствии сменил Шанди и стал единственной верховной божественной силой. Наместником Неба на земле был Сын Неба — чжоуский правитель. Ко времени Конфуция в связи с ослаблением реальной власти чжоуского правителя пошатнулась и вера в Небо. Конфуций приложил много усилий к тому, чтобы восстановить веру в Небо. В его учении Небу отведена особая роль; оно выступает в качестве высшей целенаправляющей силы, от которой зависит судьба всех жителей Поднебесной, от простого общинника до правителя; оно определяет жизнь всего государства. «Жизнь и смерть зависят от веления [Неба], — поучает один из последователей Конфуция, — богатство и знатность в руках Неба»[101]. В голосе Конфуция звучат жесткие ноты, когда речь заходит хотя бы о малейших колебаниях веры в святость Неба: «Тот, кто не постиг веления [Неба], не может стать благородным мужем»[102].

Постичь веления Неба суждено не каждому, для этого нужно обладать знаниями и соблюдать *ли*. Конфуций не верил в разум простого народа и его способность к знаниям: «Народ можно заставить следовать [должным] путем, но нельзя заставить его понять почему»[103]. Он не допускал и мысли о том, что народ может осознанно воспринять учение о Небе: «Низкий человек не [способен] познать веление Неба и не боится его, [он] презирает великих людей и оставляет без внимания речи совершенномудрых»[104]. В роли земных интерпретаторов небесной воли выступали отныне лишь благородные мужи и те, кто овладел принципами *ли*; тонкий политик вручал своим последователям мощное идеологическое оружие.

Конфуций превратил Небо в стража основных догматов своей теории. Небо знает, кто и как претворяет учение о *ли*. Ведь именно Небо помогает людям, стремящимся к знаниям, познать этические нормы и полностью овладеть ими; именно благосклонность Неба помогает правителю стать благородным мужем. «Небо породило во мне добродетель»[105], — говорил Конфуций.

Конфуций, видимо, не случайно связывал так прочно Небо с делами людей. По его мнению, Небо контролировало не только деяния простых смертных, но

---

[99] Конфуций рассматривает *дао* («путь») как воплощение всех этических норм своего учения.

[100] *Лунь юй*, гл. 19, § 16, с. 355–356.

[101] Там же, гл. 15, § 12, с. 264.

[102] Там же, гл. 23, § 20, с. 419.

[103] Там же, гл. 9, § 8, с. 161.

[104] Там же, гл. 19, § 16, с. 359–360.

[105] Там же, гл. 8, § 7, с. 147.

и поступки правителя. Оно в первую очередь должно было следить, насколько верен правитель принципам его учения. Отныне над правителем нависала постоянная угроза потери власти, если он сошел бы с начертанного Конфуцием пути. «Благородный муж, — проповедовал Конфуций, — боится трех вещей. [Он] боится веления Неба, боится великих людей, боится совершенномудрых»[106]. Горе тому правителю, которого оставило Небо, — это значит, что небесный отец покинул своего неблагодарного сына. В представлении общинников, поклонявшихся предкам и почитавших старшее поколение, не случайно глав общин называли *фу лао* (отцы-старейшие), отречение отца от сына было самым тяжким наказанием. От такого сына отворачивалась вся община, и он превращался в изгоя.

Поскольку волю Неба, выражавшуюся через различные природные явления, могли постичь и объяснить народу помимо правителя лишь конфуцианские сановники, их роль в политической жизни страны неизмеримо возрастала. Фактически правитель попадал под контроль своих же сановников: в случае какого-нибудь крупного конфликта ничто не мешало им, выгодно истолковав любое явление природы (появление кометы и т.п.), выдать его за голос Неба и пустить слух о недовольстве Неба правителем. Представляется, что именно поэтому учение Конфуция встретило такую горячую поддержку наследственной аристократии. Конфуций как бы вдохнул в этот слой новые силы. Не случайно Мо-цзы (конец V — начало IV в. до н.э.) обрушивался впоследствии на Конфуция именно за его попытку ограничить власть правителя. Слегка сгущая краски, Мо-цзы говорил: «[Конфуций] потратил свой ум и знание на то, чтобы распространять зло, побуждать низы бунтовать против верхов, наставлял сановников, [как следует] убивать правителей»[107].

Учение Конфуция, и в первую очередь концепция Неба и благородного мужа, с помощью которых он пытался ограничить права правителя, больше всего устраивали аристократию. Именно поэтому конфуцианство воспринималось раньше всего в тех царствах, где власть правителя была все еще слаба. Легизм же мог заинтересовать самих правителей, потому что закон наделял их реальным правом власти над аристократией. Самодержавные стремления правителей нашли полное удовлетворение лишь после того, как Шан Ян обогатил легизм, создав на базе ранних легистских представлений собственную концепцию управления государством и народом.

Формирование мировоззрения Шан Яна происходило под непосредственным влиянием взглядов Гуань Чжуна, Цзы Чаня, Ли Куя, У Ци и других сторонников закона. Он хорошо был знаком и с учением Мо-цзы, заимствовав впоследствии отдельные моистские положения. Шан Ян изучал и идеи Конфуция, которые в его время начинали играть все более активную роль в политической жизни страны.

Честолюбивый и волевой человек, он вынужден был уехать из родного царства и пробиваться собственными силами в государстве Цинь. В глазах представителей аристократии царства Цинь он был изгоем; единственный, кто мог его возвысить, был циньский правитель Сяо-гун.

Первые беседы с Сяо-гуном не дали никаких результатов, царь просто засыпал, выслушивая политические программы очередного претендента на долж-

[106] Там же, гл. 19, § 16, с. 359–360.
[107] *Мо-цзы*, гл. 39, с. 184.

ность советника. Однако когда Шан Ян поделился с Сяо-гуном своими новыми идеями, царь был столь увлечен его доводами, что не заметил, как сполз с циновки и приблизился к пришельцу. Так заканчивает Сыма Цянь свое повествование о первых встречах Шан Яна с Сяо-гуном[108].

Трудно сказать, сколь достоверны эти сведения, знаменательно другое — пришелец был вскоре назначен советником царя и ему было поручено провести реформы. Следовательно, в главном Сыма Цянь был прав: идеи Шан Яна действительно понравились правителю Цинь.

Учение Шан Яна было направлено главным образом на абсолютизацию царской власти и создание мощного государства, способного поглотить своих соседей. Оно носило ярко выраженный антиконфуцианский характер. Видимо, это и привлекло Сяо-гуна, которого уже давно сковывали наставления конфуциански настроенных сановников из представителей аристократии Цинь.

В учении Шан Яна можно выделить условно две программы переустройства страны — экономическую и политическую.

Экономическая программа. Многие древнекитайские философы и политические деятели связывали экономическое благосостояние государства с уровнем развития земледелия. Об этом говорили ранние легисты, в частности Гуань Чжун. В трактате *Гуань-цзы*[109] приводится следующее высказывание: «Если народ занимается земледелием, это значит, что поля возделаны, [целинные земли обрабатываются], а раз поля возделаны, это значит, что зерна много, а если зерна много, это значит, что государство богато, а в богатом государстве воины сильны, при сильных же воинах войны победоносны, а при победоносных войнах расширяются пределы государства»[110]. Идеологи самых различных политических школ проповедовали важность земледелия, считая его основным занятием. И Конфуций и Мо-цзы почитали труд земледельца. Мо-цзы считал трудящимися лишь тех, кто обрабатывал землю: «...из десяти человек лишь один пашет, а девять бездельничают»[111].

Эту идею воспринял и Шан Ян. «Совершенномудрый, — говорится в гл. 3, — знает, что составляет сущность хорошего управления государством, поэтому он заставляет людей вновь обратить все свои помыслы к земледелию»[112]. Однако в его учении сельское хозяйство приобретает особую, невиданную ранее роль. Это объясняется прежде всего тем, что осуществление многих кардинальных политических концепций Шан Яна зависело от успешного разрешения зерновой про-

---

[108] ШЦХЧКЧ, гл. 68, с. 4–5 (3400–3401).

[109] Трактат *Гуань-цзы* был составлен последователями цисского сановника Гуань Чжуна лет через триста после его смерти, в IV–III вв. (Подробнее об аутентичности трактата см.: Штейн В.М. *«Гуань-цзы». Исследование и перевод*. М., 1959, с. 19 и сл.). Не вызывает сомнения, что безвестные авторы внесли много нового в текст трактата, создав развитое учение о регулирующей роли государства в экономической жизни страны; отдельные положения памятника дописывались уже в период правления династии Хань. Тем не менее я считаю возможным с известной долей осторожности обращаться к этому трактату, так как в нем собраны многие легистские концепции, характерные именно для V–III вв. до н.э. Сопоставление их с взглядами Шан Яна позволит оттенить самобытность автора *Шань цзюнь шу*.

[110] *Гуань-цзы*, гл. «Об управлении народом», цит. по кн.: Штейн В.М. *«Гуань-цзы». Исследование и перевод*, с. 264.

[111] *Мо-цзы*, гл. 47, с. 285.

[112] *Шан цзюнь шу*, гл 3.

блемы. От этого зависела вся перестройка системы управления, так как создание нового бюрократического аппарата, находящегося целиком на содержании казны, должно было в десятки раз повысить расходы царского двора[113]. От этого зависело успешное осуществление и всей внешней политики, ибо никакие агрессивные войны, к которым призывал Шан Ян, были невозможны до тех пор, пока в стране не будут созданы большие запасы продовольствия. Не случайно в той же гл. 3 «Земледелие и война» дается следующая рекомендация правителю: «Тот, кто стремится к процветанию страны, не ослабляет внимания к земледелию, даже если амбары и житницы переполнены...»[114]. Шан Ян неоднократно возвращается к этой мысли: «В сильном [государстве] продукты прибывают, в слабом убывают. Поэтому страна, где продукты прибывают, — сильна, а страна, где продукты убывают, — слаба»[115].

Шан Ян выдвинул целую серию конкретных мер, направленных на повышение производства зерна и увеличение налоговых поступлений. Он убеждал правителя любыми средствами приостановить процесс разорения и бегства земледельцев, ибо сокращение числа свободных земледельцев-налогоплательщиков вело к уменьшению доходов царской казны. Тревога за положение в сельском хозяйстве проходит красной нитью через весь памятник. «Управляя государством, — наставлял Шан Ян в гл. „Правитель и подданные“, — умный правитель должен... сделать так, чтобы земледельцы не покидали земли, чтобы они могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами»[116].

Шан Ян неоднократно предлагал правителю провести всеобщую подворную перепись (гл. 2, 4, 19), которая позволила бы представить реальное положение в деревне и ввести новую, более совершенную и гибкую налоговую систему — взимать налог в зависимости от урожая: «Если взимать налог с количества зерна,

[113] Прежде, до реформ Шан Яна, сановники, как правило, получали за свою службу право взимания налогов с определенной территории. Высшие чиновничьи должности находились в руках аристократов и передавались по наследству. На местах не было царских чиновников — местный аппарат содержался за счет аристократии или общины. При такой системе содержание административного аппарата обходилось недорого, тем более что штат чиновников был весьма ограничен. Шан Ян стремился к созданию разветвленного государственного аппарата, чиновники которого должны были получать регулярное жалование зерном. К сожалению, размер жалования чиновников в царстве Цинь после реформ Шан Яна неизвестен, однако для сравнения можно привести некоторые данные, относящиеся ко временам империи Цинь. Такое сопоставление вполне правомерно, поскольку многие из прежних порядков, особенно в области управления, были заимствованы Цинь Ши-хуаном при создании единой империи. В империи Цинь главы центральных ведомств получали по 2000 даней (60 000 *кг*), а их заместители — по 1000 даней (30 000 *кг*) зерна в год. Остальным чиновникам центрального аппарата выдавалось в среднем от 300 даней (9000 *кг*) до 600 даней (18 000 *кг*) зерна. Начальники округов получали ежегодно по 2000 даней (60 000 *кг*), а их помощники — по 600 даней (18 000 *кг*) зерна. Начальники уездов, на территории которых размещалось свыше 10 000 дворов, получали от 600 даней (18 000 *кг*) до 1000 даней (30 000 *кг*) зерна; начальники уездов, в которых было менее 10 000 дворов, получали ежегодно от 300 даней (9000 *кг*) до 500 даней (15 000 *кг*) зерна. Заместителям начальников уездов жаловалось от 200 даней (6000 *кг*) до 400 даней (12 000 *кг*). Все остальные чиновники местных органов управления получали менее 100 даней (3000 *кг*) зерна в год (Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 61–62).

[114] *Шан цзюнь шу*, гл. 3.

[115] Там же, гл. 20.

[116] Там же, гл. 23.

[собранного земледельцами], то это значит, что правитель установит единый [для всех закон о налоге] и народ успокоится»[117]. При помощи подворных списков Шан Ян надеялся выявить всех уклоняющихся от земледелия, особенно тех, кто оказался в частной зависимости и перестал платить налоги. Он даже пытался запретить использование наемного труда, чтобы как-то приостановить бегство общинников. Однако если бы даже ему удалось собрать вместе всех безземельных общинников, включая и тех, кто, покинув деревню, странствовал в поисках работы, необходимо было еще наделить их землей, а это была трудная проблема: заброшенные или проданные участки перешли в собственность общинной верхушки, а государство в то время еще не было столь могущественно, чтобы решиться на экспроприацию земель у богатых общинников. Да Шан Ян, видимо, и сам никогда бы не решился на такой шаг, ибо он потерял бы очень важного и нужного ему союзника в борьбе против аристократии. Шан Ян попытался разрешить аграрный кризис за счет бесхозных, целинных земель.

В трактате поднимается вопрос о том, какое огромное значение для укрепления могущества страны имеет умелое использование целинных земель: «...иметь огромные земли и не распахивать целину — все равно что не иметь земли... Поэтому искусство управления государством заключается в умении сосредоточить все усилия на поднятии целины»[118]. Поднятию целины посвящена гл. 2 трактата, являющаяся черновиком царского указа, составленного Шан Яном. В этой главе приводится подробный перечень конкретных мероприятий, направленных на привлечение земледельцев к освоению пустующих земель.

Сосредоточивая внимание на обработке целинных земель, Шан Ян, по-видимому, преследовал несколько целей. Прежде всего создавалась реальная возможность укрепить экономическое положение царя как главы государства, поскольку переселенные на целину земледельцы попадали в непосредственное подчинение царскому двору и все взимаемые с них налоги шли прямо в распоряжение казны. Кроме того, создавался новый слой государственно-зависимых земледельцев, обязанных своим благополучием царскому двору. Никаких сведений о правах этих земледельцев нет, поэтому неясно, становились ли они собственниками обработанных ими участков или получали их на правах держания.

Стремясь увеличить эту новую категорию земледельцев, на которую Шан Ян возлагал большие надежды, он предложил царю пригласить в царство Цинь безземельных общинников из соседних китайских государств. Этой важной проблеме посвящена отдельная глава трактата, которая так и называется: «О привлечении народа [в царство Цинь]». Пытаясь привлечь внимание царя, Шан Ян рисовал перед ним радужную картину: «Если ныне вы явите милость и огласите доступное всем воззвание об освобождении от повинностей и ратного дела в течение трех поколений тех, кто, доверившись справедливости, придет к нам из соседних царств, а также о том, что в пределах четырех границ Цинь с населения, живущего в горах, на склонах гор, на холмах и на болотах, в течение десяти лет не будет взиматься никаких налогов, и если все это будет записано в виде закона, то в царстве Цинь будет миллион тружеников...»[119]

[117] Там же, гл. 2.
[118] Там же, гл. 6.
[119] Там же, гл. 15.

Среди серии мер, направленных на увеличение доходов царской казны, особые надежды Шан Ян возлагал на официальную торговлю государственными должностями и рангами знатности. Он был одним из первых (если не самым первым) мыслителей древнего Китая, которые выдвинули эту идею. «Если в народе, — торжественно говорится в гл. 13 памятника, — имеются люди, обладающие излишком зерна, следует поступить так, чтобы им за сдачу [лишнего] зерна предоставлялись чиновничьи должности и ранги знатности»[120]. Очень многие люди мечтали в то время о приобретении должностей, ибо чиновники освобождались от уплаты налогов и несения повинностей. Особенно прельщали ранги знатности. Обладатель ранга освобождался от трудовой повинности, он мог иметь зависимого; тех, кто имел девятый и более высокий ранг знатности, обещали наделить правом сбора налогов с 300 семей общинников[121].

В источниках не сохранилось сведений о том, по какой цене собирался Шан Ян продавать административные должности и ранги знатности. Сыма Цянь сообщает, что в 243 г. до н.э. в царстве Цинь один ранг знатности стоил около 1000 *даней* (30 000 кг) зерна[122], что составляло годовой доход сановника. Поскольку год был неурожайный, следует учитывать, что ранги знатности могли продаваться тогда по более низкой цене. Однако и указанная Сыма Цянем цена вряд ли была доступна рядовому общиннику даже в самые урожайные годы. По подсчетам сановника Ли Куя, служившего при дворе вэйского царя Вэнь-хоу (424–387 гг. до н.э.), в те времена земледелец обычно собирал с одного *му* земли около полутора *даня* (45 кг) зерна. Прожиточный минимум семьи из пяти человек составлял около 90 *даней* (2700 кг) зерна в год. Если взять среднюю цифру и предположить, как это делает Ли Куй, что обрабатываемый земледельцем участок равен 100 *му*, то доходов с этого участка не хватило бы даже на содержание семьи, поскольку значительная часть произведенного продукта уходила на налоги, жертвоприношения, религиозные празднества и т.п.[123]. Однако далеко не все земледельцы имели участки в 100 *му*, зачастую обрабатываемое ими поле не превышало нескольких десятков *му*. Вряд ли земледельцу удалось бы накопить достаточное количество «излишков зерна». Для этого необходим был совместный труд десятков людей, обрабатывавших поля одного хозяина.

Государственная торговля должностями и рангами знатности открывала доступ в новый привилегированный слой прежде всего богатым общинникам. Освободившись от налогов и повинностей с помощью единовременного взноса зерном, они могли в дальнейшем беспрепятственно и в более благоприятных условиях расширять свои земельные владения, используя труд безземельных и малоземельных общинников. По-видимому, призывы Шан Яна запретить труд наемных работников можно отнести к элементам социальной демагогии, ибо в противном случае он не нашел бы слишком много покупателей. Предложение о продаже рангов знатности и должностей способствовало росту новой имущественной знати и служило еще одним дополнительным источником пополнения доходов царской казны.

[120] Там же, гл. 13.
[121] Там же, гл. 19.
[122] ШЦХЧКЧ, гл. 6, с. 4 (418).
[123] Фань Вэнь-лань, с. 229.

По мнению Шан Яна, осуществление всех перечисленных мер должно было обеспечить успешное решение продовольственной проблемы в масштабах всего государства.

Значительное место в экономической программе Шан Яна уделяется и торговле, однако она рассматривается главным образом в связи с ее пагубным влиянием на сельское хозяйство. Шан Ян осуждает торговцев за то, что они дают приют разорившимся общинникам. Он рекомендует правителю использовать на государственных повинностях всех частнозависимых и рабов, находящихся на службе у торговцев, надеясь с помощью этой насильственной меры вернуть хотя бы часть бывших общинников в деревню к земледельческому труду.

Шан Ян пытается оказать давление на торговцев, используя различные экономические рычаги. В то время представители легистской школы разрабатывали концепцию регулирующей роли государства в стабилизации рыночных цен. Они полагали, что государственный контроль над ценами на зерно и разумная политика государственных закупок смогут пресечь ростовщическую деятельность купцов, наживавшихся на искусственном колебании цен. Достаточно привести лишь один из многочисленных рецептов, содержащихся в трактате *Гуань-цзы*: «Ведь когда вещей много, они дешевы; когда их мало, они дороги. Когда они рассеяны [по всей стране], их ценят низко; когда они сконцентрированы, их ценят высоко. Мудрый государь хорошо знает это. Поэтому он выравнивает в государстве его избытки и недостатки и таким образом регулирует богатство. Если хлеба дешевы, он приобретает продовольствие за деньги; если полотно и шелка дешевы, он приобретает одежду за деньги. Он видит, что [в одном случае] вещи не ценятся, а [в другом случае] ценятся, и управляет ценами при помощи регулирования. Поэтому дороговизна и дешевизна могут быть смягчены, а государь получит при этом свои выгоды»[124].

Шан Ян идет еще дальше — он предлагает правителю вообще запретить всякую частную торговлю зерном, дабы купцы не могли скупать по низким ценам сельскохозяйственные продукты в урожайные годы и сбывать их втридорога в голодное время: «Пусть торговцы не имеют возможности скупать зерно, а земледельцы продавать его [купцам]... Если купцы будут лишены возможности скупать зерно, то в урожайный год они не получат новых благ от [новых доходов]. А если они не получат новых благ от [новых доходов] в урожайный год, то и в голодный год лишатся крупных барышей. Если они лишатся крупных барышей, то будут бояться [разорения]...»[125]. Шан Ян советует повысить пошлины на продажу различных товаров: «Если резко повысить пошлины, взимаемые на заставах и рынках, то земледельцы возненавидят торговцев, а те усомнятся в [доходности торговли] и утратят предприимчивость»[126].

Выдвигая целый ряд ограничительных мер, Шан Ян стремился как-то замедлить темпы развития торговли и главное — ограничить число торговцев. Но было бы неправильно думать, будто Шан Ян выступал вообще за запрещение торговли — он признавал ее значение и необходимость: «Земледелие, торговля

[124] *Гуань-цзы*, гл. «О накоплении в государстве», цит. по кн.: Штейн В.М. *«Гуань-цзы». Исследование и перевод*, с. 289.

[125] *Шан цзюнь шу*, гл. 2.

[126] Там же, гл. 2.

и управление — три основные [функции] государства. Земледельцы обрабатывают землю, торговцы доставляют товары, чиновники управляют народом»[127]. Следует отметить, что в *Шан цзюнь шу* нигде не говорится о запрещении купцам покупать за зерно должности и ранги знатности. Вероятно, Шан Ян, как и позднейшие циньские правители, учитывал разницу между мелким бродячим торговцем и богатым купцом. Особенно отчетливо это отношение к различным прослойкам торговцев проявилось в период правления императора Цинь Ши-хуана[128].

Среди теоретических положений экономической программы Шан Яна заслуживает внимания еще одно, направленное на укрепление экономического могущества царской семьи. Шан Ян предлагает ввести государственную монополию на разработку естественных богатств, передав доходы правящему дому: «Если сосредоточить в одних руках [право собственности] на горы и водоемы, то людям, ненавидящим земледелие, лентяям и стремящимся извлечь двойную [прибыль] нечем будет кормиться»[129]. Это предложение сыграло в дальнейшем большую роль в укреплении экономической основы китайского централизованного бюрократического государства — в империях Цинь и Хань были учреждены государственные монополии на соль и железо.

Политическая программа. Шан Ян, как и Конфуций, стремился к созданию прочного государства, где бы господствовал образцовый порядок; он также не представлял себе другой формы правления, кроме монархической. Однако на этом их сходство кончается. Шан Ян придерживался совсем иных взглядов на методы управления народом и государством и на ту роль, которую суждено было сыграть закону и правителю в делах государственных.

Полемизируя с конфуцианцами, Шан Ян критикует образ гуманного правителя как нечто нереальное. По его мнению, гуманный царь не в состоянии управлять государством и не способен навести порядок в собственной стране. «Человеколюбивый может быть человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить людей быть человеколюбивыми; справедливый может любить других людей, но он не может заставить людей любить [друг друга]. Отсюда становится ясным, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной»[130]. Хорошее правление, по мнению Шан Яна, возможно лишь там, где правитель опирается на единые, обязательные для всех законы. Именно при помощи закона возможно проведение крупных экономических и политических акций. Поэтому в политической программе Шан Яна закону отводилась роль верховной силы, которой должны были беспрекословно подчиняться все жители Поднебесной: «Обычно правитель по своим добрым поступкам не отличается от других людей, не отличается он от них и по уму, не превосходит их ни в доблести, ни в силе, однако даже если среди людей есть и совершенномудрые, они не осмелятся плести интриги против [государя]; даже если есть доблестные и сильные, они не осмелятся убить правителя; даже если люди многочисленны, они не решатся свергнуть своего правителя; даже если люди могут нажить миллионные [богатства] за счет обильных на-

[127] Там же, гл. 20.
[128] Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 126–128.
[129] *Шан цзюнь шу*, гл. 2.
[130] Там же, гл. 18.

град, они не решатся драться за них; если даже будут применяться наказания, люди не осмелятся роптать на них. И все это оттого, что есть закон»[131]. Эта мысль весьма созвучна идеям, изложенным в *Гуань-цзы*, где закон выступает в качестве универсального инструмента управления народом: «Совершенномудрый правитель полагается на закон, а не на мудрость... если же он откажется от закона и предпочтет знания, то народ забросит свои дела и ринется за славой»[132].

Шан Ян возлагал большие надежды на законодательную систему. Введение единых, обязательных для всех государственных законов должно было лишить аристократию ее привилегированного положения. Разрабатывая свою концепцию закона, Шан Ян стремился наделить правителя неограниченной властью. В его учении правитель является творцом законов, он не обязан обсуждать свои планы с представителями аристократии или высшими чиновниками. В отличие от конфуцианцев, допускавших критику и даже смещение царя в случае нарушения им норм морали, Шан Ян не допускает и мысли о каком-то наказании правителя, нарушившего закон. Самое большее, на что способен Шан Ян, — это призывать правителя соблюдать свои же законы: «...умный правитель относится бережно к законам и установлениям. Он не внимает рассуждениям, противоречащим закону; он сам не превозносит действий, противоречащих закону; он сам не совершает поступков, противоречащих закону. Он должен внимать рассуждениям, соответствующим закону; он должен превозносить действия, соответствующие закону; он должен увязывать свои поступки с законом. И в стране воцарится порядок, земли ее будут расширяться, армия усиливаться, а правитель пребывать в почете»[133].

Поскольку законы Шан Яна не подлежали обсуждению, то исключалась всякая критика деяний главы государства. В политической программе Шан Яна закону суждено было служить опорой деспотической власти.

Текст памятника свидетельствует о том, что, разрабатывая концепцию закона, Шан Ян представлял многие трудности, с которыми ему придется столкнуться. Введение единых законов способствовало установлению нового типа связи: правитель — общинник. Правитель с помощью государственного аппарата устанавливал непосредственный контакт с общинниками. Этот тип связи ущемлял права не только аристократии, но и органов общинного самоуправления. Отношение советов старейшин к новым законам вызывало, по-видимому, особую заботу Шан Яна. Он понимал, что жизнеспособность законов во многом зависит от того, как воспримут их на местах. В трактате неоднократно встречаются советы правителю учитывать обычаи народа при создании новых законов: «Если совершенномудрый, управляя государством, устанавливает законы, исходя из обычаев народа, то он добивается порядка в царстве; при обследовании дел государства он уделяет внимание основному, и тогда все идет как полагается. Когда же [законы] устанавливаются без учета обычаев, а при обследовании дел государства не уделяется внимания основному, то хотя законы и будут установлены, люди перестанут подчиняться, возникнет много трудностей и не удастся ничего достигнуть»[134].

---

[131] Там же, гл. 18.
[132] *Гуань-цзы*, гл. 45, с. 255.
[133] *Шан цзюнь шу*, гл. 23.
[134] Там же, гл. 6.

Шан Ян, вероятно, считал необходимым сохранить за общиной ряд ее традиционных прав и привилегий. В трактате содержатся рекомендации правителю прислушиваться при решении важных вопросов к мнению руководителей общин и глав семей: «Если порядок в государстве покоится на суждениях семьи, [оно] достигнет владычества [в Поднебесной]»[135]. О том, что речь идет здесь именно о представителях органов общинного самоуправления, свидетельствует следующий отрывок из той же главы: «Поэтому [государство], где дела решаются на основании суждения [каждых] десяти общин, — слабое; государство, где дела решаются на основании суждения [каждых] пяти общин, — могущественное»[136].

Одновременно Шан Ян пытается доказать общиннику, что закон будет охранять его и заботиться о его правах не хуже, чем совет старейшин. Он обещает индивиду защиту властью его прав от всяких злоупотреблений на местах: «Если [кто-либо из государственных должностных лиц] в своих отношениях с народом не будет следовать закону, то люди могут обратиться за разъяснением к высшему чиновнику-законнику, и тот обязан объяснить им, какое наказание ожидает [чиновника], нарушившего закон. Эти люди должны ознакомить провинившегося с мнением высшего чиновника-законника»[137]. По-видимому, это право распространялось лишь на лояльных жителей царства.

Учитывая интересы богатых общинников, Шан Ян советует правителю узаконить право частной собственности. Об этом довольно образно говорится в гл. 26 трактата: «Когда сто человек гонятся за одним зайцем, они делают это отнюдь не из желания разделить его на сто частей, а лишь потому, что [никто] не установил своих прав [на этого зайца]. [И наоборот], если даже весь рынок будет наводнен продавцами зайцев, то и тогда вор не посмеет украсть зайца, ибо право [собственности] на него уже установлено»[138].

Это обращение Шан Яна не осталось забытым, оно нашло свое воплощение в циньском законодательстве.

Для осуществления концепции усиления власти правителя при помощи закона Шан Яну необходимо было сокрушить политическое могущество аристократии, которое основывалось на традиционном праве наследования высших административных должностей и рангов знатности. Благодаря этому институту наследования аристократия фактически была независима от правителя. По существу не было резкого правового различия между представителями знатных патронимий и правителем. Если представитель правящей патронимии получал по наследству пост главы государства, то выходцы из других могущественных патронимий становились сановниками этого правителя, фактически не спрашивая на то его согласия. Естественно, что в таких условиях они могли вмешиваться в решения государственных дел.

---

[135] Там же, гл. 5.

[136] Там же. Китайские императоры прислушивались к этой рекомендации Шан Яна, ибо они понимали, что установление нормальных контактов с руководителями общин способствовало консолидации власти. Подр. см.: L.S. Perelomov. *The Despotic State and the Community in Ancient China (4-th — 3-rd Centuries B. C.)*. — XXVII International Congress of Orientalists, Papers presented by the USSR delegation. Moscow, 1967.

[137] Там же, гл. 26. Глава эта была записана одной из последних уже в период империи Цинь, однако включенные в нее положения, по-видимому, отражают взгляды Шан Яна.

[138] Там же.

Шан Ян предлагал правителю лишить аристократию ее традиционных прав и ввести новую систему — систему назначения на должности и присвоения рангов знатности. Он считал, что осуществление этой системы позволит главе государства подняться над аристократией и сосредоточить в своих руках всю полноту политической власти. Именно поэтому в трактате уделяется такое большое внимание порядку замещения административных должностей и получения рангов знатности. Идея Шан Яна о введении новой системы назначения пронизывает весь трактат. В гл. 9 приводится недвусмысленное указание о том, что «метод поощрения рангами знатности и жалованием — ключ к жизни или гибели страны»[139].

Поскольку аристократия царства Цинь представляла значительную силу, вести против нее открытую борьбу было далеко не безопасно даже человеку, приближенному к царю. Поэтому в трактате некоторые положения излагаются в иносказательной форме. Говоря о методах борьбы с аристократией, Шан Ян использует для обозначения ее представителей нерасчлененный термин *минь* «народ». Наиболее наглядными в этом отношении являются гл. 4 «Рассуждения о народе» и гл. 20 «Ослабление народа». Иногда автор говорит более определенно, оперируя терминами: «сильные», «богатые»[140]. Так появился известный тезис Шан Яна о том, что богатых надо сделать бедными, а бедных богатыми[141]. Метод, при помощи которого Шан Ян предлагал бороться с богатыми, свидетельствует как раз о том, что под богатыми он имел в виду прежде всего представителей аристократии: «...если богатым наносить ущерб наградами, то они станут бедными. Когда, управляя страной, придают большое значение тому, чтобы при выдвижении [на должности] бедных делали богатыми, а богатых бедными, бедный станет богатым, а богатый бедным, и государство будет сильным»[142].

Введение новой системы назначения, о которой говорится здесь и в других аналогичных местах трактата[143], могло нанести ущерб лишь той части «богатых», которая уже имела и ранги знатности и должности. Она не только не задевала интересов богатых общинников и торговцев, но, наоборот, открывала перед ними возможности перехода в привилегированный слой. Отныне правитель, умело используя новую систему назначения, мог избавиться от неугодных ему представителей знатных фамилий. Создавалась реальная возможность обновления всего административного аппарата в центре и на местах. Шан Ян, видимо, надеялся, что реализация его предложений о развитии земледелия повысит производство зерна и государство сможет содержать огромную армию чиновников.

---

[139] Там же, гл. 9.

[140] Следует отметить, что, когда автор не имеет в виду под «богатыми» представителей аристократии, он всякий раз оговаривает это, как, например, в гл. 18: «[Говоря] о богатстве и знатности, имею в виду тех людей, которые получили ранги знатности и жалования в нарушение закона и наживаются на этом».

[141] В.А. Рубин делает из этого вывод, будто легисты были вообще противниками обогащения и каждый раз пускали в ход машину экспроприации, замечая, что землевладелец стал богаче (Рубин В.А. *Два истока китайской политической мысли*, — ВИ, № 3, 1967, с. 79). Представляется, что для подобной оценки нет достаточных оснований.

[142] *Шан цзюнь шу*, гл. 5.

[143] Ср.: «Умный [правитель], повелевая своими подданными, назначает непременно за их заслуги и награждает непременно за их усилия. Правитель, заставивший людей уверовать [в этот метод] так же твердо, как они верят [в восход] солнца и луны, не будет иметь себе равных» (*Шан цзюнь шу*, гл. 20).

Ратуя за отмену системы наследования должностей, Шан Ян стремился создать совершенно новый управленческий аппарат, целиком подвластный правителю. Однако новая система управления неизбежно должна была породить и новую опасность трону в лице нарождавшейся бюрократии. Поскольку бюрократия привлекалась к руководству политической и хозяйственной жизнью страны, она наделялась и определенной властью. Шан Ян, видимо, понимал, что со временем новое чиновничество может перерасти в самостоятельную политическую силу и подняться даже против самого правителя, если его политика станет угрожать ее интересам. Предвидя это, он советует правителю практиковать среди чиновников взаимную слежку и доносы, дабы держать должностных лиц в постоянном страхе. В качестве поощрительной меры он предложил наградить тех чиновников, которые станут доносить на своих коллег: «Независимо от того, является ли сообщивший знатным или человеком низкого происхождения, он полностью наследует должность, ранг знатности, поля и жалование того старшего чиновника, [о проступке которого сообщит правителю]»[144]. Это предложение Шан Яна, как и многие другие, оказало определенное влияние на формирование методов управления государственным аппаратом.

По замыслу Шан Яна новая система назначения и предоставления рангов знатности позволяла правителю направить усилия людей в нужное ему русло, т.е. сосредоточить их на земледелии и ведении войны. Шан Ян ввел даже специальный термин *и* — «Единое» для выражения идеи сосредоточения усилий народа на земледелии и ведении войны. В трактате этому посвящена специальная глава: «Рассуждение о Едином». В политической программе Шан Яна учение о Едином связано с концепцией усиления государства. В отличие от многих философов, видевших усиление государства в преимущественном развитии сельского хозяйства, Шан Ян доказывал, что могущественным может быть лишь то государство, которое одновременно с земледелием всячески поощряет агрессивную политику. Это была новая, ранее неизвестная концепция усиления государства.

В эпоху постоянных войн (не случайно китайская историография назвала V–III вв. периодом Сражающихся царств), когда народы многих государств устали от сражений и мечтали о мирной жизни, все чаще начинали звучать призывы к миру. Мо-цзы разработал концепцию «всеобщей любви», вы-ступив с открытым осуждением межгосударственных войн[145]. В *Дао дэ цзине*, окончательное составление которого относится ко второй половине периода Сражающихся царств[146], также осуждаются правители, проводящие агрессивную политику. «Кто служит главе народа посредством *дао*, — говорится в *Дао дэ цзине*, — не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючка. После больших войн наступают голодные годы»[147]. В трактате ставится под сомнение само величие победы над противником, который не стремился к войне: «Войско — орудие несчастья, оно не является орудием благородного. Он употребляет его только тогда, когда

[144] *Шан цзюн шу*, гл. 17.

[145] *Мо-цзы*, гл. 14–19.

[146] Подробнее о времени составления *Дао дэ цзина* см.: Быков Ф.С. *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, с. 169–173.

[147] *Дао дэ цзин*, часть 30. Цит. по кн.: Ян Хин-шун. *Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение*. М.; Л., 1950, с. 131–132; далее: Ян Хин-шун.

к этому его вынуждают. Главное состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а в случае победы себя не прославлять. Прославлять себя победой — это значит радоваться убийству людей. Тот, кто радуется убийству людей, не может завоевать сочувствия в стране. Благополучие создается уважением, несчастье происходит от насилия... Если убивают многих людей, то об этом нужно горько плакать. Победу следует отмечать похоронной церемонией»[148].

Высказывания Мо-цзы и многие положения *Дао дэ цзина*, которые сформировались намного раньше составления самого *Дао дэ цзина*, не могли быть неизвестны Шан Яну. Однако Шан Ян строил свою теорию успешного управления государством на концепции агрессивной войны.

Никто до Шан Яна не выступал в Китае с такой страстной апологетикой войны: «Если страна бедна и в то же время направляет свои усилия на войну, то яд появляется в [стране] противника; [в такой стране] не будет шести паразитов, и она несомненно станет могущественной. Если страна богата и в то же время [ни с кем] не воюет, то яд появляется внутри [этой страны], рождаются шесть паразитов, и [страна], несомненно, ослабеет»[149]. Шан Ян, видимо, выдвинул идею о благе войны не случайно. Он понимал, что именно война создает наиболее благоприятные условия для укрепления личной власти царя. Об этом свидетельствует следующее высказывание Шан Яна: «Государство может достичь спокойствия благодаря земледелию и войне, так же как и правитель будет в почете [лишь] благодаря земледелию и войне»[150]. «Обычно добивающийся хорошего управления, — отмечает Шан Ян, — беспокоится, как бы народ не оказался рассеян и тогда невозможно будет подчинить его какой-то одной [идее]. Вот почему совершенномудрый добивается сосредоточения [всех усилий народа] на Едином»[151]. Поэтому Шан Ян и называет «совершенным человеком» того правителя, который может заставить «народ внутри государства заниматься земледелием, а вне царства помышлять о войне»[152].

Нетрудно заметить, что «совершенный человек» Шан Яна несколько отличается по своим моральным качествам от «благородного мужа» Конфуция. Шанъяновскому правителю ни к чему скромность, человеколюбие и стремление к знаниям, главное — уметь повелевать народом. В трактате воспевается война со всеми ее жестокостями: «...ежели войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война; если убийством можно уничтожить убийство, то разрешимы даже убийства»[153]. В гл. «Награды и наказания» говорится: «...убийство человека не есть проявление жестокости...»[154].

В V–IV вв. и позднее в Китае был довольно широко распространен обычай кровной мести, поэтому, если общинник убивал человека, мстя за своего сородича, никто не считал этот поступок аморальным. Шан Ян стремился расширить

---

[148] Ян Хин-шун, с. 132–133.

[149] *Шан цзюнь шу*, гл. 13. К «шести паразитам» Шан Ян относил: стремление беспечно жить на склоне лет, бездумную трату зерна, пристрастие к красивой одежде и вкусной еде, любовь к предметам роскоши, пренебрежение своими обязанностями, стяжательство (гл. 4).

[150] *Шан цзюнь шу*, гл. 3.

[151] Там же. Под «Единым» (*и*) в трактате имеется в виду сочетание земледелия и войны.

[152] *Шан цзюнь шу*, гл. 6.

[153] Там же, гл. 18.

[154] Там же, гл. 17.

рамки дозволенного и приравнять государство к патронимии. Он пытался внушить общиннику, что убийство человека ради государства — благо. «В могущественном государстве отец, отправляя на войну сына, старший брат — младшего, а жена — мужа, напутствуют их одинаково: „Не возвращайся без победы“»[155]. Шан Ян, вероятно, рассчитывал на то, что, если общинник станет не раздумывая поражать врагов иноземных, со временем его можно будет использовать и против врагов внутренних — против аристократии. Впоследствии он сам выступил за запрещение обычая кровной мести, ибо этот обычай сплачивал сородичей вокруг главы патронимии.

Для осуществления программы Шан Яна необходимо было совершить ломку в психологии общинника, вырвать его из-под влияния патронимии с ее системой подчинения молодежи старшему поколению, обычаями взаимопомощи, кровной мести и т.п. Одновременно следовало изолировать образованную часть населения от воздействия конфуцианских идей. Поэтому Шан Ян так яростно выступал против конфуцианских норм поведения, воплощенных в учении о *ли*. Конфуцианская концепция идеального государства была в большей степени построена с учетом норм обычного права, определявших всю совокупность отношений внутри патронимии. Шан Яну предстояло вести долгую и упорную борьбу против укоренившихся традиций.

Важное место в политической программе Шан Яна занимает его учение о методах руководства народом, методах воздействия на массы в направлении, нужном правителю. Правителю нужен был ограниченный, но преданный подданный, интересующийся лишь сельским хозяйством и войной. Чем меньше подданный знает, тем лучше. «Когда знания поощряются и не пресекаются, они увеличиваются, — говорится в трактате, — но когда они увеличиваются, то невозможно управлять страной, ибо появляется коварство. Когда [знания] пресекаются и не поощряются, люди искренни и просты»[156].

Шан Ян не стесняется поделиться своими соображениями о том, почему он симпатизирует именно необразованным: «Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить нелегко»[157]. Он неоднократно возвращается к этой мысли, убеждая правителя, как хорошо и приятно иметь дело с темным людом[158].

Говоря о вреде образования, Шан Ян имел в виду вполне определенные знания. С призывом к учению выступал Конфуций, однако под знанием (*чжи*) он подразумевал не только изучение (*сюэ*) своей собственной концепции, как это считает Я.Б. Радуль-Затуловский[159]. Конфуций, как мне кажется, смотрел на образование несколько шире — он считал, что помимо норм поведения (*ли*) необходимо еще уметь наслаждаться стихами и народными песнями, любить музыку, т.е. он признавал необходимость усвоения национальной культурной традиции. Конфуций придавал большое значение *Ши цзину* — восемнадцать раз эта книга

[155] Там же, гл. 18.
[156] Там же, гл. 8.
[157] Там же, гл. 6.
[158] Там же, гл. 7.
[159] Радуль-Затуловский Я.Б. *Конфуцианство и его распространение в Японии*. М.; Л., 1947, с. 115–116.

упоминается в *Лунь юе*. «Начинай [свое образование] с *Ши цзина*[160], — говорил Конфуций, — укрепляй его с помощью *ли*, а завершай музыкой»[161]. Он, видимо, понимал, что именно *Ши цзин* больше всех способствовал усвоению традиционных нравственных ценностей. В гл. 17 *Лунь юя* приводится следующее изречение Конфуция: «*Ши цзин* может вдохновлять, может давать представление [о нравах народа], может способствовать [духовному] общению с людьми, может увещевать [как отца, так и правителя]; вблизи [учит] отношению к отцу, вдали [учит] отношению к правителю»[162].

Правда, мы не должны забывать, что рассуждения Конфуция о пользе образования не относились к простому народу. Но суть дела не в том, как смотрел на образование сам Конфуций: пропагандируя пользу образования и наделяя знаниями благородного мужа, он невольно призывал к тому же и рядового общинника. Шан Ян так остро ненавидел учение Конфуция именно потому, что оно формировало совсем иного человека с чуждыми ему моральными ценностями. Шан Ян объявил конфуцианство врагом номер один. Он понимал, что, до тех пор пока в царстве Цинь будут иметь хождение подобные теории, ему не удастся заставить циньцев помышлять лишь о земледелии и войне.

В трактате (гл. 3, 4, 5, 13, 17) часто говорится о «паразитах», которые, по мнению Шан Яна, мешают нормальному функционированию общественной жизни и являются врагами государства. Распространение «паразитов» гибельно для страны. К числу «паразитов», от которых надлежит очистить государство, Шан Ян относил *ли*, музыку, *Ши цзин*, *Шу цзин*, добродетель, почитание старых порядков, почтительность к родителям, братский долг, бескорыстие, человеколюбие, красноречие, острый ум. Появление многих «паразитов» вполне закономерно, ибо такие понятия, как добродетель, человеколюбие и т.п., были чужды, если не враждебны, той модели человека, которую сконструировал Шан Ян. Отнесение конфуцианских *ли* к «паразитам» не нуждается в пояснении. Необходимо лишь объяснить, почему в число «паразитов» были включены музыка, *Ши цзин* и *Шу цзин*.

Вполне возможно, что под музыкой подразумевалась общинная ритуальная музыка и народные песенки, исполняемые под аккомпанемент. Общинная ритуальная музыка могла вызвать опасения Шан Яна прежде всего потому, что она способствовала сплочению родственных коллективов. В III в. до н.э. — III в. н.э. в Китае был широко распространен жанр афористической песенки *яо*, как правило, сатирической по содержанию. Песенки отличались злободневностью, объектом их обличения и насмешки, подчас беспощадно злой, становились знать и чиновничество, а в отдельных случаях даже «священная» особа императора[163]. В лирических песнях древности социальная направленность была выражена значительно слабее, но и в них, по словам современников, зачастую содержалось «предостережение правителю», слышался «ропот народа». Естественно, что такая музыка не могла не казаться Шан Яну «паразитом».

---

[160] Во времена Конфуция для обозначения *Ши цзина* применяли термин *ши* — «песни», «стихи».

[161] *Лунь юй*, гл. 8, с. 160.

[162] Там же, гл. 17, с. 374.

[163] Подробно см.: Лисевич И.С. *Народные афористические песни Древнего Китая*. — «Вопросы китайской филологии». М., 1963, с. 144–161.

Ши цзин пользовался огромной популярностью в древности[164]. Он, как справедливо отметил Н.И. Конрад, являлся «мощным средством воздействия на людей, на их психику, на их взгляды, на их чувства»[165]. Сложившаяся в Китае к началу I тысячелетия до н.э. нравственная традиция нашла наиболее полное воплощение в *Ши цзине*. В VII–III вв. эта книга стала играть большую воспитательную роль, влияя на духовное формирование подрастающих поколений.

Ши цзин — это гимн свободных общинников своей жизни со всеми ее радостями и страданиями. В сборнике немало песен, порицающих жадность и жестокость сановников и правителей. Достаточно напомнить о песне «Большая мышь», где в образе большой мыши, съевшей на корню весь урожай, осуждается вся правящая прослойка. В песне звучит призыв оставить отчий дом и уйти в счастливую страну:

Ты, большая мышь, жадна!
Моего не ешь зерна.
Мы трудились третий год —
Нет твоих о нас забот!
Оставайся ты одна —
Есть счастливая страна,
Да, счастливая страна,
Да, счастливая страна!
В той стране, в краю чужом,
Правду мы свою найдем[166].

Имеется немало грустных песен жены о муже, которого забрали на войну и угнали куда-то далеко, за много сотен *ли* от дома. В *Ши цзине* приведены также песни самих воинов-общинников, тоскующих о мирной жизни. Наиболее типичными являются «Думы солдата о доме» и «Жалоба воинов, слишком долго задержанных на службе царю»[167]. *Ши цзин* пронизывает тема братской любви:

Пред смертным ужасом одна
Лишь братская любовь сильна!
И в грудах тел среди долин
Труп брата ищет брат один[168].

Во времена составления памятника были еще очень прочны родственные узы, связывавшие членов патронимии *фу сюн* («отцов — старших братьев») и *цзы ди* («сыновей — младших братьев»). Видимо, поэтому тема братской любви встречается и в *Лунь юе*[169].

---

[164] Единственный вариант *Ши цзина*, сохранившийся до наших дней, — это сборник, известный в период Хань как «Песни [списка] Мао». Песни этого списка были, по-видимому, наиболее распространенными в древности — они цитируются и в *Лунь юе*. Можно предположить, что Шан Ян имел в виду песни именно этого списка.

[165] Конрад Н.И. *Шицзин*. — «Шицзин. Избранные песни», пер. А.А. Штукина. М., 1957, с. 9.

[166] *Ши цзин*, с. 137.

[167] Там же, с. 87, 235.

[168] Там же, с. 202.

[169] *Лунь юй*, гл. 15, § 12, с. 264.

Если оценивать содержание *Ши цзина* с позиций учения Шан Яна, то он предстает средоточием многих «паразитов» (критика правителей, нежелание воевать, братская любовь и т.п.), враждебных тому «идеальному» обществу, которое проектируется в *Шан цзюнь шу*. Совершенно естественно, что *Ши цзин*, так же как и *Шу цзин*, оказался в числе неугодных и был зачислен в разряд «паразитов». Автор и составители трактата не скрывали своего отношения к этим памятникам и поэтому говорили: «Если на тысячу человек, посвятивших себя земледелию и войне, приходится всего лишь один, [знающий] *Ши цзин* и *Шу цзин* и являющийся умным оратором, вся тысяча станет лениться пахать и воевать»[170]. Шан Ян был последователен в своем стремлении создать нового человека. Именно он впервые в истории Китая выступил с призывом сжигать неугодную литературу. «Правитель Шан, — читаем мы в *Хань Фэй-цзы*, — наставлял Сяо-гуна предать огню *Ши цзин* и *Шу цзин*»[171].

Шан Ян предложил правителю оградить общинников от воздействия всех идей и учений, исключая легистское. «Высшие государственные сановники и чиновники в ранге *да фу* не должны увлекаться пространными рассуждениями, оживленными спорами, а также странствовать и предаваться [праздной] жизни. Если они будут лишены возможности [праздно] жить на одном месте или разъезжать по всем уездам, то земледельцы не услышат о разных переменах и не будут взирать на них как на образец для подражания. Если земледельцы будут лишены возможности внимать их рассуждениям о переменах и взирать на них как на образец для подражания, то умные земледельцы не покинут своих привычных занятий, а глупые земледельцы не поймут, [что можно жить иначе]. Если люди не любят учености, то они считают, [что важнее всего] усердно заниматься земледелием»[172]. Он советует наказывать тех, кто обладает «обширными знаниями, красноречием... соблюдает обряды... являет пример добродетельного поведения» и т.п. Речь при этом шла прежде всего о приверженцах конфуцианцев. При наказании этих людей, настаивал Шан Ян, не должно допускать никакого снисхождения, необходимо запретить им обсуждать дела правителя. «[Из этих людей] сильных надо сломить, красноречивых заставить прикусить языки»[173].

По теории Шан Яна, наиболее эффективным методом воздействия на массы является введение единой системы наказаний, награждения и «воспитания». Таков принцип, с помощью которого совершенный человек управляет государством[174]. Но чтобы этот принцип дал ощутимые результаты, правитель должен хорошо разбираться в психологии человека.

Изменения, происходившие в V–III вв. в китайской общине в связи с ростом частной земельной собственности и имущественной дифференциации, не могли не оказать влияния и на общинника. Жажда обогащения подчас оказывалась сильнее любви к бедным сородичам. Философ Ян Чжу (395–335) довольно точно выразил стремление среднего человека в тот беспокойный период: «Есть четыре вещи, которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая — [стремление] к долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвер-

[170] *Шан цзюнь шу*, гл. 3.
[171] *Хань Фэй-цзы*, гл. 4, § 13, с. 67.
[172] *Шан цзюнь шу*, гл. 2.
[173] Там же, гл. 17.
[174] Там же, гл. 17.

тая — богатство. Обладающие этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний»[175].

Шан Ян умело использовал происходившую в обществе переоценку моральных ценностей, проповедуя, что все люди от природы жадны и своекорыстны. «Стремления людей к богатству и знатности угасают лишь тогда, когда захлопывается крышка гроба...»[176]. «Людям свойственно следующее: когда они голодны — стремиться к пище; когда утомлены — стремиться к отдыху; когда тяжело и трудно — стремиться к радостям; когда унижены — стремиться к славе... Стремясь к выгоде, люди забывают о *ли*; стремясь к славе, теряют основные качества человека»[177]. «Подобно тому как поток воды устремляется лишь вниз, а не в разные стороны, так и люди стремятся лишь к богатству. Поэтому они пойдут на все, что скажет правитель, коль это сулит им выгоду»[178]. Долг правителя — умело воздействовать на «природные качества людей» и использовать их в своих интересах.

Шан Ян считал, что, умело используя новую систему назначения на должности и предоставления рангов знатности, можно будет не только удалить с политической арены аристократию, но и привлечь на сторону правителя многих свободных. Он настаивал на допуске к административным постам людей из любого сословия, независимо от их знаний, достаточно, чтобы они были преданны правителю. Отныне перед каждым свободным — а таких было большинство — теоретически открывались довольно радужные перспективы. Человек, получивший ранг знатности, освобождался от трудовой повинности. Шан Ян советовал ввести специальное поощрение для носителей рангов знатности, отличившихся в боях: «Если обладатели пятого ранга знатности пожелают стать чиновниками, они назначаются начальниками войск уезда, одновременно им жалуется по шесть рабов-военнопленных и по пять тысяч шестьсот монет»[179]. Однако и ранги знатности и должности можно было получить прежде всего за воинскую доблесть: «[Все] привилегии и жалования, чиновничьи должности и ранги знатности должны даваться лишь за службу в войске, иных путей не должно быть»[180]. А как же быть с богатыми общинниками, не желавшими проливать кровь на полях сражений? Стремясь приобщить богатых общинников-землевладельцев к новой знати, Шан Ян разрешил продажу рангов знатности после сдачи государству излишков зерна, что он приравнял к проявлению воинской доблести[181]. Ранги знатности предоставлялись также тем, кто доносил царю о нарушении государственных законов.

Одним из наиболее эффективных методов управления народом Шан Ян считал наказания. «Хорошее правление осуществляется путем наказания», — говорит он в главе «Суровые распоряжения». Шан Ян выдвигает новую, неизвестную ранее в Китае концепцию о наказаниях: он отказывается признать наличие какой-либо связи между мерой наказания и тяжестью содеянного преступления. Он

[175] Цит. по кн.: Петров А.А. *Ян Чжу — вольнодумец Древнего Китая*, с. 207.
[176] *Шан цзюнь шу*, гл. 17.
[177] Там же, гл. 6.
[178] Там же, гл. 23.
[179] Там же, гл. 19.
[180] Там же, гл. 17.
[181] Там же, гл. 13.

считает, что необходимо жестоко карать даже за малейшее нарушение приказов царя, в противном случае невозможно управлять народом. Для большей убедительности Шан Ян приводит развернутое обоснование своей концепции: «Там, где людей сурово карают за тяжкие преступления и мягко наказывают за мелкие проступки, не только нельзя будет пресечь [тяжкие] преступления, но невозможно будет даже предотвратить мелкие проступки»[182]. Учение о наказаниях встретило, по-видимому, решительное противодействие конфуцианских советников царя, призывавших его вернуться на путь гуманного правления. Обрушиваясь на своих противников, Шан Ян обвинял их в разложении народа, ослаблении царской власти и т.п.

Стремясь усилить роль наказаний и одновременно установить непосредственный контакт между царской администрацией и общинником, разрывая при этом патронимические узы, Шан Ян вводит в свое учение о наказаниях весьма существенный момент — систему круговой поруки. Круговой порукой связывались не только родственники (отец отвечал за сына, жена — за мужа и т.п.) и соседи, но и люди, занятые в течение какого-то времени общим делом. Шан Ян предложил, в частности, использовать эту систему и в армии, предварительно разбив воинов на пятки́. Он уверял правителя, что введение круговой поруки в армии поможет покончить с дезертирством.

Широкое распространение системы круговой поруки позволяло правителю держать всех жителей царства в постоянном страхе и полном подчинении. Идея такого сквозного контроля над мыслями и поступками людей была одной из «лучших» находок Шан Яна, его существенным вкладом в теорию управления деспотическим государством.

Подытоживая изложение основных положений политической и экономической программы Шан Яна, необходимо прежде всего отметить, что Шан Ян одним из первых в мировой истории создал законченную модель деспотического государства.

Законодательство, метод наград и наказаний, система круговой поруки и всеобщей слежки — все это было направлено на абсолютизацию царской власти и установление полного контроля над деятельностью личности. Стремясь превратить индивидуум в слепое орудие правителя, Шан Ян возвел унификацию мышления и всеобщее оглупление народа в ранг государственной политики.

Официально основными и наиболее почитаемыми сословиями общества были объявлены земледельцы и воины. Однако Шан Ян понимал, что без исполнительного аппарата вся его стройная система может повиснуть в воздухе. Поэтому он уделял большое внимание служилому сословию, пытался создать новый тип чиновника, обязанного всем своим благополучием государству, а следовательно, заинтересованного в упрочении новой системы управления. Одним из наиболее действенных средств была отмена сословной ограниченности при выдвижении на административные посты и провозглашение принципа равных возможностей. Это позволяло создать жизнеспособный государственный организм, ибо создавались благоприятные условия для постоянного обновления бюрократии. Таким образом, именно учение Шан Яна открывало широкий простор для социальной мобильности, в этом отношении оно выгодно отличалось от учения Конфуция,

[182] Там же, гл. 5.

который был противником социальных перемещений. Шан Ян заложил основы бюрократической системы управления.

Призывая к борьбе со злостными чиновниками и введению строгого надзора за действиями администрации, Шан Ян стремился ограничить деятельность всех чиновников, независимо от занимаемых ими постов, исполнительными функциями.

Выступая против сословной ограниченности, Шан Ян в то же время сам с помощью своей системы рангов знатности создавал новый привилегированный слой. Правда, при этом он старался сохранить принцип равных возможностей — теоретически каждый житель Поднебесной мог стать обладателем ранга знатности. Новый привилегированный слой должен был сцементировать государство Шан Яна.

Но в модели Шан Яна имелся серьезный теоретический просчет — он недооценил возможности и роли чиновничества в жизни деспотического государства. Шан Ян полагал, что с помощью различных превентивных мер ему удастся удерживать чиновничество на положении статистов всесильного правителя. Однако бюрократия могла мириться с положением второстепенной политической силы лишь до тех пор, пока она была слаба. По мере укрепления позиций бюрократии и превращения ее в правящее сословие должна была возрасти и ее роль, особенно роль ее высшего звена в решении различных государственных дел. Поскольку Шан Ян исключал всякую возможность передачи правителем хотя бы некоторых своих функций высшему чиновничеству, его концепция управления страдала известной ограниченностью и могла быть использована лишь на отдельных этапах китайской истории, чаще всего в переходные периоды. Конфуцианцы впоследствии использовали этот просчет и укрепили свое положение, разработав концепцию добродетельных сановников, управляющих государством.

Создавая свое учение, Шан Ян учитывал процессы, происходившие в политической и экономической жизни страны, поэтому в его высказываниях можно найти отражение интересов вполне определенных социальных слоев. В.И. Ленин подчеркивал: «Люди всегда были и всегда будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать *интересы* тех или иных классов»[183]. Политические и правовые взгляды Шан Яна отражали прежде всего интересы новой имущественной знати — богатых общинников и нарождающейся бюрократии, ибо они, а не рядовые общинники, могли извлечь наибольшую выгоду из принципа равных возможностей; именно в их интересах была выдвинута идея свободной продажи рангов знатности. Приобретая ранг знатности, богатые общинники переходили в новый, привилегированный слой общества. Лишь ограниченное число земледельцев, доказавших свою отвагу в боях, могло рассчитывать на ранги знатности, при этом, как правило, они могли стать лишь обладателями самых низших рангов.

Забота Шан Яна о земледельцах объясняется прежде всего заинтересованностью в сохранении основного класса налогоплательщиков, способных нести и воинскую повинность. Как и прежде, все тяготы налогового бремени и военной

[183] Ленин В.И. *Три источника и три составных части марксизма*. — Полное собрание сочинений, т. 23, с. 47.

службы перекладывались на плечи простого народа. Поэтому вряд ли можно согласиться с Э.Р. Хьюсом, будто учение Шан Яна представляло собой «философию простых людей»[184], — оно могло лишь временно облегчить положение земледельцев.

Реалистическое в целом учение Шан Яна не было лишено некоторых элементов утопии. Прежде всего это касается идеи нравственного перевоспитания человека, лишения его культурных и духовных ценностей, которые накопил к тому времени китайский народ за свою более чем полуторатысячелетнюю историю. Идея превращения человека в существо, помышляющее лишь о земледелии и войне, была бесплодна уже с самого зарождения. Ближайшие события показали, что даже в период наивысшей концентрации власти, которая была достигнута при Цинь Ши-хуане, государству не удалось установить полный контроль над общинниками: общины, сохранившие органы самоуправления, жили своей духовной жизнью.

[184] «Chinese Philosophy in Classical Times», Ed. and transl. by E.R. Hughes, London, 1944, p. 77. Ошибочно также и мнение Л. Вандермерша, который считает, что учение Шан Яна отражало главным образом интересы ремесленников и купцов (L. Vandermeersch, *La formation du Legisme. Recherches sur la constitution d'une philosophie politique caracieristique de la Chine ancienne*, Paris, 1965, p. 131).

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ*

СВИТОК ПЕРВЫЙ

Глава 1
Изменение законов[1]

Сяо-гун[2] обсуждал планы [управления государством]. Три сановника в ранге *да фу*[3] — Гунсунь Ян[4], Гань Лун[5] и Ду Чжи[6] — находились при государе. Они размышляли о переменах, происходивших в их век, рассуждали о сущности исправления законов и изыскивали способ, (как искуснее] повелевать народом. Государь молвил: «Взойдя на престол, не забывать об алтарях духов земли и проса[7], — таков Путь[8] правителя. Проводить в жизнь законы и заботиться о том, чтобы [всем] были ясны достоинства[9] правителя, — таков долг сановника. Ныне я хочу изменить законы, дабы добиться образцового правления; изменить *ли*[10], дабы [по-иному] наставлять народ, но опасаюсь, что Поднебесная осудит меня».

Гунсунь Ян ответил[11]: «Я слышал, что тот, кто колеблется, [не зная] как поступить, [ничего] не достигает, а тот, кто нерешителен в делах, не добьется успеха. Государь, скорее утвердитесь в мысли об изменении законов и [вам] не следует обращать внимания на то, что Поднебесная [может] осудить это. Ведь тот, кому свойственны поступки выдающегося человека, неизбежно испытает противодействие со стороны [заурядных людей] своего века; тот, кому свойственны размышления [человека] независимого ума, непременно будет осужден людьми. Есть пословица: „Глупый не понимает [сути] дела, даже когда оно уже выполнено, умный же постигает [суть дела] еще до того, как появятся его первые признаки“. [Поэтому] негоже обсуждать с народом свои начинания, но можно вместе с ним наслаждаться завершением [дел]. В законе Го Яня[12] говорится: „Тот, кто рассуждает о высшей добродетели, не станет согласовывать [своего мнения] с ходячими представлениями; тот, кто добивается великого успеха, не должен советоваться с толпой“. Закон — это выражение любви к народу[13]; *ли* — это то, что благоприятствует [заведенному течению] дел. Поэтому если совершенно-

* Как отмечается во Введении, главы 16 и 21 памятника не дошли до нашего времени.

мудрый может при помощи [законов] сделать сильным [свое] государство, то он не берет за образец [порядки] древности, и если он может благодаря [законам] принести пользу народу, то он не следует *ли*».

Сяо-гун воскликнул: «Прекрасно!»

Гань Лун сказал: «Нет, это не так. Я слышал, что совершенномудрый наставляет народ, не изменяя [обычаев], умный [добивается] хорошего управления, не изменяя законов. Тем, кто наставляет народ, сообразуясь с его желаниями, успех будет достигнут без труда; у того, кто [добивается] хорошего управления, придерживаясь [установившихся] законов, чиновники опытны, а народ пребывает в спокойствии. Ныне если вы измените законы и не будете следовать старым [порядкам] циньского государства, измените *ли* и станете [по-иному] наставлять народ, я опасаюсь, что Поднебесная осудит вас, государь. Хочу, чтобы вы разобрались в этом».

Гунсунь Ян ответил: «Вы высказали мнение, широко распространенное в наш век. Действительно, простые люди привыкли к старым обычаям, а образованные погрязли в том, что они знают [о древности]. Эти две категории людей [способны] лишь занимать должности и блюсти законы, однако они не способны обсуждать [вопросы], выходящие за рамки [старых] законов. Три династии[14] достигли верховенства в Поднебесной, [придерживаясь] различных *ли*, а пять гегемонов[15] добились господства, [применяя] различные законы. Поэтому мудрый творит законы, а глупый ограничен ими; одаренный изменяет *ли*, а никчемный связан *ли*. С человеком, который связан *ли*, не стоит говорить о делах; с человеком, который ограничен [старыми] законами, не стоит говорить о переменах. Государь! Вам не следует колебаться».

Ду Чжи сказал: «Я слышал, что, если выгода не будет стократной, законов не меняют; если успех не будет десятикратным, не меняют орудия. Я слышал, что, когда подражают древности, не совершают ошибок; когда придерживаются *ли*, не бывает нарушений. Государь должен стремиться к этому».

Гунсунь Ян ответил: «Прошлые поколения [правителей] наставляли [народ] по-разному, какой же древности [они] подражали? Императоры и цари[16] не повторяли друг друга, каких же [старых] *ли* они придерживались? Фу Си[17] и Шэнь Нун[18] наставляли, но не карали; Хуан-ди[19], Яо и Шунь[20] карали, но не многих[21]. Что же касается Тан-вана[22] и У-вана[23], то каждый из них устанавливал свои законы, учитывая [нужды] времени, и определял *ли*, сообразуясь с обстоятельствами. Так как *ли* и законы создавали, исходя из [нужд] времени, распоряжения и приказы соответствовали тому, что было нужно; оружие и орудия труда отвечали своему назначению. Поэтому я заявляю: чтобы достичь хорошего управления [людьми своего] века, существует не один Путь; для того чтобы принести пользу государству, не обязательно подражать древности. Тан-[ван] и У-[ван], став царями, возвысились благодаря тому, что не следовали древности; династии Инь и Ся были уничтожены из-за того, что не изменили [старых] *ли*. А если так, то, воистину, тот, кто идет наперекор древности, не обязательно заслуживает осуждения, тот, кто следует *ли*, не обязательно достоин похвалы. Государь! Не надо колебаться».

Сяо-гун произнес: «Прекрасно! Я слышал, что в бедных кварталах селений многие недоумевают над [моими нововведениями], а в захолустных школах сре-

ди образованных идут горячие споры. Что для глупого смех, над тем скорбит умный; что для безумца радость, над тем печалится мудрый. Не стоит считаться с осуждением [людей нашего] века, я не сомневаюсь [в успехе своего начинания]».

Затем [государь] издал указ об освоении пустующих земель.

Глава 2
Указ об обработке пустующих земель

Если не медлить с наведением порядка [в государстве], то алчные чиновники не смогут поступать корыстно и наживаться за счет народа[1]. А если многочисленные чиновники не смогут совместно оттягивать [выполнение казенных дел], то у земледельцев появятся свободные дни[2]. Если алчные чиновники не смогут поступать своекорыстно и наживаться за счет народа, то земледельцы не будут разоряться. А если земледельцы не разоряются и еще имеют свободные дни, пустующие земли будут непременно обработаны. Если взимается налог с количества зерна[3], [собранного земледельцами], это значит, что правитель установит единый [для всех закон о налоге] и народ успокоится[4]. Если правитель введет единый [закон о налоге], то он будет пользоваться доверием, а если он будет пользоваться доверием, чиновники не осмелятся творить нарушения. Когда народ успокоится, он станет более осмотрителен, а осмотрительные люди нелегко меняют [свое занятие]. Если [закон] правителя будет заслуживать доверия и чиновники не осмелятся творить нарушения, народ будет осмотрителен и неохотно станет менять свое занятие, тогда низшие перестанут осуждать правителя, а чиновники[5] перестанут тяготиться службой. Если низшие перестанут осуждать правителя, а чиновники перестанут тяготиться службой, то взрослый люд станет усердствовать в земледелии и не захочет менять [свое занятие]. А если взрослый люд станет усердствовать в земледелии и не будет менять [свое занятие], то и молодежь[6] станет усердно учиться [навыкам земледельца]. Когда же молодежь станет усердно учиться [навыкам земледельца], пустующие земли будут непременно обработаны.

Если [правитель] не будет раздавать ранги знатности и чиновничьи должности людям, учитывая [стоящие за ними] внешние силы[7], то народ перестанет ценить ученость и презирать земледелие. Если народ перестанет ценить ученость, то он будет глуп, а коль он глуп, то у него не будет внешних связей. А если[8] народ не имеет внешних связей, то он усерден в земледелии и радив. А если народ не будет презирать земледелие, он будет жить в мире и безопасности. Когда [люди] государства станут жить в мире и безопасности, станут усердными в земледелии и радивыми, пустующие земли будут непременно обработаны.

У [людей], получающих огромные довольствия и [взимающих] большие налоги, нахлебники многочисленны, а это разоряет земледельцев[9]. Поэтому необходимо подсчитать[10] число нахлебников, дабы можно было обложить их налогом[11] и усиленно использовать [на государственных повинностях], тогда таким людям, как нарушители закона, кутилам и бродячим бездельникам, не у кого будет кормиться. А если [этим] людям не у кого будет кормиться, они обязательно займутся землепашеством, а если [они] займутся землепашеством, пустующие земли будут непременно обработаны.

Пусть торговцы не имеют возможности скупать зерно[12], а земледельцы продавать его [купцам]. Если земледельцы будут лишены возможности продавать зерно, то нерадивые и ленивые[13] земледельцы станут усердными и проворными [в работе]. Если купцы будут лишены возможности скупать зерно, то в урожайный год они не получат новых благ[14] от (новых доходов]. А если они не получат новых благ от [новых доходов] в урожайный год, то и в голодный год лишатся крупных барышей. Если они лишатся крупных барышей, то будут бояться [разорения], а коль скоро торговец боится [разорения], он захочет стать землепашцем. Когда нерадивые и ленивые землепашцы станут усердными и проворными в работе, а купцы загорятся желанием быть земледельцами, пустующие земли будут непременно обработаны.

Если музыка и красивые одежды не будут распространены по всем уездам, народ во время работы не станет обращать внимания [на одежды], а во время отдыха не станет внимать [музыке]. Если [народ] во время отдыха не станет внимать [музыке], то душа его будет чиста[15]. Если [народ] во время работы не станет обращать внимания [на одежды], он обязательно сосредоточит свои помыслы лишь на Едином[16]. А коль помыслы [народа] сосредоточены лишь на Едином и душа его чиста, пустующие земли будут непременно обработаны.

Если люди не смогут нанимать работников, то сановники *да фу* и главы семей[17] не смогут вести строительные работы[18], любимые сыновья[19] не смогут предаваться лености и чревоугодию, а нерадивый люд[20] не сможет бездельничать. А когда наемным работникам не у кого кормиться, они непременно займутся землепашеством. Если сановники *да фу* и главы семей не смогут вести строительные работы, то не будет ущерба делам земледельцев. Если любимые сыновья <не [смогут] предаваться лености и чревоугодию>[21], а нерадивые люди не смогут бездельничать, то старые поля не зарастут сорной травой. Если делам земледельцев не будет наноситься ущерб, то они будут еще усерднее в земледелии, и пустующие земли будут непременно обработаны.

Если закрыть постоялые дворы, где останавливается странствующий люд, то те, которые пускаются в обман и ложь, смущают сердца, [используют] личные связи, сеют сомнения среди земледельцев, не смогут странствовать. А если людям из постоялых дворов не у кого будет кормиться, то все они непременно обратятся к земледелию. А когда они обратятся к земледелию, пустующие земли будут непременно обработаны.

Если сосредоточить в одних руках [право собственности] на горы и водоемы[22], то людям, ненавидящим земледелие, лентяям и стремящимся извлечь двойную [прибыль][23] нечем будет кормиться. А если им нечем будет кормиться, они непременно обратятся к земледелию. А когда они обратятся к земледелию, пустующие земли будут непременно обработаны.

Надлежит повысить цены на вино и мясо, увеличить налог на [них], дабы он в десять раз превышал их первоначальную цену. Тогда [в стране] станет меньше торговцев, земледельцы не смогут наслаждаться обильными возлияниями, а высшие сановники не смогут бражничать и чревоугодничать. Когда торговцев станет мало, государь не будет зря терять зерно. Если народ не сможет наслаждаться обильными возлияниями, он не будет запускать земледелие. Если высшие сановники не смогут предаваться бражничанью [и чревоугодию], то государственные дела не будут откладываться и у правителя не будет ошибок при выдвижении

[людей на должности]. Если у правителя не будет попусту переводиться зерно и люди будут рачительны в земледелии, пустующие земли будут непременно обработаны.

Если усилить наказания и ввести систему взаимной ответственности за преступления[24], вспыльчивые и раздражительные перестанут драться [из-за своих личных интересов][25], упрямцы перестанут сутяжничать, лентяи перестанут бродяжничать, исчезнут люди, растратившие имущество, а ловкие льстецы и люди с черным сердцем уже не смогут обманывать [народ]. Когда в пределах границ переведутся эти пять категорий людей, пустующие земли будут непременно обработаны.

Если лишить народ [права] самовольного распоряжения переселением[26], то глупцам[27]-земледельцам и земледельцам-смутьянам нечем будет кормиться, и они обязательно [вновь] займутся землепашеством. Если люди с черным сердцем[28] и беспокойными желаниями станут помышлять лишь о Едином, то земледельцы непременно успокоятся. А коль земледельцы спокойны[29], пустующие земли будут непременно обработаны.

Если, не делая ни [для кого] исключения, издать указ об использовании [на государственных] повинностях *юйцзы*[30], то это следует сделать согласно [подворным спискам], а также сделать более обязательным их освобождение[31]. Приказываю подыскать им постоянную казенную службу и снабдить их определенным довольствием[32]. Тогда они не смогут уклоняться от [государственных] повинностей, а крупным чиновникам невозможно будет заполучить их [в личное распоряжение]; *юйцзы* перестанут бродить и служить [другим] людям и непременно обратятся к земледелию. А когда они обратятся к земледелию, пустующие земли будут непременно обработаны.

Высшие государственные сановники и чиновники в ранге *да фу* не должны увлекаться пространными рассуждениями, оживленными спорами, а также странствовать и предаваться [праздной] жизни. Если они будут лишены возможности [праздно] жить на одном месте или разъезжать по всем уездам, то земледельцы не услышат о разных переменах и не будут взирать на них как на образец для подражания[33]. Если земледельцы будут лишены возможности внимать их рассуждениям о переменах и взирать на них как на образец для подражания, то умные земледельцы не покинут своих привычных занятий, а глупые земледельцы не поймут, [что можно жить иначе]. Если люди не любят ученость, они считают, [что важнее всего] усердно заниматься земледелием. А коль умные землепашцы не станут покидать свои привычные занятия, пустующие земли будут непременно обработаны.

Женщинам следует запретить появляться на рынках в военных лагерях, а тамошним купцам следует приказать за свой счет снабжать [армию] панцирями и оружием, что равносильно призыву [их самих] на службу в армию[34]. Если также приказать, чтобы на рынки в военных лагерях не доставляли частное зерно, то грязные дела уже невозможно будет скрывать[35]. Те, кто перевозит зерно[36], не должны задерживаться ради собственных интересов, и тогда пустые людишки и лентяи перестанут сновать по рынкам в военных лагерях, а укравшие зерно не смогут сбывать его[37]. А если пустые людишки и лентяи перестанут сновать по рынкам в военных лагерях, то земледельцы не будут предаваться пороку, и <государственное зерно не будет растрачиваться зря>[38]. А коль государственное зерно не растрачивается зря, пустующие земли будут непременно обработаны.

Управление всеми уездами страны должно осуществляться по единому образцу, и тогда уклоняющиеся от истинного пути не осмелятся менять эту систему управления, а если кто-либо совершит проступок и его снимут с должности, то [он] уже не сможет скрыть тех, кто его рекомендовал [на это место]. Если рекомендации скрывать будет невозможно, то среди чиновников исчезнут нарушители. Если люди, уклоняющиеся от истинного пути, не смогут обманывать, а новые чиновники[39] не будут вносить никаких изменений [в существующую систему управления], то [самих] чиновников станет меньше[40] и народ не будет страдать. Когда чиновники не будут творить нарушений, в народе исчезнут праздношатающиеся[41]. А если в народе исчезнут праздношатающиеся, то [основное] занятие не придет в упадок. Если чиновников станет мало, то налоги[42] не будут обременительны, народ не будет страдать, и у земледельцев появится много дней[43]. А когда у земледельцев появится много дней, то и налоги будут не столь обременительны, их [основное] занятие не придет в упадок, и пустующие земли будут непременно обработаны.

Если резко повысить пошлины, взимаемые на заставах и рынках, то земледельцы возненавидят торговцев, а те усомнятся в [доходности торговли] и утратят предприимчивость. Если земледельцы возненавидят торговцев, а те усомнятся [в доходности торговли] и утратят предприимчивость, пустующие земли будут непременно обработаны.

Подсчитав общее число купцов и всех [имеющихся у них] людей, надлежит привлечь их к [выполнению] государственных повинностей, все их *сы*, *юй*, *ту* и *чжун* [1][44] должны быть занесены в подворные списки[45], и тогда земледельцы будут иметь досуг, а купцы [и их люди] станут трудиться.

Если земледельцы будут иметь досуг, то хорошие поля[46] перестанут зарастать сорной травой; если купцы будут трудиться, то обычай посылать друг другу подарки, разъезжая [по стране], не распространится по всем уездам. Земледельцы перестанут голодать, их поступки [и помыслы] будут чисты[47]. А если земледельцы не голодают и не стремятся к красивым одеждам, то они усердствуют на общественных работах[48], прилежно трудятся на себя, и дела земледельческие идут на лад. А когда земледельческие дела возобладают, пустующие земли будут непременно обработаны.

Тем, кто занимается доставкой государственного зерна, следует запретить наниматься для перевозки [частных грузов], а также запретить на обратном пути подряжаться [с повозками] в наем. Надлежит непременно заносить в подворные списки: повозки, волов, *юй, чжун* [1], *шэ*[49], тогда доставка грузов будет совершаться быстрее, и это дело[50] не будет наносить ущерба земледелию. Когда это дело перестанет наносить ущерб земледелию, пустующие земли будут непременно обработаны.

Если [родственники и приятели] не будут иметь возможности просить чиновников за преступников и снабжать их пищей, преступный люд лишится покровителей. Если преступный люд лишится покровителей, то преступники не ускользнут от кары[51]. Если преступный люд лишится поддержки, то земледельцы перестанут разоряться. А если земледельцы перестанут разоряться, пустующие земли будут непременно обработаны.

Глава 3
Земледелие и война

Обычно правитель поощряет людей [при помощи двух средств]: казенными должностями и рангами знатности; государство добивается процветания [при помощи двух средств]: земледелием и войной[1]. Ныне все люди добиваются казенных должностей и рангов знатности, не занимаясь земледелием и войной, а при помощи ловких рассуждений и пустых учений. Это и называется делать людей ленивыми[2]. У того, кто делает людей ленивыми, государство непременно ослабеет, а у того, чье [государство] ослаблено, оно непременно будет расчленено. Тот, кто хочет процветания государства, внушает людям, [что можно] получить казенные должности и ранги знатности, занимаясь лишь Единым[3]. Поэтому [не имеющие заслуг] не смогут получить казенные должности и ранги знатности. Если государство запретит [пустые] речи[4], народ вновь станет простым, а коль народ прост, он не развратится. Если люди видят, что блага, которые раздает царь, исходят лишь из одного источника[5], [они непременно] займутся Единым. Если люди займутся только Единым, они не будут нерадивы в своих занятиях, а когда люди не будут нерадивы [в своих занятиях], то у них будет много силы[6]. А если у людей много силы, государство могущественно.

Ныне же все люди в пределах границ говорят: от земледелия и войны стоит уклоняться, а к казенным должностям и рангам знатности стоит стремиться[7]. Поэтому все выдающиеся люди[8] считают, что следует изменить занятие; (они] посвящают себя изучению *Ши цзина* и *Шу цзина*[9] и опираются на внешние силы[10]. Первые смогут прославиться, вторые — добиться казенных должностей и рангов знатности. Заурядные люди[11] занимаются торговлей и овладевают [различными] ремеслами[12], дабы уклониться от земледелия и войны. Когда это имеет место, государство в опасности. Государство, в котором люди воспринимают это как наставление[13], непременно будет расчленено.

Если стремящийся к процветанию страны не ослабляет внимания к земледелию, даже если амбары и житницы переполнены; не развращает [людей пустыми] речами, даже если государство обширно, а народ многочислен, то люди [вновь] станут простыми и сосредоточат свои усилия на Едином. Когда люди [вновь] станут простыми и сосредоточат свои усилия на Едином, уже невозможно будет получить казенные должности и ранги знатности путем [различных] ухищрений. А если их невозможно получить ухищрениями, то не возникнет и обмана. А если не возникнет обмана, то и правитель не будет введен в заблуждение.

Ныне в пределах границ народ и те, кто имеет казенные должности и ранги знатности, видят, что должности и ранги знатности можно получить у двора при помощи ловких речей и [пустых] рассуждений. Добиться казенных должностей и рангов знатности обычным путем[14] невозможно. Поэтому, входя (во дворец], обманывают правителя, [говоря угодные ему речи], а покидая [дворец], помышляют лишь о собственной выгоде. Стремясь извлечь выгоду, [они] торгуют своей властью [наживаясь за счет] нижестоящих. Когда обманывают правителя, [говоря угодные ему речи], и помышляют лишь о своих собственных интересах, это не приносит никакой выгоды государству; те, кто так поступает, делают это ради

рангов знатности и жалования. Те, которые торгуют своей властью, [наживаясь за счет] нижестоящих, не являются преданными чиновниками; те, кто так поступает, делают это, домогаясь подарков. Поэтому все низшие чиновники, стремящиеся получить повышение по службе, говорят: «Если мы [пошлем] много подарков, то сможем мечтать о высоких казенных должностях». Они также говорят: «Домогаться повышения, не услужив подарками вышестоящим, все равно что использовать кота как приманку для крыс, что совершенно безнадежно. Домогаться повышения, угождая вышестоящим честной службой, все равно что измерять прямизну кривой доски с помощью разорванного отвеса[15]. Так как при помощи этих двух [методов] невозможно добиться повышения, то нам ничего не остается, как вымогать подарки у народа для услужения вышестоящим и таким путем добиваться повышения [по службе]».

А простой люд говорит: «Мы усердствуем в земледелии, дабы сперва заполнить зерном казенные амбары, а потом, собрав остатки, прокормить родителей; мы воюем, рискуя жизнью ради вышестоящих, дабы воздать почести правителю и утвердить мир в государстве. Но когда амбары пусты, правителя не почитают, семьи [наши] беднеют и тогда лучше всего поискать какой-нибудь должности. Когда наши родственники и друзья придут к согласию [о том, что делать], мы подумаем над тем, как сменить [занятие]».

Выдающиеся люди посвящают себя изучению *Ши цзина* и *Шу цзина* и опираются на внешние силы; заурядные люди занимаются торговлей и овладевают [различными] ремеслами — все они [делают это], дабы уклониться от земледелия и войны. Если люди воспринимают это как наставление, то как не уменьшиться [казенному] зерну, а войску не ослабнуть? Для того, кто стремится к процветанию страны, государственные законы ясны, и поэтому [ему] не надобны умные люди[16]. Правитель [добивается того, чтобы люди] были заняты Единым; поэтому, коль народ не станет изыскивать иных источников дохода, государство соберет всю свою силу в один кулак. Государство, которое собрало всю свою силу в один кулак, могущественно. Государство, [правитель которого] любит [пустые] речи, будет расчленено. Поэтому-то и говорят: «Если на тысячу человек, посвятивших себя земледелию и войне, приходится всего лишь один, [знающий] *Ши цзин* и *Шу цзин* и являющийся умным оратором, вся тысяча станет лениться пахать и воевать. Если на сто человек, посвятивших себя земледелию и войне, приходится всего лишь один овладевший [особым] ремеслом, то вся сотня станет лениться пахать и воевать».

Государство может достичь спокойствия благодаря земледелию и войне, так же как и правитель будет в почете [лишь] благодаря земледелию и войне. Действительно, если народ не занимается земледелием и не воюет, [это означает], что правитель любит [пустые] речи и что в его государстве нет определенной системы предоставления казенных должностей. Если должности предоставляются по определенной системе, — государство управляется хорошо. Когда [усилия народа] сосредоточены на Едином, — государство богато. Богатое и хорошо управляемое государство — путь к господству [в Поднебесной][17]. Поэтому и говорят: «Путь к господству [в Поднебесной] заключается в том, чтобы правитель сам сосредоточил [усилия народа] на Едином»[18].

А ныне, когда государь назначает на должности в зависимости от таланта и способности мыслить, люди с острым умом, учитывая, нравится или не нравится

это правителю, заставляют чиновников решать дела, льстя правителю. В итоге — отсутствие определенной системы назначения на должности, отсутствие порядка в самой стране и невозможность сосредоточить [усилия народа] на Едином.

Если красноречивые <будут в почете>, то не будет закона[19]. Если обстоятельства таковы, то как могут не быть многочисленными [занятия, которые] люди считают главными, и как земля их не будет превращаться в пустошь, зарастая сорняками? Если в государстве есть десять [паразитов][20]: *Ши цзин*, *Шу цзин*, *ли*[21], музыка[22], добродетель, почитание старых порядков[23], человеколюбие, бескорыстие, красноречие, острый ум, правитель не сможет найти ни одного человека, которого он смог бы использовать для обороны или [наступательной] войны. То государство, в котором стремятся установить хорошее управление с помощью этих десяти [паразитов], будет расчленено, [как только] явится враг; [а если даже] враг и не явится, оно непременно будет бедным. Если же государство избавится от этих десяти [паразитов], то враг не посмеет явиться, а если он и явится, то непременно будет отброшен. [Если такое государство] поднимает войска и выступает в поход, оно непременно побеждает; если же оно удерживает войска [дома] и не выступает в поход, то непременно становится богатым. На государство, которое любит силу, трудно напасть, а государство, на которое трудно напасть, непременно добьется процветания[24]. Легко нападать на страну, где поощряют красноречие, а государство, на которое легко нападать, непременно окажется в опасности.

Совершенномудрые и умные правители являются таковыми не оттого, что они способны разбираться во всех явлениях до мельчайших подробностей, а потому, что они постигли сущность всех явлений. [Секрет] их хорошего управления страной заключается в присущей им способности отобрать самое существенное. Ныне же многие из тех, кто управляет страной, не в состоянии понять, что является существенным. Если при дворе рассуждают о [методах] хорошего управления, [речи советников] путанны, спорящие стремятся сместить друг друга [с постов], [голова] такого правителя затуманена советами. Его чиновники сбиты с толку [путаными] речами, а народ об-ленился и не занимается землепашеством. Поэтому произошло следующее: изменился весь народ страны, он пристрастился к красноречию, стал находить удовольствие в учебе, занялся торговлей, начал овладевать [различными] ремеслами и стал уклоняться от земледелия и войны. Если события будут развиваться подобным образом, то недалек [час гибели страны]. Если в государстве возникнут неурядицы, то, поскольку ученый люд ненавидит законы, торговцы наловчились [постоянно] менять место своего пребывания, а людей, овладевших [различными] ремеслами, [не так-то просто] использовать, такое государство легко уничтожить.

Действительно, в такой стране земледельцы редки, странствующие нахлебники многочисленны, поэтому это государство обеднеет и окажется в опасности. Если, например, ныне [сразу появятся различные виды саранчи], которые рождаются весной и умирают осенью, а именно: саранча, поедающая сердцевину молодых побегов и листья[25], саранча, уничтожающая листья и стебли бобовых, то в результате одного такого нашествия народ лишится продовольствия на несколько лет. А ныне, когда один человек обрабатывает землю, а сотня людей питается [плодами его труда], — это гораздо опаснее, нежели нашествие саранчи, поедающей сердцевину молодых побегов и листья и уничтожающей листья и

стебли бобовых! Сейчас если даже в [каждой] волости окажется всего лишь одна связка[26] *Ши цзина* и *Шу цзина*, а в [каждой] семье — один человек, [изучающий эти книги], то это не принесет пользы хорошему управлению страной, и это не метод, при помощи которого можно вернуть людей [к земледелию и войне][27]. Вот почему прежние правители возвращали людей к земледелию и войне. Поэтому и говорят, что: «Господства [в Поднебесной] добивается такая страна, где на сто человек, занятых в земледелии, приходится один бездельник; могущественной является страна, где на десять занятых в земледелии приходится один бездельник; и в угрожающем положении находится та страна, в которой половина народа занята в земледелии, а половина бездельничает». Поэтому тот, кто хорошо управляет страной, стремится к тому, чтобы народ занимался землепашеством. Если в стране не занимаются землепашеством и в случае борьбы с правителями [других] царств за власть [в Поднебесной] она не смогла выстоять, это значит, что силы народа оказались недостаточны. Поэтому, если правители [других] царств, воспользовавшись ее слабостью и тем, что страна в упадке, захватят ее земли, [вернуть утерянное] будет уже поздно.

Совершенномудрый знает, что составляет сущность хорошего управления государством, поэтому он заставляет людей вновь обратить все свои помыслы к земледелию. А когда все помыслы обращены к земледелию, то люди просты и ими можно легко управлять. Когда [народ] в смятении, им легко повелевать. Когда [народ заслуживает] доверия, его можно использовать для обороны и [наступательной] войны. Когда [все усилия людей] будут сосредоточены на Едином, они станут меньше лгать и не будут стремиться переселяться с места на место[28]; если [все усилия людей] сосредоточены на Едином, то можно будет устремлять их [в нужном направлении] наградами и наказаниями. Когда [все помыслы людей] сосредоточены на Едином, то [их] можно будет использовать вне страны[29].

Действительно, когда люди будут заняты с утра до вечера в земледелии, то они полюбят правителя [как родного] и будут готовы жертвовать жизнью ради выполнения его приказов. [Однако] людей действительно нельзя будет использовать, если они увидят, что красноречивым и странствующим ученым удается добиться личного почета на службе у правителя; что, занимаясь торговлей, можно обогатить семьи, занимаясь [различными] ремеслами, можно прокормиться ими. Если люди увидят, как хорошо живут и какую выгоду извлекают эти три [категории населения], они непременно станут уклоняться от земледелия. Если люди станут уклоняться от земледелия, то они будут с легким сердцем покидать насиженные места. А [если народ] не задумываясь оставляет насиженные места, то уж он ни за что не станет ради правителя оборонять страну или идти в бой.

Обычно добивающийся хорошего управления беспокоится, как бы народ не оказался рассеян, и тогда невозможно будет подчинить его какой-то одной [идее]. Вот почему совершенномудрый добивается сосредоточения [всех усилий народа] на Едином, дабы объединить [его помыслы]. Государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином хотя бы на один год, будет могущественно десять лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на десять лет, будет могущественно сто лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на сто лет, будет могущественно тысячу лет; а тот, кто могуществен тысячу лет, добьется владычества [в Поднебесной]. Правитель совершенствует [метод] поощрений и наказаний

и при его помощи подкрепляет свои наставления [о необходимости] сосредоточения [всех усилий народа] на Едином. Поэтому его наставления становятся незыблемыми, а правление протекает успешно.

Господства [в Поднебесной] добивается тот, кто постиг сущность хорошего управления народом, и тогда народ полюбит правителя [как родного], не дожидаясь наград и поощрительных даров; он займется [основным] делом, не дожидаясь рангов знатности и жалования; он готов будет жертвовать жизнью, не дожидаясь наказаний и кары.

Когда государство в беде, а правитель в тревоге, то, если даже советчиков будет столь [много], что из них можно группировать пятки[30], все равно бесполезно [пытаться] устранять опасность. Действительно, государство может очутиться в беде, а правитель оказаться в тревоге, когда имеется сильный противник или другое большое государство. Если такой правитель не в состоянии [словами] победить сильного противника или разрушить его большое царство, то он должен улучшать свои оборонительные сооружения, наилучшим образом использовать условия местности, собрать воедино силы народа, дабы встретить нападение извне. И тогда опасность будет предотвращена и можно будет добиться господства [в Поднебесной]. Вот почему умный правитель совершенствует систему управления и сосредоточивает [все усилия народа] на Едином. [Он] устраняет всех тех, кто бесполезен[31]; обуздывает придерживающихся легковесных учений[32] и тех, кто занят порочными делами, — все это делается ради сосредоточения усилий [людей] на земледелии. И это приведет потом к обогащению государства[33] и [поможет] объединить силы народа.

Все правители в наш век обеспокоены бедственным положением своих государств и ослаблением своих войск, они очень любят внимать советчикам, но, хотя из этих советчиков можно создавать пятк***и***, многословие и красноречие не способны принести никакой практической пользы. Если правитель любит слушать их разглагольствования и не вникает в то, что их [советы] представляют собой на деле, ораторы добиваются того, чего хотят, и тогда группки людей, пускающихся на всех перекрестках в ложные рассуждения, разрастаются в целые толпы. Если народ видит, что они таким путем могут добиться [благосклонности] царей и больших людей[34], то он начинает подражать им. Действительно, если ныне люди станут объединяться в группы единомышленников[35], давать советы и рассуждать о государственных [делах], в стране появится множество [различных теорий]. Мелкий люд будет рад этому, а большие люди будут довольны этим. Поэтому там сократится численность земледельцев и резко возрастет число бродячих нахлебников. [Если бродячие нахлебники] многочисленны, земледельцы ленивы, а если земледельцы ленивы, поля зарастают сорными травами. Если быть ученым станет обычаем, то люди забросят земледелие и увлекутся спорами, высокопарными рассуждениями и ложными теориями. Забросив земледелие, они [превратятся] в странствующих нахлебников и будут пытаться превзойти один другого в словесных диспутах. Тогда народ отдалится от правителя, появятся толпы людей, не подвластных ему. Такое учение ведет к обнищанию государства и ослаблению армии.

Действительно, в государстве, где используют лишь людей, произносящих [пустые] речи, народ не будет любить земледелие[36]. Таким образом, только умный правитель понимает, что любовь к рассуждениям не способна укрепить ар-

мию и расширить границы. Лишь совершенномудрый, хорошо управляя страной, [добивается] сосредоточения [помыслов народа] на Едином и объединяет [усилия] всех только в земледелии.

Глава 4
Устранение сильных[1]

Устранение силы при помощи сильного ведет к ослаблению, устранение силы при помощи слабости ведет к усилению[2]. Если государством [управляют] при помощи добродетельных методов, в нем непременно появится масса преступников. Если государство богато, а управляют им, словно оно бедно, — это называется удваивать богатство, а вдвойне богатое [государство] — сильно. Если государство бедно, а управляют им, словно оно богато, — это называется удваивать бедность, а вдвойне бедное [государство] — слабо[3].

Если войска совершают действия, на которые не отважится противник, — это значит, что [страна] сильна. Если [во время войны] страна совершает действия, которых противник устыдился бы, то она будет в выигрыше.

Обычно правителю важно, чтобы было много изменений; для государства важно, чтобы было мало изменений. Государство, у которого много [различных] дел, будет расчленено. Правитель, у которого мало дел, будет могуществен[4]. Если в государстве, [способном выставить] тысячу боевых колесниц[5], [люди] заняты тысячью различных дел, государство будет расчленено. Если военное дело ведется хорошо[6] и войска используются, [государство] называют сильным; если военное дело ведется неорганизованно и войска бездействуют, государство будет расчленено.

Земледелие, торговля и управление — три основные [функции] государства[7]. Они порождают шесть [паразитов][8], которые [в свою очередь] вредят этим трем [функциям]: стремление беспечно жить на склоне лет, бездумная трата зерна[9], пристрастие к красивой одежде и вкусной еде, стремление к роскоши[10], пренебрежение своими обязанностями, стяжательство[11]. Если эти шесть [паразитов] найдут для себя почву, [государство] будет непременно расчленено. Эти три функции связаны с тремя [различными категориями] людей, а шесть функций связаны с одним человеком[12].

Если [правитель] добивается хорошего управления с помощью закона, [его государство] станет сильным; если правитель добивается хорошего управления, опираясь на добродетельных чиновников[13], [его государство] будет расчленено. [Если правитель] умело направляет три основные функции [государства], он может [безболезненно] заставлять людей менять их занятия[14]. Когда возглавляешь большое государство, управляй им, словно малой страной; а когда стоишь во главе малого государства, управляй им, словно большой страной.

Когда [народ] силен, [армия] вдвое слабее; когда [народ] слаб, [армия] вдвое сильнее[15].

Действительно, если сильный нападает на сильного, это ведет к гибели, если слабый нападает на сильного, это ведет к господству[16]. Если государство сильно и ни с кем не воюет, то внутрь страны проникает яд: появляются *ли*, музыка

и паразиты, приносящие вред [трем] функциям, и тогда государство будет непременно расчленено. Если же государство [сильно] и поэтому ведет войну, то яд проникает к противнику, в государстве исчезают *ли*, музыка и паразиты, приносящие вред [трем] функциям, и оно непременно усилится. [Государство], где на должности выдвигают людей прославленных и назначают на посты по заслугам, называется сильным. [Государство], в котором появились паразиты, наносящие вред [трем] функциям, непременно будет расчленено. Когда земледельцев мало, а купцов много, то и знатные люди обеднеют, и [сами] купцы обеднеют, и земледельцы обеднеют. Когда эти три [категории людей][17] обеднеют, государство будет непременно расчленено.

В государстве бывают: *ли*, музыка, *Ши цзин*, *Шу цзин*, добродетель, почитание старых порядков, почтительность к родителям, братский долг[18], бескорыстие, красноречие. Если в государстве есть эти десять [паразитов], то правитель не сможет заставить [народ] воевать, государство будет непременно расчленено и в конце концов погибнет. Если же в стране нет этих десяти [паразитов], правитель может заставить [народ] воевать, государство непременно будет процветать и добьется владычества [в Поднебесной].

В государстве, где порочными управляют [словно] добродетельными, неизбежна смута, и оно непременно будет расчленено. В государстве, где добродетельными управляют [словно] порочными, воцаряется порядок, и оно непременно станет сильным[19].

Когда к [границам] государства, которое добивается хорошего управления, используя *Ши цзин*, *Шу цзин*, *ли*, музыку, почтительность к родителям, братский долг, добродетель, почитание старых порядков, приблизится враг, оно непременно будет расчленено; если же противник[20] и не приблизится, оно непременно останется бедным. [К границам] государства, которое добивается хорошего управления, не используя эти восемь [паразитов][21], противник не посмеет приблизиться, а если он и приблизится, то будет непременно отброшен. [Если такое государство] поднимает войска и выступает в поход, оно непременно занимает [чужую территорию], а овладев, может долго удерживать ее; если даже оно удерживает войска и не нападает, то непременно станет богатым. О государстве, почитающем силу, говорят, что на него трудно напасть; о государстве же, почитающем [пустые] речи, говорят, что на него легко напасть. Если государство, на которое трудно напасть, выступает в поход один раз, оно извлекает десятикратную выгоду; когда же в поход выступает страна, на которую легко напасть, ее потери будут стократны[22].

Если наказания суровы, а награды незначительны, — правитель любит народ, и народ готов отдать жизнь за правителя. Если же награды значительны, а наказания мягки, — правитель не любит народ, и народ не станет жертвовать жизнью ради правителя[23]. Если процветающее государство применяет наказания, народ извлекает выгоду и боится [правителя], если оно применяет награды, народ извлекает выгоду и любит [правителя].

Если страна обессилена, но поощряет развитие знаний и способностей, она обречена на гибель[24]. Трусливый люд, подгоняемый наказаниями, непременно станет храбрым, а храбрый люд, вдохновляемый наградами, будет биться до смерти. Если трусливый люд станет храбрым, а храбрый будет сражаться, презирая смерть, страна не будет иметь себе равной, она станет сильной, а сильное

государство непременно добьется владычества [в Поднебесной]. Если бедных подгонять наказаниями, они станут богатыми; если богатых поощрять наградами, они обеднеют[25]. Если при управлении государством преуспевают в превращении бедных в богатых, а богатых в бедных, то у такого государства будет много силы, а тот, у кого много силы, добьется владычества [в Поднебесной].

В стране, добившейся владычества [в Поднебесной], на каждые девять наказаний приходится одна награда; в сильной стране на каждые семь наказаний приходится три награды; в стране, обреченной на гибель[26], на каждые пять наказаний приходится пять наград[27]. Государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином хотя бы на один год, будет могущественно десять лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на десять лет, будет могущественно сто лет; государство, добившееся сосредоточения [всех усилий народа] на Едином на сто лет, будет могущественно тысячу лет, а тот, кто будет могуществен тысячу лет, добьется владычества [в Поднебесной].

[Правитель, который] внушает трепет, одним [усилием] добивается десятикратной [выгоды], одним звуком своего голоса добивается успеха. Поэтому тот, кто может внушать трепет, будет владычествовать [в Поднебесной].

Если государство способно вызвать к жизни <силы> [народа], но не в состоянии обуздать их, его называют «государством, атакующим самое себя», и оно обречено на гибель. Если же государство способно вызвать к жизни силы [народа] и в то же время может обуздать их, его называют «государством, атакующим врага», и оно непременно станет могу-щественным[28]. Поэтому [правитель] упорядочивает[29] [три] функции[30], направляет силы [народа][31] и ведет наступление на врага[32]. Если государство применит хотя бы только два из [этих средств] и откажется от первого, оно непременно станет сильным. Если правитель использует все три [средства], он будет внушать трепет и непременно добьется владычества [в Поднебесной].

Государство, в котором при решении дел исходят из суждения [каждых] десяти общин[33], — слабое; государство, в котором при решении дел исходят из суждения [каждых] пяти общин[34], — сильное[35]. Государство, которое устанавливает порядок за один день, достигнет владычества [в Поднебесной]; государство, которое устанавливает порядок за [день и] ночь, будет сильным; государство, которое медлит[36] с наведением порядка, будет расчленено.

Если имена всех жителей государства при рождении заносить в списки[37] и выскабливать их после смерти, то народ перестанет уклоняться [от уплаты налога] зерном, и поля не будут зарастать сорной травой. И тогда государство станет богатым, а богатое государство — могущественно. В государстве, где наказаниями избавляются от [новых] наказаний, воцаряется порядок; в государстве, где наказания вызывают [новые] наказания, воцаряется смута. Поэтому и говорят: «Коль наказываешь, то карай сурово за мелкие проступки», и тогда исчезнут наказания, дела увенчаются успехом, а государство усилится. Если сурово карать за тяжкие преступления и легко за мелкие проступки, возрастет число наказаний, появятся неурядицы, и государство будет расчленено. Наказания порождают силу, сила порождает могущество, могущество порождает величие, вселяющее трепет, а величие, вселяющее трепет, порождает доброту[38]. Доброта исходит от силы.

[Если правитель] применяет силу, [его люди] будут сражаться храбро; [если правитель] ведет войну, [его люди] будут строить мудрые планы[39].

Когда появляется золото, исчезает зерно; а когда появляется зерно, исчезает золото[40].

Когда продукты земледелия[41] дешевы, — это значит, что занимающихся сельским хозяйством много, а покупателей мало; тогда земледельцы страдают и вынуждены предаваться пороку. Армия такой страны ослабеет, страна непременно будет расчленена и в конце концов погибнет.

Появление одного *ляна*[42] золота внутри границ означает исчезновение двенадцати *даней*[43] зерна за границей, а появление двенадцати *даней* зерна внутри границ равносильно исчезновению одного *ляна* золота за границей. Если государство поощряет распространение золота внутри границ, то оно лишится и золота и зерна; зернохранилища и сокровищницы будут пусты, и государство ослабеет. Если государство поощряет производство зерна внутри границ, то оно будет иметь и золото и зерно, зернохранилища и сокровищницы будут полны, и государство станет могущественным.

Могущественное государство знает тринадцать видов подсчета[44]: числа едоков[45] в стране; числа взрослых мужчин и женщин; старых и слабых; чиновников и воинских начальников; тех, кто добывает себе пропитание речами; богатых; поголовья лошадей и быков; количества сена и соломы. Если тот, кто хочет сделать свою страну сильной, не знает ничего об этих тринадцати видах подсчета, то его государство, несмотря на благоприятные природные условия и многочисленность населения, будет все слабее и слабее и в конце концов будет расчленено.

Страна, в которой нет недовольных, называется могущественной.

Если [правитель], поднимая войска и выступая в поход, предоставляет ранги знатности и назначает на должности за воинские заслуги, он непременно добьется победы. Если [правитель], придерживая войска в резерве и уделяя внимание земледелию, предоставляет ранги знатности и назначает на должности за зерно, государство будет богато. Тот, кто побеждает противника, когда войска его были подняты в поход, и тот, чье государство обогащается, когда он держит войска в резерве, добьется владычества [в Поднебесной].

СВИТОК ВТОРОЙ

Глава 5
Рассуждение о народе

Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам; *ли* и музыка способствуют распущенности нравов; доброта и человеколюбие — мать проступков; назначение и выдвижение на должности [добродетельных людей] — источник[1] порока.

Если потворствуют беспорядкам, они разрастаются; если потворствуют распущенности нравов, она распространяется; если у проступков есть мать, они будут плодиться; если существует источник, порождающий порок, порок никогда не исчезнет. Там, где одновременно существуют все эти восемь [паразитов][2], на-

род сильнее своих властей[3]; в стране же, где отсутствуют эти восемь [паразитов], власти сильнее своего народа. Когда народ сильнее своих властей, — государство слабое; когда власти сильнее своего народа, — армия могущественна. Поэтому, коль в государстве существуют все эти восемь [паразитов], правитель не в состоянии заставить народ оборонять страну или вести наступление, и тогда государство непременно будет расчленено и погибнет. Если же в стране не будет этих восьми [паразитов], правитель всегда сможет заставить народ оборонять страну или вести наступление, и тогда [государство] непременно станет процветать и [правитель] достигнет владычества [в Поднебесной].

Если [управлять] людьми как добродетельными, они будут любить своих близких; если же [управлять] людьми как порочными, они полюбят эти порядки[4]. Сплоченность [людей] и взаимная поддержка [проистекают оттого, что ими] управляют как добродетельными; разобщенность людей и взаимная слежка [проистекают оттого, что ими] управляют словно порочными[5]. Там, где [к людям относятся] как к добродетельным, проступки скрываются; там же, где [к людям относятся] как к порочным, преступления жестоко караются. Когда проступки скрываются, — народ победил закон; когда же преступления строго наказуются, — закон победил народ. Когда народ побеждает закон, в стране воцаряется беспорядок; когда закон побеждает народ, армия усиливается. Поэтому-то и сказано: «Если управлять людьми как добродетельными, то неизбежна смута, и страна погибнет; если управлять людьми как порочными, то всегда утверждается [образцовый] порядок, и страна достигает могущества».

Если государство, на которое трудно напасть, выступает в поход, за один раз оно извлекает десятикратную выгоду; если же страна, на которую легко напасть, выступает в поход десять раз, ее потери будут стократны[6]. О государстве, почитающем силу, говорят, что на него трудно напасть; о государстве, почитающем [пустые] речи, говорят, что на него легко напасть[7]. Если народ любит [пустые] речи, его трудно использовать [на войне]. Страна, где народ боится государственных законов и послушен в войне, нападает с помощью силы; выступая в поход один раз, она извлекает десятикратную выгоду. Страна, где народ не страшится государственных законов и не послушен в войне, нападает с помощью [пустых] речей; выступая в поход десять раз, она несет стократные потери.

Наказания [должны быть] суровы, а ранги знатности — почетны, награды — незначительны, а наказания — вселяющими трепет. Когда ранги знатности почетны, это значит, что правитель любит народ; когда наказания вселяют трепет, народ пойдет на смерть за правителя. Поэтому, если процветающее государство применяет наказания, народ будет в выигрыше; если оно применяет награды, возрастает влияние правителя.

Когда законы [разработаны] подробно, число наказаний увеличивается; когда законы кратки[8], число наказаний сокращается. Народ стремится к порядку, но своими действиями вызывает беспорядок; если в стране [уже] возникла смута и [правитель] хочет навести порядок, он лишь усилит беспорядок. Поэтому наводить порядок в стране следует еще до того, как вспыхнут беспорядки, — тогда в стране сохранится порядок; если же порядок будет наводиться, когда беспорядки уже вспыхнули, — в стране останется беспорядок.

Люди по своей сути стремятся к порядку, однако действия их порождают беспорядок. Поэтому там, где людей сурово карают за мелкие проступки, про-

ступки исчезают, а тяжким [преступлениям] просто неоткуда взяться. Это и называется «наводить порядок еще до того, как вспыхнут беспорядки». Там, где людей сурово карают за тяжкие преступления и мягко наказывают за мелкие проступки, не только нельзя будет пресечь тяжкие преступления, но и невозможно будет предотвратить мелкие проступки. Это и называется «наводить порядок, когда в стране уже вспыхнули беспорядки». Поэтому, если сурово карать за мелкие проступки, исчезнут сами наказания, дела в стране будут развиваться успешно, и государство станет сильным. Если же сурово карать за тяжкие преступления и мягко наказывать за мелкие проступки, то, наоборот, возрастет число наказаний, возникнут неурядицы, и государство будет расчленено.

Храбрых людей надо награждать тем, к чему они сами стремятся; трусливых следует наказывать тем, что они больше всего ненавидят, — смертью. Тогда трусливый люд, подстрекаемый наказаниями, превратится в храбрый, а храбрый народ, вдохновляемый наградами, будет биться до смерти. Когда трусливый люд станет храбрым, а храбрый народ будет сражаться не жалея жизни, страна не будет иметь себе равных и непременно добьется владычества [в Поднебесной].

Если люди бедны, они слабы; если государство богато, то [в нем] царит распущенность, а там, где царит распущенность, появляются паразиты[9], а когда [в государстве] появляются паразиты, оно слабеет. Поэтому если беднякам приносить выгоду наказаниями, то они станут богатыми, если богатым наносить ущерб наградами, то они станут бедными[10]. Когда, управляя страной, придают большое значение тому, чтобы при выдвижении [на должности] бедных делали богатыми, а богатых бедными, бедный станет богатым, а богатый бедным, и государство будет сильным[11].

Там, где три основные функции государства не [страдают] от паразитов, оно надолго сохраняет свою мощь; [государство], в котором нет паразитов, непременно добьется владычества [в Поднебесной].

Наказания порождают силу, сила порождает могущество, могущество порождает величие, вселяющее трепет, а величие, вселяющее трепет, порождает добродетель. Итак, добродетель ведет свое происхождение от наказания. Поэтому, если наказаний много, то награды весомы, если наград мало, то наказания весомы. Есть вещи, к которым люди стремятся, и есть вещи, которые они ненавидят. То, к чему люди стремятся, — это шесть [видов] распущенности[12]; то, что они ненавидят, — это четыре трудности[13]. Если в стране распространятся все эти шесть [видов] распущенности, то государство ослабеет. Если же в стране распространятся четыре трудности, армия станет могущественной. Поэтому в стране, достигшей господства [в Поднебесной], на каждые девять наказаний приходится одна награда. Когда наказывают в девяти случаях [из десяти], будут пресечены все шесть [видов] распущенности; а когда награждают в одном случае [из десяти], распространятся четыре трудности. Если исчезнут все шесть [видов] распущенности, то в стране исчезнут пороки; если распространятся четыре трудности, армия не будет иметь равной.

Желания людей неисчислимы, но возможность для достижения выгоды [кроется] лишь в Едином[14], и пока люди не обратятся к Единому, у них не будет пути для достижения своих желаний. Поэтому надо сосредоточить стремления народа на Едином. Когда Единое будет достигнуто, [правитель] сможет сосредоточить в своих руках все силы [людей], а когда все силы [людей] будут сосредоточены

в руках [правителя], страна станет могущественной, и если могущественная страна будет [правильно] использовать[15] эти силы, она станет вдвойне могущественнее. Поэтому государство, способное вызывать к жизни силы [людей] и обуздывать их, называют «государством, атакующим врага», оно непременно станет могущественным[16]. Оно закрывает частные пути осуществления желаний и открывает лишь одни ворота[17] для достижения желаний. Тогда люди ради достижения своих целей прежде всего будут делать даже то, что им ненавистно[18], и тогда у государства будет много силы. Когда у государства много силы, но [она] не используется [правильно], стремления людей осуществляются. Если стремления людей осуществляются, то появляется корысть, а если появляется корысть, то появляется и слабость[19]. Поэтому [государство], способное вызвать к жизни силы [людей], но не способное обуздать их, именуют «государством, атакующим себя», и оно непременно будет расчленено. О государстве, добившемся владычества [в Поднебесной], говорят: «Оно не накапливает силы, а семьи там не накапливают зерна [дома]». [Слова] «государство не накапливает силы» значат: [силы] подданных используются [правильно]; [а слова] «семьи не накапливают зерна [дома]» значат: правитель хранит зерно [в житницах].

Если порядок в государстве покоится на суждениях семьи, [оно] достигнет владычества [в Поднебесной]; если порядок [в государстве] покоится на суждениях чиновников, оно будет могущественным; если порядок в государстве покоится только на суждениях правителя, оно ослабеет.

Если карать за мелкие проступки, как за тяжкие [преступления], то наказания будут упразднены; если сделать постоянными правила назначения на должности, то воцарится хорошее управление. Надлежит сократить количество наказаний и ввести [систему] взаимной ответственности[20]. При награждении нельзя изменять данному слову[21]. Если люди стали неукоснительно доносить о совершенных преступлениях, [это значит, что] они сами стали выносить суждения в душе.

Когда правитель издает указы, люди знают, как осуществлять их. Успешное осуществление закона[22] зависит от отношения к нему семьи, чиновники же только применяют его. Это как раз и означает, что суждения о делах выносит семья. Поэтому у того, кто добился владычества [в Поднебесной], решения о наказаниях и наградах покоятся на суждениях людей в душе, а решения об использовании закона покоятся на суждениях семьи. Если [принципы] управления страной ясны, то [суждения правителя и подданных] едины; если [принципы] правления неясны, то [суждения правителя и подданных] раз-личны. Если [суждения] едины, то [дела] осуществляются, а если (суждения] различны, то [дела] не осуществляются. Если [дела] осуществляются, то в стране царит порядок; если же [дела] не осуществляются, то в стране царит смута. Если [в стране] порядок, это значит, что он покоится на суждениях семьи; если же [в стране] смута, это значит, что [дела решаются] лишь одним правителем[23].

Тот, кто управляет страной, дорожит суждениями подданных. Поэтому [государство], где дела решаются на основании суждения [каждых] десяти общин, — слабое; [государство], где дела решаются на основании суждения [каждых] пяти общин, — могущественное[24]. Когда дела решаются на основании суждения одной семьи, остается свободное [время][25]. Поэтому и говорят: «[Государство], где порядок устанавливают за один день, добьется владычества в Поднебесной». Когда дела решаются на основании суждений чиновников, не хватает

[времени], поэтому и говорят: «[Государство], где порядок устанавливают за [день и] ночь, будет сильным». Когда дела решаются на основании суждения правителя, возникает смута, и в таких случаях говорят: «[Государство], которое медлит с наведением порядка, будет расчленено». Поэтому в государстве, идущем истинным путем, [чиновники] осуществляют хорошее управление, не слушая правителя, а народ не следует за чиновниками, [а следует закону][26].

Глава 6
Измерение земель

Беда нынешних правителей обычно кроется в том, что, используя войска, они не учитывают их силу[1], разрабатывая пустоши[2], не соразмеряют их площади с [площадью] всех своих земель[3]. Поэтому встречаются (такие царства], где земли мало, а населения много, т. е. народа больше, чем земли[4]; и [есть такие царства], где земли обширны, а населения мало, т. е. земли больше, чем народа. Если народа больше, чем земли, надлежит направить усилия [народа] на разработку пустоши; если же земли больше, чем народа, надлежит призвать поселенцев[5]. Когда поднимут пустоши, количество [продуктов] удвоится[6] <…> если народа больше, чем земли, то государство добьется [военных] успехов; если [народа] меньше, [чем земли], то [у государства] будет мало военных сил. Там, где земли больше, чем народа, природные богатства гор и озер не разрабатываются. Ошибка нынешних правителей в том, что они пренебрегают естественными богатствами, потворствуют развращению людей, и так поступают все сверху донизу. Поэтому хотя население [страны] и многочисленно, но армия слаба; хотя земли и обширны, но сил мало. Поэтому те, кто [прежде] управляли страной и распоряжались землей, [распределяли ее следующим образом]: горы и леса занимали одну десятую часть территории страны; озера и болота — одну десятую часть; долины и русла рек — одну десятую часть; города, общины[7] и проезжие дороги — четыре десятых части[8]. Таково было основное правило прежних правителей.

Поэтому если при управлении государством и разделе пахотных полей в качестве наименьшей единицы расчета[9] берут 500 *му* на одного [мужчину], несущего повинности[10], это значит, что землей не распорядились [как следует][11]. Если в качестве наименьшей единицы расчета берут [способность государства] выставить на войну с [каждой] местности, имеющей 100 *ли* в длину и ширину[12], по 10000 воинов, это значит, что обработана площадь, достаточная для обеспечения населения этого государства; что города, общины и большие проезжие дороги достаточны для размещения населения этого государства; что гор, лесов, болот, озер, оврагов и долин достаточно для извлечения доходов; болот, озер, речных дамб достаточно для скота <…>[13]. Поэтому, когда войска выступают в поход, они обеспечены продовольствием и еще [у государства] остаются излишки; когда армия на отдыхе, а народ трудится, скапливаются[14] значительные запасы. Таково правило распоряжения землей и обеспечения [людей], несущих повинности.

Однако ныне, хотя правитель и имеет земли в несколько тысяч *ли* в длину и ширину, но продовольствия не хватает для обеспечения [людей], несущих повинности, и наполнения складов зерном, и войска не в состоянии оказать сопротивлений соседу — врагу[15]. Я озабочен тем, что в наш век правители оказались

в таком положении. Действительно, иметь огромные земли и не распахивать целину — все равно что не иметь земли; иметь многочисленное население и не использовать его — все равно что не иметь населения.

Поэтому метод расчета, при помощи которого управляют государством, заключается в умении сосредоточить все усилия на поднятии целины. Путь использования воинов — в предоставлении наград только за Единое[16]. Когда будет пресечена возможность извлекать выгоду из занятия внешним[17], люди сосредоточат все усилия на земледелии. А коль народ усерден в земледелии, он прост, а тот, кто прост, боится приказов. Если запретить раздачу наград частным путем, то люди сосредоточат все силы на борьбе с противником, а когда все силы людей направлены на борьбу с противником, [государство] одерживает победы. Как знать, что все будет происходить именно так? Люди по своей природе просты, а простой человек любит работать и его легко заставить усердно трудиться; а когда он беден, он начинает задумываться над происходящим и размышлять о том, что выгоднее. Если легко [удастся заставить] людей усердно трудиться, то они будут презирать смерть и будут находить удовлетворение в войне. Когда же люди помышляют лишь о выгоде, они страшатся наказания и легко переносят трудности. Если они станут легко переносить трудности, то силы земли будут полностью использованы, а если они станут находить удовлетворение в войне, силы воинов будут полностью использованы.

Если правящий страной способен полностью использовать силы земли[18] и добиться того, чтобы народ сражался не жалея жизни, слава и выгода придут одновременно. Людям свойственно следующее: когда голодны — стремиться к пище, когда утомлены — стремиться к отдыху, когда тяжело и трудно — стремиться к радостям; когда унижены — стремиться к славе. Такова природа людей. Стремясь к выгоде, люди забывают о *ли*, стремясь к славе, теряют основные качества человека. Почему мы так думаем? Возьмем, к примеру, нынешних грабителей и воров. Они нарушают запреты правителя и утратили *ли* подданного и сына. Поэтому имена их покрыты позором, да и сами они пребывают в опасности, однако, несмотря ни на что, они из-за выгоды не прекращают [своей деятельности]. Несколько выше их стоят современные ученые; одежонка их не согревает даже кожи, желудки пусты, на душе тяжело, все четыре конечности утомлены, болят пять внутренних органов[19], и все-таки они расширяют [свою деятельность]. И движет ими не человеческая природа[20], а стремление к славе. Поэтому и говорят: «Народ устремляется туда, где собрались вместе слава и выгода». Если правитель держит в руках рукояти славы и выгоды, то он может заставить [людей] добиваться славы и выгоды лишь с помощью [метода] расчета. Совершенномудрый вникает в оценки [деяний своих подданных] и благодаря этому держит в руках рукояти [славы и выгоды]; вникает в [метод] расчета и благодаря этому использует людей. Расчет — это метод сановников и правителя, важнейший в государстве. Поэтому еще никогда не случалось, чтобы [даже] государство, способное выставить десять тысяч [боевых] колесниц, не оказывалось на краю гибели, коль оно упустило из виду расчеты; и чтобы в нем не возникла смута, коль сановники и правитель утратили [этот] метод.

Ныне правители стремятся расширить свои земли и добиться хорошего управления народом, но они не разбираются в сути [метода] расчета; сановники стремятся выполнить свои обязанности, не основываясь на [этом] методе. По-

этому в государстве встречается непокорный люд, а у правителя — непослушные сановники. Совершенномудрый, управляя страной, заставляет народ внутри государства заниматься земледелием, а вне — помышлять о войне. В земледелии люди страдают от трудностей, а на войне — от опасностей. Однако, рассчитывая [разбогатеть], люди забывают о трудностях и совершают поступки, которых они раньше страшились, ибо при жизни они все время рассчитывают, где бы извлечь выгоду, а на пороге смерти стремятся прославить свое имя.

Необходимо уяснить, что является истоком славы и выгоды. Если земля приносит выгоду, то народ отдаст все свои силы земледелию, и если на войне можно прославиться, то люди будут сражаться не жалея жизни. Если внутри государства все силы народа будут направлены на земледелие, поля не будут покрываться сорными травами; и если за пределами государства народ станет сражаться не жалея жизни, то он всегда будет побеждать противника. Если противник не опасен и поля не зарастают сорными травами, можно спокойно сидеть на месте: богатство и могущество сами придут к государству.

Однако ныне все происходит иначе. В наш век заботливые устремления правителей не отвечают насущнейшим требованиям их государств. Они думают, что поступки их подобны деяниям Яо и Шуня, однако в успехах они уступают даже Тану и У. А виновны они [в том, что не так] держат рукояти [славы и выгоды]. Позвольте мне объяснить, в чем их ошибка.

Управляя государством, они пренебрегают положением [правителя][21] и опираются лишь на пустые теории, но теории эти легковесны[22], а значит, и успехи ничтожны. Если поручать дела ученым, рассуждающим о *Ши цзине* и *Шу цзине*, люди начинают бродить по всему государству и презирать своего правителя. Если поручать дела ученым, не состоящим на государственной службе, то люди отдаляются [от правителя] и порицают его; если поручать дела храбрым мужам, то люди становятся драчливы и не боятся никаких запрещений; если использовать на службе людей, занимающихся ремеслами, народ становится непостоянен в своих занятиях и легко меняет место жительства. Так как крупные и мелкие торговцы живут в свое удовольствие, да еще и имеют выгоду, то люди следуют их примеру и начинают обсуждать [поступки] правителя. Поэтому если в государстве увеличится число людей, относящихся к этим пяти категориям народа, то пахотные поля зарастут сорняками, а армия ослабеет.

Основное богатство ученых, сторонников пустых рассуждений, — их уста; основное богатство ученых, не состоящих на государственной службе, — их идеи; основное богатство храбрецов — их доблесть[23]; основное богатство людей, занимающихся ремеслами, — их руки; основное богатство купцов — их спина[24]. Поэтому для всех этих людей Поднебесная — один дом, и поскольку их основное богатство всегда при них, они свободно кружат [по царствам]. А так как основное богатство всегда с ними, то и процветание [их] зависит от внешних связей[25]. Что же касается лиц, обладающих значительным богатством, то они помышляют лишь о своих семьях. Даже Яо и Шуню было бы не под силу управлять таким народом. Поэтому Тан и У пресекали все это и добились успеха и славы.

Совершенномудрый не может использовать то, что в наш век считается легким для победы над трудным; он непременно обратится к трудному для победы над легким. Поэтому, если люди глупы, их можно победить умом; если [люди] в наш век умны, их можно победить силой. Если люди[26] глупы, их легко прину-

дить к тяжкому труду, а если умны, то принудить нелегко; если [люди] в наш век умны, то их очень легко побудить к знанию, а принудить к тяжкому труду нелегко. Поэтому, когда Шэнь Нун обучал народ пахоте и стал править Поднебесной, он стал наставником только благодаря своим знаниям. Тан и У достигли могущества и победили правителей только силой. Ныне, когда в наш век люди поумнели, а народ развратился, когда настало время, похожее на времена Тана и У, применять методы Шэнь Нуна для пресечения всего плохого — значит вызвать смуту даже в стране, имеющей тысячу [боевых] колесниц. Все это происходит оттого, что главное внимание уделяется ошибочным [методам правления].

Природа[27] людей [такова]: при измерении каждый норовит захватить себе часть подлиннее; при взвешивании каждый норовит захватить себе часть потяжелее; при определении объема каждый норовит захватить себе часть побольше[28]. Если просвещенный правитель умело разбирается во всех трех [проявлениях человеческой природы], он способен установить хорошее правление у себя в государстве, а люди смогут достичь того, к чему стремятся. Если государство требует от людей малого, то найдется очень много людей, уклоняющихся даже от выполнения этого малого. Внутри государства следует заставлять народ заниматься земледелием, а за пределами его сосредоточить усилия народа на войне. Поэтому, когда государством управляет совершенномудрый, он вводит массу запретов, дабы воспрепятствовать росту способных и использует силу для искоренения обманщиков[29].

Когда эти два метода — [запреты и воздействие силой] — будут применены одновременно, то внутри границ люди сосредоточат все свои помыслы на Едином. Когда люди сосредоточат все свои помыслы на Едином, это значит, что они займутся земледелием; посвятив себя земледелию, народ станет прост, а простые люди предпочитают жить спокойно на одном месте и не любят покидать [насиженные места]. Поэтому совершенномудрый, управляя страной, стремится к тому, чтобы основное богатство народа заключалось в земле, и тогда немногие будут рассчитывать на внешние [занятия], ибо это станет опасным. Когда земля — основное богатство людей, они просты, когда надеяться на внешние [занятия] опасно, люди будут пребывать в тревоге[30]. Когда люди внутри страны просты, а за пределами беспокойны, они будут усердны в земледелии и бесстрашны на войне[31]. Когда люди усердны в земледелии, их основное богатство возрастает. Когда люди бесстрашны на войне, соседние [государства] в опасности. Когда основное богатство тяжелое, его невозможно уже взгромоздить на спину и убежать. Когда соседние [государства] в опасности, люди не потянутся туда, где нет богатства. Даже безумец не пойдет в [царство], находящееся в опасности, и не будет рассчитывать на внешнее [занятие].

Поэтому если совершенномудрый, управляя государством, устанавливает законы, исходя из обычаев народа, то он добивается порядка в царстве; при обследовании дел государства он уделяет внимание основному, и тогда все идет как полагается. Когда же [законы] устанавливаются без учета обычаев, а при обследовании дел государства не уделяется внимания основному, то, хотя законы и будут установлены, люди перестанут подчиняться, возникнет много трудностей и не удастся ничего достигнуть. Вот что я называю ошибкой.

Наказания применяются для пресечения развращенности[32], а награды — для поддержания запретов. Позор и бесчестие, тяжкий труд и лишения — именно это

и ненавидят люди; известность и слава, покой и наслаждение — именно к этому и стремятся люди. Поэтому в государстве, где наказания не вызывают ненависти, а ранги и жалования не вызывают стремлений получить их, налицо предзнаменование гибели государства. Если преступники будут избегать наказаний, то низкий люд[33] станет порочным и развращенным и не будет страдать от наказаний, а это значит, что нарушители закона смогут избегать наказаний, обманывая того, кто стоит над народом; смогут извлекать выгоду, обманывая того, кто стоит над народом. Когда имеется не один путь к славе и почету, то благородные мужи[34] будут добиваться славы, опираясь на влияние [со стороны].

Когда низкий люд нарушает запреты, то суровых наказаний множество. Когда правитель не стремится к [ясным] приказам, распространяются легкие наказания. Когда суровых наказаний множество, да еще распространяются и легкие, это значит, что государство наводняется преступниками. И тогда богатые не смогут уберечь свое имущество, а бедные не смогут заниматься своими делами, пахотные поля зарастут сорняками, государство обнищает. Когда пахотные поля зарастают сорняками, то народ добывает пропитание неправедным путем; а когда государство обеднеет, правитель будет раздавать меньше наград. Поэтому, когда страной управляет совершенномудрый, подвергшиеся наказанию преступники не занимают государственных постов, а злодеи не становятся чиновниками. Если подвергшиеся наказанию преступники будут занимать должности, то благородные мужи станут презирать свои посты; если [злодеи] будут ходить в шелковых одеяниях и питаться мясом, то и низкий люд устремится к выгоде таким же путем. Если благородные мужи станут презирать свои должности, то они будут стыдиться и своих наград; когда низкий люд устремится за выгодой таким же путем, он станет бахвалиться своими преступлениями. Поэтому суровые наказания злодеев являются именно тем способом, при помощи которого пресекаются преступления, а пожалования чиновничьих должностей и рангов знатности — способом, при помощи которого поощряются заслуги.

Ныне государство вводит ранги знатности, но люди стыдятся их; вводит наказания, но люди потешаются над ними. Причина этому, вероятно, в недостатках закона и метода [управления]. Поэтому если благородный муж сосредоточивает всю власть в своих руках, устанавливает единое управление[35] и таким образом утверждает [правильный] метод, предоставляет чины и ранги знатности строго по заслугам, прославляет и повышает в чине, исходя из пригодности человека, то действительно устанавливается строгое равновесие между верхами и низами. Когда установится строгое равновесие между верхами и низами, подданные будут отдавать все свои силы [выполнению долга], а правитель будет прочно удерживать рукояти [славы и выгоды].

Глава 7
Открытые и закрытые пути[1]

В те времена, когда возникли небо и земля и появились люди, люди знали своих матерей, но не знали своих отцов. Любовь к родственникам и корыстолюбие — таков был их Путь. Так как они любили только своих родственников,

то стали отделять [своих от чужих], а корыстолюбие породило коварство[2]. Люди множились, но так как они были охвачены стремлением отделять [своих от чужих] и корыстолюбием, то среди них воцарилась смута. В те времена люди уже стремились к превосходству над другими и пытались подчинить друг друга силой. Стремление к превосходству порождало ссоры, а попытки подчинения силой порождали споры. Были споры, но не было меры[3] [их разрешения], поэтому никто уже не мог жить[4] [спокойно]. И тогда мудрые установили справедливые меры и привили бескорыстие, так что народ проникся человеколюбием[5]. В эти времена была отвергнута любовь к родственникам, установилось почитание мудрых. Путь человеколюбивых[6] — любовь, а Путь мудрых — стремление превзойти друг друга.

Люди множились, но не было узаконений, а так как [они] шли по пути человеколюбия[7] и стремились превзойти друг друга, возникла смута. Поэтому, когда совершенномудрый принял правление, он первым делом установил разграничения, касающиеся земли, имущества, мужчин и женщин[8]. Когда было проведено разграничение, невозможно было обойтись без узаконений, поэтому [совершенномудрый] ввел запреты. Когда же были введены запреты, невозможно было обойтись без тех, кто ведал бы их осуществлением, поэтому он учредил должности чиновников. Когда были учреждены должности чиновников, невозможно было обойтись без того, кто бы объединил их всех, поэтому [совершенномудрый] поставил [над всеми] государя. Когда же был поставлен государь, то было отвергнуто почитание мудрых, и установилось почитание тех, кто занимает высокое положение.

Итак, в древние века любили своих родственников и почитали корысть; в средние века почитали мудрых и радовались человеколюбию, а в позднейшие века стали ценить тех, кто занимает высокое положение, и почитать должности. Почитание мудрых означает, что истинным путем считается стремление превзойти друг друга [достоинствами], но когда появляется государь, исчезает нужда в мудрых. Любовь к родственникам означает, что корысть считается истинным путем, но когда установлены справедливые меры, они препятствуют распространению корысти. [Поведение людей] в эти три [периода) не было противоречивым. Люди исчерпали свой Путь, надлежало изменить его. Вслед за изменениями, происходившими в веках, необходимо изменять и сам Путь. Поэтому и говорят: «Путь правителя должен иметь единое мерило»[9]. Разумеется, Путь правителя исходит из одного, а Путь сановников из другого. Пути эти имеют отличие, но их связывает стремление иметь единое [мерило]. Поэтому и говорят: «Когда люди глупы, можно царствовать над ними при помощи ума; [люди] нашего века умны, и царствовать над ними можно только с помощью силы». Когда люди глупы, то силы у них в избытке, а ума не хватает; когда люди умны, то ум у них в избытке, а силы не хватает[10]. Люди от природы таковы: когда они лишены знаний, стремятся к учебе; когда у них иссякают силы, их легко подчинить.

Шэнь Нун смог обучить народ земледелию и достичь владычества в Поднебесной, потому что он наставлял при помощи своих знаний; Тан и У смогли стать могущественными и разбить правителей, потому что они подчинили их при помощи силы. Итак, глупый люд не имеет знаний и стремится к учебе; в наш век умные (люди] не имеют избытка силы, и их легко подчинить. Поэтому тот, кто хочет добиться владычества о Поднебесной <любовью>[11], должен искоренить

наказания; а тот, кто стремится подчинить правителей[12] силой, отдаляет добродетель.

Совершенномудрый человек не подражает[13] [слепо] древности, но и не следует[14] современности. Если он будет подражать во всем древности, он отстанет от [своего] времени, если же станет подражать во всем современности, [наткнется на] препятствия, созданные обстоятельствами[15]. Династия Чжоу не подражала [слепо] Шан, а Ся не подражала [правлению] Юя[16]; все три действовали при различных обстоятельствах, однако все три достигли владычества [в Поднебесной].

Итак, Путь к владычеству [в Поднебесной] известен, но удерживается оно различными способами. Например, У-ван захватил власть незаконным путем, но сам он ценил подчинение [закону]; он сражался за Поднебесную, но ценил уступчивость; он захватил власть силой, но удерживал ее справедливостью. В нынешний век могущественные государства стремятся объединить [Поднебесную силой], а слабые напрягают все силы, стремясь сохранить [свои земли]. Это означает, что ныне дела обстоят совсем не так, как в глубокой древности во времена Шуня и [династии] Ся, что сейчас уже нельзя следовать [пути] Тана и У. Так как [путь] Тана и У ныне уже закрыт, то среди государств, имеющих десятки тысяч [боевых] колесниц, нет ни одного, которое бы не вело войны; а среди государств, имеющих тысячи [боевых] колесниц, нет ни одного, которое бы не оборонялось. Этот путь, [который прежде избрали Тан и У], давно закрыт, но из правителей нашего века не найдется ни одного, который бы осмелился отказаться от него. Поэтому ныне к трем династиям не может добавиться четвертая.

Только умный правитель способен постичь все, что я здесь излагаю. Сегодня [государи] хотят открыть путь [Шуня и династии Ся], подражая [древности]. Но в древности люди были просты и поэтому честны; ныне же люди хитры и поэтому нечестны. Поэтому если следовать древности, то в делах управления надлежит исходить прежде всего из добродетели; если же следовать современности, необходимо прежде всего иметь законы о наказаниях. Однако обычно это вызывает сомнения. Справедливым в наш век называют такое положение, когда потворствуют тому, что люди любят, и устраняют ненавистное ими; под несправедливым понимают такое положение, когда потворствуют тому, что люди ненавидят, и устраняют любимое ими. Слова, которыми выражена [мысль], одинаковы, но суть различна. Надлежит продумать следующее: если потворствовать тому, что люди любят, люди будут страдать от того, что ненавидят; если же потворствовать тому, что люди ненавидят, они будут довольны, получив то, что любят. Откуда я знаю, что дела будут обстоять именно так? Коль люди печалятся, они задумываются, а когда они задумываются, то начинают следовать закону[17]. Когда люди наслаждаются, они развращаются, а когда [они] развращаются, рождается лень. Поэтому, если управлять людьми путем наказаний, они станут боязливы, а когда они боязливы, не осмелятся творить злодеяний, а когда люди не будут творить злодеяний, то они будут довольны тем, что они любят. Если же наставлять людей с помощью справедливости, они избалуются, а когда люди избалованы, рушится порядок, а там, где нет порядка, люди страдают от того, что они ненавидят. То, что я называю нака-заниями[18], есть основа справедливости; то, что в наш век называют справедливостью, это путь к наси-

лию. Действительно, тот, кто стремится исправить людей, используя то, что они ненавидят, непременно добьется того, что они любят; тот же, кто стремится исправить людей, используя то, что они любят, непременно вызовет к жизни[19] то, что они ненавидят.

В образцово управляемом государстве много наказаний и мало наград. <В государстве же, где отсутствует какой-либо порядок, много наград и мало наказаний>[20]. Поэтому в [государствах, стремящихся к] владычеству в Поднебесной, каждым девяти наказаниям соответствует одна награда, а в [государствах, обреченных на] расчленение, каждым девяти наградам соответствует одно наказание[21].

Ныне в зависимости от тяжести проступков применяются мягкие и суровые наказания и, судя по заслугам, даются щедрые и скромные награды. Эти два [метода наказаний и поощрений] широко применяются в наш век. Если наказания будут применяться уже после того, как преступление совершено, невозможно искоренить злодеяния; если люди будут награждаться лишь за то, что считается справедливым, проступки не исчезнут. А там, где наказаниями невозможно пресечь злодеяния, а наградами проступки, неизбежна смута. Поэтому стремящийся к владычеству в Поднебесной должен наказывать еще до того, как совершен проступок, тогда исчезнут и тяжкие преступления. Когда станут награждать людей, сообщивших о злодеяниях, то не ускользнут даже самые мельчайшие проступки[22]. Если, управляя народом, можно будет достичь такого положения, когда исчезнут тяжкие преступления, а мельчайшие проступки не будут оставаться незамеченными, то в государстве будет царить порядок, а коль в государстве порядок, оно непременно будет могучим[23]. Если этот метод будет осуществлен лишь в одном государстве, порядок будет лишь внутри границ этого царства; если два государства станут осуществлять этот [метод], то войска могут немного отдохнуть[24]; когда же этот метод будет распространен на всю Поднебесную, то будет восстановлена добродетель. Таков мой [метод] возврата к добродетели путем смертных казней и примирения справедливости с насилием.

В древности люди жили все вместе, и у них не было никакого порядка, поэтому-то они и запросили себе верховного правителя. Конечно, Поднебесная была довольна появлением верховного правителя, так как он навел порядок в стране. Ныне же имеем правителей, но нет законов. От этого проистекает зло, такое же как от отсутствия правителя. Но иметь законы и в то же время не иметь возможности покончить с беспорядком — все равно что не иметь законов. [Жители] Поднебесной отнюдь не рады тому[25], что нет правителя, но они радуются, когда оказываются сильнее закона, однако считать так в наш век было бы заблуждением. Действительно, нет большей выгоды для жителей [Поднебесной], нежели порядок, и нет более твердого порядка, нежели порядок, установленный самим правителем. Путь, благодаря которому можно стать правителем, — всемерное возвеличивание закона. Для того чтобы сделать закон всесильным, нет более насущной задачи, нежели искоренение преступлений, а для искоренения преступлений нет более глубокой основы, нежели суровые наказания. Поэтому стремящиеся к владычеству [в Поднебесной] запрещают наградами и поощряют наказаниями, выискивают проступки и не ищут хороших деяний, применяют наказания для искоренения наказаний.

СВИТОК ТРЕТИЙ

Глава 8
Рассуждения о едином[1]

Когда создается государство, надлежит систему правления[2] привести в соответствие с [нуждами] времени[3]; когда вводятся законы управления[4], надлежит поступать осторожно; когда стремятся направить все усилия на Единое[5], надлежит действовать осмотрительно; когда занимаются основным делом, надлежит сосредоточить его в одних руках[6]. Когда система правления соответствует [нуждам] времени, обычаи государства могут быть изменены, и народ будет следовать установленному порядку. Если законы управления ясны, чиновники не будут нарушать [их]. Если все усилия государства направлены на Единое, то и людей [легче] использовать. Если [руководство] основным делом сосредоточено в одних руках, люди будут радоваться землепашеству и полюбят войну.

Совершенномудрый, вводя законы, изменяет обычаи и заставляет людей денно и нощно заниматься обработкой земли. Надлежит уяснить это. Люди будут усердны в делах и готовы рисковать жизнью ради [такого] правления, ежели правитель ясно и четко установит, за какие заслуги прославляют, за что жалуют наградами, за что наказывают. Когда откажутся использовать на службе красноречивых советчиков и [представителей] частных домов[7], а станут выдвигать людей заслуженных, то люди будут радоваться землепашеству и полюбят войну. Видя, что правитель почитает землепашцев и воинов и презирает ораторов и людей, занимающихся ремеслами, презирает странствующих ученых, люди устремятся к Единому, и тогда семьи их непременно обогатятся, а сами они прославятся в государстве.

Когда правитель открывает путь к обогащению тех, кто служит обществу, и преграждает [путь] тем, кто связан с частными домами, заставляя народ усердно трудиться, работа у частных лиц не будет почитаться в государстве и частные дома не посмеют обращаться с просьбами к правителю. И тогда будут поощряться лишь имеющие заслуги; приказы правителя будут исполняться, пустоши будут обработаны; развратный люд[8] не будет множиться, и злодеяния будут пресечены на корню. Тот, кто, управляя страной, способен сосредоточить всю силу народа в одних руках и направить людей на Единое, сделает [свое государство] могущественным; тот, кто способен заставить народ заниматься основным делом и пресечь второстепенное, обогатит [страну].

Совершенномудрый, управляя государством, способен сосредоточить в своих руках всю силу [народа] и способен в то же время обуздать ее.

Когда система правления проверена, можно сосредоточить силы народа в одних руках, но, когда они сосредоточены и не развиваются, это значит, что их не приводят в действие; когда же их приводят в действие, а [государство] не богатеет, возникает смута. Для правителя сосредоточение всех сил государства в одних руках означает сделать государство богатым, а армию мощной; обуздание сил означает поощрять людей на войну с противником[9]. Если знания[10] поощряются и не пресекаются, они увеличатся, но когда они увеличатся, невозможно будет управлять страной[11], ибо появится коварство. Когда знания пресекаются и не по-

ощряются, люди [искренни и] просты. Когда люди просты, но их не используют, они накапливают много силы, а если у людей много силы и ими никто как следует не управляет, появляются паразиты[12].

Итак, сосредоточить все силы в одних руках можно только через Единое; обуздать же силы можно войной с противником. Поэтому тот, кто хорошо управляет государством, поощряет в народе стремление к Единому. Когда люди помышляют лишь о Едином, они искренни, а когда люди искренни, они трудятся на земле, когда же люди трудятся на земле, они весьма старательны, а тот, кто старателен, разбогатеет. Если богатые будут лишены [богатств] с помощью рангов знатности, то они не будут распущенны[13], распущенные же будут напуганы наказаниями и займутся земледелием. Итак, тот, кто может сосредоточивать силы [людей], но не способен использовать их, неизбежно вызовет смуту; тот же, кто может только обуздывать [эти] силы, но не способен сосредоточивать их, непременно погубит государство. Поэтому умный правитель знает, как сочетать эти два [метода], и государство его могущественно; а тот, кто не умеет сочетать эти два [метода], погубит свое государство.

Действительно, когда в народе нет порядка, значит, государь избрал неверный Путь; когда законы неясны, значит, государь потворствует смуте. Умный правитель — это тот, кто не избирает неверного Пути и не потворствует смуте, а берет власть в свои руки, устанавливает закон и с помощью законов наводит порядок. Тогда он будет знать о всех злоупотреблениях, и чиновники не смогут нарушать [правила[14]]; тогда будет точно известно, за что полагается наказание, а за что награда, и орудие [закона] будет иметь единое мерило. Если последуете этому совету, будете иметь четкую систему управления страной, народ станет усерден в труде, ранги знатности, пожалованные правителем, будут почетны и все[15] будут стремиться получить их.

Ныне правители стремятся наладить управление народом, но своими действиями они вызывают лишь беспорядки. Все это происходит отнюдь не оттого, что им нравятся беспорядки, а оттого, что они придерживаются древности и не учитывают [нужд] времени. Правитель [слепо] следует древности и [невольно] собирает все ее недостатки; подданные [слепо] следуют современности[16] и не понимают, что со временем следует изменять и сами [законы][17]; они не понимают, что в наш век меняются обычаи, не вникают в чувства народа, которым хотели бы хорошо управлять, поэтому в таких условиях увеличение наград ведет лишь к росту наказаний, а мягкие наказания способствуют тому, что [народ] пренебрегает наградами.

И действительно: вводятся наказания, а народ не подчиняется; награды истощаются, а преступность все растет и растет. Поэтому правитель в своих отношениях с народом [должен прежде] всего применять наказания, а уж затем раздавать награды[18]. Совершенномудрый при управлении государством никогда не берет за образец древность и в то же время не следует [слепо] и современности[19], он добивается хорошего управления государством, исходя из [нужд] времени, вводит законы, учитывая обычаи. Ибо ежели законы будут вводиться без учета природных чувств[20] людей, то они не достигнут успеха; но ежели хорошее управление будет осуществляться в соответствии с [нуждами] времени, исчезнет смута. Итак, управление совершенномудрого царя заключается в следующем: внимательно вникать в стремления [народа] и направлять все [его] помыслы на Единое.

Глава 9
Введение законов

Я слышал, что, когда мудрые правители древности вводили законы, люди не совершали нарушений; когда выдвигали за дела, способности людей развивались; когда вводили поощрения, армия была грозна. Эти три [принципа] являются основой хорошего управления.

Действительно, когда вводили законы, люди не совершали нарушений, ибо законы были ясны и приносили пользу людям.

Когда выдвигали за дела, способности людей развивались, ибо было установлено четкое разграничение заслуг. А так как заслуги были четко разграничены, народ усердно трудился, а коль он был усерден в труде, способности его развивались.

Когда вводили поощрения, армия была грозна, ибо поощряли рангами знатности и жалованием. Ранги знатности и жалование — цель воина. Поэтому метод, с помощью которого правитель наделяет рангами знатности и жалованием, должен быть ясен. Когда он ясен, государство становится день ото дня могущественнее, когда же он не ясен, государство день ото дня хиреет. Метод поощрения рангами знатности и жалованием — ключ к жизни или гибели страны. Причина гибели страны или государя не в отсутствии системы рангов знатности и жалования, а в порочности метода. Три царя и пять гегемонов наделяли и рангами знатности и жалованием, но первые достигли успехов в десять тысяч раз больших, нежели вторые, ибо метод их был ясен. Итак, мудрый правитель использует своих сановников таким образом, чтобы [должность] их непременно зависела от их успехов, а награды — непременно от заслуг. Когда всем ясно, что считается заслугами и как получить награды, люди начинают бороться из-за заслуг. И если, управляя государством, [правитель] сможет заставить людей усердно трудиться и бороться из-за заслуг, его армия станет могущественной.

Если среди людей одинакового положения одни подчиняют себе других, это свидетельствует о том, что одни бедны, а другие богаты. Если [государства] одинаково [богаты], но в то же время одно из них захватывает [земли] другого, это свидетельствует о том, что одно из них мощное, а другое слабое. Случается, что в государстве, имеющем земли, бывают сильные или слабые правители, именно от них и зависят порядок или смута [в государстве].

Когда метод совершенен, достаточно и одного *ли*, чтобы поселить человека и пригласить ученых и народ, а ежели там есть и рынки, то товары стекутся со всех сторон. Того, кто имеет землю, нельзя назвать бедным; того, кто имеет народ, нельзя назвать слабым. Если земля используется хорошо, не следует беспокоиться о том, что небогат; если народ трудится добросовестно, не следует опасаться могущества и жестокости [врагов]. Когда добродетель [государя] ясна и его наставления осуществляются, государь может использовать для себя все, что имеет народ. Поэтому мудрый правитель использует то, чем не владеет, и заставляет трудиться на себя тех, кто не является его народом[1].

Для мудрого правителя важно, чтобы ранги знатности давались лишь за дела. Когда ранги знатности даются за дела, то воздается почет людям. Но если [ранги] не почетны, люди не будут стремиться к ним. Когда ранги не прославляют людей, люди теряют интерес к ним. Когда ранги доступны, люди не ценят их[2].

А если посты и ранги знатности, жалование и награды можно получить, не выходя за ворота, то люди не станут, рискуя жизнью, бороться [за них].

Человеку от рождения[3] присущи любовь и ненависть, и управлять людьми можно, только используя эти чувства. Правитель обязан знать, что люди любят и что ненавидят. [Хорошо разбираться в том], что любят люди и что ненавидят, — основа наград и наказаний. Природные чувства человека таковы: он любит ранги знатности и жалование и ненавидит казни и наказания. Правитель должен уметь использовать эти два чувства, дабы умело направить желания людей и наделять их тем, к чему они стремятся. Когда ранги знатности можно будет получать лишь за напряженный труд, когда награды можно будет получать лишь за заслуги, когда правитель сумеет заставить свой народ поверить в это, так же как он верит в сияние солнца и луны, то его армия будет непобедима.

Среди правителей встречаются такие, кто дает ранги знатности, но войска его отнюдь не сильны; имеются и такие, кто дает жалование, но государства их бедны; встречаются и такие, кто ввел законы, но сам страдает от смуты. Эти три случая — бедствие для государства. А происходит это оттого, что правители прежде всего жалуют тех, кто просит, а затем уж тех, кто имеет заслуги. И получается, что, несмотря на награждение рангами знатности, войска все-таки слабы. Коль скоро люди могут наживаться и получать жалование, не подвергая себя испытаниям и смертельной опасности, раздача жалований лишь обеднит страну. Когда в законах нет ни мер, ни цифр[4], неприятных дел с каждым днем становится все больше, и хотя законы и будут введены, это лишь затруднит управление страной. Поэтому мудрый государь, управляя своим народом, должен добиваться того, чтобы люди изо всех сил боролись[5] из-за заслуг. Если [человек] имеет заслуги, богатство и почет идут за ними следом; добродетельным не будет считаться то, что достигнуто частным путем[6]. Когда это учение успешно распространится, подданные станут преданными, правитель просвещенным, управление успешно, армия сильна. Обычно мудрый правитель, управляя страной, полагается на силу, а не на добродетель, и таким путем без беспокойства и утомления добивается успеха. Когда меры и цифры будут установлены, можно будет следовать закону. Поэтому правителю надлежит самому хорошенько все обдумать. Действительно, Ли Чжу[7] видел [осенний] волосок на расстоянии свыше ста шагов, но он не мог передать другим свое острое зрение. У Хо[8] мог поднять тяжесть в тысячу *цзюней*[9], но он не мог передать своей громадной силы другим. Действительно, совершенномудрый наделен [способностями] от природы и не может передать их другим людям[10]. Однако успеха можно добиться [и не обладая совершенной мудростью], следует лишь обратиться к закону[11].

Глава 10
Законы войны

Законы войны должны строиться на торжестве [новых методов] управления, и тогда исчезнут драки между людьми[1]. Когда драки исчезнут, никто не будет помышлять о собственных интересах, все станут помышлять об интересах правителя. Поэтому [методы] управления того, кто достигает владычества [в Подне-

бесной], заключаются в том, чтобы народ страшился развязывать драки между общинами[2], но был храбр в сражениях с внешним врагом. Если люди привыкнут самоотверженно превозмогать трудности, они будут[3] презирать смерть. Если видишь, что противник разгромлен уже в начале боя, что он бежит и не останавливается, надлежит воздержаться от дальнейшего преследования. Поэтому в «Трактате о военном искусстве» говорится: «Если одержал победу в большом сражении, преследуй отступающего противника не более десяти *ли*, если же победил в малом сражении, преследуй отступающего противника не более пяти *ли*[4]». Когда поднимаешь войска [в поход], взвесь силы противника[5]. Если [методы] управления уступают [методам] управления противника, не ввязывайся в войну. Если с продовольствием хуже, нежели у противника, не затягивай военных действий. Если [войско] противника многочисленно, не будь его гостем[6]. Если же противник уступает во всех перечисленных отношениях, нападай без малейшего колебания. Поэтому говорят: «На войне самое главное правило — предусмотрительность. Если определить [силы] противника и проверить [свои собственные] войска, то можно заранее предвидеть победу или поражение»[7].

Армия того, кто достигает владычества в Поднебесной, не кичится своими победами, но и не затаивает злобы из-за поражения. Она не кичится победами, ибо [знает, что обязана ими] умной тактике. Она не затаивает злобы из-за поражения, ибо знает причины своих неудач. Когда силы армии равны силе армии противника[8], то победит тот, у кого военачальник одаренный, а тот, у кого военачальник уступает [вражескому], потерпит поражение. Если [методы] управления основаны на предварительном расчете[9], то, независимо от того, будет ли одаренный военачальник или военачальник, уступающий [вражескому], — победа обеспечена[10]. Если правильные [методы] управления осуществляются уже давно и если правитель овладел тактикой побед, он непременно станет могущественным и достигнет владычества в Поднебесной. Если народ покорен и внемлет своему правителю, то государство станет богатым, а армия — победоносной. И если подобное состояние будет длиться долго, [правитель] непременно достигнет владычества в Поднебесной[11].

Но было бы ошибкой для армии углубляться на территорию противника, когда противник многочислен, когда все войско очутилось в опасной местности и некуда отступать, когда люди очень устали, да к тому же томятся голодом и жаждой, когда вспыхивают тяжелые болезни. Все это ведет к поражению[12]. Поэтому тот, кто собирается попользовать народ, подобен[13] колесничему, правящему добрыми конями: [народ и коней] нельзя распускать[14].

Глава 11
Введение основных правил

Есть три ступени, ведущие обычно войска к победе: ввести закон еще до начала военных действий; закон должен стать обычаем; <когда он станет обычаем>[1], [государство] будет иметь в избытке все, в чем нуждается. Лишь после того как внутри границ пройдены эти три ступени, можно посылать войска в поход. Однако для преодоления этих трех ступеней необходимы два условия: во-пер-

вых, поддерживать закон, дабы он проводился в жизнь; во-вторых, назначить на должности[2] [подходящих людей, способных помогать] осуществлению закона. Про того, кто опирается на множество [людей], говорят, что он кроет крышу тростником[3]; про того, кто полагается на внешнее, говорят, что он хитрит [с самим собой]; про того, кто полагается на пустую славу, говорят, что он вводит [себя] в заблуждение. Если кто-либо станет опираться хоть на одно из этих трех положений, его армию можно будет захватить в плен. Поэтому и говорят: «Сильные никогда не сгибаются — они борются за претворение своих желаний. Они отдают борьбе все силы и, отдав их, готовы к [любым неожиданностям]. И поэтому им нет равных внутри морей»[4].

Если установлено образцовое правление, накапливается много товаров. Когда же накапливается много товаров, награды становятся более щедрыми.

Если награждают лишь за занятие Единым, ранги знатности станут почетны. Если они почетны, то награды будут приносить выгоду [государству]. Поэтому и говорят: «Если армия рождена в государстве с хорошим правлением, она достигнет необычных [успехов]; если обычай возникает из закона, легко осуществить десять тысяч изменений[5]; если люди будут всем сердцем стремиться к могуществу, они сами подготовят все необходимое для этого»[6]. Если обсудить эти три положения, можно достичь могущества.

Итак, порядок в государстве зависит непременно от его могущества, а могущество существует лишь там, где есть порядок; богатство государства зависит непременно от порядка, а порядок может быть лишь в богатом государстве; богатым может быть лишь могущественное [государство], а могущественное государство непременно богато. Поэтому и говорят, что есть три пути, ведущие к порядку и могуществу. Обсудим же эти основные правила.

Глава 12
О военной обороне

Государство, вынужденное вести военные действия одновременно на четырех фронтах[1], уделяет основное внимание обороне; государство, расположенное у моря[2], уделяет основное внимание наступлению, потому что, если государство, вынужденное вести войну одновременно на четырех фронтах, любит поднимать войска [в поход][3], оно окажется в опасности, так как ему придется противостоять четырем соседям. Как только государство, окруженное четырьмя соседями, начнет [наступательные] действия, четыре государства мобилизуют свои войска. Поэтому и говорят, что такое государство находится в опасном положении. Если государство, вынужденное вести войну одновременно на четыре фронта, не в состоянии разместить[4] в общине[5], насчитывающей десять тысяч дворов, десятитысячную армию, оно пребывает в опасности. Поэтому и говорят: «Государство, которому приходится воевать на четыре фронта, уделяет основное внимание обороне».

[Если человек, возглавляющий] оборону общины, обнесенной стеной, не знает, как, используя силы обреченных людей, сражаться со свежими силами противника, стена будет разрушена. Если же[6] [человек, возглавляющий оборону общины, сумеет использовать] силы обреченных людей, то до тех пор пока про-

тивник не разрушит все стены, он не сможет вступить [на территорию общины]. Это и называется: «используя силы обреченных людей, сражаться со свежими силами противника».

Когда городская стена будет полностью разрушена и противник сможет вступить [на территории общины], его войска непременно устанут, население же города непременно сохранит свои силы. Тот, кто сохранил полностью силы, [может] воевать против уставшего противника. Это и называется: «используя силы свежих людей, сражаться с силами обреченного противника». Поэтому и говорят, что самая главная опасность для того, кто окружил город, наступает тогда, когда каждый горожанин бьется с противником до последнего издыхания. Ежели полководец не сможет применить эти три [умения][7], его ожидают неудачи [8].

Путь обороны города — наращивание сил. Поэтому, когда противник появляется[9], надлежит собрать все силы и создать по крайней мере три армии. Необходимо разделить свои силы по числу направлений движения разведывательных колесниц противника. Из этих трех армий одну составляют мужчины, одну — женщины и одну армию — старые и малолетние[10] обоего пола. Это и называется «три армии». Армия мужчин должна запастись провиантом и наточить оружие, с тем чтобы выстроиться в ожидании противника. Армия женщин должна запастись провиантом и стать за крепостной стеной. [Им надлежит] выстроиться в ряд и ожидать приказаний. При приближении противника надлежит осуществить земляные работы: соорудить препятствия и ловушки, установить рогатки и вырыть волчьи ямы, вынуть поддерживающие балки и разрушить дома, расположенные с внешней стороны стены. Если есть время, необходимо перевезти [в город деревянные сооружения], а если времени не хватает, надлежит сжечь их, дабы противник не смог захватить их и использовать при наступлении в качестве подсобного орудия. Армия старых и малолетних должна пасти быков, лошадей, овец, свиней, собирать и скармливать им съедобные травы и [листья] деревьев[11], дабы пополнить [запасы] еды для мужчин и женщин.

Но надлежит внимательно следить за тем, чтобы [воины] трех армий не общались друг с другом. Если мужчины станут бывать в боевом стане женщин, мужчины воспылают страстью к женщинам, и тогда подлый люд сможет пользоваться этим — [начнет] плести интриги, и государство погибнет. Познав сладость [общения], они начнут бояться [войны], и даже храбрые мужчины не захотят воевать. Если же мужчины и женщины станут бывать в армии стариков и малолетних, то старики возбудят сострадание взрослых, а малолетние — жалость сильных. Когда в сердце сострадание и жалость, то даже храбрецы проявляют излишнее беспокойство, трусы же [вообще] отказываются воевать. Поэтому и говорят: «Надлежит внимательно следить за тем, чтобы [воины] трех армий не общались друг с другом». В этом путь наращивания сил.

Глава 13
Сделать строгими приказы[1]

Если сделать строгими приказы, то введение хорошего управления не будет отложено надолго; если закон обязателен [для всех], то чиновники не смогут совершать преступлений. Когда же закон уже введен, не следует порочить его [пус-

тыми] речами о добродетели. Если на [административные должности] будут назначать за заслуги, то люди станут меньше [увлекаться] пустыми речами; если же на [административные должности] будут назначать за добродетель, то люди станут больше [увлекаться] пустыми речами. Осуществление хорошего управления зависит от[2] [правильных] решений. Тот, кто [при решении дел] исходит из суждения [каждых] пяти общин, достигнет владычества [в Поднебесной]; тот, кто [при решении дел] исходит из суждения [каждых] десяти общин[3], будет могущественным. Тот, кто затягивает с введением хорошего управления, может привести свое государство к гибели.

Хорошего управления добиваются путем наказаний; войну [следует] вести при помощи наград. Необходимо искать тех, кто совершил проступки, и не следует искать добродетельных, и тогда, если закон будет установлен и не будет меняться[4], знатные люди изменят свои преступные планы и не осмелятся нарушать законы. Если их преступные планы будут пресечены, [государю] станет легко использовать знатных людей и простой народ, чиновники станут ценить ранги знатности, и тогда правитель сможет прочно держать всех в своих руках, раздавая высокие жалования.

Когда в государстве исчезнут преступные людишки, в столице не будет преступных торговых сделок. Если в царстве много предметов ремесленного труда и множество [людей, занимающихся] второстепенным делом, земледелие забрасывается, преступность берет верх, и государство непременно будет расчленено.

Если в народе есть люди, обладающие излишками зерна, пусть им за сдачу [лишнего] зерна предоставляются чиновничьи должности и ранги знатности. Если должности и ранги знатности можно будет получить благодаря усилиям людей [в земледелии], земледельцы перестанут лениться. Трубку длиной даже в четыре *цуня*[5], если она без дна, не наполнить вовек. Предоставлять чиновничьи должности, ранги знатности и выплачивать жалование, независимо от заслуг человека, все равно что наполнять бездонную трубку.

Если страна бедна и в то же время направляет свои усилия на войну, то яд появляется [в стране] противника; [в такой стране] не будет шести паразитов, и она, несомненно, станет могущественной. Если страна богата и в то же время [ни с кем] не воюет, то яд появляется внутри [этой страны], рождаются шесть паразитов, и [страна], несомненно, ослабеет.

Если государство предоставляет чиновничьи должности и ранги знатности только по заслугам, то это называется: «строить замыслы с помощью [советников] совершенной мудрости и вести войну с помощью [воинов] совершенной храбрости». Если оно строит замыслы с помощью [советников] совершенной мудрости и ведет войну с помощью [воинов] совершенной храбрости, то этому государству безусловно не будет равных. Если государство предоставляет чиновничьи должности и ранги знатности в зависимости от заслуг [человека], управление страной упрощается, и [пустых] речей станет гораздо меньше. Это называется: «при помощи законов избавляться от законов, при помощи речей избавляться от речей»[6]. Когда же государство жалует должности и ранги знатности [за приверженность к] шести паразитам, управление затрудняется, множатся речи. Это называется: «при помощи законов вызывать к жизни [новые] законы[7], при помощи речей вызывать к жизни [новые] речи»[8]. И тогда правитель не сможет отличить[9] истинную речь от ложной. Чиновникам будет трудно отличить

преступных людишек от достойных. Преступные чиновники смогут осуществлять свои стремления, а люди заслуженные станут с каждым днем оттесняться все дальше и дальше. Это называется поражением. Тот [правитель], который сохраняет десять [источников выгоды для людей], вызовет смуту; тот, который сохраняет лишь Единый [источник выгоды], добьется хорошего управления[10].

Когда закон уже введен в действие, те, кто любит использовать шесть паразитов, погибают. Если народ[11] отдает все свои силы земледелию, государство богатеет; если шесть паразитов не распространены, воины и народ соперничают друг с другом в достижении заслуг и испытывают радость от того, что правитель использует их. В пределах своего царства люди станут соперничать друг с другом, и это будет почетно, и никто не будет считать это постыдным. Надлежит поощрять народ наградами и пресекать его [проступки] наказаниями. Но хуже всего, когда народ ненавидит это, мучается этим и стыдится всего этого[12]. В таких случаях люди стремятся к красивым одеждам и рассуждениям; они стыдятся бедности[13] и используют внешние связи[14], чтобы избавиться от земледелия и от войны. Если внешние связи будут таким образом установлены, это гибельно для государства. Если в государстве имеются люди, погибающие от голода и холода, [но] отказывающиеся воевать ради выгоды и жалования, это обычай гибнущего государства.

К шести[15] паразитам относятся: *ли*, музыка, *Ши цзин*, *Шу цзин*, почитание старых порядков, добродетель, сыновняя почтительность, братский долг, искренность, доверие, честность, бескорыстие, человеколюбие, справедливость, нежелание воевать, восприятие войны как чего-то позорного. Если в стране имеются двенадцать [паразитов], то правитель не сможет заставить людей обрабатывать землю и воевать, государство непременно обеднеет и будет расчленено. Когда двенадцать [паразитов] множатся, это называется: «государь, управляя [страной], не сможет справиться даже со своими ближайшими советниками, а чиновники не смогут управлять своим народом»[16]. Это означает, что шесть паразитов одолели там [царскую] власть. Когда двенадцать паразитов укрепятся, то государство непременно будет расчленено. Поэтому процветающее государство не использует двенадцать [паразитов], у такого государства много сил, и никто в Поднебесной не сможет одолеть его. Когда воины [такого государства] выступают в поход, они обязательно захватывают [чужие земли], а овладев ими, всегда в состоянии удержать их. [Если такое] государство держит войска в резерве и не наступает, оно непременно будет богатым.

Все дела[17] при дворе, сколь малы бы они ни были, не должны отвергаться, и сколь велики бы они ни были, не должны быть преуменьшены. Чиновничьи должности и ранги знатности предоставляются в зависимости от заслуг, и хотя найдутся люди, искусные в произнесении [пустых] речей, их не следует жаловать прежде других. Это и называется «добиваться хорошего управления, руководствуясь расчетами».

Государство, которое нападает с помощью силы, посылая [войска в поход] всего лишь один раз, получает десятикратную выгоду; государство, которое нападает с помощью [пустых] речей, посылая [войска в поход] десять раз, несет стократную потерю. О государстве, почитающем силу, говорят, что [это страна], на которую трудно напасть; о государстве же, почитающем [пустые] речи, говорят, что [это страна], на которую легко напасть[18].

Ежели наказания суровы и награды малочисленны, это значит, что правитель любит народ и народ готов отдать жизнь за правителя. Ежели награды значительны и наказания мягки, правитель не любит народ, и народ не станет жертвовать жизнью ради него[19].

Если выгода исходит только из одного источника, государство не будет иметь себе равных; если же она исходит из двух источников, государству будет доставаться лишь половина доходов; если же выгода будет исходить из десяти источников, государство не уцелеет[20]. Когда наказания суровы, законы[21] понятны всем, когда же законы непонятны, появляются шесть паразитов. Когда шесть паразитов множатся, народ уже невозможно использовать. Поэтому, когда в процветающем государстве применяются наказания, народ становится еще ближе [к правителю], и если там распространяются награды, то народ извлекает выгоду.

Если при применении наказаний за мелкие проступки карать как за тяжкие [преступления][22], то [проступки] перестанут совершаться, а тяжких преступлений и вовсе не будет. Это называется: «избавляться от наказаний посредством наказаний».

Когда наказания исчезнут, то [неприятные] дела будут успешно завершаться. Если за тяжкие преступления будут мягко наказывать, то возрастет [число] наказаний и будут возникать неприятные дела. Это называется: «порождать наказания посредством наказаний». Такое государство непременно будет расчленено[23].

Совершенномудрый правитель постигает сущность вещей, а поэтому его [метод] управления народом содержит самое необходимое. Таким образом, тот, кто держит в руках награды и наказания и подкрепляет [принцип] человеколюбия [в управлении] посредством Единого, отвечает [стремлению] человеческих сердец.

Совершенномудрый, управляя людьми, должен непременно уметь овладевать их сердцами, и тогда он сможет использовать их силу.

Сила порождает могущество, могущество порождает величие, вселяющее трепет, величие, вселяющее трепет, порождает добродетель[24], а добродетель рождается из силы. Лишь один совершенномудрый правитель владеет [силой людей], поэтому он может распространить человеколюбие и справедливость на всю Поднебесную.

Глава 14
Установление власти[1]

Порядок в государстве достигается тремя путями: законом, доверием, властью. Закон — это то, чего сообща придерживаются правитель и сановники. Доверие — это то, что сообща устанавливают правитель и сановники. Власть — это то, чем распоряжается[2] лишь один правитель.

Если правитель выпустит [из своих рук власть], ему грозит гибель. Если правитель и сановники пренебрегают законом и действуют, исходя из личных побуждений, неизбежна смута. Поэтому, если при введении закона проводится четкое разграничение [прав и обязанностей] и при этом залрещается нарушать закон в корыстных целях, будет достигнуто хорошее правление. Если властью распоряжается [только] правитель, он внушает трепет.

Если народ поверит наградам царя, то дела будут успешны. Если он поверит наказаниям царя, то иссякнет источник преступлений. Только мудрый правитель способен оценить власть и дорожить доверием, он не станет злоупотреблять законом из-за своих личных интересов. Если правитель произносит много слов о наградах[3], но не в состоянии давать награды, подданные перестанут слушаться его; если же правитель издает один строгий указ за другим, но при этом избегает наказаний, народ не будет страшиться смерти. Награды — суть гражданское начало, наказания же — военное начало[4]. Гражданское и военное начала связаны воедино законом. Поэтому мудрый правитель опирается на закон.

Если мудрый правитель[5] не позволяет чиновникам скрывать что-либо от него, [его] называют мудрым; если [он] не позволяет [подданным] обманывать себя, [его] называют проницательным. Поэтому награды щедры и вызывают доверие; наказания суровы и неотвратимы[6]. Когда правитель справедлив к нелюбимым и не делает поблажек любимцам, сановники не могут скрыть что-либо от правителя, а подданные — обмануть его.

Те, кто в наш век добиваются хорошего управления, часто пренебрегают законами, исходя лишь из своих желаний, в этом причина смуты в их государствах. Прежние правители установили меры веса и меры длины. И поныне все принимают их за образцы, ибо их метод разграничения [мер] был ясен. Если сейчас откажемся от [единых] мер веса и будем [произвольно] определять вес, откажемся от существующих мер длины и станем [произвольно] определять длину, то, если и будем точны, торговцы не станут пользоваться [нашими мерами], ибо они не обязательны. Действительно, если отказаться от образцов и мер и полагаться лишь на собственные суждения, то это не будет ни для кого обязательным[7]. Только один Яо мог без мерила отличить подлинные знания и способности от мнимых. Но люди нашего века не состоят лишь из одних Яо. Поэтому прежние правители, понимая, что нельзя ограничиваться лишь собственным мнением или пристрастным утверждением, установили законы и ввели четкое различие [в правах и обязанностях]. Те, кто действуют согласно установлениям, награждаются за это; те же, чьи поступки вредят общим [интересам], наказываются за это[8]. Законы о наградах и наказаниях не должны вызывать сомнений у людей, и тогда они не будут оспаривать [правильности наград или наказаний]. Если чиновничьи должности и ранги знатности будут даваться не за личные заслуги, то преданные сановники не смогут продвинуться. Если награды или жалования не будут соответствовать личным заслугам, то воины не будут [хорошо] сражаться[9].

Обычно [правило], которому следуют чиновники, находящиеся на службе у правителя, во многом зависит от того, что нравится самому правителю. Если правителю нравятся законы, чиновники станут служить правителю, следуя законам. Если же правителю нравятся речи, чиновники станут служить правителю одними речами. Если правитель предпочитает законы, то честные ученые выдвинутся вперед. Если же правитель предпочитает речи, то он будет окружен сановниками-клеветниками и сановниками-льстецами[10]. Если общественные и частные интересы четко разграничены, то даже мелкий человек не станет ненавидеть достойного, а плохой не станет завидовать заслуженному. Поэтому, когда Яо и Шунь правили Поднебесной, они управляли ею не из-за личной корысти, а ради самой Поднебесной. Ставя передачу [престола] в зависимость от мудрости и способности, они поступали так не потому, что [хотели] отдалить отца от детей

и приблизить людей далеких, а потому, что хорошо знали причину порядка и смуты [в стране].

Поэтому три царя сблизили [народ] путем справедливости, пять гегемонов подчинили правителей с помощью законов, — никто из них не стремился обратить в свою пользу выгоды Поднебесной. Они добивались хорошего управления Поднебесной ради самой Поднебесной, именно поэтому они прославились и обрели заслуги. Поднебесная радовалась их правлению, и не было никого, кто бы осмелился повредить им. Ныне, в наш смутный век, правители и чиновники помышляют лишь о выгоде своего царства, и каждый использует свою должность для достижения корыстных целей, — в этом причина бедствий государства.

Итак, [судьба] страны зависит от [умелого] сочетания общественных и частных интересов.

Однако если отменить образцы и меры и исходить лишь из частных суждений, то преступные сановники станут торговать властью ради доходов, чиновники различных званий станут тайком обирать народ. Поговорка гласит: «Если в дереве завелось много червей, дерево сгниет, если в стене велика трещина, стена развалится». Поэтому там, где сановники соперничают из-за личных интересов и не заботятся о народе, низшие отдаляются от высших. Когда низшие отдаляются от высших, это значит, что в государстве появилась трещина. Когда чиновники различных званий тайком обирают народ, это и есть черви, которые завелись в народе.

В Поднебесной почти никогда не было такого случая, чтобы не погибло государство, в котором завелись черви и появилась трещина. Вот почему мудрый правитель, вводя законы, устраняет частные интересы, избавляя тем самым государство от трещин и червей.

СВИТОК ЧЕТВЕРТЫЙ

Глава 15
О привлечении народа [в царство Цинь]

[Обычно] на землях, имеющих сто *ли* в длину и ширину[1], горы и холмы занимают одну десятую часть; озера и болота — одну десятую часть; долины и русла рек — одну десятую часть; города, общины и проезжие дороги [все вместе] — одну десятую часть; плохие поля — две десятых; хорошие поля — четыре десятых. При таком распределении можно прокормить пятьдесят тысяч тружеников; горы, холмы, болота, озера и долины могут снабдить их необходимым[2], а городов, общин, проезжих дорог достаточно, чтобы разместить этот народ. Именно такого порядка придерживались прежние правители при распределении земли и ее заселении.

Ныне, если землю Цинь, что имеет тысячу *ли* в длину и в ширину, [разделить] на пять [частей], то земли, занятые под хлеба, не составят и двух [из них][3]. Площадь пахотных полей не достигнет и миллиона *му*, а продукты и богатства тамошних болот, озер, долин, известных гор и больших рек используются не пол-

ностью. Это означает, что [численность] населения не соответствует [размерам] земли. Соседями Цинь являются Три [царства] Цзинь, два из них — Хань и Вэй — стремятся использовать свои войска. Их земли малы, а жители многочисленны; жилища их стоят отдельно друг от друга, а живут в них скученно. Они выращивают мало зерна, и народ извлекает выгоду из торговли[4]. В народе верхи не сообщают [двору] своих имен[5], а низы не имеют пахотных полей и жилищ, поэтому, для того чтобы как-то прокормиться, они увлекаются дурными делами и занимаются второстепенным. Люди, [вынужденные] жить в ямах[6], в труднодоступных, непроходимых местах[7], ютиться [по берегам] рек и озер, составляют больше половины [населения]. Итак, там, где земли не хватает для прокормления народа, дела обстоят намного хуже, нежели в [таких царствах, как] Цинь, где не хватает народа для заселения земли.

Когда поразмыслишь о природных чувствах людей, видишь, что они мечтают только о пахотной земле и жилище. То, чего нет в Цзинь, в Цинь действительно в избытке. А если это действительно так и люди не пойдут на запад[8], то циньские воины непременно окажутся в беде, а народ будет испытывать трудности. Я осмелюсь указать на ошибки ваших[9] умных чиновников. Причина нашей слабости и неспособности привлечь людей из Трех [царств] Цзинь в том, что [вы] чересчур высоко оцениваете ранги знатности и придаете слишком большое значение освобождению от повинностей. Ваши чиновники считают: «Три [царства] Цзинь ослабли потому, что тамошний народ стремится к легкой жизни и пренебрегает рангами знатности и освобождением от повинности. Могущество же царства Цинь объясняется как раз тем, что люди его стремятся [справиться] с трудностями и весьма высоко ценят ранги знатности и освобождение от повинностей. Если же мы ныне станем раздаривать во множестве ранги знатности и будем освобождать надолго от несения повинностей, это значит, что мы сами откажемся от тех методов, которые привели к могуществу Цинь, и начнем заниматься как раз тем, что привело к ослаблению Три [царства] Цзинь». Таков смысл рассуждений ваших чиновников о том, чтобы придавать [слишком] большое значение рангам знатности и скупиться на освобождение от повинностей.

Я осмелюсь счесть все это неправильным. Принцип, с помощью которого можно заставить народ переносить трудности и сделать армию сильной, заключается в постоянном наступлении на противника и предоставлении [людям] возможности осуществлять свои желания. В «Трактате о военном искусстве» говорится: «Если противник слаб, то [наша] армия сильна». Это означает, что если мы не утратим наступательный порыв, то противник утратит даже способность к обороне. Ныне, вот уже на протяжении жизни четырех поколений, Три [царства] Цзинь не одерживали побед над Цинь. Со времени правления вэйского Сяна[10] невозможно сосчитать, сколько раз царство Цинь одерживало победы над Тремя [царствами] Цзинь в больших и малых сражениях, в открытых боях на полях; оно всегда захватывало города, обороняемые цзиньцами. Так это было, и тем не менее [эти царства] не подчинились [Цинь]. Цинь могло захватывать их земли, но было не в состоянии овладеть их народом.

Если ныне вы явите милость и огласите доступное всем воззвание об освобождении от повинностей и ратного дела в течение трех поколений тех, кто, доверившись справедливости, придет к нам из соседних царств, а также о том, что в пределах четырех границ Цинь с населения, живущего в горах, на склонах гор,

на холмах и на болотах, в течение десяти лет не будет взиматься никаких налогов и если все это будет записано в виде закона, то в царстве Цинь будет миллион тружеников. Я уже говорил раньше: «Когда поразмыслишь о природных чувствах людей, видишь, что они мечтают лишь о пахотной земле и жилище. То, чего нет в Цзинь, в Цинь действительно в избытке. А если это действительно так и люди не пойдут на запад, то циньские воины непременно окажутся в беде, а народ будет испытывать трудности». Если же ныне эти люди станут извлекать выгоду, [получив] пахотные земли и жилища, и если они будут освобождены от повинностей в течение трех поколений, это значит, что они получат то, о чем мечтают, и их не принудят заниматься тем, что они ненавидят[11], и тогда среди людей, живущих восточнее гор[12], не найдется ни одного, кто бы не захотел переселиться на запад. Это и называется откровенным высказыванием о [политике приглашения колонистов][13]. Если же вы [поступите] иначе, то хотя вам и удастся заселить обширные безлюдные земли, распахать целину, наладить добычу естественных богатств и добиться того, что миллион человек будет занят основным делом и станет извлекать большие прибыли, вам не избежать поражений в войне!

Беда Цинь кроется в том, что, когда оно поднимает свои войска и выступает в поход, страна беднеет; когда же [люди] спокойно живут на одном месте и обрабатывают землю, противник получает возможность отдохнуть. Вы не можете достичь успеха сразу в двух начинаниях[14]. Поэтому, хотя [Цинь] и одерживало победы в течение трех поколений, оно так и не смогло повелевать Поднебесной. Старое [население] Цинь следует использовать на войне, а новое население должно заниматься основным делом[15]. Тогда, если войска будут находиться за пределами [царства] даже сто [дней] и ночей, внутри границ не будет упущено ни одного мгновения. И тогда вы добьетесь успеха [сразу] в двух [начинаниях]: обогатите [страну] и сделаете [армию] сильной.

Когда я рассуждаю о воинах, то не имею в виду поднимать [в поход] всех до единого, но коль речь заходит [о численности] пеших воинов, боевых колесниц и всадников, которую можно обеспечить в пределах границ, [необходимо] приказать старым [жителям] Цинь стать воинами, а новым людям — снабжать [армию] продовольствием и сеном. Когда же в Поднебесной появится государство, которое не [захочет вам] подчиниться, то если вы весной [нападете на противника] — помешаете ему начать пахоту, если летом — потравите его хлеба, если осенью — срежете его созревшие хлеба, а если зимой — заберете все ценное, [хранящееся на складах][16].

С помощью [принципов] «Великого военного начала»[17] [можно] расшатать основу вражеского царства, а с помощью [принципов] «Обширного гражданского начала»[18] — успокоить потомков жителей этого [царства]. Если вы последуете этому совету, то уже в течение десяти лет правители соседних царств лишатся пришельцев. Почему же вы так скупы, наделяя рангами знатности, и придаете такое большое значение освобождению от повинностей? Победа, одержанная [совместно с] войсками Чжоу[19], и победа в битве под горой Хуа[20] позволили царству Цинь, чьи воины рубили головы вражеским солдатам, расширить свои земли на восток, однако ясно, что продвижение на восток не принесло Цинь пользы. И все же циньские чиновники рассматривали эти события как крупные успехи, ибо противнику был нанесен сильный урон. Если же ныне мы пригласим людей из Трех [царств] Цзинь, предоставив им невозделанные пустующие земли, и заставим их заниматься основным, ущерб, причиненный противнику, будет точно

такой, словно мы одержали над ним военную победу. А Цинь, получив этих [людей], сможет [обеспечить себя] продовольствием. Таков план, отвергающий [старый] метод и позволяющий добиться успеха сразу в двух начинаниях[21]. К тому же, во сколько людей обошлась Цинь победа, одержанная [совместно] с войсками Чжоу, победа в боях под горой Хуа, победа под Чанпином![22] И сколько циньских воинов и людей, пришедших в Цинь из других царств, не смогло из-за этого заняться основным делом? Я осмелюсь полагать, что их было великое множество. Допустим, что среди ваших многочисленных чиновников найдется один способный человек[23], могущий ослабить Цзинь и усилить Цинь, потратив на это лишь половину тех усилий, кои потребовались для победы в трех [упомянутых выше] сражениях. Вы непременно пожаловали бы ему большую награду. Ныне же, если вы внемлете моим советам, людям не [придется] потратить на отбывание повинности ни одного дня, чиновники не потратят и нескольких монет. [Однако мой план] ослабит Цзинь и усилит Цинь в большей степени, нежели победы в трех сражениях, но, если вы все еще не одобряете его, значит, я настолько глуп, что не в состоянии постичь, [в чем дело].

Один из жителей Ци, некто Дунго Чан, вынашивал различные планы, мечтая заиметь [сразу] десять тысяч золотых. Его *му*[24] попросил хозяина оказать ему денежную помощь, [когда мечта Дунго Чана осуществится], но Дунго Чан отказал, сказав: «Я хочу при помощи этих денег добыть себе пожалование[25]». Его *му* рассердился и ушел в царство Сун, сказав: «Сейчас он показал, сколь он жаден к тому, чего еще не имеет, и оказался в гораздо худшем положении, чем был бы, согласившись оказать мне помощь». Ныне в царстве Цзинь имеется народ, но Цинь скупится обещать им освобождение от повинностей — это значит, что оно дрожит над тем, чего не имеет, и теряет тем самым то, чем владеет. Разве это не похоже на случай с Дунго Чаном, который трясся над тем, чего не имел, и в результате потерял своего *му*?

Следует отметить, что Яо и Шуня, живших в древности, восхваляли еще при жизни; когда Тан и У, жившие в средние века, находились на престоле, народ слушался их. Эти четыре правителя[26] восхваляются десятью тысячами поколений, их считают совершенномудрыми правителями. Однако [государи] не могут заимствовать и применять их методы [правления] в более поздние времена. Если сейчас освободить пришельцев от повинностей сроком на три поколения, Три [царства] Цзинь обезлюдят. Это не только покажет, что мудрый правитель постиг [требования] своего времени, но и [докажет, что он установил свой метод правления], пригодный и для потомков. Итак, вопрос не в том, что совершенномудрый неясно излагает свои планы, а в том, что трудно осуществить планы совершенномудрого.

Глава 17
Награды и наказания

Совершенномудрый, управляя государством, устанавливает единые [правила] наград, единые [правила] наказаний, единые [правила] наставлений. Если установить единые [правила] наград, то армия не будет иметь себе равных; если

установить единые [правила] наказаний, то приказы будут выполняться; если установить единые [правила] наставлений, то низшие будут подчиняться высшим. Если награды ясны, [правитель] не будет тратить зря [средства]; если наказания ясны, исчезнет смертная казнь; если наставления ясны, их не придется менять, а люди будут знать, на чем им следует сосредоточить усилия, и в стране не будут придерживаться разных обычаев. Когда установится четкое представление о наградах, исчезнет [потребность] в самих наградах; когда установится ясное представление о наказаниях, исчезнет [потребность] в самих наказаниях; когда установится четкое представление о наставлениях, исчезнет [потребность] в самих наставлениях.

То, что называют «установить единые [правила] наград», означает: [все] привилегии и жалования, чиновничьи должности и ранги знатности должны даваться лишь за службу в войске, иных путей не должно быть. Ибо[1] только таким путем можно из умного и глупого, знатного и простолюдина, храброго и труса, достойного и никчемного — из каждого из них выжать все знания[2], всю силу их мышц и заставить рисковать жизнью ради правителя. И тогда за ними, как потоки воды, хлынут со всей Поднебесной выдающиеся люди, способные и достойные. Поэтому армия [такого правителя] не будет иметь себе равных, а приказам [его] станет внимать вся Поднебесная. И тогда даже государство, обладающее десятью тысячами боевых колесниц, не посмеет собрать[3] свои войска на центральной равнине, а страна, имеющая тысячу колесниц, даже не дерзнет оборонять город, обнесенный стеной. Если же государство, обладающее десятью тысячами боевых колесниц, все же соберет свои войска на центральной равнине, армия его будет разгромлена; если же страна, имеющая тысячу колесниц, все же дерзнет оборонять свой город, обнесенный стеной, он будет захвачен. Разве не стоит понести убытки, связанные с большими наградами, ради того чтобы ваша армия побеждала в каждом бою, чтобы она занимала чужие города, и тогда все города и богатство Поднебесной оказались бы в [ваших] руках?

В древности Тан получил во владение Цзанмао[4], а Вэнь-вану было пожаловано владение в Цичжоу[5], имевшее сто *ли* в длину и ширину. Тан сражался с Цзе[6] в окрестностях Минтяо[7]; У-ван[8], вступив в битву с Чжоу[9] в районе Муе[10], разгромил девять армий[11] и в результате разделил земли [иньцев], пожаловав своих приближенных[12] владениями.

Каждому командиру и воину — участнику сражения[13] [пожаловали] по общине, имевшей [собственный] храм духа земли[14]. Боевые колесницы были убраны и больше не использовались, коней выпустили пастись на южные склоны горы Хуа, быки были пущены в луга; и кони и быки оставались там до старости, и их уже не брали [на войну][15]. Так награждали Тан и У. Поэтому и говорят: «Если собрать все, что произрастает в Цзанмао и Цичжоу, и наградить этим жителей Поднебесной, то на каждого придется не более *шэн*а [2][16] зерна; если же попытаться наградить жителей Поднебесной деньгами, то каждому не достанется и одной монеты». Однако по этому поводу говорят [также и другое]: «Коль скоро правитель, владеющий землями лишь в сто *ли*, станет жаловать своим сановникам крупные владения, тем самым он сильно увеличит свои прежние земли». Как же получилось, что командиры и воины — участники сражений, наделенные общинами с храмами духа земли, получили награды более щедрые, чем быки и лошади? [Прежние правители] умело использовали богатства страны, награждая

жителей Поднебесной. Поэтому и говорят: «Если награды ясны, то правитель не будет тратить зря [средства]».

С тех пор как Тан и У разгромили войска Цзе и Чжоу, в стране не было никаких волнений, во всей Поднебесной воцарилось спокойствие; выстроили пять складов, где хранилось пять видов боевого оружия[17]; не воевали; овладевали знаниями и наставляли; опустили щиты и боевые копья; на дощечках для записей, притороченных к поясам, писали гимны, воспевавшие добродетельные поступки [правителя]. Так было в те времена. Тогда не раздавали ни наград, ни жалований, [но народ] пребывал в послушании. Поэтому и говорят: «Когда устанавливается ясное представление о наградах, исчезает нужда в самих наградах».

То, что называют «установить единые [правила] наказаний», означает: ранги знатности не спасают от наказаний. Всякий, кто ослушается приказа царя, нарушит государственный запрет либо выступит против порядков правителя, должен быть казнен, и к нему нельзя проявлять ни малейшего снисхождения, независимо от того, будь он первым советником царя, полководцем, сановником [в ранге] *да фу* или простолюдином. Если человек, имевший заслуги в прошлом, провинится, нельзя смягчать наказания только потому, что у него были заслуги; если человек, известный своими добродетельными поступками в прошлом, совершит какой-либо проступок, нельзя преступать законы, даже если в прошлом человек совершал добродетельные поступки. Если преступление совершит преданный сановник или примерный сын, он должен быть судим [без малейшего снисхождения] в соответствии с тяжестью [преступления]. Если среди чиновников, которые обязаны соблюдать закон и нести служебные обязанности, найдутся не выполняющие царские законы, им не избежать смертной казни, [более того, наложенное на них] наказание распространяется на три [категории их] родственников[18].

Чиновников-сослуживцев[19], которые, [узнав о преступлении], донесут правителю, надлежит освободить от наказаний. Независимо от того, является ли сообщивший знатным или человеком низкого происхождения, он полностью наследует должность, ранг знатности, поля и жалование того старшего чиновника, [о проступке которого он сообщит правителю]. Поэтому и говорится: «Ежели сделать суровыми наказания, установить [систему] взаимной ответственности за преступления, то люди не решатся испытывать [на себе силу закона], а когда люди станут бояться подобных испытаний, исчезнет [потребность] и в самих наказаниях».

Прежние правители вводили смертную казнь, вырезание коленных чашечек[20] и клеймение, [но все это] не во вред народу, а ради пресечения зла и преступлений, ибо нет лучшего средства пресечь зло и преступления, нежели суровые наказания. Если наказания суровы и каждый неизбежно получает то, что заслужил, народ не осмелится испытывать [на себе силу закона], и тогда в стране исчезнут осужденные. О государстве, где нет осужденных, говорят: «Если наказания ясны, исчезнет смертная казнь».

Вэнь-гун[21], царь государства Цзинь, намеревался установить ясные наказания, дабы приблизить к себе простой народ. Тогда он созвал во дворец Шицянь всех правителей и сановников [в ранге] *да фу*, но Дянь Цзе явился с опозданием; чиновники спросили царя, какой каре подвергнуть [его]. Царь ответил: «Нанесите удар острым оружием». Чиновники учинили публичную казнь; пронзили спину Дянь Цзе и разрубили его пополам[22]. Ученые мужи из царства Цзинь, узнав об

этой казни, испугались и все твердили: «Ведь Дянь Цзе был царским любимцем, а его все равно разрубили, что же ожидает нас?» [Расправившись с Дянь Цзе], Вэнь-гун двинул войска на царство Цао и захватил Улу[23], уничтожил земляные насыпи в царстве Чжэн; продвинул земли царства Вэй на восток; одержал победу над царством Цзин[24] у Чэньпу[25]. Воины трех армий [Вэнь-гуна] стали столь послушны, что по приказу мгновенно застывали на месте, словно у них были отрублены ноги, и устремлялись вперед, как потоки воды; ни один из них не осмеливался нарушить запреты царя. Сурово наказав одного Дянь Цзе за незначительный проступок, [Вэнь-гун] навел порядок во всем царстве Цзинь.

В давние времена чжоуский правитель Дань убил своего младшего брата Гуаня, а второго младшего брата — Хо изгнал [из владений], заявив: «Они нарушили мои запреты». Жители Поднебесной говорили: «Коль скоро правитель наказал за провинность даже собственных братьев, то что же ожидает людей, далеких [царю]?» И тогда Поднебесная узнала, что меч может коснуться и членов чжоуского дома, и воцарился порядок в [стране, лежащей] меж четырех морей. Поэтому и говорят: «Когда установится ясное представление о наказаниях, исчезнет [потребность] в самих наказаниях».

То, что называют «установить единые [правила] наставлений», означает: нельзя стать богатым и знатным, нельзя [надеяться] на смягчение наказаний и нельзя высказывать собственное мнение и докладывать его своему правителю только потому, что обладаешь обширными знаниями, красноречием, остротой ума, [являешь пример] честности и бескорыстия, [соблюдаешь] *ли* и [знаешь хорошо] музыку, совершенствуешь поступки, принадлежишь к [какой-либо] группировке единомышленников[26], способствуешь выдвижению на должности достойных или [слывешь человеком] чистым или порочным.

[Из этих людей] сильных надо сломить, красноречивых — заставить прикусить языки. Даже если их и [будут по-прежнему] величать совершенномудрыми, знающими, искусными, красноречивыми, щедрыми или простыми, то все равно они не смогут поймать в свои сети выгоду, исходящую от правителя, при помощи того, что не считается заслугой. Путь к богатству и знатности должен идти только через ворота войны. Те из них, кои сумеют воевать, пойдут через ворота войны к богатству и знатности, а упорствующих и непослушных надлежит карать без снисхождения. И тогда отцы — старшие братья[27], братья[28], знакомые, родственники по женской линии, единомышленники — все станут говорить: «Самое главное, к чему надо стремиться, — это война, и только». И тогда возмужавшие займутся войной, старые и слабые станут оборонять страну; умерших не будут оплакивать, а живые будут стараться изо всех сил. Именно это я и называю «установить единые [правила] наставлений».

Стремления людей к богатству и знатности угасают лишь тогда, когда захлопывается крышка гроба, и коль скоро путь к богатству и знатности лежит лишь через службу в армии, то люди, услышав о войне, поздравляют друг друга; за работой, на отдыхе или за столом — [всюду] они воспевают войну. Именно [такой смысл] вкладываю я в слова: «Когда установится четкое представление о наставлениях, исчезнет [потребность] в самих наставлениях». Вот что я называю «тремя наставлениями».

Совершенномудрый не может знать всего, он постигает лишь суть всех дел. Поэтому, управляя государством, он отбирает самое существенное и тем самым

справляется со всеми делами. И тогда число наставлений сокращается, а успехи растут. [Метод, с помощью которого] совершенномудрый добивается хорошего управления, легко понять, но трудно осуществить. Поэтому нет нужды в увеличении числа совершенномудрых и сокращении [числа] обычных правителей. Когда убивают людей не из жестокости, а награждают не из человеколюбия, это значит, что законы страны ясны. Совершенномудрый дарует должности и ранги знатности согласно заслугам, поэтому людям достойным нет нужды волноваться. Совершенномудрый не прощает проступков и не отменяет наказаний, поэтому преступления не совершаются. Когда совершенномудрый управляет государством, он направляет свои усилия на достижение Единого[29], и только.

Глава 18
Об основах политики

В древности, во времена правления Хао Ина[1], люди убивали диких зверей, подрубая деревья[2]. Население было малочисленно, деревьев и зверей много. Во времена правления Хуан-ди не [могли даже найти] звереныша или яйцо[3]; некому было содержать чиновников, мертвых не хоронили в гробах[4].

Они поступали по-разному, но оба властвовали над Поднебесной, ибо жили в разное время. В век Шэнь Нуна мужчины обрабатывали землю, дабы иметь пропитание, женщины ткали, дабы иметь одежду. Не было наказаний, но в стране царил порядок; Шэнь Нун добился господства без вооруженных воинов. После кончины Шэнь Нуна сильные одержали верх над слабыми и большинство было подавлено меньшинством. Поэтому Хуан-ди установил отношения[5] между правителем и подданными, высшими и низшими; установил *ли* [в отношениях] между отцом и сыном, старшими и младшими братьями; установил согласие между мужем и женой, соединил женщин и мужчин в пары; внутри страны пустил в ход меч и пилу[6], а за ее пределами использовал вооруженных воинов. Все это происходило оттого, что времена изменились. Ежели взглянуть на [прошедшее], исходя из этого, то Шэнь Нун окажется не выше Хуан-ди, однако имя Шэнь Нуна в почете, потому что он [поступал], сообразуясь с [духом] времени. Поэтому ежели войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война; ежели убийством можно уничтожить убийство, то разрешены даже убийства; если наказаниями можно уничтожить наказания, то допустимы даже суровые наказания.

В древности навести порядок в Поднебесной мог лишь тот, кто прежде всего мог навести порядок в собственной стране; мог одолеть сильного врага лишь тот, кто прежде всего победил свой собственный народ. Поэтому основа подчинения народа — наведение порядка в народе, подобно тому как основа плавки металла — руда, а основа гончарных изделий — глина[7]. Коль скоро основа непрочна, то люди подобны летящим птицам и бегущим[8] зверям. Кто может навести порядок среди них? Основой для людей является закон. Поэтому если умелый правитель при помощи закона ограждает людей от проступков, то слава и земли приходят к нему. В чем причина того, что имя [иного правителя] окружено почетом, земли обширны, и он даже устанавливает свое господство в Поднебесной? <В том, что он побеждает в войне>[9]. В чем причина того, что иные правители

порочат сами свои имена, теряют земли и даже гибнут? В том, что они войнами истощают [силы страны]. С древнейших времен вплоть до нынешнего дня ни разу не случалось, чтобы кто-либо достиг владычества в Поднебесной, не одержав побед, или кто-либо погиб, не испытав горечи поражения. Коль народ храбр, он будет одерживать победы в боях, а ежели труслив, то будет терпеть поражения. У того, кто может сосредоточить все помыслы людей на войне, — народ храбр, а у того, кто не в состоянии сосредоточить все помыслы людей на войне, — народ труслив. Совершенномудрый правитель понимает, что владычества в Поднебесной он может достичь лишь с помощью своих воинов, поэтому он поднимает [весь народ] страны и обязывает его служить в армии.

Когда посещаешь какую-либо страну и знакомишься, как управляют ею, то видишь, что могущественно то государство, в котором воины используются. Откуда известно, что люди используются? Если люди смотрят на войну, как голодные волки на мясо, значит, люди используются. Обычно народ ненавидит войну; тот, кто сумеет привить народу любовь к войне, добьется господства в Поднебесной. В могущественном государстве отец, отправляя на войну сына, старший брат — младшего, а жена — мужа, напутствуют их одинаково: «Не возвращайся без победы!», и добавляют: «Ежели нарушишь закон или ослушаешься приказа, то вместе с тобой погибнем и мы»[10]. Когда волостью управляют как следует, то бежавшему из армии некуда скрыться, а тем, кто захочет переселиться, некуда податься. Для борьбы с дезертирством необходимо разбить воинов на группы из пяти человек, [связанных взаимной ответственностью]; установить меж ними различия при помощи отличительных знаков; связать их действия приказами, дабы некуда было им отступить и чтобы они не смели уклониться от боя, ссылаясь на усталость. И тогда все воины трех армий[11] будут послушны приказам, как вода течению, они не повернут вспять и в случае смертельной опасности.

Ежели в государстве царит смута, то это не потому, что законы не упорядочены, и не оттого, что они не соблюдаются, — законы имеются в каждой стране, но нигде нет закона, обеспечивающего непременное осуществление законов. В каждом государстве имеются законы, карающие за преступление и воровство, но нет закона, обеспечивающего непременную поимку преступников и грабителей. Ежели преступников и грабителей подвергать смертной казни и если преступления и воровство все равно не прекратятся, то это оттого, что их не всегда ловят. Если же их всегда ловят, но в стране по-прежнему появляются [новые] преступники и воры, то это оттого, что наказания слишком мягки. Коль наказания мягки, невозможно искоренить преступность; ежели всех преступников будут всегда ловить, то наказанных будут толпы. Поэтому умелый правитель карает недостойных, но и не награждает достойных. Тем самым, не прибегая к [массовым] наказаниям, он превращает всех людей в достойных. Людей можно сделать достойными без [массовых] наказаний, коль наказания суровы. Коль наказания суровы, люди не осмелятся нарушать [законы]. Поэтому наказания отомрут. А если люди не решатся на дурные поступки, то в каждой стране все будут вести себя достойно.

Итак, не награждая достойных, можно добиться, чтобы весь народ вел себя достойно. Нельзя награждать людей за достойное поведение, ибо это подобно награждению за то, что [человек] не ворует. Поэтому умелый правитель может сделать [людей, подобных] Чжи[12], заслуживающими большего доверия, нежели

Бо И[13]. А неспособный правитель может вызвать к людям, подобным Бо И, гораздо большее недоверие, чем к Чжи. Коль окружающая среда не потворствует преступности, можно доверять таким людям, как Чжи. Если же окружающая среда способствует росту преступности, то подозрение станут вызывать даже такие люди, как Бо И.

В одних государствах поощряют порядок, в других — смуту. Если наверху умный государь, он будет выдвигать [на должности] лишь способных людей и поручать им соблюдение законов. Когда законы будут соблюдать способные люди, они будут восприняты теми, кто находится внизу, и недостойные не осмелятся совершать дурные дела. Вот [какой смысл] вкладываю я в слова: «поощрять порядок». Коль скоро наверху окажется неумный правитель, то он станет выдвигать [на должности] глупых людишек, в стране не будет ясного закона, недостойные осмелятся творить дурные дела. Вот [какой смысл] вкладываю я в слова: «поощрять смуту».

В одних армиях поощряют силу, в других — слабость. Когда народ сам стремится к войне и к тому же [в стране созданы такие условия], что немыслимо не воевать, я называю это «поощрением силы». Когда народ безусловно не стремится к войне и [в стране созданы такие условия], что можно и не воевать, я называю это «поощрением слабости». Мудрый правитель не стремится чрезмерно обогащать или делать знатными своих сановников. Под богатством разумею я не зерно, не рис, не жемчуг и не яшму; говоря о знатности, не имею в виду ранги знатности или чиновничьи должности. [Говоря] о богатстве и знатности, я имею в виду тех людей, которые получили ранги знатности и жалование в нарушение закона и наживаются на этом.

Обычно правитель по своим добрым поступкам не отличается от других людей, не отличается он от них и по уму, не превосходит их ни в доблести, ни в силе, однако, даже если среди людей есть и совершенномудрые, они не осмелятся плести интриги против [государя]; даже если есть доблестные и сильные, они не осмелятся убить правителя; даже если люди многочисленны, они не решатся свергнуть своего правителя; даже если люди могут нажить миллионные [богатства] за счет обильных наград, они не решатся драться за них; если даже будут применяться наказания, люди не осмелятся роптать на них. И все это оттого, что есть закон.

Когда большинство людей имеет свое собственное представление о долге, в стране воцаряется смута. Когда большинство людей отважно лишь в драках за свои интересы, армия теряет боеспособность, и страну делят на части. Страна погибает [и в том случае], если ранги знатности и пожалования захватывают никчемные людишки. Встречаются люди, презирающие ранги знатности и жалование; люди, которые не работают, но едят; не воюют, но пользуются славой; не имеют рангов знатности, но весьма уважаемы; не получают жалования, но богаты; не служат, но занимают высокое положение, — все это преступный люд.

У того, кого называют умелым правителем, нет преданных сановников[14]. У чадолюбивого отца нет почтительных сыновей[15]. Тот, кто хочет избавиться от людей, произносящих [пустые] речи о добродетели, должен ввести закон о взаимной слежке; должен издать указ о том, чтобы люди исправляли друг друга. Опасаясь совершить дурной поступок даже в одиночку, ни один человек не рискует пойти на совместное преступление.

Богатыми называют тех, у кого доходы велики, а расходы ничтожны. Когда соблюдают скромность в одежде, умеренность в еде и питье, расходы ничтожны. Когда женщина отдает все свои силы делам домашним, а мужчина — делам вне дома, доходы велики.

Прозорливыми называют тех, кто ничего не упускает из виду; [у таких правителей] многочисленные сановники не осмеливаются совершать преступления, а простой люд — творить дурные дела.

Правитель тогда может спокойно возлежать на ложе и наслаждаться звуками струнных и бамбуковых инструментов, а в Поднебесной будет царить порядок.

Прозорливым называют [также] того, кто может лишить народ возможности не отдавать [всех сил правителю]. Могущественным называют того, кто может использовать [силы] Поднебесной для победы. Тот, кто сможет использовать [силы] Поднебесной для победы, объединит в своих руках все силы. И тогда храбрые и сильные не дерзнут чинить жестокости; совершенномудрые и умные не посмеют совершать обман. Если [правитель] будет все тщательно обдумывать и [благодаря этому] объединит людей Поднебесной, то никто не посмеет не делать того, что нравится правителю, и не избегать того, что ему не нравится. [Иными словами], могущественным называют [правителя], способного привлечь к себе на службу всех храбрых и сильных. Если стремления [правителя] действенны, Поднебесная выиграет от этого, а если они не действенны, Поднебесная будет осуждать[16] его. Тот, кто полагается на Поднебесную, теряет ее, приобретает же Поднебесную тот, кто полагается лишь на собственные силы. Овладеть Поднебесной [способен] лишь тот, кто прежде всего овладел собой. Победить сильного противника может лишь тот, кто прежде всего победил себя.

Совершенномудрый постиг правила неизбежного и твердо знает, что все зависит от времени и обстоятельств. Поэтому меры, [предлагаемые им], всегда способствуют установлению порядка в стране; люди, [привлекаемые им] к сражениям, всегда воинственны; все его приказы непременно выполняются. Поэтому, когда [его] армия выступает в поход, ей нет равных; когда осуществляются его приказы, им внемлет вся Поднебесная.

Желтый лебедь может пролететь единым махом тысячу *ли*, ибо у него есть все необходимое для полета. Цилинь и Луэр[17] могут покрыть за день тысячу *ли*, ибо они способны к стремительной скачке. Тигры, барсы, обыкновенные медведи и бурые медведи в своей свирепости не имеют равных, ибо [природа наделила их] всем необходимым для победы. Совершенномудрый постиг основы управления и знает правила неизбежного. Поэтому его управление народом так же [естественно], как стремление потока течь сверху вниз или огня вырваться из сырости на сухое место. Поэтому и говорят: «Человеколюбивый может оставаться человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить других людей быть человеколюбивыми; справедливый может любить других людей, но он не может заставить людей любить [друг друга]».

Отсюда ясно, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной. Совершенномудрый [правитель] обладает характером, который неизменно внушает доверие, да еще обладает законом, при помощи которого он добивается того, что Поднебесная не может не верить ему.

Справедливым называют [такое положение], когда сановники преданны, когда сыновья почтительны с родителями, когда младшие соблюдают *ли* в отношении старших, когда установлено различие между мужчинами и женщинами; [но все это достигается] не путем справедливости, а путем неизменных законов; и тогда даже голодный не будет тянуться к еде, точно так же как обреченный на смерть не будет цепляться за жизнь.

Совершенномудрый правитель не ценит справедливость, но ценит законы. Если законы непременно ясны, а указы непременно исполняются, то больше ничего и не надо.

СВИТОК ПЯТЫЙ

Глава 19[1]
В пределах границ

В пределах четырех границ мужчины и женщины — все [обязаны] сообщать свои имена правителю. При <рождении>[1a] имена заносятся [на дощечки], после смерти соскабливаются.

Те, кто обладает рангом знатности, могут иметь[2] зависимых[3] из числа лиц, не обладающих рангами знатности. На каждую степень [ранга знатности] может приходиться один зависимый. В то время когда обладатель ранга[4] не отбывает воинской повинности, его зависимый работает на него по шесть дней в месяц; во время [отбывания] воинской повинности зависимый сопровождает обладателя ранга, и тот содержит его.

Воинские звания[5] — *сяо* [1], *ту*, *цао* и *ши*[6] — присваиваются обладателям первого ранга знатности и всем, стоящим ниже их, вплоть до простолюдина[7]. [Воинское] звание *цзу* присваивается обладателям второго, третьего и четвертого гражданских рангов знатности[8].

На войне каждые пять человек объединяются в пятки́, если один из них будет убит[9], то обезглавят[10] остальных четверых. Если кто-либо в бою отрубит голову врагу, он освобождается от повинностей[11].

Каждый пят***о***к возглавляется командиром, каждые сто человек — сотником. Во время боя сотники и командиры пятков сами не охотятся за вражескими головами; если их отряд добудет тридцать три головы или более, — они выполнили свой долг; сотнику и командирам пятков жалуется ранг знатности. Командир отряда в пятьсот человек имеет пятьдесят воинов с мечами; командир вдвое большего отряда имеет сто воинов с мечами. Начальник уезда, получающий тысячу *даней* зерна, имеет в своем подчинении сто воинов с мечами; начальник уезда, получающий восемьсот *даней* зерна, — восемьдесят воинов с мечами; начальник уезда, получающий семьсот *даней*, — семьдесят воинов с мечами; начальник уезда, получающий шестьсот *даней*, — шестьдесят воинов с мечами. Начальник войск округа имеет в своем подчинении тысячу воинов с мечами; командующий

армией — четыре тысячи воинов с мечами. Если командующий будет убит в бою, то все его воины с мечами [будут умерщвлены][12].

Воин, обезглавивший в бою противника, освобождается от повинностей[13].

Если [армия], наступающая на крупный город или окружившая общину, обезглавит свыше восьми тысяч человек, она выполнила свой долг; если она в открытом бою обезглавит две тысячи, то можно считать, что ее воины выполнили свой долг. Все командиры[14] — участники сражений, начиная с *цао*, *сяо* [1] и вплоть до главнокомандующего, получают награды. Поэтому обладателям первого ранга знатности присваивается второй ранг, тем, кто имел второй, — третий, [тем, кто имел] третий, — четвертый, а тем, кто имел четвертый, — пятый ранг знатности. Если обладатели пятого ранга [пожелают] стать чиновниками, они назначаются начальниками войск уезда, одновременно им жалуется по шесть рабов-военнопленных и по пять тысяч шестьсот монет; тем же из них, кои уже находились на государственной службе, присваивается шестой ранг знатности[15]. Обладателям шестого ранга знатности[16] присваивается седьмой, <обладателям седьмого ранга знатности> — восьмой, <а тем, кто имел восьмой ранг знатности>[17], — девятый и право сбора налогов с трехсот семей общинников[18]. Тем, кто уже имел девятый ранг[19], — жалуется десятый, обладателям десятого — двенадцатый, а тем, кто имел двенадцатый, тринадцатый и четырнадцатый, — пятнадцатый ранг знатности; всем им жалуется [право сбора налогов] с трехсот семей общинников[20]. Тем, кто [раньше уже] имел право сбора налогов с трехсот семей общинников, жалуется девятый ранг знатности. Тому, кто уже имел право сбора налогов с шестисот семей общинников, присваивается звание второго советника царя. Всем, кто правил колесницей командующего, присваивается сразу третий ранг знатности. Второму советнику царя, если он выполнил свой долг, присваивается звание первого советника.

Если кто-либо в бою обезглавит трех врагов, головы [обезглавленных им] вывешиваются на три дня. После того как полководец удостоверится в этом, он присваивает воину пятый ранг знатности. Если же по прошествии трех дней полководец так и не присвоил никому этого ранга, он присуждается к двум годам каторги[21]. Если кто-либо из трех командующих[22] [обезглавит врага], это должно быть подтверждено начальником войск уезда. Тому из них, кто обезглавит [врага], имеющего ранг знатности, присваивается очередной ранг знатности, отводится дополнительно один *цин* пахотной земли[23], девять *му* земли под усадьбу, на каждый [из имеющихся у него] рангов знатности[24] он получит по одному зависимому и [наконец] он получит возможность войти[25] в число военных чиновников[26].

В случае нарушения закона обладатели высших рангов знатности разбирают [поведение] тех, кто имеет низшие ранги. Если кто-либо из обладателей высших рангов [совершит преступление], он будет лишен ранга знатности[27], но он не может стать рабом человека, имеющего ранг знатности.

Если преступление будет совершено обладателем второго или более высокого ранга знатности, он понижается в ранге; если преступником окажется обладатель первого ранга знатности или человек более низкого звания, он лишается рангов и званий. При погребении простых людей и [именитых лиц], вплоть до обладателей пятого ранга знатности, надлежит класть их в особые гробы, соответствующие их рангам; число и вид деревьев, высаженных на могилах, также должны соответствовать рангам умерших.

Готовя наступление на крупный город или осаду общины, руководитель работ предварительно определяет [в цифрах] размеры города и толщину городских стен. *Говэй*[28] делит [город] на участки и устанавливает, сколько *му* и *сяо* [1] должны атаковать каждый участок. Он устанавливает срок [атаки] и говорит: «Те, кто ворвутся первыми [в город], будут награждены за это[29] и будут названы „самые передовые“, вошедшие последними — осуждены и будут названы „самые отстающие“; осужденные дважды изгоняются из армии». Когда сделан подкоп под стены, его наполняют хворостом и поджигают подпорки. Каждая из ударных групп, наступающих со всех сторон [на город], должна состоять из восемнадцати человек. Воины ударных групп искусны в жестоких схватках, поэтому каждый воин ударного пятка награждается одним рангом знатности, хоть он и не смог обезглавить [противника]; если же он погибнет в бою, семья его освобождается от повинностей[30]. Воина, проявившего трусость, разрывают на части повозками[31]; воина, посмевшего осудить приказ, клеймят, отрезают ему нос и бросают под городской стеной.

Говэй, разделив [город] на участки, идет в наступление вместе с отборными частями. Для командующего сооружается [особый] деревянный помост, откуда он вместе с государственным прокурором и главным инспектором наблюдает за штурмом города. Воинов, проникших первыми в город, они называют «самые передовые», тех, кто вошел последними, — «самые отстающие». Если часть воинов ударных групп будет перебита, то им в пополнение посылаются те, кто стремится [получить] ранги знатности.

Глава 20
Как ослабить народ

Когда народ слаб — государство сильное, когда государство сильное — народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путем, стремится ослабить народ. Если народ прост — [государство] сильное; ежели народ распущен — [государство] будет слабым. Если народ слаб, он бредет по указанному пути[1]: если же он распущен, то он своеволен. Если [народ] слаб, то есть [возможность] использовать [его]; если же он своеволен, то становится сильным. Поэтому и говорят; «Устранение силы при помощи силы ведет к ослаблению, устранение силы при помощи слабости ведет к усилению[2]».

Когда люди довольны, они любят правителя; когда люди извлекают выгоду из того, как их используют, они едины с правителем[3]. Когда люди извлекают выгоду из того, как их используют, их можно заставить делать [все, что угодно правителю]; когда люди едины с правителем, они не испытывают нужды. Если людей можно заставить делать [все, что угодно правителю], будет установлено хорошее правление. [Однако] если государь отвернется от закона и станет полагаться на то, что любит народ, [в стране вспыхнет] множество преступлений.

Когда народ беден, он прилагает усилия для обогащения, разбогатев, становится распущен, а когда он распущен, рождаются паразиты. Поэтому, коль народ богат, но не занят[4] [в земледелии], надлежит награждать[5] его <рангами знатности> за зерно, тогда каждый станет трудиться [не покладая рук], и земледельцы

не будут лениться. Там, где земледельцы не ленятся, не появятся и шесть паразитов, поэтому государство богатеет; а коль править им как бедным, мощь его удвоится.

Армию легко ослабить и трудно усилить. Люди наслаждаются жизнью и чувствуют себя счастливыми на досуге, и трудно [заставить их] жертвовать жизнью во время опасности. Там, где они легко [жертвуют жизнью], [армия] могущественна[6].

Когда стыдятся проступков, сокращается число злостных [людей]; когда награды не даются ошибочно, многие злостные [люди] пугаются; когда противник лишается [своей опоры], [то наше государство] непременно извлекает выгоду, и армия становится могущественной и грозной[7].

Когда проступков не стыдятся, война выгодна[8]; тот, кто умеет обогащаться за счет войны, обязательно добьется владычества [в Поднебесной]. Поэтому, если войска совершают действия, на которые не отважится противник, это значит, что [страна] сильна. Если [во время войны] страна совершает действия, которых противник устыдился бы делать, то [страна] будет в выигрыше[9].

Когда есть закон, люди спокойно [живут] на своих местах. Когда правитель производит изменения, то [государственные] дела приходят в порядок. Государство стремится сохранить покой, государь — держать в руках власть и привилегии. Поэтому для правителя важно, чтобы было много изменений[10]; для государства важно, чтобы было мало изменений.

Если доходы [людей] черпаются только из одного источника[11], то в государстве будет много продуктов; если доходы [людей] черпаются из десяти источников, то в государстве будет мало продуктов. Там, где сохраняют лишь один путь [к обогащению], царит порядок; там же, где сохраняют десять [различных путей к обогащению], возникает смута[12]. Порядок [в стране] усиливает [правителя], смута — ослабляет. В сильном [государстве] продукты прибывают, в слабом — убывают. Поэтому страна, где продукты прибывают, — сильна, а страна, где продукты убывают, — слаба.

Когда люди живут в унижении, они дорожат рангами знатности; когда они слабы, чтут чиновничьи должности; когда бедны, ценят награды. Если людьми управляют с помощью наказаний, они служат с удовольствием, если их побуждают к войне наградами, они презирают смерть. Поэтому страну, чьи войска используются в сражениях, называют сильной.

Когда люди достигают почета окольным путем[13], они презирают ранги знатности и должности; когда они богаты, то не ценят наград. Если, управляя людьми, наказывать их так, дабы им стало стыдно, то коль вспыхнет война, все они ринутся в бой. [В стране], где люди боятся смерти, воцаряется хаос, и она [погибает] в войне. Поэтому если воины и земледельцы ленивы, то[14] государство слабо.

Земледелие, торговля и управление — три основные функции[15] государства. Земледельцы обрабатывают землю, торговцы доставляют товары, чиновники управляют народом[16]. Эти три функции порождают шесть паразитов: стремление беспечно прожить на склоне лет, бездумная трата зерна, пристрастие к красивой одежде и вкусной еде, любовь к роскоши, пренебрежение своими обязанностями, стяжательство. Если шесть [паразитов] найдут для себя почву, [государство] будет непременно расчленено[17].

Когда у земледельца скапливаются излишки зерна, он ищет покоя [на склоне] лет. Когда торговец получает большие барыши, он стремится к красивой одежде и вкусной еде, поэтому наносится ущерб закону[18]. Когда чиновников назначают, но не используют [правильно], возникают стяжательство и пренебрежение прямыми обязанностями. Там, где шесть паразитов вошли в обычай, армия потерпит большое поражение.

Когда закон извращается, в стране нарушается порядок; когда во всем исходят лишь из добродетели, множатся пустые речи; коль распоряжения [правителя] многочисленны, в стране воцаряется беспорядок. Там, где множатся пустые речи, армия бессильна. Когда закон ясен, сокращаются распоряжения [правителя]; когда во всем полагаются лишь на силу, исчезают пустые речи; коль распоряжения [правителя] сокращаются, в стране воцаряется хорошее правление. Там, где исчезают пустые речи, армия могущественна.

Когда возглавляешь большое государство, управляй им, словно малой страной, а когда стоишь во главе малого государства, управляй им, словно большой страной[19].

Если [государь] проводит политику, ненавистную народу, народ слабеет; если же он проводит политику, угодную народу, народ усиливается. Если народ обессилен, государство могущественно; когда же народ могуществен, государство бессильно. Поэтому, если [государь проводит политику], угодную народу, народ усиливается, а когда народ силен, да еще его усиливают, армия ослабевает вдвойне. Если [государь проводит политику], ненавистную народу, народ слабеет, а когда народ слаб, да еще его ослабляют, армия усиливается вдвойне[20]. Поэтому из-за того, что [народ] силен, [государство] будет вдвойне слабым, а из-за того, что он слаб, [государство] станет вдвойне сильным и достигнет владычества [в Поднебесной].

Если при помощи сильного [народа] выступать против[21] сильного [врага], то [государство] станет слабым; оно может сохранить силу[22], [когда народ слаб]. Если при помощи слабого [народа] выступать против сильного[23] [врага], [государство] станет сильным, но оно может потерять силу, [когда народ] силен. [Государство], в котором сохраняется сильный [народ], будет расчленено[24]; [государство], в котором избавились от сильного [народа], добьется владычества [в Поднебесной]. Поэтому [государство], которое нападает на сильного [врага] с помощью сильного [народа], будет расчленено; [государство], которое нападает на сильного [врага] с помощью слабого [народа], добьется владычества [в Поднебесной][25].

Умный [правитель], повелевая своими подданными, назначает непременно за их заслуги и награждает непременно за их усилия. Правитель, заставивший людей уверовать [в этот метод] так же твердо, как они верят в [восход] солнца и луны, не будет иметь себе равных. Ныне [говорят]: Ли Лоу мог рассмотреть кончик осеннего волоска, но он не был в состоянии передать другим свое острое зрение. У Хо мог поднять груз в тысячу *цзюней*, но не мог передать другим свою огромную силу[26]. Совершенномудрые и талантливые наделены способностями от природы, но они никому не могут их передать.

Все, кто в наше время вершат дела, стремятся возвыситься над совершенномудрыми, но они могут достичь этого лишь с помощью закона. Однако они добиваются хорошего управления, отвернувшись от закона. Это все равно что перетаскивать тяжести на дальние расстояния без лошади или вола или переправляться через большую реку без лодки и весел.

Ныне великое богатство царя или императора — это многочисленное население и сильная армия. Но коль у царя нет ясных законов, помогающих ему сохранить [богатство], он может оказаться на краю гибели. Поэтому в стране, где умный правитель овладел законами, исчезнут [люди со] своевольными и порочными мыслями; странствующие и живущие в праздности ученые будут вынуждены воевать; весь народ будет усерден в земледелии и войне. [Правитель] должен знать, что [во всех этих случаях] следует поступать именно так.

Жители[27] царства Чу были усердны и проворны, как вихрь, наконечники их копий из Юаня[28] были остры, как пчелиные жала. Латами им служили акулья кожа и шкура носорога, прочные, как камень или металл. Реки Янцзы и Хань [ограждали их от остального мира], словно широкие рвы с водой; реки Жу и Ин[29] служили преградой на границе; они были укрыты Дэнскими лесами, окружены Фанчэнскими горами[30]. Когда армия Цинь достигла городов Янь и Ин[31], она взяла их с такой же [легкостью], с какой стряхивают листья с сухого дерева. Тан Ме погиб в Чуйшэ, Чжуан Цяо[32] восстал внутри [страны], и царство Чу было разделено на пять частей. И это случилось отнюдь не оттого, что территория [Чу] была необширна, население было немногочисленно, оружия, лат и богатств[33] было немного. Поражение в войне и непрочность обороны — следствие того, что [в стране] не было закона. Тот, кто отказывается от весов и мер измерения и хочет определить тяжесть предмета[34]...

Глава 22
О делах внешних и внутренних

Из внешних дел самое трудное для людей — война, поэтому там, где закон мягок, невозможно заставить их воевать. Что же подразумевается под мягким законом? Если в стране награды малочисленны и власть [царя] слаба; если не закрывают пути для неправедных [людей], — это и означает, [что закон страны мягок]. Что же подразумевается под путями для неправедных [людей]? Если ценятся красноречивые и умные; если на государственную службу привлекаются странствующие ученые[1]; если человек становится известным благодаря своей учености и личной славе, — это и означает, что [в стране открыты пути для неправедных людей]. Если этим трем[2] [категориям людей] не преграждать [путь], то народ невозможно будет вовлечь в войну, и дела будут обречены на провал. Когда в стране награды малочисленны, то те, кто повинуется приказам, не имеют от этого никакой выгоды; когда власть [царя] слаба, то преступники не страшатся наказаний. Поэтому о тех, кто пытается привлекать народ, открыв пути для неправедных [людей], и стремится посылать их на войну с помощью мягких законов, говорят, что [они] пытаются ловить крыс, используя для приманки кошек[3]. Разве это не бессмысленно? Поэтому каждый, кто жаждет вовлечь свой народ в войну, должен ввести суровые законы, должен увеличить награды, и тогда власть [царя] непременно усилится; должен закрыть пути для неправедных [людей], и тогда перестанут ценить красноречивых и умных, перестанут привлекать странствующих ученых на государственную службу, а ученость и личная слава уже не смогут сделать человека известным.

Если награды многочисленны и власть [царя] сильна, то люди, видя, что за участие в войне можно получить много наград, перестанут цепляться за жизнь, они увидят, как [государство] презирает тех, кто не воюет, как тяжела их жизнь. Когда жажда наград заглушит у людей страх перед смертью; когда благодаря власти [правителя] будут созданы невыносимые условия жизни [противникам войны]; когда пути для неправедных [людей] будут закрыты, то встреча с врагом станет подобна стрельбе по кружащему в воздухе листу из арбалета мощностью в сто *даней*[4]. И ни один [противник] не сможет избежать гибели!

Из внутренних дел самое трудное для людей — землепашество, поэтому там, где применяются мягкие методы управления, невозможно заставить их обрабатывать землю. Что же подразумевается под мягкими методами управления? Когда земледельцы бедны, а торговцы богаты[5]; когда овладевшие ремеслами[6] извлекают выгоду; когда появляются целые толпы людей, рыскающих в поисках пропитания, это и означает, [что методы управления мягки]. Поэтому земледельцы, несмотря на свой упорный и тяжкий труд, получают весьма малые доходы и находятся в гораздо худшем положении, нежели купцы и овладевшие ремеслами. Если даже удастся сократить число купцов и [число] овладевших ремеслами, все равно невозможно приостановить [процесс] обогащения страны. Поэтому и говорят: «Тот, кто стремится обогатить страну, развивая земледелие, должен обязательно установить внутри страны высокие цены на зерно, должен увеличить налоги с лиц, не занятых в земледелии, должен взимать двойные пошлины с тех, кто наживается на рыночной торговле, и тогда люди будут вынуждены заниматься земледелием. Так как лица, не имеющие пахотных полей, будут вынуждены покупать зерно, то цены на зерно поднимутся, и земледельцы станут извлекать выгоду. Когда земледелие станет выгодным, число земледельцев резко увеличится». Если на зерно установлены высокие цены, то скупающие зерно[7] не смогут уже извлекать выгоду, а если при этом обложить двойным налогом лиц, не занятых в земледелии, то купцы и овладевшие ремеслами, будут вынуждены забросить свои дела и устремятся в поисках прибыли в сельское хозяйство. И тогда все силы людей будут отданы [извлечению] выгоды из земли.

Поэтому у того, кто управляет государством, доходы, извлекаемые на границе, полностью отходят воинам[8], а доходы, извлекаемые из рыночной торговли, полностью отходят земледельцам. Если доходы, извлекаемые на границе, полностью отойдут воинам, [страна] станет мощной; если доходы, извлекаемые из рыночной торговли, полностью отойдут земледельцам, страна [станет] богатой. Поэтому тот, кто силен, выходя на войну, и богат в мирное время, оставаясь дома, непременно добьется владычества в Поднебесной[9]. Поэтому, если цены на зерно невысоки — деньги дороги; когда зерно дешево — земледельцы бедны; когда деньги дороги — купцы богаты, и если второстепенное дело не будет запрещено, то...

Глава 23
Правитель и сановники

В древности, еще до того как появились правители и сановники, высшие и низшие, не было порядка меж людьми и никто не управлял ими. Поэтому совершенномудрые разделили людей на знатных и простых, установили ранги знатно-

сти и должности, ввели наименования и титулы, дабы можно было отличить правителя от сановников, высших от низших[1]. Так как земли были обширны, люди — многочисленны, дела — неисчислимы, то [совершенномудрые] разделили управление страной между пятью ведомствами[2] и наблюдали [за их делами]. Поскольку люди были многочисленны, возникли разврат и порок, поэтому ввели законы и установления, дабы можно было определять меру [преступлений] и пресекать их. Именно тогда-то и возникла справедливость [в отношениях] правителя и сановников, произошло разграничение [функций] пяти ведомств, появились запреты, наложенные законами и установлениями, — всему этому нужно было уделять внимание. Когда распоряжения того, кто находится на посту правителя, не выполняются, правитель в опасности; когда отсутствует постоянное разграничение [в функциях] пяти ведомств, возникает смута; когда, несмотря на введение законов и установлений, люди по-прежнему добиваются процветания различными частными путями[3], народ не страшится наказаний. Когда правителя почитают, его распоряжения выполняются; когда чиновники усердно выполняют свои обязанности, в делах порядок; когда законы и установления ясны, народ страшится наказаний. Но если закон и установления не ясны, невозможно добиться от народа послушания. Если кто-то стремится внушить уважение к правителю там, где народ не выполняет его распоряжений, то, обладая даже способностями Яо и Шуня, он не сможет управлять такой страной.

[Метод, при помощи которого] умный правитель управляет Поднебесной, заключается в следующем: надлежит во всех делах следовать закону, а награждать согласно личным заслугам. Стремление заполучить ранг знатности или жалование толкает людей на безрассудную храбрость в бою. Управляя государством, умный правитель должен: по отношению к воинам — награждать заслуженных за обезглавленных или плененных ими противников достойным рангом знатности, назначать им жалование, достаточное для жизни; по отношению к земледельцам — сделать так, чтобы они не покидали своих земель, чтобы они могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами[4]. И тогда воины будут сражаться, презрев смерть, а земледельцы перестанут лениться.

Однако ныне правители поступают по-иному. Они не следуют закону, полагаясь лишь на собственное мнение[5]; они не обращают никакого внимания на людей, имеющих заслуги[6], и выдвигают людей, пользующихся [незаслуженной] славой[7]. Именно поэтому воины не желают сражаться, а земледельцы бродят по всей стране. Я слышал, что путь, по которому следует вести народ, определяется прежде всего самим правителем. Поэтому можно заставить людей заниматься сельским хозяйством и воевать, можно превратить их в странствующих проповедников, можно заставить их учиться — все зависит лишь от решения правителя. Если правитель поощряет людей заслуженных, народ станет сражаться; если же он поощряет людей, изучивших *Ши цзин* и *Шу цзин*, то народ станет учиться. Подобно тому как поток воды стремится лишь вниз, а не на четыре стороны, так и люди стремятся лишь к богатству[8]. Поэтому они пойдут на все, что скажет правитель, коль это сулит им выгоду. Когда преуспевают люди трех категорий: со свирепыми глазами и сжатыми кулаками, именуемые храбрецами; люди в изысканных одеяниях, искусные в ведении беседы; люди, тратящие время попусту и накапливающие силы [для извлечения выгоды] частным путем[9], то народ забросит поля и откажется воевать. Люди овладеют искусством ведения беседы как

средством достижения своих целей, или же поступят на службу к приближенным правителя, либо будут добиваться осуществления своих желаний силой. Тогда число воинов и земледельцев будет сокращаться с каждым днем, число же людей, странствующих в поисках пропитания, будет непрестанно возрастать. Дело кончится тем, что в стране воцарится смута, [страна] потеряет земли, ослабеет армия, и правитель окажется в тяжелом положении, ибо не следовали закону и установлениям, а выдвигали людей именитых и пользующихся [незаслуженной] славой. Поэтому умный правитель относится бережно к законам и установлениям. Он не внимает рассуждениям, противоречащим закону; он не превозносит действий, противоречащих закону; он сам не совершает поступков, противоречащих закону. Он должен внимать рассуждениям, соответствующим закону; он должен превозносить действия, соответствующие закону; он должен увязывать свои поступки с законом. И в стране воцарится порядок, земли ее будут расширяться, армия усиливаться, а правитель пребывать в почете. И все это достигается хорошим управлением. Правитель должен обдумать [все, о чем здесь сказано].

Глава 24
Запреты и поощрения

[Метод], с помощью которого [правитель] осуществляет запреты и поощрения, — это награды и наказания. Награды венчают заслуги, наказания — преступления[1]. Поэтому надлежит быть особенно внимательным в оценке заслуг и расследовании преступлений. Награды возвышают, а наказания унижают. Но если высшие не смогут постичь сути метода, то это равносильно утере самого метода. Постичь суть метода — это значит умело пользоваться [благоприятным] положением[2] и способом подсчета[3]. Поэтому-то прежние правители, не полагаясь на свою силу, рассчитывали на [благоприятное] положение; не полагаясь на веру [в людей], уповали лишь на свое умение владеть способом подсчета. Ныне, например, летящее семя полыни, подхваченное сильным вихрем, может быть отнесено за тысячу *ли* — и это оттого, что оно воспользовалось [благоприятным] положением, в которое его поставил ветер. Если удалось установить, что глубина пропасти достигает тысячи *жэней*[4], это означает, что люди научились вести подсчет при помощи веревки. Итак, умело пользуясь [благоприятным] положением, можно достичь любой цели, сколь далека бы она ни была; владея методом подсчета, можно измерить любую глубину. Или, например, в кромешной ночной тьме даже Ли Лоу не в состоянии различить контуры громадных гор, но при ясном свете утренней зари, в сверкании солнечных лучей он может различить и порхающую высоко в небесах пичужку и лежащий [далеко] внизу осенний волосок. Поэтому острота зрения зависит от того, сколь [благоприятно] положение солнца.

Тот, кто сумеет пользоваться [благоприятным] положением, сможет отлично справляться со всеми делами без помощи многочисленных чиновников. У того, кто овладел способом подсчета, все дела будут всегда в порядке. Ныне же во всем полагаются на высших и низших чиновников, которых расплодилось великое множество; в учреждениях ввели должности помощника[5] и инспектора[6].

Должности помощника и инспектора ввели для борьбы с корыстолюбивыми, но помощники и инспекторы сами охвачены корыстью. Разве могут они воспрепятствовать корыстолюбцам! Управлять страной, опираясь на помощников и инспекторов, это значит управлять ради управления[7], [а не ради наведения порядка в стране]. Постигший искусство управления поступает не так. Он ставит их в разное положение, затрудняя их путь [к выгоде][8]. Поэтому и говорят: «Коль обстановка не благоприятствует сокрытию [преступлений], то даже Чжи не посмеет преступить закон». Вот почему прежние правители так высоко ценили умение пользоваться [благоприятным] положением.

Некоторые говорят: «Правителю не стоит вникать в существо дел, он должен лишь прислушиваться к ответам [чиновников]. Прислушиваясь к ответам, он может проверить деятельность [чиновников], а проверив, вскрыть злоупотребления[9]». Я считаю это неверным. Чиновники, принимающие распоряжения[10] и осуществляющие их на местах, удалены от правителя на тысячу и более *ли*. В двенадцатом месяце они составляют отчет о делах, дабы утвердить [его в столице]; при этом составляется отдельная запись о всем, что проделано за год. Но так как правитель воспринимает все эти отчеты на слух, то, даже замечая что-либо сомнительное, он не в состоянии решить, достаточно ли [у чиновника] доказательств[11].

Ведь когда дело происходит у вас на глазах, вы не можете не заметить его, точно так же как вы не можете не понять слов, произнесенных вблизи. Если что-то происходит у вас на глазах, вы тотчас уловите суть дела[12]; с такой же быстротой разберетесь вы и в словах, произнесенных у вас под ухом. Поэтому в хорошо управляемом государстве, где имеются установления, люди не могут избежать наказания, точно так же как глаза не могут скрыть от сердца виденное. Совсем иное творится ныне в государствах, где властвует смута — там во всем полагаются на многочисленных высших и низших чиновников; и хотя чиновников множество, все они составляют целое[13] и заняты одним <делом>[14]. Но так как они составляют целое и заняты одним <делом>, они не могут <контролировать>[15] друг друга.

Прежние правители установили различные [пути] извлечения выгоды и различные наказания, дабы заставить людей доносить друг на друга[16]. Поэтому в стране с хорошо налаженным управлением муж, жена и их друзья не смогут скрыть преступления друг от друга, не накликав беды на родственников виновного, остальные также не смогут покрывать друг друга. А все это оттого, что стремления[17] правителя и чиновников различны, хотя они и заняты одним делом. Ведь ныне конюший и чиновник, ведающий зверинцем, не могут уже надзирать друг за другом, так как их связывает не только общее дело, но и общие стремления...[18] Допустим, что лошади могли бы говорить, тогда конюшему и тому, кто ведает зверинцем, не удалось бы избежать того, [что им] ненавистно[19], а все это оттого, что стремления [чиновников и лошадей] различны. Когда люди связаны общими выгодами и общей ненавистью, отец не вправе осуждать сына, правитель — сановника. Ныне же отношения между чиновниками таковы, что они связаны и общей выгодой и общей ненавистью. Прежние правители всегда руководствовались следующим основным правилом: люди, связанные общим делом, должны непременно извлекать различную выгоду. [В те времена] люди, пытавшиеся обмануть правителя, не могли скрыть своих преступлений; одаренные не

могли принести пользы, а бездарные — вреда. Поэтому искусство хорошего управления страной заключается как раз в [умении] удалять одаренных и умных[20].

Глава 25
Об уважении закона

Вообще в наш век нет никого, кто не строил бы порядок на причинах смуты. Поэтому малому порядку соответствует малая смута, большему порядку — бóльшая смута. Среди правителей нет ни одного, кто бы установил порядок на вечные времена, и в наш век нет ни одной страны, не знавшей смуты. Что разумею под словами: «Строить порядок на причинах смуты»? Выдвижение мудрых и способных способствует в наш век установлению порядка, но в то же время оно является и причиной смуты. Обычно в наш век называют мудрыми тех, кто известен своими справедливыми речами, но речи эти считаются справедливыми, потому что их восхваляют сторонники[1] мудрецов. Слушая речи [мудрых], считают их способными; спросив сторонников [об их мудрости], полагают, что они действительно таковы. Поэтому им поклоняются еще до того, как они приобретут настоящую известность, и наказывают, не дожидаясь, когда они совершат преступления. Такое положение способствует алчным чиновникам творить грязные делишки, способствует мошенничеству подлого люда. Раз уже в начале правления чиновники и народ имеют такие возможности для своих грязных дел и мошенничества, то ежели в конце правления кто-либо и попытался бы наставить хотя бы десять человек на путь истинный, это не удалось бы даже Юю. Как же тогда обычный правитель сможет управлять народом своей страны! Те, кто связан через сторонников с другими людьми, добиваются успеха, не дожидаясь нас. Если высшие[2] идут одним путем с народом, народ отвернется от правителя и будет уповать лишь на личные связи. Когда народ отворачивается от правителя, уповая лишь на личные связи, правитель лишается силы, а сановники его усиливаются; и коль скоро правитель не разберется во всем этом деле, страна его будет захвачена другими правителями[3] или разграблена народом.

Если обстановка благоприятствует развитию красноречия, то и глупый и умный одинаково стремятся овладеть этим [искусством], но если ученые мужи станут брать уроки у искусных ораторов, то народ забросит свои обычные дела и будет заучивать бессмысленные фразы. Когда народ забросит свои дела и станет заучивать бессмысленные фразы, в стране уменьшится число работающих и возрастет число рассуждающих[4]. И если правитель не поймет [всю пагубность такого положения], он лишится своих полководцев в [первом же] бою, а если перейдет к обороне, потеряет и города[5]. Поэтому там, где есть умный правитель и преданные сановники, рожденные в этом столетии и стремящиеся вывести свою страну [на истинный путь], не следует ни на один миг забывать о законе, надо ослабить сторонников и одолеть красноречивых, пресекать всяческие рассуждения и править, опираясь лишь на закон[6]. Тогда и чиновники будут вынуждены следовать лишь одному закону, и к каким бы хитростям они ни прибегали, они не смогут совершать преступления; народ сможет проявлять свои способности

только на войне, и сколь бы коварен он ни был, он не сможет обмануть [правителя].

Действительно, когда в делах управления все станут руководствоваться законом, а при восхвалении[7] друг друга — твердо выработанными правилами, уже никто не сможет извлечь из этого никакой выгоды, а клеветники не смогут наносить ущерб друг другу. Когда люди убедятся, что взаимное восхваление не приносит им никакой личной выгоды, они не станут преувеличивать достоинства друг друга[8], когда люди убедятся, что клевеща друг на друга, они все равно не смогут нанести ущерб [своему врагу], они станут ненавидеть друг друга [в душе], не оскорбляя [своих врагов]. Когда люди [научатся] любить без лести и ненавидеть, не нанося вреда другим, то и любовь, и ненависть будут чисты. В этом заключается высшая степень порядка. Поэтому я и говорю: «Если во всем руководствоваться законом, страна будет наслаждаться порядком».

Страна, имеющая тысячу боевых колесниц, может уцелеть, коль перейдет к обороне; государство, обладающее десятью тысячами колесниц, может уцелеть, даже если будет вести [наступательную] войну. В таких условиях [даже такой плохой] правитель, как Цзе, может одолеть врага, не прибегая ни к каким словесным ухищрениям. Если же страна не способна ни наступать, ни обороняться[9], то будь ее правителем даже Яо, то и он не смог бы справиться с этой миролюбивой страной, лишенной добродетели[10]. Из этого видно, что именно сила и вызывает уважение к государству, а правителю приносит почет. Два источника порождают силу[11]. Почему же никому из нынешних правителей не удалось по-настоящему использовать силу? Необходимо довести народ до такого состояния, чтобы он страдал оттого, что не занимается земледелием; чтобы он пребывал в страхе оттого, что не воюет. Как бы ни ненавидели почтительные сыновья и преданные сановники эти два [источника][12], они станут заниматься этим во имя спасения своих родителей и правителей. Ныне если хотите побудить весь народ заниматься тем, что ненавидят даже почтительные сыновья и преданные чиновники, я полагаю, что все это будет бесполезным до тех пор, пока не устрашите их наказаниями и не ободрите наградами. Но ныне тот, кто обычно правит страной, отвергает законы и установления, опирается лишь на людей, обладающих красноречием и остротой ума; отодвигая на второй план [людей] заслуженных и сильных, он выдвигает человеколюбивых и справедливых, поэтому-то люди не желают обрабатывать землю и воевать. Если же эти люди перестанут сосредоточивать все свои силы на земледелии, [в стране] сократятся запасы продуктов, а коль скоро они забросят и военные дела, то за пределами [страны] армия будет слаба. Итак, внутри [страны] сокращаются запасы продуктов, а за ее пределами слабеет армия. И тогда, имея земли в десять тысяч *ли* и миллион латников[13], все равно [будешь слаб], как один [воин] на равнине[14]. Прежние правители могли повелевать своим народом, их люди шли на обнаженные мечи [врагов], под град стрел и камней; они стремились к этому не из-за того, что им нравилось[15] постигать [тяготы войны], а потому что [они] избегали тем самым наказаний.

Поэтому мое учение[16] заключается в следующем: [надлежит издавать такие указы], дабы стремящиеся к богатству могли разбогатеть лишь благодаря земледелию, а стремящиеся избавиться от наказаний могли достичь этого, лишь участвуя в войне. И тогда в пределах границ не окажется ни одного, кто бы не стремился прежде всего к земледелию и войне, дабы потом получить за это то, что он

любит. Поэтому, если даже земли мало, в такой стране будет много зерна, и если даже население малочисленно, армия [такой страны] будет могущественна. Тот, кто в пределах границ сможет использовать эти два [источника], непременно добьется господства в Поднебесной[17].

Глава 26
Закрепление прав и обязанностей[1]

[Сяо]-гун спросил Гунсунь Яна: «Допустим, кто-то установит сегодня законы и предписания и пожелает, чтобы уже к утру следующего дня чиновники и народ Поднебесной все как один усвоили и придерживались их, отказавшись от собственных [суждений]. Что следует предпринять для этого?»

Гунсунь Ян ответил: «Для [успешного] осуществления законов и предписаний надлежит назначить высших и низших чиновников, способных понять существо законов и предписаний, дабы руководствоваться всем этим при управлении Поднебесной. [Чиновники] должны быть представлены сыну Неба, дабы он смог научить их ведать законами и предписаниями. Когда они получат указания от сына Неба, они отправятся к месту своей службы. Если кто-либо из чиновников, ведающих законами и предписаниями, даст ошибочное толкование какой-либо статьи, надлежит наказать его на основании [неверно истолкованной] статьи. Если кто-либо из чиновников, ведающих законами и предписаниями, будет переведен [на новую должность] или умрет, на его место необходимо назначить другого и обязать его заучить то, что сказано в законах. Надлежит назначить ему определенный срок для заучивания законов, дабы успел он за это время овладеть определенной нормой [знаний]; ежели же он не овладеет этой нормой [знаний], наказать [его] по всей строгости закона[2].

Осмелившегося [самочинно] нарушить текст установленных законов и предписаний, соскоблить или добавить один или более иероглифов приговаривать к смертной казни без [права] на помилование. Ежели кто-либо из высших или низших чиновников или из народа станет обращаться за разъяснением какого-либо закона или предписания, чиновники, ведающие законами и предписаниями, обязаны каждому из них дать четкий и ясный ответ на заданные вопросы. Они должны каждый раз на бирке длиной в один *чи* и шесть *цуней*[3] четко записывать год, месяц, день и час[4], когда к ним обратились с вопросом, а также название закона или предписания, о котором их спрашивали, и оповестить об этом чиновников и народ. Если чиновник, ведающий законами и предписаниями, не оповестит [чиновников и народ], то его следует наказать согласно тем законам и предписаниям, о которых его спрашивали[5]. Чиновники, ведающие законами и предписаниями, обязаны немедленно передать левую половину документа[6] должностным лицам, спрашивавшим о [смысле] данного закона и предписания; правую же часть документа они должны хранить и деревянных ящиках[7] в специальном помещении, опечатанном печатью старшего чиновника. Если [чиновник, ведающий законами и предписаниями], умрет, то все дела должны вестись на основании списков [законов и предписаний, хранящихся в ящиках]. Все законы и предписания [должны] храниться вместе.

Один экземпляр законов и предписаний должен храниться во дворце сына Неба. С этой целью следует выстроить запретное здание, которое надлежит запирать на замок, дабы не допускать [никого], и опечатывать. Сами экземпляры [законов и предписаний], хранящиеся в этом запретном здании, также должны быть опечатаны печатями. Всякий, осмелившийся без разрешения сломать печать на запретном здании, а также проникнуть в это здание, взглянуть на запретные законы и распоряжения и самовольно изменить хотя бы один иероглиф текста или более, будет непременно приговорен к смертной казни без права помилования. Приказы и предписания [чиновники и народ] получают ежегодно строго в соответствии [с образцами], хранящимися под запретом.

Сын Неба назначает трех высших чиновников-законников: одного в [ведомство] дворца[8], второго совместно с низшими чиновниками-законниками в [ведомства] *юйши*[9] и третьего — к первому советнику сына Неба. В округах и уездах царей[10] [надлежит] назначать по одному высшему, а также [несколько] низших чиновников-законников по образцу[11], существующему в [царстве] Цинь. Начальники округов, уездов и сами цари должны изучить законы и предписания, хранящиеся в запретном здании[12], и [знать], о чем в них говорится. Если кто-либо из их чиновников или народа захочет уяснить смысл закона или предписания, он должен обратиться за разъяснениями к высшим чиновникам-законникам. И тогда во всей Поднебесной среди чиновников и народа не найдется ни одного, не знакомого с законами. Когда низшие чиновники[-законники] убедятся, что народ усвоил законы и предписания, [другие] чиновники не решатся на беззаконие в отношениях с народом, а сам народ не посмеет нарушать законы, ибо ему придется тогда иметь дело с высшими чиновниками-законниками.

Если [кто-либо из государственных должностных лиц] в своих отношениях с народом не будет следовать закону[13], то люди могут обратиться за разъяснением к высшему чиновнику-законнику, и тот обязан объяснить им, какое наказание ожидает [чиновника], нарушившего закон. Эти люди должны ознакомить [провинившегося] чиновника с мнением высшего чиновника-законника. Когда чиновники узнают об этом, они не осмелятся попирать закон в отношениях с народом, а народ не решится преступать законы. И тогда в Поднебесной никто из народа или чиновного люда, будь он даже [самым] мудрым и добродетельным, [самым] красноречивым и умным, не сможет вымолвить ни одного слова в осуждение закона; человек, имеющий тысячу золотых, не сможет истратить и малой толики[14] [этого богатства на осуждение закона]. И тогда умные и хитрые, мудрые и способные, превратятся в добродетельных, начнут обуздывать свои желания и отдадут все силы общему делу.

Когда народ глуп, им легко управлять[15]. И все это благодаря закону — [закон] ясен, доступен пониманию и надлежит строго исполнять его. Закон и предписания — жизнь народа и основа управления [страной], они оберегают [права] народа. Тот, кто стремится управлять страной, презрев законы и предписания, подобен человеку, который пытается избавиться от голода и холода, отказываясь при этом от пищи и одежды; или человеку, который стремится идти на восток, двигаясь при этом на запад. Совершенно ясно, что нет никаких надежд на осуществление этого.

Когда сто человек гонятся за одним зайцем, они делают это отнюдь не из желания разделить его на сто частей, а лишь потому, что [никто] не установил сво-

их прав[16] [на этого зайца]. [И наоборот], если даже весь рынок будет наводнен продавцами зайцев, то и тогда вор не посмеет украсть зайца, ибо право [собственности] на него уже установлено. Итак, когда право, [собственности] еще не установлено, то даже Яо, Шунь, Юй и Тан — все они ринулись бы в погоню за зайцем, но когда это право уже определено, то даже нищий воришка не осмелится посягнуть [на зайца][17]. Ныне законы и предписания неясны, не определены и их названия, поэтому жители Поднебесной обсуждают законы и предписания, высказывая различные мнения, а все это оттого, что не определены [их названия]. Если наверху правитель создает законы, а внизу народ может обсуждать их, то законы и предписания никогда не будут установлены, а низшие могут стать высшими[18]. Это и называется: «права и обязанности не закреплены». Если право [собственности] не установлено, то даже Яо и Шунь теряют свои достоинства и творят низкие дела, что же остается делать простому люду! Если так будет продолжаться и дальше, преступность разрастется, правитель лишится и величия и власти, государство погибнет и будут уничтожены алтари духа земли и проса [правящей династии].

Ныне необходимо взять у наших учителей — совершенномудрых людей прошлого, написавших книги и передавших их потомкам, — суть их учения, и только тогда можно будет постичь значение определений[19], употребляемых ими. Если же [книги] учителей будут восприниматься без [проникновения в смысл их учений], то люди могут обсуждать их на свой лад вплоть до самой смерти, но так и не смогут постичь ни значения определений, ни сути [их учений]. Поэтому совершенномудрые, вводя законы и предписания, непременно учреждали высших и низших чиновников, дабы способствовали [они превращению законов и предписаний] в наставников Поднебесной; так закреплялись права и обязанности. Когда права и обязанности закреплены, то даже хитрые становились преданными и честными, все люди становились почтительными и искренними, каждый сам управлял собой. Закрепление прав и обязанностей — таков путь к порядку, если же эти права и обязанности не закреплены, то открывается путь к смуте. Поэтому там, где существует стремление[20] к порядку, смута невозможна; а там, где существует стремление[21] к смуте, порядок невозможен. И действительно, когда существует стремление к смуте, и [кто-то] пытается навести порядок, то это ведет к еще большей смуте; когда же существует стремление к порядку и [кто-то] пытается навести порядок, порядок обеспечен. Итак, совершенномудрые правители управляют [страной] в условиях, способствующих порядку, а не смуте.

Конечно, неуловимые и таинственные слова [различных трактатов], о которых приходится размышлять, доставляют трудность и людям высокого ума[22]. Если управлять страной, отказавшись от путеводной нити[23] законов и предписаний, то правым может быть лишь один из десяти миллионов [человек]; поэтому совершенномудрые [вводили законы и предписания], чтобы с помощью десяти миллионов [человек] управлять Поднебесной. Поэтому не следует создавать законы, доступные лишь умным, ибо не все люди умны; не следует создавать законы, доступные лишь мудрым, ибо не все люди мудры. А потому совершенномудрые, создавая законы, непременно должны делать их ясными и доступными восприятию; с точными определениями, доступными как умным, так и глупым. Надлежит учредить высших и низших чиновников-законников, дабы наставляли

они Поднебесную и уберегали десять тысяч человек[24] от опасных заблуждений. Поэтому, когда Поднебесной правит совершенномудрый, никого не казнят, но это не потому, что отсутствует [статья] о смертной казни, а потому, что существующие законы и предписания ясны и доступны пониманию. Надзор за осуществлением [законов] должны вести высшие и низшие чиновники-законники, они руководят [народом] и разъясняют ему [суть законов]. И тогда все десять тысяч человек узнают, как избежать опасности и как достичь богатства, и каждый будет сам управлять собой. Поэтому умный правитель добивается, чтобы [каждый сам научился] управлять [своими поступками], а затем уже начинает управлять всеми, и тогда в Поднебесной воцарится великий порядок.

КОММЕНТАРИИ

СВИТОК ПЕРВЫЙ

Глава 1

1. Закон (*фа* 法) — в древнекитайских трактатах этот термин выступал в самом широком значении: «метод», «модель», «образец», «закон»; в сочетании *тянь фа* (天法) — в значении, близком к естественному праву (Joseph Needham. *Science and Civilization in China*, vol. 2, Cambridge, 1956, pp. 546–547; об эволюции термина в древнекитайской философии см. там же, pp. 204–205; 518–583). Однако в той философской школе, к которой принадлежали Шан Ян и его последователи, этот термин никогда не использовался в значении естественного права. В учении Шан Яна закон — это система управления народом, основанная на методе наград и наказаний. Согласно учению Шан Яна, все жители Поднебесной независимо от их положения обязаны строго соблюдать законы. Об этом говорили последователи Шан Яна, развивавшие его учение (*Хань Фэй-цзы*, свиток 17, гл. 43, с. 304). Законы Шан Яна строились с некоторым учетом норм обычного права. В *Шан цзюнь шу* закон противостоит основному конфуцианскому понятию *ли*.

2. Сяо-гун (孝公) — посмертное имя циньского царя Цюй Ляна (渠梁), правившего в 361—338 гг. до н.э.

3. Да фу (大夫) — один из высших чиновничьих рангов царства Цинь.

4. Гунсунь Ян (公孫鞅), он же Вэй Ян (衛鞅), он же Шан Ян (商鞅) — советник Сяо-гуна. Происходил из обедневшего аристократического рода царства Вэй, в 365–362 гг. служил при дворе Хуэй-вана (369–319 гг. до н.э.). В истории известен как Шан Ян по названию области Шан, пожалованной ему за службу Сяо-гуном. Перевод его биографии см.: Дайвендак, с. 8–32.

5. Гань Лун (甘龍) — представитель аристократии царства Цинь, конфуцианец, современник Шан Яна.

6. Ду Чжи (杜摯) — один из полководцев царства Цинь, участвовавший в сражениях с царством Чжао, конфуцианец, современник Шан Яна.

7. Алтари духов земли и проса (*шэ цзи* 社稷) — здесь имеются в виду воздвигнутые правителем алтари, на которых приносились жертвы духам земли и проса (Tjan Tjoe Som, *Po Hu T'ung. The Comprehens Discussions in the White Tiger Hall*, Leiden, 1949, vol. 2, pp. 379–385). Эти жертвоприношения были важнейшим официальным культом. Принесение жертв на этих алтарях — синоним того, что династия сохраняется на престоле; их утрата — синоним гибели династии.

Культ духов земли и проса — один из основных культов, распространенных в Китае в V–III вв. когда наряду с царским культом на местах существовали свои общинные культы духов земли и проса (Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 78).

8. Путь (*дао* 道) — одно из основных понятий древнекитайской философии. В то время, как справедливо отмечает Н.И. Конрад, это понятие «...приобрело очень широкий объем» (Конрад Н.И. *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*. М.; Л., 1950, с. 59). Сторонники разных философских школ часто вкладывали в *дао* различный конкретный смысл, поэтому перевод термина труден. В трактате *Дао дэ цзин* понятие *дао* приобретает ярко выраженное онтологическое содержание со значениями основы, сущности мира, а также руководящего принципа, присущего всем вещам, явлениям природы и общества (Быков Ф.С. *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, с. 174). Конфуцианцы вкладывали в термин *дао* представления об этическом пути человека, воплощении этического закона. У легистов *дао* часто выступает в значении «истинный путь» и, как следствие, «истинная обязанность» правителя или подданного. Здесь *дао* употреблено именно как «священная обязанность», «долг правителя». В дальнейшем мы будем переводить и трактовать этот термин в зависимости от его контекстуального значения.

9. Достоинства — все комментаторы отмечают, что в данной фразе вместо иероглифа 張 (*чжан*) «натягивать [лук]» должен стоять знак 長 (*чжан* [1]) «возвеличивать». производное значение — «достоинства» (Дайвендак, с. 167; *Шан цзюнь шу*, с. I).

10. *Ли* (禮) — перевести этот термин, выражающий одно из центральных понятий конфуцианской школы, адекватным русским словом довольно трудно. В учении Конфуция, с которым все время полемизируют составители *Шан цзюнь шу*, *ли* представляет систему морально-этических принципов, норм поведения, которые должны соблюдать жители каждого китайского царства. *Ли* в отличие от *фа* носит нравственный характер. Значение этого понятия весьма объемно: сюда входит почитание предков, человеколюбие и прежде всего любовь к родственникам; уважение к старшим и подчинение им; честность, искренность; стремление к внутреннему самоусовершенствованию в духе конфуцианского учения и т.п. Шан Ян и его последователи понимали под термином *ли* прежде всего конфуцианскую систему управления народом и конфуцианские нормы поведения жителей Поднебесной. Следует считать условным перевод этого термина традиционным словом «ритуал» («rites»), предложенный Я. Дайвендаком, с. 168 и др. Перевод *ли* как «нормы нравственного поведения» не отражает всей полноты содержания понятия, поэтому в данной книге этот термин оставлен в китайском звучании.

11. Этот фрагмент с небольшими изменениями воспроизводится в *Ши цзи* Сыма Цяня, в гл. 68 (ШЦХЧКЧ, гл. 68, с. 3401–3403).

12. Го Янь (郭偃) — крупный сановник при дворе цзиньского царя Сянь-гуна (676–650).

13. Интересная параллель к этому месту приведена Я. Дайвендаком из *Гуань-цзы* (гл. 6, разд. 16): «Закон — это отец и мать народа» — 法者民之父母也 (Дайвендак, с. 169).

14. Три династии — легендарная династия Ся (XXIII–XVIII вв. до н.э.), династия Инь (XVIII–XI вв. до н.э.), династия Чжоу (XI–III вв. до н.э.).

15. Пять гегемонов — пять могущественных царей VII–V вв. до н.э.: циский царь Хуань-гун (桓公, 685–643); цзиньский царь Вэнь-гун (文公, 638–628); циньский царь Му-гун (穆公, 659–620); сунский царь Сян-гун (襄公, 650–636); чуский царь Чжуан-ван (莊王, 613—590).

16. Императоры и цари — здесь, по-видимому, имеются в виду пять легендарных императоров: Хуан-ди, Чжуань Сюй, Гао Синь, Яо, Шунь, и три царя: мифический герой сказаний Юй, Чэн Тан и У-ван.

17. Фу Си (伏羲), он же Хао Ин — герой древних легенд, имевший «тело дракона и голову человека». В китайской мифологии Фу Си выступает как владыка Востока, давший людям огонь и научивший их ловить сетями рыбу и жарить мясо. С последним мифом связано еще одно имя Фу Си — Пао Си, что означает «мясо, жаренное на огне».

18. Шэнь Нун (神農) — легендарный правитель древнего Китая, живший якобы в 2737–2697 гг. до н.э. Шэнь Нуна почитают как основателя земледелия; древние легенды повествуют о том, что именно Шэнь Нун научил людей и обмену продуктами труда.

19. Хуан-ди (黃帝) — мифический правитель, небесный император, правивший, согласно традиции, в 2697–2597 гг. до н.э. Он был высшим правителем не только в царстве богов, но и в царстве бесов. В древних легендах выступает в качестве мудрого и образцового императора.

20. Яо (堯) и Шунь (舜) — легендарные правители древнего Китая, первый, согласно традиции, жил в XXIV в., второй — в XXIII в. до н.э. Во времена составления *Шан цзюнь шу* и позже период правления Яо и Шуня считался «золотым веком» китайской истории.

21. ... но не многих — здесь вслед за Чжу Ши-чэ я заменил ошибочно вставленный иероглиф *ну* 怒 («гнев») знаком *до* 多 («много») (*Шан цзюнь шу*, с. 3).

22. Тан-ван (湯王) — в тексте ошибочно стоит иероглиф *вэнь* 文 вместо *тан* 湯. Тан-ван, или Чэн Тан (成湯), — основатель династии Инь (XVIII–XI вв. до н.э.), правивший в 1766–1754 гг. до н.э.

23. У-ван (武王) — основатель династии Чжоу (XI–III вв. до н.э.), правил страной в 1027–1025 гг. до н.э.

Глава 2

1. Минский комментатор текста Фэн Цзинь (馮覲) отмечает, что в данном случае речь идет о том, чтобы чиновники не задерживали деловые бумаги и отчетность (*Шан цзюнь шу*, с. 5). Царский двор, осуществлявший контроль над деятельностью чиновников, был заинтересован в регулярном и своевременном поступлении деловой отчетности.

2. Свободные дни — в тексте *юй жи* (餘日), досл. «лишние дни».

По-видимому, во времена Шан Яна какая-то часть сановников из представителей аристократии заставляла работать на себя земледельцев, мобилизованных на государственные трудовые повинности; возможно, что на местах администрация самовольно удли-

няла сроки повинностей, и недовольство общинников стало известно царю. Шан Ян выступает здесь против злоупотреблений царских должностных лиц.

3. Количество зерна — в тексте 訾粒而稅, досл. «если взимать налог, измеряя [его] зерном». Здесь *цзы* (訾) выступает в значении *лян* (量) «измерять» (*Шан цзюнь шу*, с. 5, комм. Чжу Ши-чэ).

4. В VIII–V вв. до н.э., т. е. в период, предшествовавший реформам Шан Яна, почти во всех царствах тогдашнего Китая наблюдался процесс отмирания традиционного обычая регулярного передела полей внутри общины. Общинная верхушка постепенно прибирала к рукам самые лучшие и обширные участки пахотных полей. Следует отметить, что увеличение пахотных угодий отнюдь не означало для богачей увеличения налоговых платежей, ибо общинники платили подушный налог. Бедные общинники, обезземеленные или лишенные части полей, должны были уплачивать такой же налог, как и раньше, что вело к ухудшению их положения; наблюдается массовое бегство общинников со своих земель. Отнюдь не случайно Гуань-цзы, ближайший советник циского царя Хуань-гуна (685–643), советовал ему изменить старую систему налогообложения: «Необходимо взимать разный налог, в зависимости от качества земли и собранного урожая, и тогда народ не будет убегать (из своих общин)» («Го юй» (國語) — «Речи царств», Шанхай, 1958, гл. 6, с. 83). Судя по сообщению Сыма Цяня, поземельный налог в царстве Цинь был введен в 408 г. до н.э. (ШЦХЧКЧ, гл. 15, с. 42 (1092)). Обращение Шан Яна к царю с просьбой о строжайшем введении «налога с количества зерна», дабы «народ успокоился», свидетельствует прежде всего о том, что внедрение поземельного налога, принятого в Цинь лет за пятьдесят до описываемых событий, оказалось делом далеко не легким. По-видимому, осуществлению поземельного, а также налога с урожая мешали богатые землевладельцы-общинники, не заинтересованные в новой системе налогообложения.

5. Чиновники — в тексте *чжун* (中) «середина», что в данном случае является указанием на промежуточную социальную группу — между правителем *шан* (上 «верх») и «низшими» (*ся* 下) (Дайвендак, с. 176).

6. Молодежь (*шао минь* 少民) — по-видимому, имеются в виду неженатые сыновья из бедных земледельческих семей. В период Чжаньго — Хань часть взрослых сыновей малоземельных общинников вынуждена была идти в зятья в чужие дома, существовал даже особый термин *чжуй сюй* (赘婿) «заложенный зять». Эти «заложенные зятья» являлись одной из категорий частных рабов (подробнее см.: Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 103–106). Другая часть сыновей бедных общинников вынуждена была покидать общину и поступать в наемные работники к купцам или богатым ремесленникам, а также к крупным землевладельцам. Шан Ян стремился удержать их в общине и, видимо, пытался наделить их полями за счет предоставления пустующих земель.

7. Внешние силы — комментаторы по-разному трактуют сочетание 外權 (*вай цюань*). Чжу Ши-чэ под «внешними силами» подразумевает помощь соседних царств. В качестве доказательства он ссылается на главу «Правитель и подданные» из *Гуань-цзы*. По мнению Чжу Ши-чэ, Шан Ян, идя по стопам Гуань-цзы, решил воспрепятствовать вмешательству соседних правителей во внутренние дела своего царства, выражавшемуся в выдвижении ими на высокие должности своих ставленников; он считает, что Шан Ян выступает здесь против тех циньцев, которые рассчитывают получить чиновничьи должности и ранги знатности с помощью правителей соседних царств (*Шан цзюнь шу*, с. 5, комм. Чжу Ши-чэ). Для параллели с царством Ци середины VII в. до н.э., когда Гуань-цзы занимал там пост первого советника, нет каких-либо веских оснований. Прежде всего неизвестны случаи, когда правители соседних с Цинь царств проводили своих ставленников на административные должности циньского государства. Более правдоподобно зву-

чит толкование, предложенное Я. Дайвендаком *вай цюань* — «outside standards», это «нормы, отклоняющиеся от основной», т. е. второстепенные нормы. К этим нормам относится все, помимо основных занятий народа — земледелия и войны (Дайвендак, с. 176). Следует добавить, что понятия «основное» (*бэнь* 本) — земледелие и война — и «второстепенное» (*мо* 末) — торговля, ремесло, ораторское искусство и др. являются одними из главных категорий легистского учения. В данном случае «внешние силы» выступают в значении второстепенного вида деятельности, скорее всего здесь имеется в виду ораторское искусство. Известно, что в V–III вв. до н.э. ораторское искусство ценилось довольно высоко, многие искусные ораторы назначались на весьма ответственные посты. В то время существовала довольно многочисленная прослойка странствующих ученых, кочевавших из одного царства в другое. Опасаясь стремления земледельцев к знаниям и возможного превращения некоторых из них в странствующих ученых, Шан Ян советует Сяо-гуну не предоставлять последним должностей и рангов знатности.

8. Далее в тексте стоит иероглиф 國 (*го*) «государство». Комментаторы отмечают, что этот иероглиф попал в текст случайно, поэтому я опустил его перевод (*Шан цзюнь шу*, с. 5, комм. Чжу Ши-чэ).

9. Разоряет земледельцев — циньский царь, так же как и Шан Ян, был заинтересован в увеличении численности свободных земледельцев-общинников, поскольку тем самым увеличивалось число налогоплательщиков. Однако в жизни все происходило иначе: стремясь избежать тяжелых налогов и повинностей, бедные общинники переходили под покровительство аристократов, богатых чиновников-землевладельцев, превращаясь в их арендаторов, наемных работников либо рабов. Они выбывали из подворных списков, сокращая число налогоплательщиков, а следовательно, и доходы казны. Всех лиц, находившихся в зависимости от богатеев, Шан Ян именует «нахлебниками», в их числе были и действительные нахлебники, т. е. лица, не занятые производительным трудом, а также арендаторы, наемные работники, рабы и слуги.

10. Подсчитать 數 (*шу* [2]) — в *Шан цзюнь шу*, так же как и в некоторых других легистских трактатах, в частности в *Хань Фэй-цзы*, термин *шу* несет иногда вполне определенную смысловую нагрузку — он выступает в значении «статистический подсчет», «статистический метод» (Дайвендак, с. 96–97).

11. Налогом — в тексте 賤 (*цзянь*). Сунь И-жан, Чжу Ши-чэ и другие комментаторы отмечают, что здесь вместо иероглифа *цзянь* должен стоять знак 賦 (*фу*) «взимать налоги» (*Шан цзюнь шу*, с. 6, комм. Чжу Ши-чэ).

12. Скупать зерно — по-видимому, имеется в виду запрещение торговцам скупать зерно по дешевой цене; государство пыталось само регулировать цены на зерно. Стремление Шан Яна к стабилизации цен на зерно как одной из эффективных форм борьбы со спекуляцией во имя ук-репления экономики страны находит известную аналогию с основными положениями гл. 73 *Гуань-цзы*, проникнутой «идеей устойчивости цен как основной предпосылки хозяйственного благополучия страны» (Штейн В.М. *«Гуань-цзы». Исследование и перевод*, с. 186).

13. Ленивые — в трактате к категории «ленивых» обычно относят людей, не занятых в сельском хозяйстве. Когда же автор хочет подчеркнуть, что речь идет об общинниках, он добавляет слово «земледельцы».

14. Блага — во времена Шан Яна этот термин 樂 (*лэ*), досл. «наслаждение», служил показателем меры богатства. Это значение сохранилось и в эпоху Хань. У Сыма Цяня встречается упоминание о том, как некий богач «пользовался такими же благами (*лэ*), что и царь» (ШЦХЧКЧ, гл. 129, с. 44(5178)).

15. Здесь, по-видимому, речь идет прежде всего о ритуальной музыке, исполняемой при отправлении местных общинных культовых церемоний. В период Сражающихся царств органы царской администрации пытались всячески принизить значение, а там, где это возможно, и вовсе уничтожить местные культы. Запрещение местной культовой музыки являлось одной из форм такой борьбы. Возможно, что Шан Ян выступал и за запрещение народных песенок, исполняемых под аккомпанемент.

16. Единое — термин 壹 (*и*) «одно», «единственный», «единый», «сосредоточить на одном» означает в данном трактате сочетание двух основных занятий народа — земледелия и войны.

17. Главы семей — имеются в виду главы богатых больших семей, многие из которых стояли также во главе своих патронимий.

18. Строительные работы — поскольку здесь эти работы связываются с земледелием, то Шан Ян, вероятно, имел в виду участие наемных работников в строительстве частных ирригационных сооружений на полях крупных землевладельцев, глав богатых семей и влиятельных сановников. В *Хань Фэй-цзы* встречаются прямые указания на участие наемных работников в строительстве небольших ирригационных сооружений: «Те, кто живет в низких заболоченных местах, страдают от воды, покупают [труд] наемных работников и прорывают канальцы» (*Хань Фэй-цзы*, гл. 19, с. 340).

19. Любимые сыновья — сыновья богатых землевладельцев.

20. «Нерадивыми» Шан Ян называет бедных общинников, покинувших свои пахотные участки.

21. Не [смогут] предаваться лености и чревоугодию — вслед за Чжу Ши-чэ и Я. Дайвендаком я вставляю здесь в текст перевод следующих трех пропущенных иероглифов: 不惰食 (*бу до ши*) (*Шан цзюнь шу*, с. 6, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 178).

22. Сосредоточить... горы и водоемы — это предложение Шан Яна было направлено на лишение общины прав собственности на горы и естественные водоемы. Циньский царь, так же как и главы других царств, пытался монополизировать добычу и производство соли и железа.

23. Ненавидящие земледелие, лентяи и стремящиеся извлечь двойную [прибыль] — все это различные категории населения, занятые разработкой и реализацией горных и водных богатств, среди них были и солевары, и продавцы соли, были здесь и рудокопы, и плавильщики железа, и купцы, торговавшие железными изделиями. Многие из них, видимо, были первоначально земледельцами, однако, разорившись, вынуждены были покинуть свои общины.

24. Система круговой поруки, в основе которой лежало поручительское объединение из пяти семей, была введена Шан Яном в царстве Цинь в 351 г. до н.э. Это была одна из мер, направленных на разрушение традиционных общинных связей.

25. Можно предположить, что здесь Шан Ян выступает против вражды между семьями, не связанными узами кровного родства. Он стремился заменить обычай кровной мести государственными законами о наказаниях. Впоследствии эта идея нашла свое воплощение в одной из его реформ.

26. Самовольное распоряжение переселением — в результате резкой имущественной дифференциации внутри общины появилась категория бедных малоземельных общинников, стремившихся выйти из общины и уйти на заработки в город. Вопрос о временном или окончательном уходе из общины решался, вероятно, общинным советом старейшин. Шан Ян, видимо, советовал царю лишить общину этих прав, передав их органам царской администрации, дабы воспрепятствовать бегству общинников с земли. Под народом здесь следует иметь в виду общинную верхушку.

27. Глупцы — в соответствии с комментарием Юй Юэ сочетание 誅愚 (*чжу юй*) «казнить глупого» заменяется сочетанием 朱愚 (*чжу юй* [1]) «глупец» (*Шан цзюнь шу*, с. 7, комм. Юй Юэ).

28. Черные сердца — в соответствии с комментарием Чжу Ши-чэ сочетание 愚心 (*юй синь*) «глупое сердце» заменяется сочетанием 恶心 (э *синь*) «злое, черное сердце».

29. Перевод иероглифов 誅愚 (*чжу юй*) «казнить глупого», как не относящихся к тексту, опускается (*Шан цзюнь шу*, с. 7, комм. Чжу Ши-чэ).

30. Юйцзы (餘子) — досл. «лишние сыновья». Я. Дайвендак переводит этот термин как «юные сыновья» (Дайвендак, с. 180). Нэнси Сванн предлагает двоякое толкование: «дети, свободные от школьных занятий» и «лучшие дети» («Food and Money in Ancient China». The earliest economic history of China to A.D. 25. Han Shu 24. Translated and annotated by Nancy Lee Swann, Princeton, 1950, p. 130). Значение термина *юйцзы* не было постоянным, оно менялось с развитием самого китайского общества. Комментируя отрывок из гл. 24 «Истории Ранней династии Хань», в котором описываются события, происходившие в период, предшествовавший VII в. до н.э., Янь Ши-гу отмечает, что термином *юйцзы* обозначали подростков, которых еще не призывали на государственные повинности (ЦХШБЧ, гл. 24(1), с. 5(2). По-видимому, именно для этого периода и характерно значение *юйцзы* — «юные сыновья». Со временем этот термин приобретает социальное значение. В связи с имущественной дифференциацией в общине происходят изменения и в самой семье — бóльшая часть имущества наследуется старшими сыновьями. В бедных семьях младшие сыновья вынуждены искать работу вне семьи, так появляются «заложенные зятья». Здесь под *юйцзы* имеется в виду та группа младших сыновей, которая по возрасту уже была обязана отбывать воинские и трудовые повинности. Часть *юйцзы* вынуждена была работать на богатых землевладельцев. Некоторые из них находились в частной зависимости от крупных землевладельцев, и им было невыгодно отправлять их на повинности.

31. Сделать более обязательным их освобождение — при переводе фразы (又高其解舍 *ю гао ци цзе шэ*) я следовал трактовке, предложенной отцом Чжу Ши-чэ — Чжу Шао-бинем (*Шан цзюнь шу*, с. 7). Вряд ли можно считать удачным перевод Я. Дайвендака: «and no high palaces to be built for them» — «и для них не будут строиться высокие дворцы» (Дайвендак, с. 180). Если сопоставить это предложение Шан Яна с его советом о предоставлении *юйцзы* постоянной работы и зерна, то можно предположить, что он стремился вырвать какую-то часть *юйцзы* у богатых землевладельцев, к которым те попадали в частную зависимость.

32. Определенным довольствием — по-видимому, Шан Ян пытался создать из *юйцзы* категорию государственно зависимых крестьян, обязанных своим благополучием царю. Это должно было способствовать ослаблению влияния *фу сюн* («отцов — старших братьев»).

33. Всеми этими мерами Шан Ян пытался оградить сельские общины от влияния города, дабы земледельцы не соблазнялись «праздной жизнью» чиновников, богатых купцов и ремесленников.

34. При переводе этой фразы я исходил из комментариев Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 8, комм. Чжу Ши-чэ).

35. Под «грязными делами» Шан Ян подразумевает частную продажу зерна.

36. Вслед за Чжу Ши-чэ опускаю перевод иероглифа 盗 (*дао* [1]) «грабить», как не относящегося к тексту.

37. Не смогут сбыть его — по-видимому, какая-то часть общинников, перевозивших зерно в порядке трудовой повинности, продавала его перекупщикам.

38. Государственное зерно не будет растрачиваться зря — вслед за Я. Дайвендаком ввожу отсутствующие в тексте четыре иероглифа: 國粟不勞 (*го су бу лао*), восстанавливая тем самым утраченный параллелизм фразы (Дайвендак, с. 182).

39. Новые чиновники — в тексте 代者 (*дай чжэ*), досл. «те, кто сменяет [их]». (Ср. «successive officials» — Дайвендак, с. 182).

40. Согласно учению Шан Яна всякое сокращение числа нарушений закона влечет сокращение числа чиновников, так как их основная обязанность — соблюдение законности.

41. Праздношатающиеся — в периоды Сражающихся царств и Хань существовал устойчивый социальный термин 敖民 (*ао минь*) «праздношатающийся люд» (подробнее см.: «Food and Money in Ancient China», translated and annotated by Nance Lee Swann, pp. 21, 116, 157, 159, 165, 191, 277, 338, 453, 454, 464).

42. Налоги — в данном случае под налогами следует понимать и различные виды повинностей.

43. Появится много дней — ср. со свободными днями, о которых говорится в самом начале главы.

44. *Сы, юй, ту, чжун* [1] — все эти термины обозначают различные категории рабов, отличающихся не только по своим обязанностям, но и по возрасту.

Ту (徒) — наиболее распространенный термин рабства, известный своей многозначностью. По данным *Цзо чжуань*, в VII–V вв. до н.э. *ту* «обозначал людей, окружавших аристократа, или пеших солдат (в отличие от тех, кто сражался на колесницах)» (Рубин В.А. *Рабовладение в Древнем Китае в VII–V вв. до н.э.* — ВДИ, 1959, № 3, с. 21). В последующие века этот термин использовался для обозначения государственных рабов, большинство которых состояло из лиц, осужденных за различные преступления сроком от года до пяти лет, а иногда и пожизненно. Работали они, как правило, в кандалах с железными ошейниками, лица их обычно татуировали (подр. см.: Степугина Т.В. *О способах порабощения в Древнем Китае во времена империй Цинь и Ранняя Хань*. — «Сборник статей по истории стран Дальнего Востока», М., 1952, с. 122–124). Следует отметить, что *ту* как частный раб встречается в источниках довольно редко.

Сы (厮) — досл. «дровосек», «истопник». Ван Ли-ци, Гу Сюэ-цзе, Хуан Сяо-цю, Чжан Ю-луань, Чэнь Эр-дун и Янь Дунь-и отмечают, что в древности термин *сы* использовался для обозначения рабов (王利器，顧学頡，黄翬秋，张友鸞，陈邇冬。史記選注. Ван Ли-ци, Гу Сюэ-цзе, Хуан Сяо-цю, Чжан Ю-луань, Чэнь Эр-дун, Янь Дунь-и. *Избранное из*

Ши цзи с комментариями. Пекин, 1957, с. 247). По мнению Морохаси Тэцудзи, *сы* выступал и в значении 從者 «сопровождающий» (Морохаси Тэцудзи. *Большой китайско-японский словарь*, Токио, 1957, т. II, с. 1746). В период Чжаньго в некоторых царствах *сы* призывались в армию и использовались для несения вспомогательных служб — разжигали костры, готовили пищу, ухаживали за лошадьми (ШЦХЧКЧ, гл. 69, с. 24(3444), комм. Сыма Чжэня и Чжан Шоу-цзе к термину *сы*). Термин *сы* употреблялся в источниках и в сочетании с термином *ту* (徒) — *сы ту* (厮徒) (ШЦХЧКЧ. гл. 69. с. 24(3444).

Юй (輿) или *юй жэнь* (輿人), досл. «носильщик». *Юй* были заняты изготовлением и ремонтом колесниц, работали в конюшнях крупных собственников, использовались в качестве носильщиков, подсобных рабочих на похоронных церемониях (熄之：春秋时代奴隶阶级最基层的輿人。“光明日报”, 1956, 11, 8 — Си Чжи. *Юй жэнь — самая низшая категория рабов в эпоху Чуньцю*. — «Гуан мин жибао», 8.XI.1956; Рубин В.А. *Рабовладение в Древнем Китае в VII–V вв. до н.э.*, с. 12–13).

Чжун [1] (重) — в древнекитайских трактатах иероглиф *чжун* [1] служил для обозначения несовершеннолетних и часто употреблялся вместо знака 僮 (童) *тун* («отрок», «юный») (Морохаси Тэцудзи. *Большой китайско-японский словарь*, т. XI, с. 416). По-видимому, в данном случае он также выступает в значении *тун*. В VII–III вв. до н.э. *туны* являлись одной из самых распространенных категорий частных рабов, в тот период существовал даже специальный термин *цзя тун* (家童) — «домашний раб». По мнению М. Вильбура и Т.В. Степугиной, в III в. до н.э. — I в. н.э. термин *тун* служил для обозначения прежде всего молодых рабов, как мужчин (*нань* 男), так и женщин (*нюй* 女) (C.M. Wilbur, *Slavery in China during the Former Han dynasty (206 BC — AD 25)*, Chicago, 1943, p. 67; Степугина Т.В. *О способах порабощения в Древнем Китае во времена империй Цинь и Ранняя Хань*, с. 121). Подобное положение наблюдалось и в более ранний период: когда необходимо было подчеркнуть различие по полу, к иероглифу *тун* добавляли знак 男 «мужчина» или 女 «женщина». Так, например, на мече уского царя Хэ Люя (514–496) высечено, что его отливали 300 рабынь (*нюй тун* 女童) и рабов (*нань тун* 男童). (黄子通，夏甄陶。春秋战国时代的奴隶制。中国古代史分期问题讨论集。北京. — Хуан Цзы-тун и Ся Чжэнь-тао. *О рабовладении в период Чуньцю–Чжаньго*. — «Сборник статей по вопросу периодизации древней истории Китая». Пекин, 1957, с. 290). Во времена Шан Яна и составления *Шан цзюнь шу* чаще всего *туны* использовались на различных работах в ремесленных мастерских. Известно, что Чжо Ши (IV—III вв. до н.э.) — владелец крупных ремесленных мастерских на территории современной провинции Сычуань — имел тысячу *тунов*, по 800 *тунов* трудилось в мастерских Чэня (IV–III вв.) и Чжэня (IV–III вв. до н.э.). В этот период крупные земельные собственники использовали *тунов* и в земледелии (подр. см.: Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 108–128). В древнем Китае хозяин мастерской, как правило, сам занимался реализацией своих товаров, поэтому в трактатах таких владельцев часто называют купцами. Принимая во внимание специфику труда рабов этой категории, можно предположить, что в анализируемом отрывке речь идет не только о купцах, но и о владельцах крупных ремесленных мастерских.

45. Занести в подворные списки — в тексте 當名 (*дан мин*), досл. «зарегистрировать поименно».

46. Хорошие поля — имеются в виду пахотные поля, находящиеся в частной собственности общинников.

47. Их поступки [и помыслы] будут чисты — в тексте 行不飾, досл. «[их] поступки не будут фальшивыми» или «в своих действиях не будут стремиться к показному».

48. Общественные работы (*гун цзо,* 公作) — следует понимать здесь как государственные трудовые повинности.

49. *Шэ* (設) — термин, употреблявшийся для обозначения частно-зависимых лиц, занятых на подсобных работах.

50. Это дело — т. е. государственная гужевая повинность.

51. Следующее в тексте за этой фразой предложение из четырех иероглифов: 農民不傷 (*нун минь бу шан*) — «земледельцы не будут страдать», по единодушному мнению комментаторов, должно быть опущено (*Шан цзюнь шу*, с. 9, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 184).

Глава 3

1. Подобные мысли развиваются и в трактате *Гуань-цзы*, ср.: «Если народ занимается земледелием, это значит, что поля возделаны, [целинные земли обрабатываются], а раз поля возделаны, это значит, что зерна много, а если зерна много, это значит, что государство богато, а в богатом государстве воины сильны, при сильных же воинах войны победоносны, а при победоносных войнах расширяются пределы государства» (*Гуань-цзы*, гл. «Об управлении государством», цит. по: В.М. Штейн, *«Гуань-цзы». Исследование и перевод*, с. 264).

2. Делать... ленивыми — комментаторы отмечают, что здесь вместо иероглифа 勞 (*лао*) «труд», «тяжелый» должен стоять знак 懶 (*лань*) «лень», «ленивый» (*Шан цзюнь шу*, с. 10, комм. Чжу Ши-чэ).

3. *Единым* — т. е. земледелием и войной. Сходное место отмечается Чжу Ши-чэ в *Гуань-цзы*, в гл. «Об управлении государством» (*Шан цзюнь шу*, с. 10, комм. Чжу Ши-чэ).

4. [Пустые] речи — имеются в виду речи идеологических противников легистов — в первую очередь конфуцианцев.

5. Аналогичные высказывания встречаются в трактатах *Сюнь-цзы* и *Гуань-цзы* (*Шан цзюнь шу*, с. 10, комм. Чжу Ши-чэ).

6. Много силы (多力 *до ли*) — Чжу Ши-чэ отмечает, что в данном случае это сочетание означает: «[люди] будут сильны и богаты» (*Шан цзюнь-шу*, с. 10, комм. Чжу Ши-чэ).

7. Стремиться (*сы дэ* 司得), досл. «можно получать».

8. Выдающиеся люди (*хао цзе* 豪傑) — термин довольно широкого диапазона. Среди *хао цзе* можно встретить и представителя наследственной аристократии, и крупного землевладельца, и человека, обладающего большой физической силой. Здесь под *хао цзе* следует понимать свободных общинников, скорее всего зажиточных, хорошо владеющих письменностью и стремившихся принять более активное участие в управлении страной или в крайнем случае заняться торговлей с целью более быстрого обогащения.

9. *Ши цзин* и *Шу цзин* — в тексте 詩 (*ши* [1]) «стихи» и 書 (*шу* [1]) «летопись». По мнению проф. Чжао Ю-вэня, в данном случае речь идет о двух древнекитайских памятниках: *Ши цзине* и *Шу цзине*. Об этом свидетельствует прежде всего совпадение первых иероглифов в названии памятников с упомянутыми в тексте *Шан цзюнь шу* терминами. Это мнение подтверждается тем, что в тексте *ши* и *шу* исчислялись на связки, как и все тогдашние книги. Следует также дополнить, что в древности (включая эпоху Хань) *Ши цзин* и, по-видимому, *Шу цзин* не имели еще приставки *цзин* «книга», «канон». Как

отмечает Н.И. Конрад, *Ши цзин* «называли тогда не „Шицзин“, а просто „Ши“» (Конрад Н.И. *Шицзин*, предисл. к кн.: «Шицзин. Избранные песни». М., 1957, с. 6). *Шу цзин* был составлен в середине первого тысячелетия до нашей эры, в нем излагается история Китая начиная со времени легендарных правителей древности: Яо, Шуня, Юя и др. Во времена Шан Яна знание этих произведений являлось мерилом образованности; человек, свободно цитировавший *Ши цзин* и *Шу цзин*, мог рассчитывать на высокую должность, особенно в тех царствах, где у власти находились конфуциански настроенные правители.

10. Внешние силы — подробнее см. гл. 2, прим. 7.

11. Заурядные люди (*яо мо* 要靡) — при переводе этого термина я принял трактовку Я. Дайвендака (подробнее см.: Дайвендак, с. 186, сн. 2).

12. Различными ремеслами (*цзи и* 技藝) — значение этого термина не совсем ясно. Я. Дайвендак переводит его как «искусство и ремесла» («arts and crafts») (Дайвендак, с. 186). По-видимому, в трактате этот термин употребляется для обозначения весьма широкого круга лиц, не занятых в земледелии и торговле и не состоящих на государственной службе, к ним относятся ремесленники, гадатели, астрологи, геоманты и т.п.

13. Воспринимают... как наставление — в тексте 以此為教者 (*и цы вэй цзяо чжэ*).

14. Обычным путем — в тексте стоит иероглиф 常 (*чан*). Это место следует читать как 常道 (*чан дао*) «нормальный, обычный путь» (*Шан цзюнь шу*, с. 11, комм. Чжу Ши-чэ).

15. Разорванного отвеса — в тексте: 如引諸絕繩 (*жу инь чжу цзюэ шэн*). Возможны несколько вариантов перевода: «...все равно что взбираться на кривое дерево с помощью разорванной веревки» (Дайвендак, с. 187); «...пользуясь отвесом, вбивать в землю кривой кол» (*Шан цзюнь шу*, с. 11, комм. Шао Жуй-пэна).

16. Сходные взгляды развиваются и в трактате *Гуань-цзы*: «Мудрый правитель использует законы, а не умных людей» (*Гуань-цзы*, гл. 15, § 45, с. 255).

17. Путь к господству [в Поднебесной] (*ван чжи дао е* 王之道也) — возможен другой вариант перевода: «...таков путь [истинного] царя».

18. Сосредоточил [усилия народа] на Едином (*цзо и* 作壹) — Я. Дайвендак переводит это выражение как «добиться единодушия» (Дайвендак, с. 189).

19. Текст фразы неясен, по мнению комментаторов, здесь пропущен какой-то знак. Я вслед за Я. Дайвендаком вставил слова: «будут в почете» (Дайвендак, с. 189).

20. Десять паразитов — поскольку все перечисленное здесь именуется в дальнейшем термином 蝨 (*ши* [3]), досл. «вошь», в переносном значении «паразит», «зло», то я всюду в тексте перевожу *ши* [3] как «паразит». Все эти «паразиты» в той или иной комбинации, иногда сокращенные до шести, фигурируют и в других главах памятника (гл. 4, 5, 13, 17).

21. *Ли* (禮) — обычно выступает в памятнике как свод конфуцианских правил и норм поведения. Однако не исключена возможность, что под *ли* иногда может подразумеваться и *Ли цзи* («Книга установлений»), являющаяся сводом культовых предписаний норм обычного права.

22. Музыка, особенно культовая, играла большую роль в жизни древних китайцев. Мыслители древнего Китая, прежде всего конфуцианцы, неоднократно подчеркивали ее значительную роль в воспитании жителей Поднебесной. Достаточно перечислить обязанности чиновника, ведавшего музыкой, приведенные в *Чжоу ли*: «...при помощи музыки и добродетелей воспитывать сыновей страны в преданности и гармонии... [наставлять] почтительности и постоянству, сыновнему долгу...» (*Чжоу ли*, гл. 22, цит. по изд. ШСЦЧШ, т. 13, с. 799). Поскольку музыка помогала воспитывать в человеке чуждые Шан Яну душевные качества, она была отнесена к числу паразитов.

23. Почитание старых порядков (*сю* 修) — перевод этого термина дается в трактовке проф. Чжао Ю-вэня.

24. Чжу Ши-чэ отмечает, что здесь речь идет о государстве, поощряющем сельское хозяйство и войну (*Шан цзюнь шу*, с. 12, комм. Чжу Ши-чэ).

25. Саранча, поедающая сердцевину молодых побегов и листья (*мин тэн* 螟螣) — в данном случае, по-видимому, имеется в виду саранча-огневка из рода нимфалидов (Nymphalidae).

26. В древности в Китае писали на длинных бамбуковых пластинках. Здесь под словом «связка» следует понимать комплект, экземпляр.

27. Это не метод... [к земледелию и войне] — перевод этого фрагмента основан на трактовке, предложенной Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 13, комм. Чжу Ши-чэ). Сходные положения встречаются в гл. 4, 5, 13.

28. Стремиться переселяться с места на место — в тексте *чжун цзюй* (重居), досл. «ценить [жизнь] на одном месте».

29. ...использовать вне страны — т. е. использовать для участия в захватнических войнах.

30. Пятóк (*у* 伍) — пятеро воинов, связанных круговой порукой, — низшая единица в циньской армии.

31. Кто бесполезен — имеются в виду категории населения, не занятого в земледелии и на военной службе.

32. Легковесные учения — учения различных философских школ и прежде всего конфуцианской, проповедовавших идеи, чуждые легизму.

33. Государства (*го цзя* 國家) — Я. Дайвендак переводит это сочетание как «правящая династия» (Дайвендак, с. 194).

34. Большие люди (*да жэнь* 大人) — под этим термином подразумеваются прежде всего высшие сановники, хотя могут иметься в виду и представители аристократии, не состоящие на государственной службе.

35. Группы единомышленников (*цзюй дан* 聚黨) — термин «единомышленники» встречается в источниках и в значении объединения кровных родственников (ШЦХЧКЧ, гл. 65, с. 12(3310). Вполне возможно, что в данном случае речь идет о членах какой-либо одной могущественной патронимии.

36. Любить земледелие — в тексте иероглиф *сюй* 蓄«вскармливать». Я принимаю трактовку Гао Ю, который толкует *сюй* как *хао* 好 «любить» (*Шан цзюнь шу*, с. 15, комм. Гао Ю).

Глава 4

1. Эта глава имеет много общего вплоть до текстуальных совпадений с главами 5 и 20 памятника.

Сильные — под этим словом следует понимать прежде всего представителей аристократии царства Цинь, обладавших в то время значительной политической силой.

2. Сопоставление этой фразы с параллельным текстом гл. 20 позволяет трактовать ее следующим обрезом: «Если с помощью сильного [народа] уничтожить сильного [врага, государство] будет слабым; если с помощью слабого [народа] уничтожить сильного [врага, государство] будет сильным» (ср. с аналогичным местом гл. 20: «Когда народ слаб, — государство сильное; когда государство сильное, — народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путем, стремится ослабить народ»).

3. Комментаторы *Шан цзюнь шу* отмечают, что здесь речь идет о более разумном, целенаправленном развитии экономики страны (*Шан цзюнь шу*, с. 16).

4. Правитель... будет могуществен — фраза не совсем ясна. Сопоставление текста трех сходных глав (гл. 4, 5, 20) показывает, что здесь слова «изменения» и «дела» идентичны. Шан Ян пытался доказать правителю, что могущественным может быть лишь то государство, в котором народ занимается одним делом («для государства важно, чтобы было мало изменений»), т.е. земледелием и войной. Развивая свою мысль, он показывает, что в той стране, где люди заняты самыми различными делами, невозможно сосредоточить их усилия на войне («государство, [у жителей] которого много различных дел, будет расчленено»). Под «различными делами» следует понимать второстепенные виды деятельности, наносящие ущерб государству. Не случайно комментаторы, объясняя этот трудный отрывок, обращают внимание на следующее положение гл. 20: «Если доходы [людей] черпаются только из одного источника (земледелия и войны), то в государстве будет много продуктов; когда же доходы [людей] черпаются из десяти источников, в государстве будет мало продуктов. Там, где открывают лишь один путь [к обогащению], царит порядок; там же, где существует десять [различных путей к обогащению], возникают беспорядки».

Таким образом, общий смысл данного отрывка сводится к следующему: если правитель сумеет сосредоточить усилия народа на Едином, то государство будет могущественно.

5. В эпоху Сражающихся царств о могуществе государства судили по количеству боевых колесниц, выставляемых им на поле боя.

6. ...военное дело ведется хорошо (*чжань ши* 戰事) — при переводе сочетания *чжань ши* я исходил из параллелизма фраз. В параллельной фразе стоит сочетание *чжань луань* (戰乱) «военное дело ведется неорганизованно».

7. Функции — Я. Дайвендак отмечает, что в *Люйши чуньцю* (памятнике III в. до н.э.) также говорится о трех основных функциях государства, но уже несколько отличных: земледелии, ремесле и торговле (Дайвендак, с. 197).

8. Шесть паразитов — переданы в китайском тексте шестью следующими иероглифами: 歲 (*суй*) «год»; 食 (*ши* [2]) «еда»; 美 (*мэй*) «красивый», «прекрасный»;好

(*хао*) «любимые [вещи]»; 志 (*чжи* [1]) «стремления»; 行 (*син*) «поступки». При переводе этих терминов использовано толкование, предложенное Чжу Шн-чэ и Я. Дайвендаком (*Шан цзюнь шу*, с. 16, комм. Чжу Шн-чэ; Дайвендак, с. 197).

9. Под «бездумной тратой зерна» (досл. «еда», «продовольствие») следует понимать широкую торговлю зерном; Шан Ян был против того, чтобы общинники-земледельцы продавали на рынке большую часть продуктов своего труда. Названные «паразиты» вредили, по мнению Шан Яна, земледелию.

10. Эти два «паразита», по мнению Шан Яна, вредили торговле.

11. Последние два из шести «паразитов» вредили, как считал Шан Ян, успешной работе государственного аппарата.

12. Фраза, начиная со слов: «Эти три функции...» (三官之樸三人，六官之樸一人。*Сань гуань чжи пу сань жэнь, лю гуань чжи пу и жэнь*), не поддается точному переводу. Комментаторы считают невозможным объяснить смысл фразы и полагают, что в тексте пропуск (*Шан цзюнь шу*, с. 16). Я предлагаю приблизительный смысловой перевод. Под тремя различными категориями людей следует, вероятно, иметь в виду представителей трех сословий: земледельцев, купцов и чиновников.

13. …опираясь на добродетельных чиновников — перевод сделан по смыслу на основании комментария Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 16, комм. Чжу Ши-чэ).

14. Эта фраза весьма туманна. Комментаторы и переводчики трактуют ее по-разному, заменяя иероглифы и вводя новые (подробнее см.: Дайвендак, с. 198). Я принял вариант, предложенный проф. Чжао Ю-вэнем, потому что в этом случае не требуется привлечения новых иероглифов. Говоря о том, что правитель может безболезненно заставлять людей менять их занятия, Шан Ян, вероятно, имел в виду насильственное переключение населения из одной сферы деятельности в другую, в частности из торговли в сельское хозяйство.

15. Когда [народ] слаб — здесь вслед за Я. Дайвендаком на основании параллельного текста из гл. 20 я заменяю иероглиф 削 (*сяо* [2]) «расчленять» знаком 弱 (*жо*) «слабый» (Дайвендак, с. 198).

16. Исходя из параллельного текста гл. 20, возможно следующее толкование: «Если при помощи сильного [народа] напасть на сильного [врага], то государство погибнет, а если, используя слабый [народ], напасть на сильного [врага], то государство будет владычествовать [в Поднебесной]».

17. Три категории людей — в тексте 三官貧 (*сань гуань пинь*), досл. «[люди], занятые в трех функциях, обеднеют».

18. Братский долг (*ди,* 弟) — одна из категорий, моральных отношений в учении Конфуция. Согласно этому учению, «старший брат относится к младшему как к сыну, младший к старшему — как к отцу» (Алексеев В.М. *В старом Китае*, М., 1958, с. 94). Однако в данном случае под «братским долгом» следует прежде всего понимать определенную норму отношений мужчин-братьев, членов патронимии. Шан Ян выступал за раздел больших семей, входящих в патронимию, поэтому «братский долг» был отнесен им к числу десяти «паразитов».

19. В государстве... станет сильным (國以善民治姦民者，必亂至削；國以姦民治善民者，必治至強。*Го и шаньминь чжи цзянь минь чжэ би луань чжи сяо, го и цзяньминь чжи шаньминь чжэ би чжи чжи цян*). Дайвендак предлагает следующий пере-

вод этого абзаца: «Государство, в котором добродетельные управляют дурными, будет страдать от беспорядка и в конце концов будет расчленено; а государство, в котором дурные управляют добродетельными, будет упорядочено и в конце концов станет сильным» (Дайвендак, с. 200).

20. Противник — в тексте ошибочно стоит иероглиф 國 (*го*) «страна». Исходя из параллелизма фразы, я заменяю иероглиф *го* знаком 敵 (*ди* [1]) «противник» (Дайвендак, с. 200; *Шан цзюнь шу*, с. 17).

21. Здесь, по-видимому, вместо «восьми [паразитов]» должно стоять «десять [паразитов]» (Дайвендак, с. 200).

22. Если государство... будут стократны — в первом случае каждый воин поразит десять вражеских солдат, во втором — каждые десять воинов противника будут убиты ценой гибели ста воинов данного царства.

23. Если наказания суровы... ради правителя — Чжу Ши-чэ предлагает следующее толкование этих двух фраз: «Когда наказания суровы, а награды редки, преступников становится меньше. Поэтому о правителе, который придерживается такого курса, говорят, что он любит народ, и народ пойдет на войну, рискуя жизнью ради правителя. Когда же награды обильны, а наказания мягки, преступников становится больше. Поэтому о правителе, который придерживается такого курса, говорят, что он не любит народ, и народ будет уклоняться от войны и не будет рисковать жизнью ради правителя» (*Шан цзюнь шу*, с. 17, комм. Чжу Ши-чэ).

24. Если страна... обречена на гибель — ср.: «Метод совершенномудрого заключается в отказе от знаний и [развития] способностей; если он не откажется от этого, то не добьется постоянства» (*Хань Фэй-цзы*, гл. 2, § 8, с. 31).

25. Согласно теории Шан Яна, «награды», т. е. административные должности и ранги знатности, предоставляются лишь за личные заслуги перед правителем и не передаются по наследству. Введение новой системы поощрения наделяло правителя реальной властью и ослабляло экономическое могущество наследственной аристократии. Именно в этом смысле и следует понимать фразу: «...если богатых поощрять наградами, они обеднеют».

26. В стране, обреченной на гибель (*сяо го* 削國), досл. «в государстве, которое [будет] расчленено».

27. Эта же мысль развивается в гл. 5 и 7.

28. Если государство... станет могущественным — сходное положение содержится в гл. 5 (*Шан цзюнь шу*, с. 23—24). Основываясь на параллелизме текстов, я ввел здесь иероглиф «сила» (Дайвендак, с. 202; *Шан цзюнь шу*, с. 18, комм. Чжу Ши-чэ).

29. ...упорядочивает — в тексте стоит иероглиф 攻 (*гун* [1]) «нападать». Согласно расширенному комментарию словаря «Сяоэръя», иероглиф *гун* синонимичен знаку 治 (*чжи* [2]) «управлять», «упорядочивать» (*Шан цзюнь шу*, с. 18, комм. Чжу Ши-чэ).

30. Упорядочить [три] функции — по мнению Чжу Ши-чэ, это означает избавиться от шести «паразитов» (*Шан цзюнь шу*, с. 18, комм. Чжу Ши-чэ).

31. ...направляет силы [народа] — Чжу Ши-чэ толкует это выражение как «уделять основное внимание сельскому хозяйству» (там же).

32. . . . наступление на врага — в сочетании 攻敵 (*гун ди*) иероглиф 攻 (*гун* [1]) выступает в своем прямом значении «нападать» (Дайвендак, с. 203).

33. Община (*ли* [1], 里) — этот термин обычно переводят словом «деревня», я перевожу как «община».

34. Пять общин — в тексте *цзю* (九) «девять», в действительности должен стоять иероглиф *у* [1] (五) «пять» (Дайвендак, с. 203; *Шан цзюнь шу*, с. 18, комм. Чжу Ши-чэ).

35. Как уже отмечалось в предисловии, правитель в своей борьбе с аристократией пытался опереться на поддержку богатых общинников. Вполне возможно, что некоторые советники из числа легистов обещали представителям органов общинного самоуправления сохранить их былую самостоятельность. Отголоски этих обещаний мы и встречаем в данном отрывке. Что же касается соотношения «десяти общин» и «пяти общин», то оно отражает все ту же идею — правителю следует прислушиваться к мнению как можно большего числа общин. Чем большее число низовых органов общинного самоуправления поддержит его, тем успешнее будут его начинания.

36. Здесь, видимо, игра слов. Иероглиф *су* 宿 имеет двоякое значение: «медлить» и «переночевать», «провести ночь». Таким образом, в тексте говорится о трех разных государствах: о таком, где порядок установлен за один день; о государстве, установившем порядок за день и ночь; и, наконец, о государстве, которое перенесло осуществление важных дел на завтра.

37. Списки — речь идет о введении подворных списков (подробнее об этом см. с. 71).

38. Доброта (*хуэй* [1], 惠) — в гл. 5 в аналогичном тексте стоит знак 德 (*дэ*) «добродетель». По-видимому, в обоих случаях должен стоять знак 惠 или 德 (*дэ*) «добродетель» (Дайвендак, с. 204, комм. 1).

39. Я. Дайвендак отмечает, что вся фраза не имеет отношения к данному тексту (Дайвендак, с. 204).

40. В тексте 粟死而金生 (*су сы эр цзинь шэн*) — вслед за Я. Дайвендаком я меняю местами иероглифы 生 (*шэн*) «появляться» и 死 (*сы* [1]) «исчезать» (Дайвендак, с. 204).

41. Продукты земледелия — в тексте 本物 (*бэнь у*), досл. «продукт основного вида занятия».

42. Один *лян* — в V–III вв. был равен 16,4 г (吴承洛。 中国度量积史。 — У Чэн-ло. *История мер длины, объема и веса в Китае*. Шанхай, 1957, с. 60).

43. Один *дань* — в V–III вв. приблизительно соответствовал 34,2 л.

44. Виды подсчета — в тексте стоит иероглиф 数 (*шу* [2]), который употребляется в памятнике и в значении «подсчет», «статистический метод» (Дайвендак, с. 205, комм. 1).

45. Едок — в тексте вместо 食 (*ши* [2]) «едок», «едоки» ошибочно стоит иероглиф 倉 (*цан*) «зернохранилище» (*Шан цзюнь шу*, с. 19, комм. Чжу Ши-чэ).

СВИТОК ВТОРОЙ

Глава 5

1. Источник — в этой фразе я, по совету проф. Чжао Ю-вэня, толкую иероглиф 鼠 (*шу* [3]) «крыса», стоящий в тексте, как 根源 (*гэнь юань*) «источник». Такое толкование подтверждается тем, что среди многочисленных значений иероглифа *шу* [3] встречается также и «вода» — 水 (*шуй*). (中华大字典 — Большой китайский иероглифический словарь, Пекин, 1958, с. 3186).

2. ...эти восемь [«паразитов»] — здесь имеются в виду красноречие, острый ум, *ли*, музыка, доброта, человеколюбие, добродетель как критерий при назначении и выдвижении на должности, о которых говорится в самом начале главы (см. также гл. 3, 4, 13 и 17). В разных главах приводится разное количество «паразитов», общее их число колеблется от 6 до 16.

3. Своих властей — в тексте: 民勝其政, досл. «народ берет верх над тамошним управлением».

4. Сходные мысли развиваются в гл. 4.

5. Здесь и далее составители трактата выступают против общинной морали и в первую очередь против обычая взаимопомощи. Они ратуют за новую мораль, основанную на системе круговой поруки и взаимной слежке общинников, стремясь установить непосредственный контакт между органами государственной власти и общинниками.

6. Точно такая же фраза содержится в гл. 4 и в несколько измененном виде в гл. 13.

7. Сходные положения встречаются в гл. 3, 4 и 13.

8. В тексте иероглиф 繁 (*фань*) «многочисленный», «множество». В действительности вместо *фань* должно стоять 簡 (*цзянь* [1]) «краткий», «сокращение», «уменьшение» (*Шан цзюнь шу*, с. 22, комм. Чжу Ши-чэ).

9. По-видимому, здесь имеются в виду «паразиты», о которых говорится в самом начале главы.

10. ...богатым наносить ущерб наградами, то они станут бедными — под «богатыми» здесь и далее следует иметь в виду представителей аристократии. Шан Ян стремился лишить их права передачи «наград», т. е. должностей и рангов знатности, по наследству. Шан Ян в трактате неоднократно советует правителю отменить старую систему наследования административных должностей и рангов знатности и ввести новый принцип назначений за личные заслуги перед царем.

11. Эта же идея проводится и в гл. 4, где есть параллельное место: «Если бедных подгонять наказаниями, они станут богатыми, если богатых поощрять наградами, они обеднеют».

12. Среди переводчиков и комментаторов *Шан цзюнь шу* существуют различные мнения о «шести [видах] распущенности». Я. Дайвендак полагает, что в данном случае имеются в виду «шесть паразитов», упомянутых в гл. 4 (Дайвендак, с. 211). По мнению Гао Ю и принявшего его толкование Чжу Ши-чэ, к «шести [видам] распущенности» следует отнести: любовь к жизни и боязнь смерти, пристрастие к музыке, к женской красоте, к вкусной пище, к ароматным запахам (*Шан цзюнь шу*, с. 23, комм. Чжу Ши-чэ). Нетруд-

но заметить, что некоторые из видов «распущенности» в трактовке Гао Ю и Чжу Ши-чэ совпадают с толкованием Я. Дайвендака. В данном случае более приемлем вариант Я. Дайвендака, поскольку «шесть [видов] распущенности» связываются в тексте с тремя основными функциями государства.

13. Единого мнения о том, как толковать «четыре трудности», нет. Инь Тун-ян (尹桶陽) и Я. Дайвендак считают, что здесь имеются в виду: стыд, позор, труд и лишения, охарактеризованные в гл. 6 памятника как т***о***, что люди ненавидят (*Шан цзюнь шу*, с. 23, комм. Инь Тун-яна; Дайвендак, с. 211). По мнению Чжу Ши-чэ, к четырем трудностям относятся: суровые наказания, жестокие законы, усердие в земледелии, активное участие в войне (*Шан цзюнь шу*, с. 23, комм Чжу Ши-чэ). Толкование Чжу Ши-чэ в большей степени соответствует основным идеям Шан Яна, поэтому оно кажется более приемлемым, нежели трактовка Инь Тун-яна и Я. Дайвендака.

14. Единое — в тексте стоит иероглиф *и* (壹) «один». Шан Ян связывал усиление государства с умением правителя сосредоточить усилия народа на земледелии и войне, называя это Единым (подробнее см. гл. 8 «Рассуждение о Едином» и др.). Поскольку в контексте говорится о таком пути усиления государства, то я перевожу здесь *и* как «Единое».

15. [Правильно] использовать — в тексте стоит иероглиф 用 (*юн*) «использовать». Чжу Ши-чэ считает, что здесь речь идет об использовании народа на войне (*Шан цзюнь шу*, с. 23, комм. Чжу Ши-чэ). Пожалуй, здесь уместнее говорить о правильном использовании сил народа, подразумевая сосредоточение его усилий в сельском хозяйстве и войне, так как в контексте говорится о Едином.

16. Аналогичные положения содержатся в гл. 4 и 8.

17. Одни ворота (*и мэнь* 一門) — Шан Ян пытается заставить все население царства Цинь сосредоточить свои усилия на Едином — земледелии и войне.

18. Ненавистно — в тексте ошибочно помещен иероглиф 要 (*яо*) «хотеть» вместо 恶 (*у* [2]) «ненавидеть» (*Шан цзюнь шу*, с. 23, комм. Чжу Ши-чэ).

19. Слабость — по мнению Шан Яна, недостаточно накопить силы, сделать людей сильными и богатыми, необходимо уметь «использовать их», т.е. направить усилия людей на обработку земли и участие в войне, дабы только таким путем они могли осуществить свои желания: получить ранги знатности и должности. В противном случае люди вновь начнут изыскивать обходные пути для осуществления своих желаний — вернутся к торговле, ремеслу, ораторскому искусству; станут вновь обращаться к влиятельным покровителям, и тогда наступит «слабость».

20. Составители трактата возвращаются к этой мысли в гл. 14.

21. Изменять данному слову — эта фраза возникла в связи с тем, что речь идет о введении новых, необычных правил наград и наказаний, основанных на предложенной Шан Яном системе круговой поруки. Стремясь сделать ее более эффективной, Шан Ян советует правителю обращать особое внимание на тех, кто следует ей в жизни.

22. Закон — в тексте 器 (*ци*), досл. «орудие», «инструмент». Я. Дайвендак трактует сочетание 器成 (*ци чэн*) расширительно — как «средство для успешного осуществления закона» (Дайвендак, с. 212–213). Мне представляется возможным переводить здесь *ци* словом «закон», имея в виду орудие, инструмент управления.

23. ...[дела решаются] лишь одним правителем — 君斷 (*цзюнь дуань*), досл. «[покоятся] на суждениях правителя».

24. Будучи реалистами, Шан Ян и его последователи, вероятно, понимали, что для успешного управления страной, особенно в период борьбы с аристократией, царю необходима поддержка представителей органов общинного самоуправления и глав семей. Отсюда и весь пафос рассуждений о необходимости прислушиваться к суждениям семьи и общин. Однако во время преобразований циньский царь Сяо-гун и Шан Ян нарушили обещание и пытались раздробить общину.

25. В тексте 家斷則有餘 (*цзя дуань цзэ ю юй*) — фраза весьма лаконична и трудна для перевода, поэтому возможны разные толкования. Я. Дайвендак переводит ее следующим образом: «Если суждение будет высказывать именно семья, то будет изобилие» (Дайвендак, с. 213). Чжу Ши-чэ, комментируя эту фразу, отмечает, что если дела о наградах и наказаниях будут решаться на основании суждений семьи, то упростится сама система управления и у правителя каждый день будет свободное время (*Шан цзюнь шу*, с. 24, комм. Чжу Ши-чэ). Если принять объяснение Чжу Ши-чэ, а оно вполне логично, то весь следующий отрывок до слов «Поэтому в государстве...» следует трактовать следующим образом: «Когда дела будет решать сама семья, то [государь не потратит на управление и одного дня, — у него] останется свободное [время]. Поэтому и говорят: „[государство], где порядок устанавливают за один день, добьется владычества в Поднебесной“. Когда дела решают чиновники, то [государю] не будет хватать [и одного дня], поэтому и говорят: „[государство], где порядок устанавливают за [день] и ночь, будет сильным“. Когда дела будет решать сам правитель, возникнет смута, и в таких случаях говорят: „[государство], которое медлит с наведением порядка, будет расчленено“». В данном случае в качестве рабочей гипотезы можно предложить несколько иное толкование. В трактате неоднократно говорится о том, что в плохо управляемом государстве у земледельцев не остается свободного времени для работы на своих полях. Обвиняются в этом чиновники, которые якобы затягивают рассмотрение дел и наживаются за счет народа. По-видимому, здесь речь идет о так называемых «свободных днях» (см. гл. 2), ибо когда каждая семья будет знать о своих правах и обязанностях, то чиновникам станет труднее злоупотреблять своим положением и заставлять общинников отбывать лишние повинности. Злоупотребления в государственном аппарате были столь часты, что, видимо, назрела необходимость реформ. Не случайно и в гл. 2 говорится о немедленном установлении «хорошего правления».

26. Страной, идущей истинным путем, автор трактата называет такую страну, где существует и активно действует единое, обязательное для всех и понятное всем законодательство с четкой системой наград и наказаний. Хорошее управление должно основываться не на суждении и соответствующем приказе правителя, а на обязательных для всех законах, и тогда не потребуется вмешательство чиновников; зная законы, люди сами следят за их выполнением. Именно в этом смысле и следует понимать данную фразу *Шан цзюнь шу*.

Глава 6

1. ...не учитывают их силу — т. е. не соразмеряют боевые способности своих войск с силой противника.

2. ...разрабатывая пустоши (治草萊) — досл. «приводя в порядок пустоши».

3. ...с [площадью] всех своих земель — по мнению Шан Яна, пустоши следует поднимать тогда, когда хорошо обработаны все пахотные земли внутри страны.

4. ...народа больше, чем земли 民勝其地 (*минь шэн ци ди*) — В данном случае иероглиф 勝 (*шэн* [1]) «побеждать, одолевать» употреблен в значении знака 过 (*го* [1]) «превышать» (*Шан цзюнь шу*, с. 25, комм. Чжу Ши-чэ).

5. ...призвать поселенцев — речь идет, видимо, о приглашении колонистов из соседних царств: Хань, Чжао и Вэй.

6. Далее следует пропуск, исследователям не удалось восстановить пропущенные иероглифы (Дайвендак, с. 214; *Шан цзюнь шу*, с. 25, комм. Чжу Ши-чэ).

7. Города, общины — в тексте 都邑 (*ду и*). Я. Дайвендак переводит эти термины как «cities, towns» — «большие и малые города» (Дайвендак, с. 215). Действительно, в V–III вв. до н.э. иероглиф 都 (*ду*) использовался для обозначения города, что же касается термина 邑 (*и* [1]), то он к тому времени приобрел уже иное значение. Впервые этот термин встречается в гадательных надписях эпохи Инь (XVIII–XI вв. до н.э.). Тогда этот знак-идеограмма рисовался в виде небольшого круга, внутри которого помещалась фигурка человека, сидящего согнув колени. Эта идеограмма употреблялась для обозначения поселения-города, обнесенного стеной. К концу периода Инь — началу периода Чжоу (XII–X вв. до н.э.) термином 邑 обозначали уже не только крупные поселения-города, но и небольшие поселки, в которых проживала группа родственников. Это значение он сохранил и в последующий период, в IX–VIII вв. до н.э. термин 邑 довольно часто использовался для обозначения различного рода населенных пунктов от города до небольшой деревеньки-общины. В источниках, описывающих события VI–IV вв., он все чаще обозначает небольшие поселения, в которых проживало несколько десятков семей (подробнее о значении термина 邑 см.: Васильев Л.С. *Эволюция древнекитайского термина «и»*. — ВДИ, 1961, № 2, с. 83–96). В данном случае автор главы использует, видимо, и в значении, идентичном термину 里 (*ли* [1]) — небольшого поселения. Поэтому я перевожу 邑 словом «община».

8. Здесь в тексте дано неправильное соотношение. Я. Дайвендак и Чжу Ши-чэ, основываясь на данных гл. 15 памятника, реконструируют шанъяновское «распоряжение землей». Горы и леса должны занимать $^{1}/_{10}$ часть территории государства; озера и болота — $^{1}/_{10}$ часть; долины и русла рек — $^{1}/_{10}$ часть; города, общины и проезжие дороги — $^{1}/_{10}$ часть; плохие поля — $^{2}/_{10}$; хорошие поля $^{4}/_{10}$ (см.: Дайвендак, с. 214; *Шан цзюнь шу*, с. 25, комм. Чжу Ша-чэ).

9. Расчет 数 (*шу* [2]) — термин *шу* [2] в легистских трактатах часто выступает в значении «статистический подсчет», «статистический метод» (Дайвендак, с. 96–97). В данной главе методу расчета уделяется особое внимание.

10. ...несущего повинности — в тексте стоит иероглиф 役 (*и* [3]), который употреблялся в то время для обозначения государственной повинности, как трудовой, так и воинской. Я. Дайвендак переводит всюду в этой главе 役 как «воин» («soldier») (Дайвендак, с. 215). Трактовка эта в данном предложении правомерна, поскольку в следующей ниже параллельной фразе речь идет именно о воинах. Однако в дальнейшем текст не позволяет трактовать лишь в значении «несущие воинскую повинность». Поэтому в переводе всюду сохранено обычное значение 役 — «мужчины, несущие повинности».

11. Ранние легисты уделяли значительное внимание экономическим расчетам доходов общинников, поскольку были заинтересованы в сохранении как можно большего количества налогоплательщиков. Ли Куй (V–IV вв. до н.э.) — один из зачинателей легизма — высчитал, что если семья из пяти человек обрабатывает 100 *му* земли, то после уплаты налогов и поборов ей остается совсем немного. Сто *му* земли являлись тем минимумом, обладая которым общинники влачили полунищенское существование. Шан Ян и

его последователи были хорошо знакомы с учением Ли Куя. В данном случае автор главы считает, что 500 *му* для одного мужчины — завышенная норма.

12. Сто *ли* в длину и ширину — в тексте 方土百里 (*фанту бай ли*). Толкование этой части фразы основано на объяснении С. Е. Яхонтова, который считает, что, если сочетание числительного и названия меры стоит после прилагательного *фан* (方) «квадратный», это означает, что речь идет о размере по двум направлениям (в длину и ширину). Яхонтов иллюстрирует это положение следующим примером из трактата *Мо-цзы* (гл. 50, ЧЦЦЧ, т. 5, с. 294): 宋之地方五百里 «*Сун чжи ди фан у бай ли* — „Земли государства Сун имеют 500 *ли* в длину и ширину“ (не „500 квадратных *ли*“, как иногда неверно переводят (!)» (Яхонтов С. Е. *Древнекитайский язык*. М., 1965, с. 54—55).

13. После слов «...для скота» (*и чу* 以畜) в тексте лакуна, не хватает двух иероглифов (*Шан цзюнь шу*, с. 26, комм. Чжу Ши-чэ).

14. Скапливаются — в тексте 畜 (*чу*) «скот». Принимая трактовку Чжу Ши-чэ и Чжао Ю-вэня, я заменяю иероглиф *чу* сходным знаком 蓄 (*сюй*) «собирать», «скапливаться» (*Шан цзюнь шу*, с. 26, комм. Чжу Ши-чэ).

15. При переводе этой фразы я исходил из толкования Чжу Ши-чэ (см.: *Шан цзюнь шу*, с. 26, комм. Чжу Ши-чэ).

16. ...за Единое — т. е. за успехи в земледелии и на войне.

17. ...занятие внешним... — под «внешним» следует понимать ремесло, торговлю и другие виды деятельности, не связанные с сельским хозяйством и войной.

18. ...полностью использовать силы земли 盡地力 (*цзинь ди ли*) — никто из комментаторов не обратил внимания на это сочетание из трех иероглифов, содержащееся в данном предложении и в несколько измененном виде в других местах гл. 6. В V–III вв. до н.э. это сочетание представляло вполне устойчивое понятие: так называлась теория известного легиста Ли Куя — «Учение о полном использовании сил земли» (盡地力之教). Автор главы безусловно должен был хорошо знать это учение, и когда он, обращаясь к правителю, наставлял его «полностью использовать силы земли», он тем самым призывал его следовать учению Ли Куя.

19. Пять внутренних органов — сердце, печень, легкие, почки и селезенка.

20. Человеческая природа — в тексте 生 (*шэн*) «жизнь», «рождаться». Цинский комментатор *Шан цзюнь шу* Юй Юэ (俞樾) отмечает, что в древности иероглиф 生 (*шэн*) употреблялся и в значении иероглифа 性(*син* [1]) «природа». По мнению Юй Юэ, в данном предложении *шэн* выступает в значении *син* [1] «человеческая природа» (*Шан цзюнь шу*, с. 27, комм. Юй Юэ). В своем переводе я следую толкованию Юй Юэ.

21. Пренебрегают положением [правителя] — в тексте 勢 (*ши* [7]), досл.: «власть», «авторитет». Однако в легистских текстах *ши* [7] часто выступает в значении «положение», «обстоятельство» (В.К. Ляо, с. 199, прим. I).

22. Легковесны — в тексте 修 (*сю*) «приводить в порядок». Комментаторы считают, что здесь вместо иероглифа *сю* должен стоять иероглиф 偷 (*тоу*) «легковесный» (*Шан цзюнь шу*, с. 27, комм. Шао Жуй-пэна и Чжу Ши-чэ).

23. Доблесть — в тексте 氣 (*ци* [1]), досл. «дух», здесь «воинский дух», в философских трактатах 氣 выступает в значении «воздух», «эфир».

24. «...их спина» — в тексте 身 (*шэнь*), досл. «тело». Пояснив смысл этой фразы, комментаторы *Шан цзюнь шу* отмечают, что в древности торговцы переносили товары на спине (Дайвендак, с. 220; *Шан цзюнь шу*, с. 28, комм. Чжу Ши-чэ). Следует отметить, что в данной фразе, так же как и в других местах трактата, составители *Шан цзюнь шу*, говоря о купцах, используют термин 商贾 (*шан гу*). По мнению Дайвендака, речь идет здесь о двух категориях торговцев — крупных купцах *шан* (商) и мелких торговцах *гу* (贾) (Дайвендак, с. 220). В синологической литературе существуют самые различные мнения о значении этих терминов в VII–III вв. до н.э. Известный ханьский текстолог Чжэн Сюань (127—200), один из комментаторов *Чжоу ли*, утверждал, что термин *шан* служил для обозначения странствующего купца, а *гу* — купца, торгующего на одном месте. Это толкование было воспринято Кун Инь-да (574–648) и другими китайскими учеными. Р. Фельбер, написавший интересное исследование об эволюции терминов *шан* и *гу*, пришел к выводу, что в VII–III вв. до н.э. не существовало четкого различия в употреблении этих терминов (R. Felber, *Zur Bedeutung der Termini shang* 商 *und ku* 贾 *— eine Betrachtung über der Character des Austausches im alten China*, — «Mitteilungen des Institute für Orientforschung», Berlin, 1964, Bd X, Heft 2–3, S. 419–434). Мне кажется, анализируемый отрывок подтверждает правильность вывода Р. Фельбера: если бы составители *Шан цзюнь шу* видели такую четкую разницу между *шан* и *гу*, о которой писал Чжэн Сюань, то, говоря о способности купца переносить все свои товары, они скорее всего обратились бы здесь к термину *шан*. Использование нерасчлененного термина *шан гу* свидетельствует о том, что здесь говорится о купцах вообще.

25. Внешние связи — под «внешними связями» следует понимать самые различные контакты: для ученых — с правителями и сановниками различных царств, для купцов и ремесленников — их связи с купцами и ремесленниками других районов и царств. В V–III вв. до н.э. уже наблюдается специализация отдельных районов на производстве какой-то определенной продукции.

26. Люди — в тексте стоят иероглиф 臣 (*чэнь*) «подданные», «чиновники». Я вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ заменяю *чэнь* иероглифом 民 (*минь*) «народ», «люди» (Дайвендак, с. 221*; Шан цзюнь шу*, с. 28, комм. Чжу Ши-чэ).

27. Природа — в тексте стоит знак 生 (*шэн*) «рожать», «рождаться». Вместо него должен стоять знак 性 (*син* [1]) «природа», «характер» (Дайвендак, с. 221).

28. Побольше — в тексте стоит знак 利 (*ли* [2]), досл. «выгода», «выгоднее» (*Шан цзюнь шу*, с. 28).

29. К «способным» в трактате относятся все те, кто тяготеет к знаниям, к овладению *Ши цзином* и *Шу цзином*. Под «обманщиками» следует понимать тех, кто, забросив земледелие, занялся торговлей, ремеслом или стал искать славы на поприще ораторского искусства.

30. Пребывать в тревоге — когда торговля, ремесло, ораторское искусство и т.п. («внешнее») не будут приносить гарантированного дохода, то люди «будут пребывать в тревоге» и в конце концов возьмутся за обработку полей или пойдут служить в армию.

31. Когда люди... на войне — в переводе этой фразы я следовал толкованию Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 29—30, комм. Чжу Ши-чэ).

32. Вслед за многими комментаторами я опускаю перевод иероглифа «отнять силой» (Дайвендак, с. 223; *Шан цзюнь шу*, с. 29, комм. Чжу Ши-чэ).

33. Низкий люд — в тексте 小民 (*сяоминь*), досл. «малый люд».

34. Благородные мужи 君子 (*цзюнь-цзы*) — этот термин имеет двоякое значение: «благородный муж» и «правитель». Обращение к этому термину вряд ли можно считать случайным — он играл очень важную роль в учении Конфуция. Используя типично конфуцианский термин для передачи своих идей, составители трактата полемизируют здесь и далее с одним из основных положений Конфуция.

35. Управление — в тексте 正 (*чжэн*) «прямой», я заменяю этот знак иероглифом 政 (*чжэн* [1]) «управлять», «управление» (Дайвендак, с. 225; *Шан цзюнь шу*, с. 30, комм. Чжу Ши-чэ).

Глава 7

1. Открытые и закрытые пути — в тексте 開塞 (*кай сай*), досл. «открывать и закрывать [пути]». Основной смысл этой главы, которая представляет собой собрание различных наставлений государю, сводится к тому, что правитель должен предоставлять ранги знатности и чиновничьи должности лишь за успешную работу в сельском хозяйстве и воинскую доблесть. Иными словами, ему рекомендуется открыть лишь один путь для успешной карьеры, закрыв все остальные. Помимо поощрений существует еще один метод, с помощью которого государь может заставить людей идти по указанному пути — это строгие наказания, т.е. то, что «закрывает» путь нарушения государственных установлений.

2. Коварство — по мнению Кэ Шао-миня (柯劭忞), в этой фразе вместо иероглифа 險 (*сянь*) «коварство», «ненависть» должен стоять знак 儉(*цзянь* [2]) «бережливость» (*Шан цзюнь шу*, с. 31, комм. Кэ Шао-миня). Дайвендак и Чжу Ши-чэ не согласны с ним (Дайвендак, с. 225; *Шан цзюнь шу*, с. 31).

3. Меры — иероглиф 正 (*чжэн*) в этом предложении и других местах гл. 7 выступает в значении «меры истинности и справедливости», «критерия» (*Шан цзюнь шу*, с. 31, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Жить — я трактую здесь иероглиф 性 (*син* [1]) «человеческая природа» как 生 (*шэн*) «жизнь». Чжу Ши-чэ в своем комментарии объясняет эту фразу иначе: «...не был в состоянии следовать природе людей» (*Шан цзюнь шу*, с. 31, комм. Чжу Ши-чэ).

5. Человеколюбие — в тексте стоит термин 仁 *жэнь*, обозначающий одно из основных понятий учения Конфуция — «человечность», «человеческое начало», «гуманизм» (Конрад Н.И. *Запад и Восток*, М., 1966, с. 62–63, 506–507). Автор главы использует этот термин в конфуцианском значении.

6. Путь человеколюбивых — любовь — в тексте 凡仁者以愛利為務, досл. «вообще человеколюбивые считают главным любовь» (*Шан цзюнь шу*, с. 31).

7. ...по пути человеколюбия — в тексте ошибочно вместо иероглифа 仁 (*жэнь)* «человеколюбие» стоит 久 (*цзю* [1]) «долго» (*Шан цзюнь шу*. с. 31, комм. Чжу Ши-чэ).

8. ...мужчин и женщин — речь идет об упорядочении брачных отношений.

9. Путь... мерило — в тексте 王道有繩, досл. «путь правителя имеет [нечто подобное] плотничьему шнуру», т.е. правитель обязан установить единый критерий, которому должен следовать весь народ, и таким мерилом является закон.

10. В тексте 民愚，則力有餘而知不足；世知，則巧有餘而力不足, досл. «если люди глупы, силы у них в избытке, а ума не хватает; если [люди] нашего века умны, смекалки у них в избытке, а силы недостает».

11. Добиться владычества в Поднебесной — в тексте 以王天下者, все комментаторы отмечают, что перед иероглифом 王 (*ван*) «добиться владычества» должен стоять иероглиф 爱 (*ай*) «любовь» (*Шан цзюнь шу*, с. 32, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 227).

12. ...подчинить правителей — здесь, по-видимому, имеются в виду правители царств, враждовавших в то время с царством Цинь.

13. ...не подражает — иероглиф 法 (*фа*) выступает здесь в глагольном значении «копировать», «брать за образец».

14. ...следует — в тексте знак 修 (*сю*) «приводить в порядок». Вместо него должен стоять иероглиф 循 (*сюнь*) «следовать за...» (Дайвендак, с. 228; *Шан цзюнь шу*, с. 32, комм. Чжу Ши-чэ).

15. ...препятствия, созданные обстоятельствами — т. е. не сможет провести реформ, направленных на укрепление его собственного положения.

16. Здесь имеется в виду легендарный правитель Шунь.

17. ...следовать закону — в тексте 出度 (*чу ду*). Чжу Ши-чэ и другие комментаторы отмечают, что иероглиф 度 (*ду* [1]) «норма» выступает здесь в значении 法度 (*фа ду*) «закон»; иероглиф 出 (*чу* [1]) «выступать» должен быть заменен знаком 生 (*шэн*) в значении «появляться», его производное — «начинаться» (*Шан цзюнь шу*, с. 33, комм. Чжу Ши-чэ).

18. Наказания — в тексте 利 (*ли* [2]) «выгода». Вслед за Чжу Ши-чэ я заменяю здесь иероглиф 利 знаком 刑 (*син* [2]) «наказание» (*Шан цзюнь шу*, с. 33, комм. Чжу Ши-чэ).

19. Непременно вызовет к жизни — в тексте стоит иероглиф 敗 (*бай*) «наносить поражение»; вслед за Я. Дайвендаком я заменяю его знаком 致 (*чжи* [3]) «достигать», «приводить к...» (Дайвендак, с. 230, прим. 3).

20. В современном издании памятника эта фраза отсутствует, однако я вставил ее в текст, поскольку она встречается в более ранних изданиях (подробнее см. комм. Янь Вань-ли к ксилографическому изданию *Шан цзюнь шу*, 1876, гл. 7, с. 10(2). Ср. Дайвендак, с. 230, сн. 4).

21. Ср. с текстом *Хань Фэй-цзы*: «Если наказания берут верх, народ спокоен; если награды обильны, рождается коварство» (цит. по кн.: Иванов А. *Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы*, с. 332–333).

22. Здесь говорится о системе круговой поруки, разработанной Шан Яном.

23. Я. Дайвендак отмечает, что сходные идеи встречаются в гл. 4, 5, 13 и 17, а также в трактатах *Хань Фэй-цзы* и *Гуань-цзы*. В гл. 3 *Гуань-цзы* говорится: «Если кто-либо хочет исправить народ, то необходимо пресечь мелкие проступки, ибо тяжкие преступления порождаются мелкими проступками. Если же мелкие проступки не пресечены, то невозможно добиться того, чтобы тяжкие преступления не наносили вреда государству» (Дайвендак, с. 231–232, сн. 2).

24. По мнению Шан Яна, армия станет столь сильной, что сможет «немного отдохнуть», ибо никакой противник ей уже не страшен.

25. ...рады тому — в тексте стоят иероглиф 安 (*ань*) «покой». Я вслед за Чжу Ши-чэ заменил его знаком 樂 (*лэ*) «радоваться» (*Шань цзюнь шу*, с. 34, комм. Чжу Ши-чэ).

СВИТОК ТРЕТИЙ

Глава 8

1. Под «Единым» здесь и далее следует понимать сосредоточение усилий на земледелии и войне. Перевод названия главы 壹言 (*и янь*) как «The unification of Words» — «Унификация слов», предложенный Я. Дайвендаком, не соответствует содержанию главы. *И янь* здесь следует толковать как «рассуждения о Едином» или «рассуждения об Одном» (*Шан цзюнь шу*, с. 35, комм. Чжу Ши-чэ).

2. ...системы правления (*чжи ду* 制度) — сочетание имеет несколько значений. Я. Дайвендак предлагает трактовать его как «standarts and measures» — «стандарты и меры» (Дайвендак, с. 234). Поскольку в главе все время дискутируется вопрос о методах управления государством и народом, логичнее переводить *чжи ду*, исходя из его основного значения «система управления», памятуя при этом, что речь идет о создании новой системы управления, т. е. введении новых мер, новых установлений, новых узаконений.

3. ...времени — в тексте иероглиф 察 (*ча*) «обследовать», «проверять». Я заменил его знаком 時 (*ши* [6]) «время» (*Шан цзюнь шу*, с. 35, комм. Чжу Шн-чэ). Сходные идеи о том, что система правления и законы должны изменяться в соответствии с требованием времени, развиваются в гл. 1 и 6 трактата.

4. Законы управления 治法 (*чжи фа*) — это сочетание можно переводить двумя понятиями, как поступает, например, Я. Дайвендак: «law and order» — «закон и порядок» или «rules and laws» — «правила и законы» (Дайвендак, с. 234). Все зависит от того, насколько расширительно трактовать термин 治 и как понимали его сами составители памятника. Анализ текста показывает, что, несмотря на участие нескольких авторов в написании различных глав, а следовательно, и возможное разночтение одних и тех же иероглифов, все они пользовались устойчивым комплексом основных понятий, в число которых входило и 治. В тексте всюду 治 выступает как «хорошее правление», «управлять», а указы, приказы и правила обозначаются другими терминами. Я трактую здесь *чжи фа* как единое понятие по аналогии с 制度 (*чжи ду*).

5. В тексте стоит фраза 國務不可不謹也 (*го у бу кэ бу цзинь е*), досл. «с устремлениями государства невозможно не быть осмотрительным». Эта же фраза содержится и в ксилографическом издании Янь Вань-ли (Янь Вань-ли, гл. 8, с. 1а). Чжу Шао-бинь и Чжу Ши-чэ отмечают, что во многих изданиях иероглиф 國 (*го*) заменен знаком 壹 (*и*) «единое» (*Шан цзюнь шу*, с. 35, комм. Чжу Ши-чэ). Я также заменяю иероглиф *го* знаком *и*.

6. В одних руках — т. е. правитель должен контролировать все дела, связанные с землепашеством и войной, дабы сосредоточить здесь усилия народа. Далее в тексте главы разъясняется, с помощью каких методов правитель сможет привлечь народ к сельскому хозяйству и военному делу.

7. Частных домов (私門 *сы мэнь*) — вряд ли можно считать точным перевод термина *сы мэнь* как «intriguers» — «интриги», который предлагает Я. Дайвендак (Дайвендак, с. 234). *Сы мэнь* — досл. «частные ворота», т.е. «частные дома». Под частными до-

мами следует понимать прежде всего дома аристократии. Именно представители аристократии имели право на высшие и средние административные и военные должности. Пользуясь этим правом, они выдвигали в чиновники людей из своего окружения, главным образом членов своей патронимии, а также близких им странствующих ученых, ораторов и т.п. Автор главы советует царю не выдвигать (в тексте 不用 *бу юн*, досл. «не использовать») представителей «частных домов» и ораторов, а выдвигать людей, доказавших личную преданность царю, — «людей заслуженных». Следует отметить, что термин *сы мэнь* встречается в гл. 13 *Хань Фэй-цзы* в том месте, где излагаются основные положения учения Шан Яна. В.К. Ляо предлагает правильную трактовку термина *сы мэнь* как «private families» — «частные дома, семьи» (В.К. Ляо, т. 1, с. 115). Правда, Ляо не раскрывает содержание этого термина. Подтверждение нашей трактовки термина *сы мэнь* находим и в гл. 46 *Гуань-цзы*: 十至私人之門不一至於庭 «если десять [человек] устремятся к воротам частных людей, то не найдется и одного, который пришел бы к царскому двору» *(Гуань-цзы* гл. 46, цит. по ЧЦЦЧ, т. 5, с. 259). Здесь уже звучит несколько иная мысль — автора трактата тревожит усиление аристократии.

8. К «развратному люду», «распущенным людям» авторы трактата относили купцов, ремесленников, странствующих ученых, ораторов и т.п. (подробнее см. в гл. 4, 5 и 20).

9. Автор главы обращается к известному легистскому положению о том, что могущественно лишь то государство, население которого «слабосильно», «имеет мало силы», т.е. население лишено политических прав. Таким населением легче управлять и легче поднимать его на войну с соседями. Эти идеи наиболее полно представлены в гл. 4 и 5 трактата.

10. Знания — в тексте стоит иероглиф 短 (*дуань*) «короткий». Вслед за Чжу Ши-чэ я заменил его знаком 知 (*чжи*) «знание», «ум» (*Шан цзюнь шу*, с. 36, комм. Чжу Ши-чэ).

11. Управлять страной — в тексте 攻 (*гун* [1]) «нападать на страну», здесь и далее я заменил иероглиф «нападать» знаком 治 (*чжи* [2]) «управлять», «приводить в порядок» (*Шан цзюнь шу*, с. 36, комм. Чжу Ши-чэ).

12. В соответствии с предложением Чжу Ши-чэ опускаю при переводе иероглиф «разврат», «распутство», вкравшийся в эту фразу по ошибке (*Шан цзюнь шу*, с. 36, комм. Чжу Ши-чэ). Подробнее о «паразитах» см. главы 3, 4, 5, 13, 17.

13. В тексте: 富者廢之以爵，不淫, досл. «[если] богатые будут лишены этого с помощью рангов знатности, то они не будут распущенными». Смысл этой фразы заключается в следующем: автор главы советует правителю отказаться от старой системы предоставления рангов знатности, когда ранги жаловались преимущественно представителем аристократии. Он предлагает расширить социальные рамки жалуемых и предоставить ранги лишь за личные заслуги перед царем либо продавать их за сдачу зерна в казну. О продаже рангов знатности говорится в гл. 13 и 20. Таким образом, правитель сможет заставить богатых работать на себя и проводить угодную ему политику.

14. Не смогут нарушать [правила] — в тексте 而官無不 «и чиновники не будут не...». Цинский комментатор *Шан цзюнь шу* Тао Хун-цин (陶鴻慶) предложил заменить второе отрицание 不 (*бу*) иероглифом 邪 (*се*) «нарушать [правила]», «порочный», «лживый» и т.п. Он обосновывает свое предложение ссылкой на идентичное высказывание в начале гл. 8: 治法明，則官無邪 «если законы управления ясны, чиновники не будут нарушать их». Такой же трактовки придерживается и Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 36, комм. Чжу Ши-чэ). При переводе данной фразы я принял поправку Тао Хун-цина и Чжу Ши-чэ, равно как и их разметку текста.

15. Все — в тексте сочетание 倫徒 (*лунь ту*). Я. Дайвендак опустил перевод этих иероглифов, как не имеющих смысла (Дайвендак, с. 237). Янь Вань-ли также считает, что эти два иероглифа попали в текст, видимо, случайно и не поддаются толкованию (Янь Вань-ли, гл. 8, с. 2(1)). Чжу Шао-бинь и Чжу Ши-чэ предлагают толковать иероглифы *лунь ту* с помощью сочетания 群眾 (*цюнь чжун*) «масса», «толпа», «все» (*Шан цзюнь шу*, с. 36, комм. Чжу Ши-чэ). Я принял вариант Чжу Шао-биня и Чжу Ши-чэ, заменив *лунь ту* сочетанием *цюнь чжун*, потому что такое толкование увязывается с основным ходом рассуждения автора главы.

16. Следуют современности — в тексте 下修今 «подданные выполняют приказы». Я читаю эту фразу как 下循今 «подданные [слепо] следуют современности» (Дайвендак, с. 237).

17. Я. Дайвендак приводит аналогичное высказывание из гл. 20 *Хань Фэй-цзы*: «Поэтому совершенный человек, управляя народом, изменяет законы в связи с [изменением] времени» (Дайвендак, с. 237, сн. 5).

18. Поэтому правитель... раздавать награды — в тексте 故民之於上也，先刑而後賞, досл. «поэтому народ по отношению к правителю [думает] сначала о наказаниях, а потом о наградах». Дайвендак не производит никаких изменений в этом предложении (Дайвендак, с. 238). Чжу Ши-чэ предлагает произвести реконструкцию фразы, поменяв местами иероглифы 上 (*шан*) «правитель» и 民 (*минь*) «народ»: 故上之於民也，先刑而後賞 «поэтому правитель в отношениях с народом [должен] прежде всего применять наказания, а уж затем раздавать награды» (*Шан цзюнь шу*, с. 37, комм. Чжу Ши-чэ). В данном случае я следую реконструкции Чжу Ши-чэ.

19. В тексте 修今 (*сю цзинь*) — «исправлять современность». Вслед за Я. Дайвендаком я заменяю знак 修 (*сю*) знаком 循 (*сюнь*) «следовать» (Дайвендак, с. 238).

20. ...природных чувств людей — в тексте 民之情 (*минь чжи цин*). Здесь по аналогии с предшествующей фразой, где говорится об обычаях 俗 (*су* [1]), под иероглифом *цин* может подразумеваться вся сумма отношений между людьми и условиями, в которых они живут, т. е. могут иметься в виду обычаи, которые регулируют отношения между людьми. Не случайно Я. Дайвендак переводит сочетание *минь чжи цин* как «peoples conditions», т. е. «условия, обстоятельства, в которых живут люди» (Дайвендак, с. 238).

Глава 9

1. Не является его народом — здесь речь идет о приглашении колонистов из других царств.

2. При переводе этих предложений, начиная со слов: «Для мудрого правителя важно...», я следовал толкованию Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 39, комм. Чжу Ши-чэ).

3. Человеку от рождения... — в тексте 人君 (*жэнь цзюнь*) «правитель людей». Тао Хун-цин и другие комментаторы *Шан цзюнь шу* полагают, что в тексте ошибка и должно быть: 人生 (*жэнь шэн*) «человеку от рождения» (подробнее см.: *Шан цзюнь шу*, с. 39, комм. Тао Хун-цина).

4. Когда в законах нет ни мер, ни цифр... — т. е. нет четко зафиксированной системы пожалований, и народ не знает, за какие заслуги полагается тот или иной ранг.

5. Боролись... — в тексте вместо термина 競 (*цзин* [1]) «бороться», «состязаться» ошибочно стоит знак 規 (*гуй*) «правило», «образец» (*Шан цзюнь шу*, с. 39, комм. Чжу Ши-чэ).

6. ...достигнуто частным путем — т. е. неофициальным путем, в обход закона, вероятно не без помощи представителей аристократии.

7. Ли Чжу (Ли Лоу) — легендарный человек, славившийся своим зорким зрением, согласно преданию жил в период правления мифического императора Хуан-ди. В современном китайском языке имеется устойчивое выражение 離朱之明 (досл. «[зрение], ясное, как у Ли Чжу»), оно употребляется как синоним превосходного зрения, орлиной зоркости.

8. У Хо — известный силач, служил у циньского царя У-вана, правившего в 310–307 гг. до н.э.

9. Тысяча *цзюней* — один *цзюнь* был равен 605 г.

10. Действительно, совершенномудрый... другим людям — аналогичный отрывок содержится и в гл. 20.

11. Следует лишь обратиться к закону — в тексте: 法之謂也 «это называется законом».

Глава 10

1. ...исчезнут драки между людьми — в тексте: 民不争 (*минь бу чжэн*), досл. «люди не будут драться (бороться)». Я. Дайвендак трактует эту часть фразы поиному: «...the people concerned will have no disputes» — «что касается людей, то среди них не будет споров» (Дайвендак, с. 244). Видимо, в данном случае речь идет прежде всего о драках и столкновениях, драках между людьми различных родственных групп. Вполне возможно, что имеется в виду обычай кровной мести. Шан Ян не случайно связывал законы войны с административными преобразованиями, которые проводились в царстве Цинь. Он понимал, что курс на агрессивную внешнюю политику может быть успешно осуществлен лишь в том случае, если правителю удастся подавить местный патриотизм патронимий, заменив его государственным патриотизмом. Это нашло свое выражение и в реформах Шан Яна — государство сурово наказывало тех, кто «сражался [с другими] из-за личных интересов» (подробнее см. в предисловии).

2. ...драки между общинами — в тексте 於邑鬥 (*юй и доу*), досл. «сражения между *и*». Я. Дайвендак трактует термин *и* как «cities» — «города», предложив следующий вариант перевода: «...fights between various cities» — «...сражения между различными городами» (Дайвендак, с. 244). Я считаю, что здесь Шан Ян конкретизирует положение, высказанное в самом начале главы: имеются в виду вооруженные столкновения между различными общинами. Термин я перевожу здесь словом «община», основываясь на исследовании Л.С. Васильева (подробнее о значении термина *и* см.: Васильев Л.С. *Эволюция древнекитайского термина «и»* — ВДИ, 1961, № 2, с. 83–96).

3. Вслед за Я. Дайвендаком, Чжу Ши-чэ и другими комментаторами я опускаю здесь перевод иероглифа 難 (*нань* [1]) «трудность», как не относящегося к тексту (подробнее см.: Дайвендак, с. 244; *Шан цзюнь шу*, с. 41, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Я. Дайвендак отмечает, что он не нашел этой фразы в «Трактате о военном искусстве» Сунь-цзы (Дайвендак, с. 244). По мнению Чжао Ю-вэня, данная фраза могла быть

заимствована из другого, не дошедшего до нас «Трактата о военном искусстве», написанного неизвестным автором.

5. ...взвесь силы противника — автор этой небольшой главы был хорошо знаком с трактатом Сунь-цзы и часто оперирует положениями, изложенными в «Трактате о военном искусстве». В данном случае имеется в виду одно из пяти правил Сунь-цзы, осуществление которых должно привести правителя к победе. «Согласно „Законам войны“ первое — длина, второе — объем, третье — число, четвертое — вес, пятое — победа. Местность рождает длину, длина рождает объем, объем рождает число, число рождает вес, вес рождает победу» (Конрад Н.И. *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, М.; Л., 1950, с. 38). Разъясняя смысл этих пяти правил, Н. И. Конрад отмечает, что в подготовку победы последовательно входят: «1) определение, где находится противник, на каком расстоянии от себя; 2) определение, какова местность, какова позиция, которую он занимает в смысле размера и конфигурации; 3) каковы его силы; 4) каково соотношение сил обеих сторон, т. е. своих и противника; 5) как на основании учета всего этого организовать победу» (там же с. 125).

6. ...не будь его гостем — по-видимому, речь идет о том, чтобы не вступать с войсками на территорию противника.

7. Если определить [силы] противника... — вся эта фраза весьма созвучна следующему положению Сунь-цзы: «Поэтому и говорится: если знаешь его и знаешь себя, сражайся хоть сто раз, опасности не будет; если знаешь себя, а его не знаешь, один раз победишь, другой раз потерпишь поражение; если не знаешь ни себя, ин его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение» (Конрад Н.И. *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, с. 37).

8. При переводе этой фразы я следовал трактовке Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 41. комм. Чжу Ши-чэ).

9. ...на предварительном расчете — в тексте 廟算 (*мяо суань*), досл. «рассчитывать (подсчитывать) в храме». Трактуя *мяо суань* как «предварительный расчет», я исходил из перевода Н.И. Конрада. «В эпоху Сунь-цзы, — отмечает Н.И. Коирад, — храм предков „*мяо*“, иаходившийся на дворцовой территории, обычно в восточной части ее, являлся помещением для важнейших собраний советников правителя. Это был, так сказать, „зал совета“. Естественно, что перед войной здесь устраивался военный совет, на котором взвешивались все шансы войны и вырабатывался план действий. Поэтому выражение „*мяо суань*“ имеет смысл „план войны, принятый на военном совете” до ее начала, т.е. предварительный план войны. Однако, поскольку на дворцовом совете обсуждали не только вопросы войны, выражение „*мяо суань*“ имело общее значение всякого предварительного плана, выработанного на совете; в дальнейшем же это слово стало означать план или расчет, выработанный на основании предварительного размещения или обсуждения, т.е. всеобщий предварительный расчет» (Конрад Н.И. *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, с. 372).

10. Сравни с *Сунь-цзы*: «Кто еще до сражения побеждает предварительным расчетом, у того шансов много; кто еще до сражения не побеждает расчетом, у того шансов мало» (Конрад Н.И. *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, с. 34).

11. ...будет длиться долго, [правитель] непременно... — в тексте 必久 (*би цзю*), досл. «непременно долго». Вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я поменял эти два иероглифа местами (Дайвендак, с. 246; *Шан цзюнь шу*, с. 42, комм. Чжу Ши-чэ).

12. Ведет к поражению — при переводе этой фразы я исходил из комментариев Я. Дайвендака и Чжу Ши-чэ (Дайвендак, с. 246; *Шан цзюнь шу*, с. 42, комм. Чжу Ши-чэ).

13. Подобен — в тексте ошибочно стоит знак 者 (*чжэ*) — служебное слово, обозначающее суффикс подлежащего, вместо знака 如 (*жу*), означающего «подобно, подобен» (*Шан цзюнь шу*, с. 42, комм. Чжу Ши-чэ).

14. Сравнение, к которому обращается автор главы, ассоциировалось у древних китайцев с реальным образом колесничего, управлявшего шестеркой скакунов. В древнем Китае, особенно в период Сражающихся царств, умение управлять конями считалось большим искусством, овладеть которым мог далеко не каждый. Процесс обучения этому сложному искусству хорошо показан в трактате представителя даосской школы Ле-цзы (конец VI–IV вв. до н.э.): «Держи в порядке вожжи там, где [они] соединены с удилами, натягивай их или ослабляй в согласии с углами губ [коней]. Правильно соразмеряй мысль в своей груди, чувствуй ритм руками. Внутренне овладеешь волей, а внешне [научишься] угадывать желание коней. Тогда-то и сумеешь посылать [коней] вперед или отводить назад, словно по натянутому шнуру, делать повороты или кружиться, словно по угломеру и циркулю, и силы коней хватит с избытком на любой, самый дальний путь. Вот это истинное мастерство. Овладев мастерством [управления] удилами, приводи в соответствие поводья; овладев мастерством [управления] поводьями, приводи в соответствие и руки; [когда руки] овладеют мастерством, приводи в соответствие и мысли. И тогда можешь уже не следить глазами и не подхлестывать кнутом. Будешь стоять прямо с легким сердцем, и шесть пар вожжей не перепутаются, и [топот] двадцати четырех копыт будет равномерным, движения же совершенно точными при езде вперед, назад, кругом и при поворотах. А затем уж твоя колесница проедет всюду, где только поместятся колеса, всюду, где только хватит места для конских копыт» (*Лецзы*, гл. 5, цит. по кн.: Позднеева Л.Д. *Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н.э.)*, М., 1967, с. 95).

Глава 11

1. Когда он станет обычаем — в тексте памятника этой фразы нет. Я ввел перевод ее вслед за Я. Дайвендаком (Дайвендак, с. 247).

2. Назначать на должности — в тексте стоит иероглиф 舉 (*цзюй*), досл. «выдвигать», «поднимать» (см. также перевод Я. Дайвендака, с. 247 и др.). Составители трактата часто употребляют термин *цзюй* именно в этом значении (см., например, гл. 5, с. 162: «Назначение и выдвижение на должности [добродетельных людей]...»).

3. Множество [людей]... крышу тростником — комментатор поясняет: опираться на массы людей — все равно что крыть крышу тростником, хоть того и другого много, да ненадежно (*Шан цзюнь шу*, с. 43, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Внутри морей — т. е. в пределах Поднебесной.

5. В этой фразе, вслед за Чжу Ши-чэ, я опустил перевод иероглифа 过 (*го* [1]) «ошибка», так как этот иероглиф не вяжется со смыслом фразы и был, по-видимому, добавлен в текст позднее одним из безвестных переписчиков (Дайвендак, с. 248; *Шан цзюнь шу*, с. 43, комм. Чжу Ши-чэ).

6. Весь текст абзаца: «Если армия рождена... необходимое для этого» переведен на основании разбивки текста, предложенной Ван Ши-жунем. Я. Дайвендак также принял эту разбивку текста (Дайвендак, с. 248).

Глава 12

1. В данном случае, по-видимому, имеются в виду такие государства, как Хань и Вэй, окруженные со всех сторон враждовавшими царствами.

2. Здесь речь идет о царстве Ци (*Шан цзюнь шу*, с. 44, комм. Чжу Ши-чэ).

3. Я опускаю здесь перевод иероглифа 舉 (*цзюй*) «выдвигать», «назначать», «поднимать», поскольку он не имеет отношения к тексту и попал скорее всего по вине переписчика (Дайвендак, с. 248; *Шан цзюнь шу*, с. 44, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Не в состоянии разместить — т. е. имеются в виду трудности со снабжением войск.

5. В общине — имеется в виду городская община.

6. Здесь вместо служебного слова 者 (*чжэ*) должен стоять иероглиф 如 (*жу*) «если» (*Шан цзюнь шу*, с. 44, комм. Чжу Ши-чэ).

7. Три [умения] — умение расквартировать десятитысячную армию в большом городе, умение мобилизовать обреченных жителей города на победоносную борьбу с противником, умение сохранить свои силы и измотать войска противника.

8. Весь текст отрывка: «Поэтому и говорит... его ожидают неудачи» испорчен и не поддается точному переводу (Дайвендак, с. 250). При переводе я исходил в основном из комментария Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 44). Однако возможен и иной вариант: «Поэтому и говорят, что все эти заботы возникают при осаде городов. [Начальник обороны] озабочен тем, чтобы не было горожанина, который не сражался бы с противником до последнего издыхания. Эти три [случаи неумения начальника обороны] имеют место не потому, что забота, [проявленная им], была недостаточна, а вследствие ошибок полководца».

9. Появляется — в тексте 曰 (*юэ*) «говорить». В соответствии с комментариями Чжу Ши-чэ и других комментаторов, знак *юэ* заменен здесь знаком 有 (*ю*) «иметь», «имеется», «появляться» (*Шан цзюнь шу*, с. 44, комм. Чжу Ши-чэ).

10. Малолетние (*жо* 弱, досл. «слабые») — имеются в виду подростки и дети.

11. Деревьев — в тексте ошибочно стоит знак 水 (*шуй*) «вода» вместо иероглифа 木 (*му*) «дерево» (*Шан цзюнь шу*, с. 45, комм. Чжу Ши-чэ).

Глава 13

1. Эта глава имеет много общего с гл. 4 и 5 памятника. Глава 53 (разд. 20) *Хань Фэй-цзы* также построена почти целиком на основании этой главы (Иванов А. *Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы*, с. 329; Дайвендак, с. 252; Ляо, т. 2, с. 322). Чжу Ши-чэ отмечает, что гл. 53 *Хань Фэй-цзы* просто целиком списана с гл. 13 *Шан цзюнь шу* (*Шан цзюнь шу*, с. 46, комм. Чжу Ши-чэ).

2. Зависит от... — в тексте ошибочно стоит иероглиф 曲 (*цюй*) «кривой» вместо 由 (*ю* [1]), досл. «исходить из» (А. Иванов, с. 330; Дайвендак, с. 252; *Шан цзюнь шу*, с. 46, комм. Чжу Ши-чэ; Ляо. с. 322).

3. Община 里 (*ли* [1]) — А. Иванов перевел *ли* [1] как меру длины (А. Иванов, с. 330). Я. Дайвендак трактует *ли* [1] как «hamlet» — «деревушка» (Дайвендак, с. 252). Ляо не согласился с трактовкой Дайвендака, признав ее ошибочной, и перевел *ли* [1] как меру длины. Следует отметить, что Ляо не привел никаких доказательств, подтверждающих правильность своей трактовки (Ляо, т. 2, с. 323). Я считаю, что в данном случае перевод Я. Дайвендака в большей степени соответствует действительности.

4. Далее в тексте следует отрывок из двадцати двух иероглифов, которые не поддаются переводу: 顯民變奸計，奸計止，貴齊殊使，百官之尊爵，厚祿以自伐. По-видимому, текст был испорчен еще в древности, ибо составители *Хань Фэй-цзы*, списавшие начало гл. 53 с гл. 13 *Шан цзюнь шу*, выпустили этот отрывок, так как не смогли реконструировать текст. Я. Дайвендак также опустил перевод этого отрывка, как не поддающийся осмысленному толкованию (Дайвендак, с. 253). Чжу Шао-бинь и Чжу Ши-чэ сумели реконструировать отрывок (*Шан цзюнь шу*, с. 46, комм. Чжу Шао-биня и Чжу Ши-чэ). В своем переводе я исхожу из варианта Чжу Шао-биня и Чжу Ши-чэ, поскольку он увязывается с текстом всей главы и основной концепцией Шан Яна. Отрывок начинается словами: «Знатные люди изменят...» и заканчивается: «раздавая высокие жалования».

5. Четыре *цуня* — соответствуют приблизительно 12 см (один *цунь* ~ 3 см).

6. Согласно учению Шан Яна закон должен быть единым для всех и ясным для всех. Когда все жители царства Цинь будут твердо знать, что ранги знатности и чиновничьи должности даются лишь за ратные заслуги и успехи в земледелии, когда они будут твердо знать, что за любые проступки, сколь незначительны бы они ни были, их ждет одинаково суровое наказание, они станут подчиняться этим законам. Бездумное подчинение царским указам войдет в привычку, и тогда не нужно издавать какие-то повторные законы и распоряжения, постепенно отомрет необходимость в самих законах. Именно в этом смысле следует понимать слова: «при помощи законов избавляться от законов». Когда правитель будет доверять одним легистам, когда при дворе и во всем государстве будет господствовать лишь одно учение, все другие учения («пустые речи») будут отменены за ненадобностью, ибо продвигаться по служебной лестнице будут не благодаря ораторскому искусству, а за заслуги в земледелии и на войне. Поэтому все «пустые речи» потеряют притягательность в глазах людей и выйдут из употребления. В этом смысле следует понимать изречение: «при помощи речей избавляться от речей».

7. В тексте 以治致治 «при помощи хорошего управления достигать хорошего управления». Поскольку эта фраза параллельна предыдущей, то я вслед за Чжу Ши-чэ заменяю это сочетание иероглифов следующим: 以法致法 «при помощи законов вызывать к жизни [новые] законы» (*Шан цзюнь шу*, с. 47, комм. Чжу Ши-чэ).

8. Там, где существуют самые различные критерии для назначения на должности, и там, где народ не знает всех законов, правитель вынужден издавать множество повторных распоряжений; в этом царстве, где процветают «пустые учения», можно сделать карьеру при помощи самых различных учений.

9. В тексте стоит иероглиф 務 (*у* [3]) «сосредоточить». Я заменил его знаком 瞀 (*моу*) «трудно разобраться», «впасть в заблуждение» (*Шан цзюнь шу*, с. 47, комм. Чжу Ши-чэ).

10. Под «Единым» (*и* 壹) следует понимать сочетание земледелия и войны в качестве единственного источника выгоды для людей.

11. Если народ... — я опустил здесь перевод иероглифа 澤 (*би*) «озеро», следующего за знаком 民 (*минь*) «народ» (Дайвендак, с. 255, сн. 4).

12. ...всего этого — т. е. земледелия и войны.

13. ...бедности — в тексте иероглиф 食 (*ши* [2]) «еда»; в соответствии с комментарием Чжу Ши-чэ знак 食 заменен знаком 貧 (*пинь*) «бедность» (*Шан цзюнь шу*, с. 47, комм. Чжу Ши-чэ).

14. Внешние связи — в тексте стоит сочетание 上交 (*шан цзяо*) «связи с высшими», которое я заменил сочетанием 外交 (*вай цзяо*) «внешние связи» (*Шан цзюнь шу*, с. 47, комм. Чжу Ши-чэ). Под «внешними связями» имеется в виду весь комплекс отношений, установившийся у общинников с людьми, не занятыми в основной сфере производства — земледелии.

15. Эта цифра «шесть»; так же как встречающаяся в дальнейшем «двенадцать», не соответствует реальному числу перечисленных «паразитов». По-видимому, при переписке текста были допущены ошибки. Всего перечислено шестнадцать «паразитов», большинство из них встречается в гл. 3, 4, 5 и 17 памятника.

16. ...государь... народом — 君之治不勝其臣，官之治不勝其民, досл. «[стремлению] государя к хорошему управлению не одержать верха над тамошними сановниками, [усилиям] чиновников ввести хорошее управление не одержать верха над тамошним народом».

17. Все дела — в тексте ошибочно стоит знак 吏 (*ли* [3]) «писец, мелкий чиновник» вместо 事 (*ши* [5]) «дела» (*Шан цзюнь шу*, с. 48, комм. Чжу Ши-чэ). В параллельном тексте *Хань Фэй-цзы* стоит иероглиф 事 (*ши* [5]) (*Хань Фэй-цзы*, гл. 53, с. 364).

18. Весь этот абзац, начиная со слов: «Государство, которое нападает с помощью силы...», приводится с очень небольшими отклонениями в гл. 4 и 5. Он перенесен и в гл. 53 *Хань Фэй-цзы*.

19. В двух фразах этого абзаца: 民死賞 (*минь сы шан*) «народ будет готов отдать жизнь за награды» и 民不死賞 (*минь бу сы шан*) «народ не станет жертвовать жизнью ради наград» я вслед за Юй Юэ заменил иероглиф 賞 (*шан* [2]) «награды» созвучным ему иероглифом 上 «правитель» (*Шан цзюнь шу*, с. 48, комм. Юй Юэ).

20. Шан Ян и его последователи стремились ограничить возможности обогащения лишь одним — службой царю. «Если выгода исходит из одного источника...», т. е. когда население будет вынуждено заниматься лишь земледелием и войной, «государство не будет иметь себе равных». Точно такая же фраза с небольшими изменениями содержится в гл. 53 *Хань Фэй-цзы* и гл. 73 *Гуань-цзы* (*Хань Фэй-цзы*, свиток 20, гл. 53, с. 364; *Гуань-цзы*, свиток 22, гл. 73, с. 359).

21. Законы — в тексте термин 制 (*чжи* [4]) «система», «декрет» употреблен в значении «закон» 法 (*фа*) (*Шан цзюнь шу*, с. 48, комм. Чжу Ши-чэ).

22. Далее в тексте следует фраза 輕其重者 «за тяжкие преступления [карать], как за мелкие проступки». Вслед за Ван Ши-жунем, Я. Дайвендаком, Чжу Ши-чэ и другими комментаторами я опускаю ее перевод как не относящийся к тексту (подробнее см.: Дайвендак, с. 258; *Шан цзюнь шу*, с. 48, комм. Чжу Ши-чэ). Этой фразы нет в параллельных текстах гл. 4 и 5, она опущена и в гл. 53 *Хань Фэй-цзы*.

23. Это же положение приводится в гл. 4, 5, 7 и 17 памятника.

24. При переводе последней части фразы я исходил из варианта, предложенного Я. Дайвендаком (Дайвендак, с. 259). Аналогичные мысли излагаются в гл. 4, 5 и 7.

Глава 14

1. Установление власти — в тексте 修權 (*сю цюань*). Переводчики и комментаторы по-разному трактуют это сочетание. Я. Дайвендак переводит его как «The cultivation of the right standards» — «Установление правильных стандартов» (Дайвендак, с. 49). Я исходил из комментария Чжу Ши-чэ, который трактует *цюань* как 權柄 (*цюань бин*) «рукоять власти», «власть» (*Шан цзюнь шу*, с. 49, комм. Чжу Ши-чэ). В данном случае трактовка Чжу Ши-чэ более созвучна содержанию главы.

2. ...распоряжается лишь один правитель — в тексте 獨制 (*ду чжи*). Иероглиф 制 (*чжи* [4]) выступает здесь в значении 專宋 (*фу сун*) «сосредоточить в одних руках», «единолично распоряжаться» (*Шан цзюнь шу*, с. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

3. ...много слов о наградах — в тексте 多惠言 (*до хуэй янь*). Чжу Ши-чэ отмечает, что сочетание *хуэй янь* выступает здесь в значении «говорить о пожалованиях» (*Шан цзюнь шу*, с. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Я. Дайвендак отмечает, что аналогичное высказывание встречается в трактате *Гуань-цзы*, свиток 17, гл. 43 (Дайвендак, с. 261, сн. 4).

5. ...мудрый правитель (*мин чжу* 明主) — в некоторых списках памятника эти два иероглифа отсутствуют (*Шан цзюнь шу*, с. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

6. Вслед за Чжу Ши-чэ и другими исследователями текста я заменил в этой фразе иероглиф 利 (*ли* [2]) «выгода» знаком 信 (*синь*) «вера», «доверие» и опустил перевод иероглифа 威 (*вэй*) «внушать трепет». Сходное место было указано Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ в *Хань Фэй-цзы* (Дайвендак, с. 261; *Шан цзюнь шу*, с. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

7. ...не будет ни для кого обязательным — в тексте 不類者也 (*бу лэй чжэ е*), досл. «тот, кто не подобен». При переводе этой части фразы я исходил из поправки Я. Дайвендака, предложившего заменить иероглиф 類 (*лэй*) знаком 必 (*би* [1]) «непременно», «обязательно» (Дайвендак, с. 262).

8. Аналогичное высказывание содержится и в *Хань Фэй-цзы*: «Тех, кто соответствует стандартам, награждать; тех, кто не соответствует стандартам, наказывать» (Чэнь Ци-ю, *«Хань Фэй-цзы» с собранием комментариев*, т. 2. гл. 36, с. 793).

9. Воины не будут [хорошо] сражаться — в тексте: 戰士不用, досл. «воинов нельзя будет использовать».

10. Я. Дайвендак отмечает, что сходное положение содержится и в трактате *Гуань-цзы*, свиток 17, гл. 52 (Дайвендак, с. 263).

СВИТОК ЧЕТВЕРТЫЙ

Глава 15

1. Сто *ли* в длину и ширину — в тексте 方百里. Толкование этой части фразы основано на объяснении С.Е. Яхонтова (С.Е. Яхонтов, *Древнекитайский язык*, с. 54–55).

2. Необходимым — в тексте 材 (*цай*), досл. «материал», «сырье».

3. Ныне, если... двух [из них] (今秦之地，方千里者五，而穀土不能處什二) — Я. Дайвендак предлагает следующее толкование этой фразы: «Ныне территория Цинь насчитывает пять раз по тысячу *ли* [1], но земли, занятые под хлеба, не составляют двух

пятых». В комментариях он отмечает, что в то время территория в тысячу *ли* [1] служила эталоном для обозначения большого государства (Дайвендак, с. 266). Чжу Ши-чэ объясняет фразу несколько по-иному: «Территория царства Цинь достигает пяти тысяч *ли* [1]; земли, занятые под хлеба, не составляют и двух десятых» (*Шан цзюнь шу*, с. 53, комм. Чжу Ши-чэ).

Оба эти толкования недостаточно ясно объясняют значение иероглифа 二 (*эр*) «два», который стоит в конце фразы. Исходя из толкования иероглифа 方 (*фан*) (см. комм. 1 к данной главе), а также учитывая смысл второй части фразы, логичнее предположить, что здесь речь идет о мысленном разделении территории Цинь на пять частей.

4. При переводе этой фразы я исходил из толкования Я. Дайвендака (Дайвендак, с. 267).

5. Верхи не сообщают [двору] свои имена — т. е. богатые общинники укрываются от подворной переписи и не желают платить поземельный налог.

6. Жить в ямах... — здесь вместо иероглифа 復 (*фу* [1]) «освобождать от налогов» должен стоять знак 覆 (*фу* [2]) «яма», «жить в яме» (*Шан цзюнь шу*, с. 54).

7. Непроходимые места — в тексте ошибочно помещено сочетание 陰陽 (*инь ян*) «темное и светлое». В действительности здесь должно стоять сочетание 險阻 (*сянь цзу*) «препятствии», «непроходимые [места]» (*Шан цзюнь шу*, с. 54, комм. Чжу Ши-чэ).

8. Люди не пойдут на запад — т. е. часть населения Трех царств Цзинь (Хань, Чжао и Вэй) не захочет переселиться в царство Цинь.

9. В тексте анахронизм: здесь и далее Шан Ян называет циньского царя *ван* 王. Циньские цари стали именоваться *ванами* лишь с 325 г. до н.э., т. е. после смерти Шан Яна.

10. Вэйский Сян (Сян-ван, 318–296) — правитель царства Вэй. Ссылка на дайского Сян-вана свидетельствует о том, что эта часть главы была написана уже после смерти Шан Яна.

11. Не принудят заниматься тем, что они ненавидят — т. е. участвовать в войне.

12. Восточнее гор — т. е. в царствах Хань, Чжао и Вэй.

13. Текст поврежден (Дайвендак, с. 270, прим. 1). При переводе последней фразы я исходил из трактовки Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 55).

14. Два начинания — имеются в виду земледелие и война.

15. В данной фразе под «старым населением» следует понимать жителей Цинь, а под «новым населением» — пришельцев из других царств.

16. Я. Дайвендак и Чжу Ши-чэ отмечают, что вторая половина этой фразы, начиная со слов: «...если вы весной», почти текстуально совпадает с частью гл. 大武 (*Да у*, «Великое военное начало») из *Чжоу шу* (Дайвендак, с. 271; *Шан цзюнь шу*, с. 56, комм. Чжу Ши-чэ).

17. Имеются в виду принципы, изложенные в гл. «Великое военное начало» трактата *Чжоу шу*.

18. «Обширное гражданское начало» (廣文) — название одной из утраченных глав *Чжоу шу*.

19. Здесь имеются в виду события 771 г. до н.э., когда циньский царь пришел со своими войсками на помощь чжоускому правителю в его борьбе против племени жунов.

20. Битва под горой Хуа — произошла в 697 г. до н.э.

21. Я. Дайвендак переводит эту фразу (此反行兩登之計也) следующим образом: «Иначе говоря, при помощи этого плана можно одним камнем убить двух птиц».

22. Чанпин — битва под Чанпином произошла в 260 г. до н.э., т. е. через 78 лет после смерти Шан Яна. По сообщению Сыма Цяня, циньский полководец Бо Ци приказал закопать заживо 400 тыс. чжаоских воинов, захваченных в плен под Чанпином. Думаю, что Сыма Цянь несколько «завысил» количество умерщвленных.

23. Способный человек — в тексте 能用之 (*нэн юн чжэ*), досл. «[человек], которого можно использовать».

24. *Ту* (徒) — подробнее о значении этого термина см. в комм. 44 к гл. 2.

25. Пожалование — в тексте 封 (*фэн*), т. е. «территория, пожалованная в кормление»; иногда под *фэн* подразумевается получение права на взимание налога с определенного числа дворов. Чжу Ши-чэ считает, что здесь *фэн* выступает в значении «ранги знатности и награды» (*Шан цзюнь шу*, с. 57, комм. Чжу Ши-чэ).

26. Четыре правителя — в тексте ошибочно написано «три правителя».

Глава 17

1. Ибо — в тексте стоит знак 固 (*гу* [1]) «прочный», вместо него должен стоять созвучный иероглиф 故 (*гу* [2]) «поэтому», «ибо» (Дайвендак, с. 275; *Шан цзюнь шу*, с. 59, комм. Чжу Ши-чэ).

2. Все знания — в тексте: 胸臆之知, досл. «знания, что у них в груди» (*Шан цзюнь шу*, с. 59).

3. ...собрать — в тексте стоит иероглиф 蘇 (*су* [2]) «оживать», «воскресать». Чжу Ши-чэ не комментирует этот термин, а приводит трактовку комментатора Ян Цзина, который считает, что иероглиф 蘇 должен быть заменен созвучным знаком 傃 (*су* [3]), выступающим здесь в значении «направлять на...» (*Шан цзюнь шу*, с. 59, комм. Ян Цзина). В этом случае первая часть фразы должна звучать: «И тогда даже государство, обладающее десятью тысячами боевых колесниц, не посмеет направить свои войска на центральную равнину...».

Ван Ши-жунь и Я. Дайвендак полагают, что вместо 蘇 (*су* [2]) следует поставить иероглиф 蒐 (*соу*) «собирать вместе» (Дайвендак, с. 275, сн. 5). Я принял трактовку Ван Ши-жуня и Я. Дайвендака, так как она точнее раскрывает истинный смысл фразы. Царство Цинь находилось на западной окраине Китая, на территории же центральной равнины были расположены враждебные Цинь государства, именно оттуда и исходила главная опасность. Поэтому здесь: «...собрать свои войска в центральной равнине», т.е. выступить против царства Цинь. В данном случае нельзя согласиться с комментарием Ян Цзина, поскольку он построен без учета реального соотношения противоборствующих сторон и искажает смысл повествования.

4. Цзанмао — местность на территории совр. провинции Хэнань.

5. Цичжоу — местность в районе горы Цишань на территории совр. провинции Шаньси.

6. Цзе — последний правитель легендарной династии Ся (XXIII–XVIII вв. до н.э.).

7. Минтяо — возвышенность в провинции Шэньси.

8. У-ван — основатель династии Чжоу (XI–III вв.).

9. Чжоу (Чжоу Синь) — последний правитель династии Инь, погиб в 1066 г. до н.э.

10. Муе — местность на территории совр. провинции Хэнань.

11. Девять армий — имеются в виду войска иньского Чжоу Синя и союзных с ним правителей.

12. Приближенные — в тексте 諸侯 (*чжу хоу*). В древнем Китае этот термин употреблялся для обозначения глав владений или царств, находившихся в зависимости от правящей династии. К концу эпохи Чжоу *чжу хоу* стали вполне самостоятельными правителями. Поскольку в тексте речь идет о первых месяцах правления основателя чжоуской династии У-вана, уместнее переводить *чжу хоу* словом «приближенные», ибо именно из их среды выросли будущие правители царств.

13. ...участнику сражения — в тексте 坐陳者 (*цзо чэнь чжэ*), досл. «тот, кто бездельничал в строю». Чжу Ши-чэ считает, что сочетание 坐陳 (*цзо чэнь*) выступает здесь в значении 臨陳 (*линь чэнь*) «перед строем, перед сражением» (*Шан цзюнь шу*, с. 60, комм. Чжу Ши-чэ). Я. Дайвендак же переводит это сочетание как «тот, кто ушел в отставку» (Дайвендак, с. 276). Толкование Чжу Ши-чэ не увязывается с текстом изложения: в фразе перечисляются меры, проведенные после окончания военных действий, поэтому и считаю более логичным переводить сочетание *цзо чэнь чжэ* как «участник сражения».

14. ...по общине, имевшей [собственный] храм духа земли — в тексте 里有書社 (*ли ю шу шэ*), досл. «*ли* имели *шу шэ*». Я. Дайвендак предложил следующий перевод: «Все они получили земли в деревнях из 25 семей с прикрепленными к ним крестьянами» (Дайвендак, с. 276—277). Перевод основан на традиционном объяснении комментаторов, толковавших термин 里 (*ли* [1]) как «поселение, насчитывавшее 25 земледельческих семей». В действительности же *ли* [1] не всегда было связано с объединением из 25 семей, как правило, в деревнях проживало гораздо больше общинников (подробнее см. во Введении). В те времена, к которым относятся описываемые события, сочетание *шу шэ* (書社) употреблялось для обозначения храма духа земли, это отмечает и Я. Дайвендак (Дайвендак, с. 277, комм. 1). Позднее в V–III вв. до н.э. уже исчезла принципиальная разница между терминами *ли* [1] и *шу шэ* — все они в равной степени применялись для обозначения сельской общины (Ван Чжун-ло. *К вопросу о разложении рабовладельческого строя в Китае и становлении феодализма*, с. 4–16; Ян Куань. *О колодезной системе землевладения и организации сельской общины в Древнем Китае*, с. 43; Хань Лянь-ци, *Сельская община в период Чуньцю и Чжаньго*, с. 26–35; Васильев Л.С. *Аграрные отношения и община в Древнем Китае*. М., 1961, с. 122–130).

15. ...коней выпустили пастись... — эта часть фразы встречается и у Сыма Цяня (ШЦХЧКЧ, гл. 4, с. 36).

16. *Шэн* (升) — мера объема, во времена Шан Яна была равна 0,2 *л*.

17. ...пять видов боевого оружия — т. е. копья, щиты, мечи, луки и стрелы.

18. Три [категории их] родственников — в тексте 三族 (*сань цзу*) — самый жестокий вид наказания, когда одновременно уничтожаются патронимии отца, матери и жены преступника.

19. Чиновники-сослуживцы — здесь речь идет о членах поручительского объединения (см. Введение).

20. ...вырезание коленных чашечек — в тексте 断人之足, досл. «укорачивали ноги людей». Обычно этого добивались вырезанием коленных чашечек.

21. Вэнь-гун — правил с 636 по 628 год до н.э.

22. Этот же случай описан в *Цзочжуань* и в трактате *Хань Фэй-цзы* (гл. 13).

23. Улу — город, находился на территории совр. провинции Хэбэй.

24. Царство Цзин — другое название царства Чу.

25. Чэньпу — населенный пункт на территории совр. провинции Хэнань.

26. Группировка единомышленников (*цюнь дан* 群党) — термин *дан* в V–III вв. до н.э. имел значение не только «единомышленник», «группа», но и употреблялся иногда в значении «группа родственников», «сородичи» (в частности, см.: ШЦХЧКЧ, гл. 113, с. 4(4650), комм. Сыма Чжэня к термину *дан*). Вполне возможно, что и в данном случае под термином *дан*, который я перевожу словом «единомышленники», имеются в виду сородичи, члены одной патронимии.

27. Отцы — старшие братья (*фу сюн* 父兄) — этим термином обозначали глав больших родственных семей, входивших в патронимию (подробнее о них см. во Введении).

28. Братья (*кунь ди* 昆弟) — этим термином в отличие от *фу сюн* обозначали мужчин патронимии, относившихся ко второй возрастной группе, следующей за группой отцов. Скорее всего, это были главы малых семей, связанные родственными узами в пределах одной патронимии. В *Ли цзи* этот термин встречается довольно часто и идет по нисходящей линии вслед за категорией отцов (禮記引得，1937， 北京. — «Индекс к „Ли цзи“», Пекин, 1937, с. 329, № III/88712).

29. ...на достижение Единого — т. е. заставить все население заниматься сельским хозяйством и войной.

Глава 18

1. Хао Ин — второе имя Фу Си (подробнее о Фу Си см. комм. 17 к гл. 1).

2. ...подрубая деревья — речь идет о различных способах охоты: ловушках, завалах и т. п.

3. Автор главы отмечает, что в период правления Хуан-ди в стране стало гораздо меньше диких зверей и птиц. Аналогичный фрагмент встречается и в *Ли цзи*, свиток 4, гл. 1 (Дайвендак, с. 284).

4. Здесь проводится та же мысль об оскудении природы, что и в начале фразы: во время Хуан-ди деревьев было столь мало, что их не хватало на гробы.

5. ...отношения — в тексте стоит иероглиф 儀 (*и* [2]), досл. «долг», «справедливость». Чжу Ши-чэ отмечает, что термин *и* выступает здесь в значении «долг», «правило», «нормы отношений» (*Шан цзюнь шу*, с. 64, комм. Чжу Ши-чэ).

6. ...пустил в ход меч и пилу — т. е. ввел суровые наказания.

7. Аналогичный фрагмент содержится и в *Гуань-цзы*, свиток 17, гл. 53 (Дайвендак, с. 285, комм. 2).

8. ...бегущим — в тексте стоит иероглиф 禽 (*цинь*) «птицы». Я вслед за Чжу Ши-чэ, исходя из параллелизма фразы, заменяю здесь иероглиф *цинь* знаком 走 (*цзоу*) «бежать» (*Шан цзюнь шу*, с. 65, комм. Чжу Ши-чэ).

9. Вслед за Юй Юэ и Я. Дайвендаком я включил в перевод отсутствующую фразу из четырех иероглифов: 戰勝者也 «в том, что он побеждает в войне» (*Шан цзюнь шу*, с. 65, комм. Юй Юэ; Дайвендак, с. 286).

10. Согласно учению Шан Яна, в могущественном государстве, а в данном отрывке говорится именно о таком типе государства, должна действовать система взаимной ответственности.

11. Здесь имеются в виду армия мужчин, армия женщин и армия стариков и молодежи (подробнее о «трех армиях» см. гл. 12 «О военной обороне»).

12. Чжи — легендарный разбойник, считался в древнем Китае олицетворением алчности и бесчестия. «В жадности (Чжи и его разбойники. — *Л.П.*) забывали о [собственной] родне, не заботились о родителях и братьях, не приносили жертв предкам. В местностях, по которым [они] проходили, [жители] крупных царств оборонялись за стенами городов, [жители] малых царств укрывались за [стенами] селений. От разбойников страдал весь народ» (*Чжуан-цзы*, гл. «Разбойник Чжи», перевод Л.Д. Позднеевой; цит. по кн.: Позднеева Л.Д. *Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая...*, с. 293). Чжуан-цзы использовал образ разбойника Чжи для критики учения Конфуция.

13. Бо И — старший сын одного из иньских вельмож; известен тем, что отказался от престола в пользу младшего брата. В отличие от Чжи считался в древности образцом честности. В мифологии Бо И выступает в качестве помощника Юя в его борьбе с потопом.

14. По мнению Шан Яна, если правитель руководствуется во всем законом («умелый правитель»), то он может обойтись и без преданных сановников.

15. Аналогичный фрагмент содержится и в трактате *Хань Фэй-цзы*. «В семье со строгими порядками нет непокорных слуг, у любящей матери бывают испорченные сыновья» (*Хань Фэй-цзы цзи цзе*, свиток 19, гл. 50, с. 355).

16. Осуждать — в тексте стоит иероглиф 說 (*шо*), досл. «говорить». Чжу Ши-чэ полагает, что *шо* выступает здесь в значении «радоваться» (*Шан цзюнь шу*, с. 68, комм. Чжу Ши-чэ). В данном случае я принимаю трактовку Я. Дайвендака, толкующего *шо* как «осуждать», «осуждение», поскольку она точнее передает смысл фразы (Дайвендак, с. 292).

17. Цилинь — мифическое животное, переводится обычно словом «единорог». Луэр — название одного из восьми знаменитых скакунов чжоуского правителя Му-вана (947—928).

СВИТОК ПЯТЫЙ

Глава 19

1. Эта глава переведена на японский язык известным синологом Мория Мицуо (守屋美都椎, 漢代爵制の源流として見たる商鞅爵制の研究。東矛学報. — Мория Мицуо. *Изучение системы рангов знатности Шан Яна и происхождение системы рангов знатности эпохи Хань*. — «Тохо гакухо», № 27, 1957, с. 87–89).

1а. Вслед за Юй Юэ, Я. Дайвендаком и Мория Мицуо я вставил здесь в текст иероглиф 生 «рождение» (*Шан цзюнь шу*, с. 71, комм. Юй Юэ; Дайвендак, с. 295, комм. 1; Мория Мицуо, *Изучение системы рангов знатности Шан Яна*, с. 70, 72).

2. ...иметь — в тексте стоит иероглиф 乞 (*ци* [2]), досл. «просить». Переводчики по-разному трактуют этот термин. Я. Дайвендак полагает, что он выступает здесь в прямом значении (Дайвендак, с. 295). Такой же трактовки придерживается и К.В. Васильев: «Тот, кто обладает почетным званием, просит, чтобы не имеющий такового исполнял для него обязанности прислужника» (Васильев К.В. *Пожалование «поселений» и раздача земель в Древнем Китае в V–III вв. до н.э.* — «Проблемы социально-экономической истории Древнего мира», М.; Л., 1963, с. 122). Чжу Ши-чэ считает, что иероглиф *ци* выступает здесь в одном из своих старых значений, зафиксированных в словаре «Шо вэнь»: 饟 (*си*) «содержать», «снабжать продовольствием». Если принять трактовку Чжу Ши-чэ, то мы получим следующее толкование первой части фразы: «Те, кто обладает рангом знатности, могут содержать одного *шу цзы*...» (*Шан цзюнь шу*, с. 71, комм. Чжу Ши-чэ). Однако такое толкование противоречит дальнейшему изложению, где говорится о том, что *шу цзы* (庶子) (о значении этого термина см. комм. 3) обязан ежемесячно отрабатывать на своего хозяина определенное количество дней. Вряд ли можно согласиться и с трактовкой Я. Дайвендака — К.В. Васильева. Данная глава представляет черновик царского указа, составленный Шан Яном, где излагаются программные положения, связанные с введением новой системы рангов знатности и, что особенно важно, статуса носителей этих рангов. В главе перечисляются права обладателя различных рангов знатности. В данном случае логичнее заменить глагол «просить» глаголом «иметь», ибо он точнее передает смысл фразы.

3. ...зависимых — в тексте стоит термин 庶子 (*шу цзы*). Этот термин в древности имел несколько значений. Он употреблялся для обозначения младшего сына старшей жены или сыновей остальных жен. Я. Дайвендак отмечает, что *шу цзы* служил также для обозначения старшего сына наследника престола. По мнению Я. Дайвендака, в данном случае *шу цзы* выступает в значении «bodyguard» — «телохранитель» (Дайвендак, с. 295). Чжу Ши-чэ полагает, что под термином *шу цзы* здесь следует понимать домашнего слугу. В VII–V вв. до н.э. многие сановники различных царств имели собственных *шу цзы*, которые обслуживали их семьи (*Шан цзюнь шу*, с. 71, комм. Чжу Шн-чэ) К.В. Васильев считает, что и в период Сражающихся царств термин *шу цзы* продолжал употребляться в своем старом значении — «членов свиты и доверенных слуг сановников», поэтому он переводит этот термин словом «прислужники» (К.В. Васильев, *Пожалование...*, с. 122). Можно было бы согласиться с трактовкой Чжу Ши-чэ и К.В. Васильева, если бы не упоминание Шан Яна о том, что каждый *шу цзы* обязан трудиться на своего хозяина по шесть дней в месяц (см. следующий абзац). Если бы Шан Ян имел в виду «домашнего слугу» или «доверенное лицо», подобная оговорка была бы ненужной, ибо люди этой категории постоянно находились при дворе своего хозяина и были заняты в сфере обслуживания. Скорее всего, под *шу цзы* Шан Ян имел в виду общинника, который вел собственное хозяйство и был обязан отныне отрабатывать определенное количество дней на полях своего нового хозяина.

По социальному положению *шу цзы* больше похож на частнозависимого земледельца, нежели телохранителя или слугу, хотя ему и приходилось сопровождать своего хозяина в походе. Поэтому я и перевожу здесь этот термин как «зависимый».

4. Обладатель ранга — в тексте стоит термин 大夫 (*дай фу*). Согласно шанъяновскому табелю о рангах знатности термин *дай фу* соответствует пятому рангу знатности. Однако здесь *дай фу* выступает в своем первоначальном значении «хозяин», «патрон» и — как производное — «обладатель ранга знатности» (подробнее см.: Дайвендак, с. 295).

5. Воинские звания — в тексте сочетание 軍爵 (*цзюнь цзюэ*), досл. «воинские ранги». Чжу Ши-чэ и Мория Мицуо отмечают, что в данном случае *цзюнь цзюэ* выступает в значении «воинские звания» (*Шан цзюнь шу*, с. 71, комм. Чжу Ши-чэ; Морня Мицуо. *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, с. 108).

6. Вслед за Юй Юэ, Я. Дайвендаком и Мория Мицуо я заменил здесь иероглиф 出 (*чу* [1]) знаком 士 (*ши* [4]) (*Шан цзюнь шу*, с. 71, комм. Юй Юэ; Дайвендак, с. 295; Мория Мицуо. *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, с. 73). Воины, имевшие звания *сяо* [1] (校), *ту* (徒), *цао* (操) и *ши* [4] (士), являлись пехотинцами, большинство их относилось, по-видимому, к младшему командному составу.

7. Простолюдина — в тексте сочетание 小夫 (*сяо фу*). Я. Дайвендак переводит его как «small prefects» — «низшие чиновники» (Дайвендак, с. 295). Термин *сяо фу* встречается в трактатах редко (諸橋轍次大漢和辞典, Морохаси Тэцудзи. *Большой китайско-японский словарь*, Токио, 1957, т. 4, с. 3479). Он упоминается один раз в *Чжуан-цзы*, где выступает в значении «мелкий», «низкий человек» (*«The sacred books of China». The texts of daoism*. Translated by James Legge, pt II. «The writings of Kwang-jze», Oxford, 1891, p. 206; Л.Д. Позднеева, *Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая...*, с. 311).

В данном случае термин *сяо фу*, по-видимому, также используется в значении «мелкий человек», «простолюдин». Исходя из своей концепции равных возможностей, Шан Ян открывает всем категориям населения доступ к низшим командным постам в армии, дабы каждый человек мог проявить героизм и отличиться в боях.

8. Для облегчения восприятия текста я умышленно не привожу здесь и далее во всей главе китайские названия рангов знатности, заменяя их порядковыми номерами. Шан Яном было введено в царстве Цинь 20 следующих рангов знатности:

Первый ранг знатности	公士	*гун ши*
Второй ранг знатности	上造	*шан цзао*
Третий ранг знатности	簪裹	*цзань и*
Четвертый ранг знатности	不更	*бу гэн*
Пятый ранг знатности	大夫	*дай фу*
Шестой ранг знатности	官大夫	*гуань дай фу*
Седьмой ранг знатности	公大夫	*гун дай фу*
Восьмой ранг знатности	公乘	*гун чэн*
Девятый ранг знатност	五大夫	*у дай фу*
Десятый ранг знатности	左庶長	*цзо шу чжан*, иногда 客卿 *кэ цин*
Одиннадцатый ранг знатности	右庶長	*ю шу чжан,* иногда 正卿 *чжэн цин*
Двенадцатый ранг знатности	左更	*цзо гэн*
Тринадцатый ранг знатности	中更	*чжун гэн*
Четырнадцатый ранг знатности	右更	*ю гэн*
Пятнадцатый ранг знатности	少上造	*шао шан цзао*, иногда 少良造 *шао лян цзао*
Шестнадцатый ранг знатности	大上造	*да шан цзао*, иногда 大良造 *да лян цзао*

Семнадцатый ранг знатности	駟車庶長	*сы чэ шу чжан*
Восемнадцатый ранг знатности	大庶長	*да шу чжан*
Девятнадцатый ранг знатности	關内候	*гуань нэй хоу*
Двадцатый ранг знатности	徹候	*чэ хоу*.

Среди воинов, имевших звание *цзу* (卒), можно было встретить и пехотинцев и колесничих; колесничими, как правило, назначались обладатели третьего и четвертого рангов знатности.

9. ...убит — в тексте иероглиф 羽 (*юй* [1]) «крылья». Вслед за Сунь И-жаном, Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я заменяю его знаком 死 (*сы* [1]) «умереть» (Дайвендак, с. 296, комм. 2; *Шан цзюнь шу*, с. 71, комм. Сунь И-жана).

10. ...обезглавят — в тексте стоит знак 輕 (*цин*) «легкий», я заменяю его знаком 剄 (*цзин*) «обезглавить» (подробнее см.: *Шан цзюнь шу*, с. 71, комм. Сунь И-жаиа; Дайвендак, с. 296, комм. 2).

11. Следующий абзац из семнадцати иероглифов перенесен во вторую часть главы (см. прим. 21). По мнению комментаторов (Сунь И-жан, Чжу Ши-чэ и др.), этот абзац попал сюда случайно, по-видимому, по вине одного из многочисленных переписчиков памятника (*Шан цзюнь шу*, с. 72, замечания комментаторов).

12. В этой фразе в тексте пропущен один иероглиф. Кроме того, вместо 國尉 (*го вэй*) должно быть 郡尉 (*цзюнь вэй*) «начальник войск округа». При переводе этой фразы я исходил из комментария Сунь И-жана (*Шан цзюнь шу*, с. 72). Такой же перевод дает и Я. Дайвендак (Дайвендак, с. 297).

13. ...освобождается от повинностей — в тексте стоит иероглиф 優 (*ю* [2]) «обильный», который, как полагают Сунь И-жан и другие комментаторы, вставлен в текст ошибочно вместо иероглифа 復 (*фу* [1]) «освобождать от повинности» (*Шан цзюнь шу*, с. 72, комм. Сунь И-жана).

14. Командир — в тексте иероглиф 吏 (*ли*[3]) «чиновник». Чжу Ши-чэ отмечает, что имеются в виду военные чиновники (*Шан цзюнь шу*, с. 72, комм. Чжу Ши-чэ).

15. Если обладатели пятого ранга [пожелают]... присвоить шестой ранг знатности — при переводе этого фрагмента я исходил из комментария Чжу Ши-чэ и Мория Мицуо (*Шан цзюнь шу*, с. 73, комм. Чжу Ши-чэ; Мория Мицуо. *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, с. 82).

16. ...шестого ранга знатности — в тексте стоит термин 大夫 (*дай фу*) «пятый ранг знатности». Вслед за Чжу Ши-чэ я заменил здесь *дай фу* термином 官大夫 (*гуань дай фу*) «шестой ранг знатности» (*Шан цзюнь шу*, с. 73, комм. Чжу Ши-чэ).

17. Текст фразы неясен, по-видимому, имеются пропуски, поэтому, следуя Дайвендаку, я сделал две конъектуры из пяти и четырех иероглифов: 故爵公大夫 «обладатели седьмого ранга знатности» и 故爵公乘 «тем, кто имел восьмой ранг знатности».

18. Право сбора налогов с трехсот семей общинников — в тексте 稅邑三百家 (*шуй и сань бай цзя*), досл. «налог с общины в триста семей». Во времена Шан Яна число жителей общины было самое различное, отнюдь не ограничивалось тремястами семей. Термин 邑 (*и* [1]) «община» здесь скорее всего используется для обозначения сельских жителей; отныне налог с трехсот семей общины должен поступать в распоряжение обладателя девятой степени знатности. Вряд ли можно согласиться с Я. Дайвендаком, трактующим *и сань бай цзя* как «город в триста семей» (Дайвендак, с. 298).

19. Вслед за Юй Юэ и Я. Дайвендаком я перенес сюда из середины главы недостающую часть фразы, начиная со слов: «девятый ранг» и кончая «пятнадцатый ранг знатности» (Дайвендак, с. 298; *Шан цзюнь шу*, с. 73, комм. Юй Юэ).

20. ...жалуется [право сбора налогов] с трехсот семей общинников — в тексте 賜邑三百家 (*сы и сань бай цзя*), досл. «жалуется община в триста семей». Чжу Ши-чэ, Я. Дайвендак и Мория Мицуо считают, что в данном случае речь идет о пожаловании отдельной административной единицы (селения, города) (*Шан цзюнь шу*, с. 73, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 298; Мория Мицуо. *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, с. 104). Более того, Мория Мицуо на основании этой фразы делает вывод об установлении обладателем пожалования своего политического господства над этой территорией (там же, с. 104). К подобной оценке следует подойти с известной осторожностью. Если исходить из существа учения Шан Яна, который стремился добиться максимальной централизации власти и именно поэтому боролся с различными сепаратистскими местными тенденциями, вводя сплошное районирование страны, то трудно поверить, будто он сам подрывал основы своей же системы. Формула «община в триста семей» или «община в шестьсот семей» (см. следующий абзац текста) носит чисто условный характер, число семей в общинах было самое различное, и никто механически не мог распределить по общинам одинаковое число семей. Община представляла собой целостный организм со своим органом самоуправления в лице совета старейшин, социальный состав был неоднороден, верхушку общины составляла имущественная знать, которая могла приобрести и, видимо, приобретала за зерно ранги знатности. Поэтому трудно представить, чтобы обладатели рангов знатности, живущие в общине, оказались в зависимом положении от представителей своего же сословия, главным образом его среднего звена. История циньского царства в период после реформ Шан Яна, особенно во времена объединения Китая под властью династии Цинь, показывает, что циньские правители относились весьма настороженно к крупным земельным пожалованиям: они были очень редки и, как правило, не передавались по наследству. В империи Цинь носители самых высоких рангов знатности пользовались лишь правом сбора налогов с фиксированного числа дворов, не пользуясь никакими административными правами (подробнее см.: Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 61—63).

Следует отметить, что Сунь И-жан трактует анализируемую фразу как «пожалование права сбора налогов с *и* в триста семей» (孙詒讓, 重校商子境内篇 — «Дополнительные комментарии Сунь И-жана к главе „Внутри границ“ [книги] Шана», — в кн. *Шан цзюнь шу*, с. 129).

21. ...к двум годам каторги — в тексте иероглиф 能 (*нэн*) «мочь». Чжу Шао-бинь отмечает, что здесь вместо знака *нэн* должен стоять иероглиф 耐 (*най* или *нэн* — древнее чтение), означавший одну из форм наказания: преступнику брили часть головы и ссылали на два года на каторжные работы (*Шан цзюнь шу*, с. 72, комм. Чжу Шао-биня). Этот вид наказания существовал в период Хань (там же). Вся эта фраза: «Если же по прошествии... к двум годам каторги» перенесена сюда из начала главы (*Шан цзюнь шу*, с. 73, комм. Чжу Ши-чэ).

22. Трех командующих — в тексте ошибочно написано «четырех командующих». Под «тремя командующими» имеются в виду следующие высшие воинские должности, существовавшие в царстве Цинь: командующий охраной царского дворца, командующий охраной столицы и командующий войсками округа.

23. 1 *цин* равен 100 *му*.

24. В тексте иероглиф 除 (*чу* [2]) «кроме». Вслед за Я. Дайвендаком я заменил его иероглифом 级 (*цзи*) «ранг знатности» (Дайвендак, с. 300, прим. 1).

25. В тексте стоит иероглиф 人 (*жэнь* [1]) «человек». Я заменил его знаком 入 (*жу* [1]) «входить» (*Шан цзюнь шу*, с. 74, комм. Чжу Ши-чэ).

26. Смысл последней части фразы не совсем ясен, что отмечает и Я. Дайвендак (Дайвендак, с. 300, комм. 2).

27. ...будет лишен ранга знатности — в тексте стоит иероглиф 能 (*нэн*) «мочь». Комментаторы по-разному трактуют это трудное место. Сунь И-жан полагает, что здесь вместо иероглифа *нэн* должен стоять знак 罷 (*ба*) «уволить», «уйти в отставку» (*Шан цзюнь шу*, с. 74, комм. Сунь И-жана). Чжу Ши-чэ указывает, что иероглиф *нэн* может выступать и в значении 耐 (*най*) «два года каторжных работ» (*Шан цзюнь шу*, с. 74). Второе толкование более заманчиво, ибо иероглиф *нэн* в данной главе уже использовался в этом значении. Однако, если принять во внимание последующую часть изложения, следует отметить, что толкование Сунь И-жана, которое принял и Я. Дайвендак, более логично. Лишение ранга знатности само по себе было уже суровым наказанием — отныне этот человек переводился в иной социальный слой, лишенный каких-либо привилегий, что в то время ощущалось довольно болезненно. Не случайно Шан Ян запрещает носителям рангов знатности приобретать рабов из числа бывших представителей этого привилегированного сословия.

28. *Го вэй* (國尉) — один из высших военных чинов циньской армии.

29. В тексте вместо иероглифа 當 (*дан*) «соответствовать» должен стоять знак 賞 (*шан* [2]) «награждать» (Дайвендак, с. 301).

30. ...освобождается от повинности — в тексте иероглиф 後 (*хоу* [1]) «потом», «после». Вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я заменяю его знаком 復 (*фу* [1]) «освобождать от повинностей» (Дайвендак, с. 302, комм. 1; *Шан цзюнь шу*, с. 74, комм. Чжу Ши-чэ).

31. При переводе этой фразы я следовал толкованию Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 74, комм. Чжу Ши-чэ).

Глава 20

1. Путь 軌 (*гуй* [1]) «колея» — в IV–III вв. до н.э. термин *гуй* употреблялся для обозначения людей, послушных воле царя; людей, ко-торые охотно выполняли все царские законы и распоряжения. Всех, кто противился царским указам и не хотел заниматься земледелием и войной, называли 不軌之民 (*бу гуй чжи минь*) «народ, не идущий по указанному пути». В «Исторических записках» сообщается, что в конце правления династии Цинь *бу гуй чжи минь* были сосланы в округ Наньян, расположенный на территории совр. провинции Хэнань (ШЦХЧКЧ, гл. 129, с. 26 (5160)). Об этом же сообщается в гл. 28 «Истории Ранней династии Хань», правда, там это событие датируется временем покорения царства Хань, т.е. 230 г. до н.э. Бань Гу сообщает, что после того, как царство Цинь уничтожило Хань, оно сослало *бу гуй чжи минь* со всей Поднебесной в Наньян (ЦХШБЧ, с. 264). Тот же Бань Гу отмечает, что среди *бу гуй чжи минь* было много купцов, рыболовов и охотников (там же, с. 264).

2. Устранение силы... ведет к усилению — это приложение целиком совпадает с началом гл. 4.

3. При переводе этой и следующей фразы я исходил из трактовки, предложенной Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 76, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Не занят — в тексте 不用 (*бу юн*), досл. «не используется».

5. . . . награждать — после слова 出 (*чу* [1]) «наделять», «награждать» вслед за Ван Ши-жунем, Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я вставил иероглиф 爵 (*цзюэ*) «ранги знатности» (Дайвендак, с. 304; *Шан цзюнь шу*, с. 76). В трактате неоднократно говорится о продаже рангов знатности за зерно (см. гл. 8, 13).

6. Текст всего абзаца, начиная со слов: «Армию легко ослабить...» и до: «могущественна», испорчен. Я следовал реконструкции Я. Дайвендака и опустил перевод иероглифа 正 (*чжэн*) «прямой» перед словом 易 (*и* [4]) «легко» (Дайвендак, с. 304).

7. Когда стыдятся... лишается [своей опоры] — смысл фразы неясен. Я. Дайвендак предполагает, что текст испорчен (Дайвендак, с. 305, комм. 1). При переводе этой фразы я исходил из комментария Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 76, комм. Чжу Ши-чэ).

8. В отличие от предыдущего предложения здесь речь идет о «проступках», совершаемых уже за пределами собственного царства. Шан Ян внушает царю, что чем разбойнее будут вести себя циньские воины, тем победоноснее будет армия, тем «выгоднее» война с соседями.

9. Такая же фраза содержится и в начале гл. 4.

10. Поэтому для правителя важно, чтобы было много изменений — фраза неясна, Чжу Ши-чэ предлагает следующее толкование: «Для правителя важно, чтобы [в стране] было много хитроумных планов» (*Шан цзюнь шу*, с. 77, комм. Чжу Ши-чэ). Аналогичная фраза содержится в гл. 4 (см. комм. 4).

11. Один источник — имеется в виду земледелие и война. Ниже в этом же значении выступает понятие «один путь».

12. Точно такая же фраза содержится и в гл. 4.

13. Окольным путем — в тексте 有私 (*ю сы*), досл. «частным образом».

14. То . . . — в тексте вместо иероглифа 則 (*цзэ*) употреблен знак 而 (*эр* [1]).

15. Далее в тексте следует иероглиф 食 (*ши* [2]) «еда». Вслед за Юй Юэ я опускаю его перевод, так как этот иероглиф не связан с текстом фразы (см.: *Шан цзюнь шу*, с. 77. комм. Юй Юэ).

16. В тексте 官法民 «чиновники, закон, народ». Я. Дайвендак и Чжу Ши-чэ предлагают читать эту фразу как 官治民 «чиновники управляют народом» (Дайвендак, с. 306; *Шан цзюнь шу*, с. 77, комм. Чжу Ши-чэ). Я следую толкованию Я. Дайвендака и Чжу Ши-чэ.

17. Весь этот отрывок, начиная со слов: «эти три функции», полностью копирует абзац из гл. 4.

18. Ущерб закону 傷器 (*шан ци*), досл. «наносить ущерб орудиям». Чжу Ши-чэ считает, что здесь *ци* выступает в значении «орудия», «товары» (*Шан цзюнь шу*, с. 77, комм. Чжу Ши-чэ). Я следовал здесь комментарию Я. Дайвендака, который трактует *ци* как «закон» (Дайвендак, с. 307, комм. 2; см. также комм. 22 к гл. 5).

19. Весь этот абзац, начиная со слов: «Когда возглавляешь... большой страной», копирует отрывок из гл. 4.

20. При переводе этого предложения я учитывал поправки Чжу Ши-чэ и Я. Дайвендака, заменив во фразе 民之所樂民彊 иероглиф 樂 (*лэ*) «радоваться», «угодный» знаком 惡 (э) «ненавистный», а знак 彊 (*цян*) «сильный» — знаком 弱 (*жо*) «слабый» (Дайвендак, с. 308: *Шан цзюнь шу*, с. 76, комм. Чжу Ши-чэ).

21. В тексте стоит иероглиф 政 (*чжэн* [1]) «управлять». Здесь и во всей фразе он заменен иероглифом 攻 (*гун* [1]) «нападать», «выступать против» (Дайвендак, с. 308; *Шан цзюнь шу*, с. 76, комм. Чжу Ши-чэ).

22. В тексте 弱存 (*жо цунь*) «сохранить слабость». Я заменил иероглиф 弱 (*жо*) «слабость» знаком 彊 (*цян*) «сила» (Дайвендак, с. 308).

23. В тексте иероглиф 弱 (*жо*) «слабый». Вслед за Я. Дайвендаком заменил его знаком 彊 (*цян*) «сильный» (Дайвендак, с. 308).

24. В соответствии с комментариями Я. Дайвендака знак 弱 (*жо*) «слабый» заменен здесь знаком 削 (*сяо* [2]) «расчленять» (Дайвендак, с. 308).

25. Одна из центральных идей гл. 4 и 20 трактата — ослабление народа. В государстве, где имеется сильный народ, т.е. народ, не боящийся критиковать правителя и осмеливающийся не подчиняться властям (достаточно вспомнить странствующих ораторов и «людей, не идущих по указанному пути»), невозможно создать мощную армию. По мнению легистов, «сильный народ» и «сильное государство» — понятия взаимоисключающие. Отсюда возникла идея ослабления народа, лишения его политических прав; появилось стремление переключить силы народа на земледелие и войну. Согласно внешнеполитической доктрине легистов, государство усиливается благодаря войне. Не случайно в гл. 4 говорится о том, что если могущественное государство перестанет воевать, то в нем заведутся «паразиты», и оно обязательно погибнет. Шан Ян и его последователи настойчиво убеждали правителя, что для него и для государства гораздо удобнее и безопаснее иметь дело с послушным «слабым народом», нежели со своевольным «сильным народом». Эта мысль и обыгрывается здесь на примере внешней политики идеального могущественного государства. При переводе этого места учтен комментарий Чжу Ши-чэ и Я. Дайвендака (Дайвендак, с. 307–308; *Шан цзюнь шу*, с. 78, комм. Чжу Ши-чэ).

26. Эти две фразы о Ли Лоу и У Хо содержатся и в гл. 9.

27. Я. Дайвендак указывает, что приведенный ниже отрывок напоминает часть гл. 10 трактата *Сюнь-цзы* (Дайвендак, с. 310). Он был с некоторыми изменениями заимствован Сыма Цянем и включен в гл. 23 *Ши цзи* (ШЦХЧКЧ, гл. 23, с. 13–14 (1627–1628). Он встречается также в *Хань ши вай чжуань*, с. 136, и в *Хуайнань-цзы*, гл. 15 (Дайвендак, с. 310, сн. 1).

28. Юань — местность на территории совр. провинции Хэнань. В V–III вв. до н.э. здесь находились знаменитые оружейные мастерские царства Чу.

29. Реки Жу и Ин протекают по территории провинции Хэнань и впадают в Хуайхэ.

30. Горы Фанчэн нвходились на севере царства Чу.

31. Янь и Ин — столицы царства Чу. Город Янь был занят циньскими войсками в 279 г. до н.э., а Ин — в 278 г. до н.э. Упоминание об этих событиях является еще одним доказательством в пользу того, что эта часть главы была написана уже после смерти Шан Яна.

32. Тан Ме и Чжуан Цяо — полководцы царства Чу.

33. Богатств (*цай* [1], 財) — вероятно, имеются в виду все материальные ресурсы страны.

34. Эта незаконченная фраза не имеет отношения к тексту, попала сюда случайно, видимо, по вине переписчика (*Шан цзюнь шу*, с. 80. комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак. с. 311).

Глава 22

1. ...странствующие ученые — в тексте сочетание 遊宦 (*ю хуань*), досл. «странствующие евнухи». Чжу Ши-чэ отмечает, что здесь вместо *ю хуань* должно стоять 遊仕 (*ю ши*) «странствующие ученые» (*Шан цзюнь шу*, с. 82, комм. Чжу Ши-чэ).

2. ...этим трем — в тексте иероглиф 三 (*сань*) «три». Чжу Ши-чэ полагает, что в данном случае под «тремя» имеются в виду следующие категории людей: красноречивые и умные, странствующие ученые и те, кто приобрел известность благодаря учености и личной славе (*Шан цзюнь шу*, с. 82, комм. Чжу Ши-чэ).

3. Это же сравнение используется и в гл. 3 трактата.

4. ...мощностью в сто *даней* — *дань* (石, иногда читается *ши* [9]) — мера веса, равная приблизительно 30 кг. Здесь обозначает силу удара стрелы.

5. Здесь в текст вклинилась незаконченнаи фраза из 22 иероглифов, не связанная с данным предложением, поэтому вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я перенес перевод ее в конец главы (Дайвендак, с. 313; *Шан цзюнь шу*, с. 82, комм. Чжу Ши-чэ).

6. ...овладевшие ремеслами — в тексте сочетание 技巧 (*цзи цяо*), досл. «искусные», «ловкне», «хитрые» и т.п. Я. Дайвендак переводит *цзи цяо* как «clever people» — «умные люди» (Дайвендак, с. 313). Но скорее всего в данной главе этот термин выступает в ином значении. Автор противопоставляет *цзи цяо* земледельцам как более удачливой и процветающей категории людей; *цзи цяо* упоминаются всегда вместе с купцами, и это совпадение не случайно. *Цзи цяо*, так же как и купцы, связаны с второстепенным видом деятельности, т.е. торговлей и ремеслом, в отличие от основного — земледелия. Об этом вполне ясно говорится в конце главы: «...если при этом обложить двойным налогом лиц, не занятых в земледелии, то купцы и *цзи цяо* будут вынуждены забросить свои дела и устремиться в поисках прибыли в сельское хозяйство». Термин *цзи цяо* используется здесь, по-видимому, для обозначения ремесленников. Поскольку Шан Ян выступал против бурного развития торговли и ремесла, он и выбрал для обозначения ремесленников такие эпитеты, как «ловкие», «хитрые», «искусные». Не случайно люди, занятые разработкой рудных богатств и добычей соли, именуются в трактате термином «ленивые». Есть еще одно доказательство в пользу этой трактовки — в гл. 3, 6, 8 и др. встречается термин 技藝 (*цзи и*) (*Шан цзюнь шу*, с. 10–14, 28, 35 и др.), обозначавший людей, занятых различными ремеслами. Кстати, сам Я. Дайвендак переводит *цзи и* как «peoples practise arts and crafts» — «люди, занятые в искусстве и ремеслах» (Дайвендак, с. 186, 188, 191 и др.). Нетрудно заметить, что первые два иероглифа в рассматриваемых терминах совпадают.

7. Скупающие зерно — имеются в виду купцы, скупающие урожай на корню и продающие затем зерно по высокой цене.

8. Доходы, взимаемые на границе, полностью отходят воинам — Чжу Ши-чэ отмечает, что здесь речь идет о таможенных доходах (*Шан цзюнь шу*, с. 83, комм. Чжу Ши-чэ). По-видимому, здесь говорится о передаче таможенных доходов на развитие армии.

9. Далее следует перевод незаконченной фразы из 22 иероглифов, перенесенной из середины главы.

Глава 23

1. Аналогичный фрагмент содержится в трактате *Хань Фэй-цзы* (*Хань Фэй-цзы цзи цзе*, свиток 17, гл. 45, с. 314).

2. ...пятью ведомствами — по-видимому, имеются в виду пять традиционных ведомств, руководимых пятью сановниками: *сы кун* (司空) ведомства общественных работ, *сы ту* [1] (司土) ведомства финансов, *сы ма* (司馬) военного ведомства, *сы ту* [2] (司徒) ведомства культа, *сы коу* (司寇) ведомства суда и полиции (Морохаси Тэцудзи. *Большой китайско-японский словарь*, т. 1, с. 473).

3. В учении Шан Яна все пути к обогащению, помимо земледелия и войны, именуются «частными путями».

4. ...семейными делами — в тексте сочетание 軍事 (*цзюнь ши*) «военные дела». Вслед за Ван Ши-жунем и Я. Дайвендаком я заменяю здесь *цзюнь ши* сочетанием 家事 (*цзя ши*) «семейные дела» (Дайвендак, с. 316).

5. Сходное положение содержится в трактате *Хань Фэй-цзы* (*Хань Фэй-цзы цзи цзе*, свиток 5, гл. 19, с. 92).

6. ...заслуги — в тексте иероглиф 公 (*гун*) «казенный», я заменяю его здесь знаком 功 (*гун* [2]) «заслуги» (*Шан цзюнь шу*, с. 85, комм. Чжу Шн-чэ).

7. ...[незаслуженной] славой — в тексте иероглиф 譽 (*юй* [2]) «слава», «известность». Чжу Ши-чэ отмечает, что в данном случае речь идет о пустой, незаслуженной славе (*Шан цзюнь шу*, с. 85, комм. Чжу Ши-чэ). Под людьми, пользующимися незаслуженной славой, подразумеваются те, кто прославился не на войне и не в земледелии — аристократы, приближенные крупных сановников и т. п.

8. Сравнение стремлений людей с потоком воды встречается и у Мэн-цзы, однако в несколько ином контексте: «...подобно тому как поток воды стремится лишь вниз, так и люди по своей сути стремятся к добродетели» (Дайвендак, с. 316, комм. 4). Поскольку в трактате *Мэн-цзы* содержится скрытая полемика с Шан Яном, можно предположить, что и это высказывание было направлено против Шан Яна.

9. ...частным путем — в тексте сочетание 私門 (*сы мэнь*), досл. «частные ворота». Я. Дайвендак указывает, что здесь имеются в виду «частные пути» (Дайвендак, с. 317).

Глава 24

1. Аналогичный фрагмент содержится и в трактате *Хань Фэй-цзы*: «Тот, кто знает, что за заслуги следует непременно награждать, а за преступления — карать, постиг суть [хорошего управления]» (*Хань Фэй-цзы цзи цзе*, свиток 18, гл. 48, с. 331).

2. В тексте стоит термин 勢 (*ши* [7]). Я. Дайвендак трактует его как «мощь», «власть», отмечая, что иногда он выступает и в значении «обстоятельства», «условия» (Дайвендак, с. 318, прим. 1). Чжу Ши-чэ полагает, что *ши* [7] следует толковать как «[умение] пользоваться [благоприятной] обстановкой» (*Шан цзюнь шу*, с. 86, комм. Чжу Шн-чэ). В данном случае более приемлемо объяснение Чжу Ши-чэ, поскольку оно в большей степени согла-

суется со всем дальнейшим изложением материала. Переводчик *Хань Фэй-цзы* В.К. Ляо также трактует *шу* [7] как «position» — «положение» (В.К. Ляо, т. II, с. 258).

3. Наибольшую трудность при переводе этой главы представляет термин 數 (*шу* [2]), выступающий здесь в разных значениях. Я. Дайвендак переводит его как «статистика», «арифметика», «математический закон», «система» (Дайвендак, с. 318, прим. 2). Чжу Ши-чэ считает, что термин *шу* используется в значении «метод [управления]», «искусство [управления]», «овладеть методом [управления]» (*Шан цзюнь шу*, с. 86, комм Чжу Ши-чэ). Я перевожу термин *шу* в этой главе в зависимости от контекста — в начале главы как «способ подсчета», поскольку речь идет об измерении расстоянии, в дальнейшем как «искусство управления».

4. Один *жэнь* (仞) равен 7 *чи*.

5. Помощник (*чэн* 丞) — заместитель начальника округа или уезда. В его функции входил и контроль над деятельностью чиновников.

6. Инспектор (監 *цзянь* [3] или 監御史 *цзянь юй ши*) — личный представитель царского двора в местных органах управления. В обязанности *цзянь юй ши* периода империи Цинь (221–207 гг. до н.э.) входило наблюдение за работой всех чиновников округа, начиная с самого начальника округа. *Цзянь юй ши* не подчинились местным властям (подробнее о функциях *цзянь юй ши* см.: Переломов Л.С. *Империя Цинь*. с. 53—54).

7. ...управлять ради управления — в тексте 僅存之治也 (*цзинь цунь чжи чжи е*), досл. «поддерживать только управление (само по себе)».

8. Он ставит их в разное положение... путь [к выгоде] — смысл фразы не совсем ясен. По-видимому, речь идет о разделении сферы управления между различными группами чиновников и введении системы слежки, дабы воспрепятствовать коррупции (*Шан цзюньшу*, с. 86, комм. Чжу Ши-чэ).

9. Правителю не стоит [самому] вникать в существо дел — здесь дан приблизительный перевод. Исследователи текста отмечают, что данная фраза, особенно ее первая часть, с трудом поддается расшифровке (*Шан цзюнь шу*, с. 87, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 320, прим. 1). Я. Дайвендак предложил следующее толкование: «Правитель сохраняет номинальное право согласия, потом все вещи проверяют и контролируют, и с помощью этого контроля вскрывают злоупотребления» (Дайвендак, с. 320).

10. Принимающие распоряжения — в тексте 專制 (*чжуань чжи*) «специальные распоряжения». Вслед за Ван Чжи-юанем я заменяю здесь *чжуань чжи* сочетанием 受制 (*шоу чжи*) «принимать распоряжения» (*Шан цзюнь шу*, с. 87, комм. Ван Чжи-юаня).

11. ...достаточно ли [у чиновника] доказательств — в этой части фразы я заменил стоящий в тексте иероглиф 員 (*юань*) «круглый» знаком 證 (*чжэн* [2]) «доказательство» (*Шан цзюнь шу*, с. 87, комм. Чжу Ши-чэ). Я. Дайвендак отмечает, что данная фраза незавершена, возможна лакуна (Дайвендак, с. 320, сн. 2).

12. ...уловите суть дела — в тексте 变 (*бянь*) «изменения». Комментаторы отмечают, что здесь вместо иероглифа *бянь* должен стоять знак 辯 (*бянь* [1]) «разбираться», «различать» (*Шан цзюнь шу*, с. 87, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 320, сн. 4).

13. ...составляют целое — в тексте 同體 (*тун ти*), досл. «[составляют] единое тело».

14. Вслед за Сунь И-жаном я вставил здесь иероглиф 事 (*ши* [5]) «дело» (*Шан цзюнь шу*, с. 87, комм. Сунь И-жана).

15. На основании толкования Сунь И-жана, Я. Дайвендака и других комментаторов здесь введен в текст иероглиф 監 (*цзянь* [3]) «контролировать» (*Шан цзюнь шу*, с. 87, комм. Сунь И-жана; Дайвендак, с. 321, прим. 1).

16. Перевод этих фраз основан на трактовке Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 87, комм. Чжу Шн-чэ).

17. Стремления — в тексте 利 (*ли* [2]), досл. «выгода».

18. Один из этих чиновников обкрадывает императорских зверей, второй — лошадей. Оба они наживаются на одном деле, поэтому они связаны «общими стремлениями», «общей выгодой». Согласно толкованию Чжу Ши-чэ, в этой фразе иероглиф 異 (*и* [5]) «различный» заменен знаком 同 (*тун* [1]) «общий»; комментаторы отмечают, что далее в тексте пропущено 16 иероглифов (*Шан цзюнь шу*, с. 88, комм. Чжу Шн-чэ; Дайвендак, с. 321).

19. ...избежать того, [что им] ненавистно — т. е. избежать наказания.

20. Шан Ян здесь вновь возвращается к своей основной мысли: правитель во всем должен доверять закону и руководствоваться законом. Когда есть закон, нет нужды в умных и одаренных чиновниках.

Глава 25

1. Сторонники — в тексте 党 (*дан* [1]). Я. Дайвендак и Чжу Ши-чэ трактуют этот термин в значении «сторонники», «единомышленники» (Дайвендак, с. 322. 323; *Шан цзюнь шу*, с. 89, комм. Чжу Ши-чэ). Действительно, термин *дан* встречается в таком значении в различных древних текстах, но он употреблялся также и для обозначения большой группы сородичей: «Приказал пяти семьям объединиться в *би* [2] (比), дабы защищать друг друга; пяти *би* объединиться в *люй* (閭), дабы помогать друг другу [в делах]; четырем *люй* объединиться в *цзу* [1] (族), дабы оказывать друг другу помощь при похоронах; пяти *цзу* [1] [объединиться в *дан* (党), дабы выручать друг друга из беды; пяти *дан* объединиться в *чжоу* (州), дабы помогать друг другу [продуктами и деньгами]; пяти *чжоу* объединиться в *сян* (鄉), дабы поддерживать друг с другом дружеские отношения» (*Чжоу ли чжу шу*, свиток 10, с. 375). В данном случае *дан* [предстает в виде объединения нескольких *цзу*, т.е. союза нескольких патронимий, связанных, по-видимому, кровнородственными отношениями. По *Лунь юю*, члены этого союза пользовались равными правами: «Если в *цзунах* и *цзу* [господствует] почитание старших младшими (*сяо*), то в *сянах* и *данах* [господствуют] братские отношения» (*Лунь юй чжэн и*, свиток 16, гл. 13, с. 293). Был ли этот союз постоянным или временным, определить довольно трудно, известно лишь, что в VI в. до н.э. термин *дан* употреблялся для обозначения группы родственников. В трактате *Цзо чжуань* в записи событий от 512 г. приводится следующий случай: «Когда Шу Сян собирался взять в жены дочь У Чэня — правителя Шэнь, его мать [воспротивилась], пожелав, чтобы он взял [жену] из ее *дана*» (*Чунь цю цзо чжуань чжу шу*, свиток 52, с. 2118). Дж. Легг переводит в данном случае *дан* как «kindred» — «род», «клан» (*«The Chinese classics»*. With a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes by James Legge, Hong Kong, vol. 5, p. 726).

Хэ Чан-цюнь обратил внимание на то, что в тот период термины *дан* и *цзун* (патронимия) использовались для обозначения различных групп сородичей (賀昌群。論兩漢土地佔有形態的發展。上海 — Хэ Чан-цюнь. *О развитии форм землевладения в период обеих Хань*, Шанхай, 1957, с. 89—91). Поскольку во времена Шан Яна *дан* представлял вполне реальную политическую силу, Шан Ян должен был как-то определить свое отношение к этому объединению. Вполне возможно, что некоторые *даны* находились в руках представителей аристократии и могли использоваться ими в политической борьбе. Не случайно Шан Ян советует правителю ослабить влияние *дана*.

Переводя всюду в данной главе термин *дан* традиционным словом «сторонники», я имею прежде всего в виду только сторонников-сородичей, сторонников из числа авторитетных представителей единого родственного коллектива, которые заинтересованы в продвижении своего представителя и поэтому всячески поддерживают его. Исходя из этого, можно предложить более текстуальный перевод второй части анализируемой фразы: «...но речи эти считаются справедливыми, потому что их восхваляет *дан* мудрецов».

2. Высшие — в тексте 上 (*шан*). В данном случае под «высшими», по-видимому, имеются в виду представители аристократии.

3. ...другими правителями — в тексте 諸侯 (*чжу хоу*) — правители других царств.

4. ...рассуждающих — в тексте 非 (*фэй*) «не является», «нет». Вслед за Тао Хун-цином я заменяю здесь иероглиф *фэй* знаком 言 (*янь*) «речь» и как производное — «рассуждающие» (*Шан цзюнь шу*, с. 89, комм. Тао Хун-цина).

5. ...потеряет и города — в тексте 賣其城, досл. «будут проданы его города». Чжу Ши-чэ отмечает, что его города будут проданы противнику (*Шан цзюнь шу*, с. 89, комм. Чжу Ши-чэ).

6. Поэтому там, где есть... опираясь лишь на закон — при переводе этой фразы я вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ исправил некоторые ошибки в тексте, в частности заменил знак 散 (*сань* [1]) «разбрасывать» знаком 欲 (*юй* [3]) «стремиться» и вместо знака 任 (*жэнь* [3]) «использовать», «искренний», «долг» поставил знак 佞 (*нин*) «красноречие», «красноречивый» (Дайвендак, с. 324, комм. 2; *Шан цзюнь шу*, с. 90, комм. Чжу Шн-чэ).

7. восхвалении — в тексте 舉 (*цзюй*) «выдвигать», «назначать [на должность]». Комментаторы отмечают, что иероглиф *цзюй* попал сюда по ошибке, вместо него должен стоять знак 譽 (*юй* [2]) «славить», «восхвалять» (Дайвендак, с. 324, комм. 6; *Шан цзюнь шу*, с. 90, комм. Чжу Ши-чэ).

8. ...не станут преувеличивать достоинства друг друга — в тексте 相管附惡 (*сян гуань фу э*). Поскольку эти четыре иероглифа не поддаются осмысленному переводу, я вслед за Ван Ши-жунем и Я. Дайвендаком заменяю их следующими шестью знаками: 習相爱不相阿 (*си сян ай бу сян э*), досл. «станут любить друг друга без лести» (Дайвендак, с. 325, комм. 1).

9. ...не способна ни наступать, ни обороняться — в тексте 外不能战，内不能守, досл. «вовсе не способна к войне, внутри не способна к обороне».

10. ...с этой миролюбивой страной, лишенной добродетели — при переводе этой части фразы я исходил из комментария Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 90, комм. Чжу Ши-чэ).

11. Два источника порождают силу — в тексте 二者力本 (*эр чжэ ли бэнь*), досл. «основу силы составляют два», т.е. силу порождают лишь два источника: земледелие и война. Вполне возможно, что в этой части главы под «силой» иногда подразумевается «сила людей», а иногда и «сила государства».

12. Эти два [источника] — т. е. земледелие и война.

13. Латниками (带甲 *дай цзя*, или 带士 *дай ши*), как правило, называли вооруженных воинов в доспехах, стоявших в боевых колесницах (Мория Мицуо. *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, с. 80—81). Миллион латников — показатель огромной армии.

14. В конце этой фразы стоит иероглиф 貫 (*гуань*) «пронизывать». Во всех ранних текстах он отсутствует, комментаторы считают, что он попал в данный текст случайно (*Шан цзюнь шу*, с. 91, комм. Чжу Ши-чэ), поэтому я опустил его перевод.

15. Нравилось — в тексте иероглиф 如 (*жу*) «подобно», «если», я заменяю иероглифом 好 (*хао*) «любить», «нравиться» (Дайвендак, с. 326, комм. 3).

16. Учение — в тексте 教令 (*цзяо лин*), досл. «наставления и указы». Я. Дайвендак также переводит *цзяо лин* как «учение», «доктрина» (Дайвендак, с. 326).

17. Добьется господства в Поднебесной — в тексте 霸王之道, досл. «пойдет по пути гегемона».

Глава 26

1. «Закрепление прав и обязанностей» — в тексте 定分 (*дин фэнь*), досл. «установление разграничений [в правах и обязанностях]». При переводе сочетания *дин фэнь* я следовал толкованию Я. Дайвендака, так как в данном случае оно полнее передает смысл названия главы (Дайвендак, с. 327).

2. Для [успешного] осуществления законов... наказать по всей строгости закона — весь этот отрывок переведен с учетом реконструированного варианта текста, восстановленного Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, с. 92, комм. Чжу Ши-чэ).

3. Один *чи* и шесть *цуней* равнялись 42 *см*.

4. ...час — в тексте 時 (*ши* [6]). Я. Дайвендак отмечает, что в III в. до н.э. — III в. н.э. время еще не делилось на часы. В тот период население Китая пользовалось такими общими определениями, как «крик петуха» и т. п. (Дайвендак, с. 328, комм. 5). Это замечание свидетельствует о более поздней записи данного фрагмента.

5. ...наказать согласно тем законам и предписаниям, о которых его спрашивали — текст испорчен, перевод сделан на основании реконструкции Я. Дайвендака и Чжу Ши-чэ (Дайвендак, с. 329, комм. 1; *Шань цзюнь шу*, с. 93, комм. Чжу Ши-чэ).

6. ...левую [половину] документа — на лицевую часть двух одинаковых свитков или двух дощечек, скрепленных иногда вместе, наносились два параллельных текста закона — один из них был предназначен для ознакомления народа.

7. ...в деревянных ящиках — в тексте 木柙 (*му ся*) «деревянная клетка». Здесь *му ся* следует толковать как 木櫃 (*му гуй*) «деревянный ящик» (*Шан цзюнь шу*, комм. Чжу Ши-чэ).

8. Ведомство дворца или ведомство двора — специальное ведомство во главе с чиновником 少府 (*шао фу*), обслуживавшее личные нужды царя (подробнее см.: Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 48–51).

9. Ведомство *юйши* (欲使) — нечто вроде верховной прокуратуры. Чиновники этого ведомства осуществляли надзор за работой всего административного аппарата (подробнее см.: Переломов Л.С. *Империя Цинь*, с. 53–54).

10. В округах и уездах царей — т. е. в округах и уездах шести царств, захваченных циньскими войсками. В данном случае речь идет о территории всего Китая.

11. ...по образцу — в тексте 此 (*цы*) «этот». Сунь И-жан, Я. Дайвендак и Чжу Шн-чэ отмечают, что вместо этого знака должно стоять 比 (*би* [2]) «подобно», «уподобиться», «принять за образец» (*Шан цзюнь шу*, с. 93, комм. Сунь И-жана и Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 330, комм. 2).

12. ...в запретном здании — в тексте 寶來 (*бао лай*) «богатство пришло». Вслед за Сунь И-жаном и Я. Дайвендаком я заменяю здесь *бао лай* сочетанием 禁室 (*цзинь ши*) «запретное здание» (Дайвендак, с. 330, комм. 4).

13. ...не будет следовать закону — в тексте 不修法 (*бу сю фа*) «не исправлять закон». Сунь И-жан, Я. Дайвендак и Чжу Ши-чэ считают, что здесь вместо *бу сюй фа* должно стоять сочетание 不循法 (*бу сюнь фа*) «не следовать закону» (*Шан цзюнь шу*, с. 94, комм. Сунь И-жана и Чжу Ши-чэ; Дайвендак, с. 330, комм. 6).

14. ...малой толики — в тексте 一銖 (*и чжу*) «один *чжу*». Чжу — мера веса, равная $^{1}/_{24}$ *ляна*.

15. Когда народ глуп, им легко управлять — по мнению Я. Дайвендака, эта фраза не имеет отношения к данному тексту (Дайвендак, с. 331, комм. 1). Действительно, она нарушает логику рассуждения и выпадает из текста, вполне возможна интерполяция.

16. ...не установил своих прав — в тексте 名分之未定也 (*мин фэнь чжи вэй дин е*). Весьма трудно подыскать адекватный перевод сочетания *мин фэнь*. Как отмечает Я. Дайвендак, оно выступает в данной главе в различных значениях: в одних случаях как «право собственности», в других — «права и обязанности». В тех случаях, когда одни из компонентов этого сочетания — *мин* — используется отдельно, он может выступать в значении «название статьи закона» (Дайвендак, с. 332, комм. 1), поэтому и старался увязать перевод сочетания *мин фэнь* с конкретным содержанием каждой фразы, где оно встречается.

17. Аналогичная притча об охоте на зайца встречается в трактате *Люй ши чунь цю*, ее автором является известный легист Шэнь Дао (慎到), один из предшественников Шан Яна (*Люй ши чунь цю*, свиток 17, гл. 5, с. 212). По-видимому, составитель данной главы заимствовал ее у Шэнь Дао, она приведена и в *Хань Фэй-цзы*. Обращение легистов к этой притче не случайно — они стремились с ее помощью наглядно продемонстрировать необходимость введения закона об охране частной собственности.

18. ...а низшие могут стать высшими — может показаться несколько странным подобное утверждение Шан Яна, ибо оно противоречит его концепции равных возможностей. Однако в действительности здесь нет никакого противоречия — гл. 26 трактата была записана намного позже основного текста памятника, примерно в конце III — начале II в. до н.э., поэтому в ней могут встречаться отдельные положения, чуждые мировоззрению Шан Яна.

19. Определений — в тексте 名 (*мин*) «название». Я. Дайвендак переводит здесь *мин* как «терминология» (Дайвендак, с. 333, комм. 3).

20. Стремление — в тексте 勢 (*ши* [7]), досл. «положение», «обстановка». Здесь, так же как и во всей главе, иероглиф *ши* [7] употребляется в значении «стремление», «тенденция» (Дайвендак, с. 333—334).

21. Стремление — в тексте 世 (*ши* [8]) «век». Вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я заменяю здесь иероглиф *ши* знаком 勢 (*ши* [7]) «стремление» (Дайвендак, с. 334, комм. 1; *Шан цзюнь шу*, с. 95, комм. Чжу Ши-чэ).

22. Я. Дайвендак отмечает, что аналогичный фрагмент встречается и в *Хань Фэй-цзы* (свиток 19, гл. 49; Дайвендак, с. 334, комм. 3).

23. ...путеводной нити — в тексте 繩墨 (*шэн мо*), досл. «бечевка и тушь». Сочетание *шэн мо* использовалось для обозначения мерила, плотничьего шнура и как производное — правило, заповедь, установления («*Полный китайско-русский словарь*», под ред. епископа Иннокентия, Пекин, 1909, с. 939).

24. Десять тысяч человек — в тексте 萬民 (*вань минь*). Я сохранил здесь дословный перевод, однако, по-видимому, в данном случае «десять тысяч» — показатель множественности, и речь идет о всем населении страны.

Список использованной литературы

Сокращения

ЦХШБЧ — Ван Сянь-цянь. *Цянь Хань шу бучжу* («История Ранней династии Хань с добавлениями и комментариями»). Чанша, 1901 (王先謙， 前汉書補注，長沙).

ЧЦЦЧ — *Чжу цзы цзичэн* («Собрание сочинений философов»). Пекин, 1956 (諸子集成, 北京).

ШСЦЧШ — *Шисань цзин чжушу* («Тринадцать классических книг с комментариями и пояснениями к комментариям»). Шанхай, 1957 (十三經注疏, 上海).

ШЦХЧКЧ — *Шицзи хуэйчжу каочжэн* («Исторические записки с собранием комментариев, исследованием и подтверждениями», сост. и комм. Такигава Камэтаро. Шанхай, 1955 (史記會注考証，瀧川貫言考証，上海).

Источники и литература

Гуань-цзы. — ЧЦЦЧ, т. 5 (管子, 諸子集成).

Лунь юй. — ЧЦЦЧ, т. 1 (论语, 諸子集成).

Люйши чуньцю. — ЧЦЦЧ, т. 6 (呂氏春秋, 諸子集成).

Мо-цзы. — ЧЦЦЧ, т. 4 (墨子, 諸子集成).

Мэн-цзы. — ЧЦЦЧ, т. 1 (孟子, 諸子集成).

Сюнь-цзы. — ЧЦЦЧ, т. 2 (荀子, 諸子集成).

Хань Фэй-цзы. — ЧЦЦЧ, т. 5 (韩非子, 諸子集成).

Чуньцю цзочжуань. — ШСЦЧШ, т. 27–32 (春秋左傳, 十三經注疏).

Шан цзюнь шу. — Чжу Ши-чэ. *Аутентичный текст «Шан цзюнь шу» с текстологическим комментарием*. Пекин, 1956 (朱师撤，商君书解詁定本，北京); Янь Вань-ли. *Шан цзюнь шу*. Книжное издательство провинции Чжэцзян, 1876 (嚴万里，商君书，浙江书局).

Ван Ли-ци. *«Янь те лунь» с комментариями*. Шанхай, 1958 (王利器，鹽鐵論校注，上海).

Ван Ли-ци, Гу Сюэ-цзе, Хуан Сяо-цю, Чжан Ю-луань, Чэнь Эр-дун, Янь Дунь-и. *Избранное из Ши цзи с комментариями*. Пекин, 1957.

Ван Фу. *Цянь фу лунь*, гл. 1. — «Сыбу цункань» (王符，潛夫論， 四部叢刊).

Ван Чжун-ло. *К вопросу о разложении рабовладельческого строя в Китае и становлении феодализма*. Ухань, 1957 (王仲犖，关於中国奴隶社会的瓦解及封建关系的形成问题，武汉).

Гао Хэн. *Критическое исследование «Шан цзюнь шу» и деятельности Шан Яна*. — «Шаньдун дасюэ сюэбао», 1959, № 3 (高亨，商鞅与商君书的批判，山东大学学报).

Гу Цзе-ган. *Маги и конфуцианцы в период Цинь–Хань*. Шанхай, 1958 (顧頡剛，秦汉的方士与儒生，上海).
Гу Ши. *Замечания и комментарии к главе «И вэнь чжи» из «Истории Ранней династии Хань»*. Шанхай, 1924 (顧實，汉书艺文志講疏，上海).
Дун Чжун-шу. *Чуньцю фаньлу*. — «Сыбу цункань» (董仲舒，春秋繁露，四部叢刊).
Жун Чжао-цзу. *Критическое исследование «Шан цзюнь шу»*. — «Яньцзин сюэбао», 1937, № 21 (容肇祖，商君书考证，燕京学报).
История идеологии Китая, под ред. Хоу Вай-лу. Пекин, 1957, т. I (中国思想通史, 候外廬).
Лао Гань. *Исследование ханьских надписей на бамбуковых дощечках: из Цзюйяня*. Пекин, 1943 (劳幹，居延汉简考釋，北京).
Ли цзи иньдэ («Индекс к „Ли цзи“»). Пекин, 1937 (禮記引得，北京).
Линь Гань-цюань. *Формирование системы феодального землевладения в Китае*. — «Лиши яньцзю», 1963, № 1 (林甘泉， 中国封建土地所有制的形成，历史研究).
Линьчуань сяньшэн вэньцзи. Шанхай, 1959 (临川先生文集，上海).
Лян Ци-чао. *Ван цзин гун*. — «Шесть великих политических деятелей Китая», под ред. Лян Ци-чао, т. 2. Чунцин, 1941 (梁啟超，王荆公，中国六大政治家，重庆).
Лян Ци-чао. *История политической мысли в период, предшествовавший империи Цинь*. Шанхай, 1923 (梁啟超，先秦政治思想史，上海).
Мория Мицуо. *Изучение семейного уклада периода династии Хань*. Токио, 1956 (на яп. яз.).
Мория Мицуо. *Изучение системы рангов знатности Шан Яна и происхождение системы рангов знатности эпохи Хань*. — «Тохо гакухо», № 27, 1957 (на яп. яз.).
Сы Те. *Возникновение и развитие арендных отношений при династиях Цинь и Хань*. — «Лиши яньцзю», 1959, № 12 (驷铁，秦汉时期租佃关系的發生与發展， 历史研究).
Сыку цюаньшу цзунму («Генеральный каталог всех книг по четырем разделам»). Шанхай, 1926 (四库全书总目，上海).
Сюй Чжо-юнь. *Социальные сдвиги в период Чуньцю–Чжаньго*. — «Лиши юйянь яньцзюсо цзикань», т. 34. Тайбэй, 1963 (许倬雲，春秋战国代国的社会变动，历史语言研究所集刊，台北).
Тун Шу-е. *Патриархально-феодальный строй Западного Чжоу — Чуньцю с точки зрения соответствия производственных отношений производительным силам*. — «Вэньшичжэ», 1957, № 1 (童书业， 以生产关系适合生产力的規律说到西周春秋的宗法封建制度，文史哲).
У Чэн-ло. *История мер длины, объема и веса в Китае*. Шанхай, 1957.
Фан Сяо-бо. *Избранные главы «Сюнь-цзы»*. Пекин, 1958 (方孝博，荀子選，北京).
Фань Е. *История Поздней династии Хань*. — Ван Сянь-цянь. *Истории Поздней династии Хань с собранием комментариев*. Чанша, 1931 (范晔， 后汉书，王先谦，后汉书集解，长沙).
Фэн Ю-лань. *История китайской философии*. Шанхай, 1931 (馮友蘭，中国哲学史，上海).
Хань Лянь-ци. *Сельская община в период Чуньцю и Чжаньго*. — «Лиши яньцзю», 1960, № 4 (韓连琪， 春秋战国时代的农村公社，历史研究).
Хуан Цзы-тун, Ся Чжэнь-тао. *О рабовладении в период Чуньцю–Чжаньго*. — «Сборник статей по вопросу периодизации древней истории Китая». Пекин, 1957 (黄子通，夏甄陶。春秋战国时代的奴隶制。中国古代史分期问题讨论集。北京).
Хуань Куань. *Янь те лунь* (桓宽，盐铁论).
Хэ Чан-цюнь. *О развитии форм землевладения при обеих Хань*. Шанхай, 1957 (賀昌群，论两汉土地佔有形態的发展，上海).
Чжан Синь-чэн. *Исследование фальсификации книг*. Шанхай, 1957, т. 1–2 (张心澄，伪书通考，上海).
Чжао Цзи-бинь. *Философская мысль в Китае*. Шанхай, 1948 (趙级彬，中国哲学思想历史，上海).
Чжоу Фу-чэн. *Об идеологии Дун Чжун-шу*. Шанхай, 1961 (周辅成，论董仲舒思想，上海).
Чжу Ши-чэ. *Аутентичный текст «Шан цзюнь шу» с текстологическим комментарием*. Пекин, 1956 (朱师撤，商君书解詁定本，北京).

Чэн Шу-дэ. *Исследование законодательства девяти династий*. Пекин, 1956 (程树德，九朝律考，北京).

Чэнь Ци-тянь. *Критическая оценка Шан Яна*. Шанхай, 1947, изд. 3-е (陳啓天，商鞅评傅，上海).

Чэнь Ци-тянь. *Очерк истории легизма в Китае*. Шанхай, 1936 (陳啓天，中国法家概论，上海).

Ян Бо-цзюнь. *«Лунь юй» с переводом на современный китайский язык и комментариями*. Пекин, 1958 (楊伯峻，论语译注，北京).

Ян Куань. *История Сражающихся царств*. Шанхай, 1957 (楊宽，战国史，上海).

Ян Куань. *Относительно колодезной системы и организации сельской общины в древнем Китае*. — «Сюэшу юэкань», 1959, № 6 (楊宽，试论中国古代的井田制度和村社组织，学术月刊).

Ян Сян-куй. *Изучение древнекитайского общества и его идеологии. Шанхай*, 1962 (楊向奎，中国古代社会与古代思想研究，上海).

Ян Сян-куй. *Появление нового конфуцианства в период Западной Хань*. — «Сборник статей по древнекитайской философии». Пекин, 1957 (楊向奎，论而汉新儒学家的产生，中国古代哲学论丛，北京).

Янь Вань-ли. *Дополнительное исследование «Шан цзюнь шу»*. — Янь Вань-ли. *Шан цзюнь шу*. Книжное издательство провинции Чжэцзян, 1876 (嚴万里，商君书附考，嚴万里，商君书，浙江书局).

Янь Вань-ли. *Оглавление «Шан цзюнь шу»*. — Янь Вань-ли. *Шан цзюнь шу*. Книжное издательство провинции Чжэцзян, 1876 (嚴万里，商君书总目，嚴万里，商君书， 浙江书局).

Яо Янь-цюй. *Собрание важнейших материалов эпохи Чуньцю*. Шанхай, 1956 (姚彦渠，春秋会要，上海).

Быков Ф.С. *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*. М., 1966.

Васильев К.В. *Древнекитайская историография и ее методы* (*«Чжаньго цэ» и историческая литература эпохи Чжоу*). — «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока». Тезисы докладов 1-й годичной научной сессии ЛО ИНА, март 1965 г. Л., 1965.

Васильев К.В. *Об источниках Чжаньго цэ*. — «Ученые записки ЛГУ», вып. 14, 1962.

Васильев К.В. *Пожалование «поселений» и раздача земель в Древнем Китае в V–III вв. до н.э.* — «Проблемы социально-экономической истории Древнего мира», М.; Л., 1963.

Васильев Л.С. *Аграрные отношения и община в Древнем Китае*. М., 1961.

Васильев Л.С. *Эволюция древнекитайского термина «и»*. — «Вестник древней истории», 1961, № 2, с. 83–96.

Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. М., 1960.

Законы Ману. Перевод С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М., 1960.

История стран Востока. Л., 1962.

Никитина В.Б., Паевская Е.В., Позднеева Л.Д., Редер Д.Г. *Литература древнего Востока*. М., 1962.

Иванов А. *Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы*. Перевод. СПб., 1912.

Конрад Н.И. *Запад и Восток*. М., 1966.

Конрад Н.И. *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*. М.; Л., 1950.

Конрад Н.И. *Шицзин*. — «Шицзин. Избранные песни», пер. А.А. Штукина. М., 1957.

Кудрин В.И. *Возникновение государственной монополии на соль и железо в эпоху Западной Хань*. — «Ученые записки ЛГУ», № 304, 1962.

Лисевич И.С. *Народные афористические песни Древнего Китая*. — «Вопросы китайской филологии». М., 1963.
Переломов Л.С. *Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае* (221—202 гг. до н.э.). М., 1962.
Петров А.А. *Ян Чжу — вольнодумец Древнего Китая.* — «Советское востоковедение». М.; Л., 1940.
Позднеева Л.Д. *Атеисты, материалисты, диалектики Древнего Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы (VI–IV вв. до н.э.)*. М., 1967.
Полный китайско-русский словарь, под ред. епископа Иннокентия. Пекин, 1909.
Радуль-Затуловский Я.Б. *Конфуцианство и его распространение в Японии*. М.; Л., 1947.
Рубин В.А. *Два истока китайской политической мысли*. — «Вопросы истории», 1967, № 3.
Рубин В.А. *Народное собрание в Древнем Китае в VII–V вв. до н.э.* — «Вестник древней истории», 1960, № 4.
Рубин В.А. *О народном собрании в древних государствах Восточной Азии* (доклад на VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук). М., 1964.
Рубин В.А. *Рабовладение в Древнем Китае в VII–V вв. до н.э.* — «Вестник древней истории», 1959, № 3.
Степугина Т.В. *О способах порабощения в Древнем Китае во времена империй Цинь и Ранняя Хань*. — «Сборник статей по истории стран Дальнего Востока». М., 1952.
Фань Вэнь-лань. *Древняя история Китая*. М., 1958.
Штейн В.М. *«Гуань-цзы». Исследование и перевод*. М., 1959.
Ян Хин-шун. *Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение*. М.; Л., 1950.
Яхонтов С.Е. *Древнекитайский язык*. М., 1965.

The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law. Translated from the Chinese with introduction and notes by Dr. J.J.L. Duyvendak. London, 1928 (Probsthains Oriental Series, vol. XVII).
The Chinese Classics. With a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes by James Legge. Hong Kong, vol. 5.
Chinese Philosophy in Classical Times. Ed. and transl. by E.R. Hughes. London, 1944.
The Complete Works of Han Fei Tzŭ. A Classic of Chinese Political Science. Translated from the Chinese with Introduction, Notes and Index by W.K. Liao. Vol. II. London, 1959.
Creel H.G. *The Beginnings of Bureaucracy in China: The Origin of the Hsien.* — "Journal asiatique", vol. 23, 1969, No 2.
Felber R. *Zur Bedeutung der termini shang* 商 *und ku* 贾 *— eine Betrachtung über der Character des Austausches im alten China*. — "Mitteilungen des Institute für Orientforschung", Berlin, 1964, Bd X, Heft 2–3, S. 419–434.
Food and Money in Ancient China. Translated and annotated by Nancy Lee Swann. Princeton University Press, 1950.
Needham Joseph. *Science and Civilization in China*, vol. 2. Cambridge, 1956.
Perelomov L.S. *The Despotic State and the Community in Ancient China (4-th — 3-rd Centuries B.C.)*. — XXVII International Congress of Orientalists, Papers presented by the USSR delegation. Moscow, 1967.
The Sacred Books of China. The Texts of Daoism. Translated by James Legge. Pt II. "The writings of Kwang-jze". Oxford, 1891.
Tjan Tjoe Som (tr.). *Po Hu T'ung. The Comprehens Discussions in the White Tiger Hall*. Vol. 2. Leiden, 1949.
Vandermeersch L. *La formation du légisme. Recherches sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne*. Paris, 1965.
Wilbur C.M. *Slavery in China during the Former Han dynasty (206 BC — AD 25)*. Chicago, 1943.

Указатель имен

Бай Ци (Бо Ци) 白起 266, 401
Бань Гу 班固 409
Бо И 伯夷 348, 349, 404
Быков Ф.С. 279

Вандермерш Л. 301
Ван Ли-ци 王利器 373
Ван Сянь-цянь 王先謙 261
Ван Чжи-юань 414
Ван Ши-жунь 王時潤 260, 261, 395, 398, 401, 410, 413, 416
Васильев К.В. 266, 274, 405
Васильев Л.С. 393
Вэй Чэн 魏徵 262
Вэй Ян 魏鞅 (Гунсунь Ян 公孫鞅, Шан Ян 商鞅) 262, 366; *см.* Шан Ян
Вэнь-ван 文王 274, 343
Вэнь-гун 文公 344, 345, 368
Вэнь-хоу 文侯 286

Гань Лун 甘龍 269, 302, 303
Гао Синь 高辛 368
Гао Хэн 高亨 266, 267
Гао Ю 高誘 378, 382, 383
Го Янь 郭偃 302
Гуань-цзы 管子 (Гуань Чжун 管仲) 369
Гу Сюэ-цзе 顧学頡 373
Гу Ши 顧實 261
Гуй Ю-гуань 归有光 263
Гунсунь Ян 公孫鞅 (Шан Ян 商鞅, Вэй Ян 衛鞅) 259, 261, 302, 303, 362, 366; *см.* Шан Ян

Дайвендак Я. 259–262, 264, 266, 273, 275–277, 367, 370–373, 376–379, 382–385, 387–390, 392–395, 397–419
Дань 亶 345
Ду Чжи 杜繫 269, 302, 303
Дунго Чан 東郭敞 342
Дянь Цзе 顛頡 344, 345
Жун Чжао-цзу 容肇祖 260, 261, 264–266, 269, 273, 274
Жэнь Хун 任宏 261

Иванов А.И. 397
Инь Тун-ян 尹桐陽 383

Карлгрен Б. 264
Конрад Н.И. 296, 367, 376, 388, 394
Конфуций 孔子 (孔夫子, 孔丘) 278–283, 288, 293–295, 299, 367, 379, 388, 404
Кун Инь-да 孔穎達 387
Кэ Шао-минь 柯劭忞 388

Легг Дж. 415
Ле-цзы 列子 395
Ленин В.И. 300
Ли Куй 李悝 282, 286, 385, 386
Ли Чжу 離朱 331, 393
Луэр 騄駬 349
Лю Бэй 劉備 262
Лю Синь 劉歆 261
Лю Сян 劉向 261, 265
Лю Сянь-синь 刘咸忻 272
Лю Шань 劉禪 262
Люй Сы-мянь 呂思勉 261
Ляо В.К. 276, 397, 414

Мория Мицуо 405–408, 417
Морохаси Тэцудзи 374
Мо-цзы 墨子 282, 283, 292, 293
Му-ван 穆王 404
Му-гун 穆公 368
Мэн-цзы 孟子 (Мэн Кэ 孟軻) 272, 273, 413

Мянь Мяо-гэ 263
Пробстейн А. 275

Радуль-Затуловский Я.Б. 294
Рубин В.А. 273, 291

Сванн Н.Л. 372
Степугина Т.В. 374
Сунь И-жан 孙詒讓 263, 370, 407–409, 415, 418
Сунь Син-янь 孫星衍 263
Сунь Фан 263
Сыма Тань 司馬談 277
Сыма Цянь 司馬遷 260, 261, 274, 277, 283, 286, 369, 370, 374, 401, 402, 411
Сыма Чжэнь 司馬貞 260, 261, 374, 403
Сян-ван 襄王 267, 400
Сян-гун 襄公 (сунский царь, 650–636 гг. до н.э.) 368
Сянь-гун 獻公 (цзиньский царь, 676–650 гг. до н.э.) 367
Сяо-гун 孝公 (Цюй Лян 渠梁) 259, 265, 267, 269, 272, 274, 282, 283, 297, 303, 362, 366, 370, 384

Тан-ван 湯王 (Чэн Тан 成湯) 303, 368
Тан Ме 唐蔑 355
Тао Хун-цин 陶鸿慶 391, 392, 416
Топоров В.Н. 268

У-ван 武王 303, 326, 343, 368, 393, 402
У Лин-ван 武靈王 265, 266, 274
У Мянь-сюэ 吴勉学 253
У Хо 烏獲 331, 354, 411
У Ци 吴起 282
У Чэн-ло 吳承洛 381

Фань Сюань-цзы 280
Фань Цин 范钦 263
Фельбер Р. 387
Фу Си 伏羲 (Хао Ин, Пао Си 庖犧) 303, 368, 403
Фэй И 費禕 265, 266
Фэн Цзинь 馮覲 263, 368

Хань Фэй-цзы 韓非子 259, 267, 273
Хао Ин *см.* Фу Си
Хуан-ди 黃帝 303, 346, 368, 393, 403
Хуан Чжэнь 黃鎮 267
Хуань-гун 桓公 368, 369
Ху Ши 胡適 267, 268
Хуэй Вэнь-ван 惠文王 274
Хьюс Э.Р. 301
Хэ Чан-цюнь 賀昌群 416

Цзе 桀 343, 344, 361
Цзи Цзюнь 267
Цзин-гун 景公 279
Цзы Чань 子產 280, 282
Цинь Сы-лин 263
Цинь Ши-хуан 秦始皇 (Ин Чжэн 嬴政) 260, 266, 278, 284, 288, 301
Цянь Си-цзу 263

Чао Гун-у 晁公武 260, 262
Чжан Шоу-цзе 张守节 260, 374
Чжан Ю-луань 张友鸞 373
Чжао Сян-ван 昭襄王 265
Чжао Ю-вэнь 赵有文 375, 377, 379, 382, 386, 393
Чжи 跖 347, 348, 359, 404
Чжоу 紂 (Чжоу Синь 紂辛) 402
Чжу Шао-бинь 朱绍宾 264, 372, 390, 392, 397, 408
Чжу Ши-чэ 朱师撤 264, 275, 277, 368, 369, 371–373, 375, 377, 379, 380, 382–419
Чжуан-ван 莊王 368
Чжуан-цзы 莊子 404
Чжуан Цяо 庄蹻 355
Чжуань Сюй 顓頊 368
Чжэн Сюань 郑玄 387
Чжэн Цай 鄭宰 263
Чжэн Цяо 鄭樵 262
Чжэн Чэнь-сунь 262
Чэн Тан 成湯 (Тан-ван 湯王) 303, 368
Чэнь Жэнь-си 陳仁锡 263
Чэнь Ци-тянь 陳啓天 260, 272, 273
Чэнь Эр-дун 陈邇冬 373

Шан Ян 商鞅 (Гунсунь Ян 公孫鞅, Вэй Ян 魏鞅) 259–261, 264–275, 277, 278, 282–301, 366–374, 376–380, 382–385, 389–391, 393, 397, 398, 400–402, 404–413, 415–418
Шунь 舜 303, 322, 326, 338, 342, 357, 364, 368, 376, 389
Шэнь Дао 慎到 418
Шэнь Нун 神農 303, 323, 325, 346, 368

Юй 禹 364, 368, 376
Юй Юэ 俞樾 372, 386, 398, 404–406, 408, 410

Ян Бо-цзюнь 楊伯峻 279
Ян Цзин 401
Ян Чжу 楊朱 297
Янь Вань-ли 嚴万里 (Янь Кэ-цзюнь) 263, 264, 275, 277, 389, 390, 392
Янь Дунь-и 373
Янь Ши-гу 顏師古 372
Яо 堯 303, 322, 338, 342, 357, 361, 364, 368, 376
Яхонтов С.Е. 386, 399

Указатель терминов

ай 爱 389
ань 安 390
ао минь 敖民 373

ба 罷 409
бай 敗 389
бао лай 寶來 418
би 潷 397
би [1] 必 399
би [2] 比 415, 418
би цзю 必久 394
бу 不 391
бу гуй чжи минь 不軌之民 409
бу гэн 不更 406
бу до ши 不惰食 371
бу сюнь фа 不循法 418
бу сю фа 不修法 418
бу юн 不用 391, 410
бэнь 本 370
бэнь у 本物 381
бянь 变 414
бянь [1] 辯 277, 414

вай цзяо 外交 398
вай цюань 外權 369, 370
ван 王 389, 400
вань минь 萬民 419
вэй 威 399
вэнь 文 368

го 國 370, 379, 390
го [1] 过 385, 395
говэй 國尉 407, 409
го цзя 國家 377
гу 贾 387
гу [1] 固 401
гу [2] 故 401
гуань 貫 417
гуань дай фу 官大夫 406, 407
гуань нэй хоу 關内候 407
гуй 規 393
гуй [1] 軌 409
гун 公 413
гун [1] 攻 380, 381, 391, 411
гун [2] 功 413
гун дай фу 公大夫 406
гун ди 攻敵 381
гун цзо 公作 374
гун чэн 公乘 406
гун ши 公士 406
гэнь юань 根源 382

да жэнь 大人 377
дай фу (да фу) 大夫 406, 407
дай цзя 带甲 417
дай ши 带士 417
дан 當 409
дан [1] 党 415
дан мин 當名 374
дань 石 412
дао 道 281, 292, 367
дао [1] 盗 373
да шан цзао 大上造 (да лян цзао 大良造) 406
да шу чжан 大庶長 407
ди 弟 193, 379
ди [1] 敵 380
дин фэнь 定分 417
до 多 368
до ли 多力 375
до хуй янь 多惠言 399
ду 都 385
ду [1] 度 389
дуань 短 391
ду и 都邑 385
ду чжи 獨制 399

дэ 德 381

жо 弱 396, 411
жо цунь 弱存 411
жу 如 395, 396, 417
жу [1] 入 409
жэнь 仁 279, 388
жэнь [1] 人 409
жэнь [2] 仞 414
жэнь [3] 任 416
жэнь цзюнь 人君 392
жэнь шэн 人生 392

и 壹 371, 381, 390, 397
и [1] 邑 385, 407
и [2] 儀 403
и [3] 役 385
и [4] 易 410
и [5] 異 415
и мэнь 一門 383
и чжу 一銖 418
и чу 以畜 386
и янь 壹言 390
инь ян 陰陽 400

кай сай 開塞 388
кунь ди 昆弟 403

лань 懶 375
лао 勞 375
ли 禮 367, 376
ли [1] 里 397
ли [2] 利 387, 389, 399, 415
ли [3] 吏 398, 407
линь чэнь 臨陳 402
лунь ту 倫徒 392
лэ 樂 370, 390, 411
лэй 類 399
люй 閭 415
лян 量 369

мин 名 418, 419
мин тэн 螟螣 377
мин чжу 明主 399
минь 民 387, 392, 397
минь бу сы шан 民不死賞 398
минь бу чжэн 民不争 393
минь сы шан 民死賞 398
мо 末 370
моу 眸 397
му 木 396
му гуй 木櫃 417
му ся 木柙 417
мэй 美 378
мяо суань 廟算 394

най 耐 408, 409
нань 男 374
нань [1] 難 393
нань тун 男童 374
нин 佞 416
ну 怒 368
нэн 能 408, 409
нэн юн чжэ 能用之 401
нюй 女 374
нюй тун 女童 374

пинь 貧 398
пянь 篇 261

сань 三 412
сань [1] 散 416
сань гуань пинь 三官貧 379
сань цзу 三族 402
се 邪 391
си 餼 405
син 行 379
син [1] 性 386–388
син [2] 刑 389
синь 信 399
со вэй 所謂 271, 275
соу 蒐 401
су 宿 381
су [1] 俗 392
су [2] 蘇 401
су [3] 傃 401
суй 歲 378
сы 厮 373
сы [1] 死 381
сы дэ 司得 375
сы коу 司寇 413
сы кун 司空 413
сы ма 司馬 413
сы мэнь 私門 390, 391, 413
сы ту 厮徒 374
сы ту [1] 司土 413
сы ту [2] 司徒 413
сы чэ шу чжан 駟車庶長 407
сю 修 377, 386, 389, 392
сю цзинь 修今 392
сю цюань 修權 399
сюй 蓄 378, 386
сюнь 循 389, 392
ся 下 369

сян 鄉 415
сянь 險 388
сянь цзу 險阻 400
сяо 孝 415
сяо [1] 校 (воинское звание) 350–352, 406
сяо [2] 削 379, 411
сяо го 削國 380
сяо жэнь 小人 279
сяо минь 小民 387
сяо фу 小夫 406

тан 湯 368
тоу 偷 386
ту 徒 373, 374, 401, 406
тун 僮 374
тун [1] 同 415
тун ти 同體 415
тянь фа 天法 366

у 伍 377
у [1] 五 381
у [2] 恶 383
у [3] 務 397
у дай фу 五大夫 406

фа 法 366, 367, 389, 398
фа ду 法度 389
фан 方 386, 400
фань 繁 382
фу 賦 370
фу [1] 復 400, 407, 409
фу [2] 覆 400
фу лао 父老 282
фу сюн 父兄 296, 372, 403
фэй 非 416
фэн 封 401

хао 好 378, 379, 417
хао цзе 豪傑 375
хоу 後 409
хуэй 慧 277
хуэй [1] 惠 381

цай 材 399
цай [1] 財 412
цао 操 350, 351, 406
цзань и 簪裹 406
цзи 级 408
цзи и 技藝 376
цзин 剄 407
цзин [1] 競 393
цзи цяо 技巧 412
цзинь ши 禁 室 418
цзо гэн 左更 406
цзо и 作壹 376
цзоу 走 404
цзо чэнь 坐陳 402
цзо шу чжан (кэ цин) 左庶長 (客卿) 406
цзу 卒 407
цзу [1] 族 415
цзун 宗 416
цзы 訾 369
цзы ди 子弟 296
цзэ 則 268, 410
цзю 九 381
цзю [1] 久 388
цзюй 舉 395, 396, 416
цзюй дан 聚黨 377
цзюнь вэй 郡尉 407
цзюнь-цзы 君子 278, 279, 388
цзюнь цзюэ 軍爵 406
цзюнь ши 軍事 413
цзюэ 爵 410
цзянь 賤 370
цзянь [1] 簡 382
цзянь [2] 儉 388
цзянь [3] 監 (цзянь юй ши 監御史) 414, 415
цзяо лин 教令 417
цзя тун 家童 374
цзя ши 家事 413
ци 器 383
ци [1] 氣 386
ци [2] 乞 405
цин 輕 407
ци чэн 器成 383
цинь 禽 404
цунчжэ 從者 374
цунь 寸 397
цы 此 418
цюань бин 權柄 399
цюй 曲 396
цюнь дан 群党 403
цюнь чжун 群眾 392
цян 彊 411

ча 察 390
чан 常 376
чан дао 常道 376
чжан 張 367
чжан [1] 長 367
чжань луань 戰乱 378
чжань ши 戰事 378
чжи 知 391
чжи [1] 志 379

чжи [2] 治 380, 390, 391
чжи [3] 致 389
чжи [4] 制 398, 399
чжи ду 制度 390
чжи фа 治法 390
чжоу 州 415
чжуань чжи 專制 414
чжуй сюй 贅婿 369
чжун 中 369
чжун [1] 重 374
чжун гэн 中更 406
чжун цзюй 重居 377
чжу хоу 諸侯 402, 416
чжу юй 誅愚 372
чжу юй [1] 朱愚 372
чжэ 者 395
чжэн 正 388, 410
чжэн [1] 政 388, 411
чжэн [2] 證 414
чи 尺 414
чу 畜 386
чу [1] 出 389, 406, 410
чу [2] 除 408
чу ду 出度 389
чэ хоу 徹候 407
чэн 丞 414
чэнь 臣 387

шан 上 369, 392, 398, 416
шан [1] 商 387
шан [2] 賞 398, 409
шан гу 商贾 387
шан цзао 上造 406
шан цзяо 上交 398
шан ци 傷器 410
шао минь 少民 369
шао фу 少府 418
шао шан цзао 少上造 (шао лян цзао 少良造) 406
ши [1] 詩 375
ши [2] 食 378, 381, 398, 410
ши [3] 蝕 376
ши [4] 士 406
ши [5] 事 398, 415
ши [6] 時 390, 417
ши [7] 勢 386, 413, 419
ши [8] 世 419
ши [9] 石 (дань) 412
шо 說 404
шоу чжи 受制 414
шу [1] 書 375
шу [2] 數 370, 414
шу [3] 鼠 382
шуй 水 382, 396
шу цзы 庶子 405, 406
шу шэ 書社 402
шэ 設 375
шэн 生 381, 386–389, 392, 405
шэн [1] 勝 385
шэн [2] 升 343, 402
шэн мо 繩墨 419
шэ цзи 社稷 367
шэнь 身 387

э 惡 411
эр 二 400
эр [1] 而 410
э синь 恶心 372

ю 有 396
ю [1] 由 396
ю [2] 優 407
ю гэн 右更 406
ю сы 有私 410
ю хуань 遊宦 412
ю ши 遊仕 412
ю шу чжан (чжэн цин) 右庶長(正卿) 406
юань 員 414
юй 輿 307, 373, 374
юй [1] 羽 407
юй [2] 譽 413, 416
юй [3] 欲 416
юй жэнь 輿人 374
юй жи 餘日 368
юй и доу 於邑鬥 393
юй синь 愚心 372
юй цзы 餘子 306, 363, 372
юй ши 欲使 274
юн 用 383
юэ 曰 396

янь 言 277, 416
янь шо 言说 277
яо 要 383
яо мо 要靡 376

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список научных трудов доктора исторических наук Леонарда Сергеевича Переломова (1928–2018)[1]

1950

Пер.: Лю Бай-юй. Спаянные кровью: Рассказы и очерки. М.: Воениздат, 1950. 65 с. (Библиотечка «Сов. воин»; № 18). Совм. с другими.

1954

Образование империи Цинь и ее крах в результате крестьянского восстания (221–207 гг. до н.э.): Автореф. дисс. … канд. ист. наук / АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1954. 18 с.

1956

Крестьянское восстание в Китае в 209–208 гг. до н.э. // Советское востоковедение. М., 1956. № 3. С. 60–75.

Пер.: Го Можо. Эпоха рабовладельческого строя: Пер. с кит. М.: Изд-во иностр. лит., 1956. 270 с.: ил. Совм. с М.Г. Прядохиным.

1957

Чэнь Шэн [неизв. — ум. 208 г. до н.э. — вождь крестьянского восстания] // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. М., 1957. Т. 47. С. 489.

«Ши цзи» («Исторические записки») // Там же. Т. 48. С. 70–71.

1958

Сыма Цянь о Чэнь Шэне / Пер., вступ. и коммент. // Советское китаеведение. 1958. № 4. С. 192–205.

Рец.: Всемирная история. Т. 1–2. М., 1956 // Вопросы истории. 1958. № 6. С. 180–190. Совм. с другими.

[1] Составители: В.П. Журавлева, О.Н. Попова — сотрудники Отдела ББО ИНИОН при Институте Китая и современной Азии РАН. Опубликовано: Российское китаеведение. 2023. № 4(5). С. 224–244.

Рец.: Очерки истории Китая / Л.В. Симоновская, Г.Б. Эренбург, М.Ф. Юрьев. М., 1956. 424 с. // Там же. С. 165–168.

Пер.: Фань Вэньлань. Древняя история Китая: от первобытно-общинного строя до образования централизованного феодального государства: Пер. с кит. М.: АН СССР, 1958. 294 с.: ил. Совм. с М.В. Крюковым, Е.Б. Поршневой, Е.В. Пузицким.

1960

Рец.: Го Можо. Бронзовый век: Пер. с кит. М., 1959 // Вопросы истории. М., 1960. № 11. С. 188–190.

1961

Об органах общинного самоуправления в Китае в V–III вв. до н.э. // Китай. Япония: История и филология. М., 1961. С. 45–57.

Рец.: Проблема периодизации феодализма в китайской исторической науке: [Рец. на ст. в журн. «Лиши яньцзю». 1960. № 6. С. 67–71] // Вопросы истории. 1961. № 5. С. 193–194.

1962

Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221–202 гг. до н.э.) / АН СССР. Ин-т народов Азии. М.: Изд-во вост. лит., 1962. 244 с.: ил. Библиогр.: с. 226–233. Указатель имен собственных, географических названий, терминов, названий племен и народностей: с. 234–243.

Рец.: Рубин В.А. // Вопросы истории. М., 1963. № 6. С. 151–153; Felber R. // Zeitschrift für Geschichtswissenschaft. Berlin, 1963. Hf.1. P. 214; Felber R. // Orientalistische Literaturzeitung. Berlin, 1964. Jg. 59, No 7/8. P. 396–404; Pokora T. // Archív orientální. Praha, 1963. № 1. S. 165–171; T.P. // Československý časopis historický. Praha, 1963. No 1. P. 101–102.

Бань Гу [32–92 гг. — историк] // Советская историческая энциклопедия. М., 1962. Т. 2. Стб. 115–116.

Ван Ман (45 г. до н.э. — 23 г. н.э.) — государственный деятель // Там же. Стб. 959.

Ван Мана реформы // Там же. Стб. 959–960.

Дискуссия о формах земельной собственности в феодальном Китае: [По материалам журнала «Лиши яньцзю». 1961. № 3. С. 33–42] // Вопросы истории. 1962. № 4. С. 189–190.

Народные движения в Китае в 209–202 гг. до н.э. // Краткие сообщения Института народов Азии / АН СССР. М., 1962. [Т.] 53: Китайский сборник. С. 40–55.

О характере движущих сил войны 209–202 гг. до н.э. в Китае // Народы Азии и Африки. 1962. № 1. С. 79–90.

1963

Вопрос о существовании общины в Китае в 3 в. до н.э. — 2 в. н.э. как один из важнейших критериев периодизации истории древнего Китая // Межвузовская научная конференция по историографии и источниковедению стран Азии и Африки. Л., 1963. С. 66.

Пер.: Жизнеописание Чэнь Шэна: Пер. с кит.: [Из «Исторических записок» Сыма Цяня] // Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963. С. 476–481.

Пер.: Хроника правления Гаоцзу: Пер. с кит.: [Из «Исторических записок» Сыма Цяня] // Там же. С. 482–483.

Пер.: Хроника правления Гаоцзу: Пер. с кит.: [Из «Истории Ранней Хань» (Цянь Хань шу)] // Там же. С. 485–486.

1964

Община и семья в древнем Китае (III в. до н.э. — III в. н.э.). М.: Наука, 1964. 11 с. (VII Междунар. конгресс антропологических и этнографических наук. М., август 1964).

Рец.: Pokora T. Archív orientální. Praha, 1965. No 3. P. 527–528.

Дун Чжуншу (ок. 180 г. — ок. 120 г. до н.э.) — философ, политический деятель // Советская историческая энциклопедия. М., 1964. Т. 5. Стб. 407–408.

1965

Ли Сы (280–208 гг. до н.э.) — государственный деятель // Советская историческая энциклопедия. М., 1965. Т. 8. Стб. 701.

О характере сельской общины в период Хань // Народы Азии и Африки. 1965. № 1. С. 93–99.

1966

Реформы Шан Яна в советской историографии // Межвузовская научная конференция по вопросам истории стран Азии и Африки в советской историографии: Тезисы докл. М., 1966. С. 34–36.

Эволюция общины и рост частной земельной собственности в Китае в IV в. до н.э. — III в. н.э. // Общее и особенное в развитии стран Востока. М., 1966. С. 150–159.

1967

The despotic state and community in ancient China (4^{th}–3^{rd} centuries B.C.) / L.S. Perelomov. Moscow, 1967. 12 p. (XXVII International congress of orientalists. Papers presented by the USSR delegation).

О значении терминов фулао и саньлао в эпоху Хань (III в. до н.э. — III в. н.э.) // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию акад. Н.И. Конрада. М., 1967. С. 457–461.

О роли идеологии в становлении деспотического государства в древнем Китае // Народы Азии и Африки. 1967. № 3. С. 62–73.

1968

Книга правителя области Шан: (Шан цзюнь шу) / Пер. с кит., вступ. ст. и коммент.; АН СССР. Отд-ние истории. Ин-т народов Азии. М.: Наука, 1968. 351 с. (Памятники письменности Востока; XX). Рез. англ. Библиогр.: с. 323–328.

Р е ц.: Лапина З.Г. // Народы Азии и Африки. 1969. № 6. С. 185–189.; Рубин В.А. Шан Ян и его идеи // Новый мир. М., 1969. № 12. С. 267–270; Bodde D. // Journal of Asian Studies. Ann Arbor, 1969. Vol. 28, No 4. P. 847–848; Pokora T. // T'oung Pao. Leiden, 1969. No 4/5. P. 322–324.

Деспотическое государство и община в древнем Китае: Влияние общины на эволюцию формы власти в Китае 4–3 вв. до н.э. // Доклады, представленные на XX Международный синологический конгресс в Праге. М., 1968. С. 88–98.

Легизм и традиционные институты китайской государственности // Симпозиум «Роль традиций в истории Китая»: Тезисы докл. М., 1968. С. 65–67.

Шан Ян и община // IV сессия по древнему Востоку 5–10 февраля 1968 г. / АН СССР. Ленингр. отделение Ин-та народов Азии. М., 1968. С. 9.

1969

The community and influence of Legalism on the development of the state in the ancient China // Asia in Soviet studies. Moscow, 1969. P. 139–151.

1970

Легизм и проблема становления первого централизованного государства в Китае (V–III вв. до н.э.): Автореф. дисс. … д-ра ист. наук / АН СССР. Ин-т востоковедения. М., 1970. 48 с.

Legalism and its part in the formation of traditional Chinese state institutions / L.S. Perelomov. Moscow: Nauka, 1970. 7 p. (XXVIII International congress of orientalists (Canberra, January 6–12, 1971). Papers presented by USSR delegation).

Китай и Вьетнам в III в. до н.э. — III в. н.э. // Китай и соседи в древности и средневековье. М., 1970. С. 51–62.

Община и семья в древнем Китае (III в. до н.э. — III в. н.э.) // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1970. Т. 9. С. 425–431.

Социальная обусловленность легизма // Научная конференция «Общество и государство в Китае»: Доклады и тезисы. М., 1970. Вып. 2. С. 184–187.

Р е д.: Китай и соседи в древности и средневековье: [Сб. ст.] / отв. ред. М.: Наука, 1970. 275 с. Совм. с С.Л. Тихвинским.

Р е д.: Научная конференция «Общество и государство в Китае»: Доклады и тезисы: В 2 вып. / отв. ред.; совм. с В.А. Рубиным. М.: Наука, 1970. Вып. 1. 139 с.; Вып. 2. С. 140–276.

1971

Легистская концепция «равенства перед законом» и ханьская бюрократия // Научная конференция «Общество и государство в Китае»: Доклады и тезисы. М., 1971. Вып. 1. С. 57–62.

Проблема периодизации древней и средневековой истории Китая в китайской историографии: (О генезисе феодальных отношений) // Историческая наука в КНР. М., 1971. С. 64–81. Библиогр.: с. 80–81.

1972

Вклад легизма в формирование традиционных институтов государственности: [III в. до н.э. — XIX в. н.э.] // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972. С. 151–160.

Рец.: Авдиев В.И. История Древнего Востока: Учебник для студентов. 3-е изд., перераб. М., 1970. 608 с. // Народы Азии и Африки. 1972. № 5. С. 145–146.

1973

Изучение проблем древнего Китая // Проблемы советского китаеведения. М., 1973. С. 83–99.

Легистская концепция «равенства перед законом» и ханьская бюрократия // Китай: общество и государство: Сб. ст. М., 1973. С. 55–66. Библиогр.: 23 назв.

О сущности легизма // Проблемы Дальнего Востока. 1973. № 2. С. 77–89.

Становление императорской системы в Китае // Вопросы истории. М., 1973. № 5. С. 113–132. Рез. англ.

У-ди (156–87 гг. до н.э.) — император // Советская историческая энциклопедия. М., 1973. Т. 14. Стб. 657.

«Фацзя» [Школа законников] // Там же. Стб. 970–971.

Являются ли легисты антитрадиционалистами? // Четвертая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы и доклады. М., 1973. Вып. 1. С. 3–8.

Рец.: Развитие стран Востока: общее и особенное: [Рец. на кн.: Качановский Ю.В. Рабовладение, феодализм или азиатский способ производства?: Спор об общественном строе древнего и средневекового Востока, доколониальной Африки и доколумбовой Америки. М., 1971] // Проблемы Дальнего Востока. 1973. № 4. С. 187–190.

Рец.: Крюков М.В. Система родства китайцев: (Эволюция и закономерности). М., 1972. 328 с. // Народы Азии и Африки. 1973. № 3. С. 205–207.

Пер. и вступ.: Шан цзюнь шу: Пер. с кит. // Древнекитайская философия. М., 1973. Т. 2. С. 210–223.

Ред.: Китай: общество и государство: Сб. ст. / чл. редкол. М.: Наука, 1973. 357 с.

1974

Гл. 2. Китай в эпоху Лего и Чжаньго // История Китая с древнейших времен до наших дней: Учебное пособие / отв. ред. Л.В. Симоновская, М.Ф. Юрьев. М.: Наука, 1974. 534 с. С. 17–32.

Гл. 3. Деспотии Цинь и Хань в III–I вв. до н.э. // Там же. С. 33–40.

Гл. 4. Кризис древних империй // Там же. С. 41–50.

Дискуссия о Конфуции и X съезд КПК // Пятая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы и доклады. М., 1974. Вып. 3. С. 456–462.

Конфуций и маоисты // Известия. 29.03.1974 (моск. вечерн. вып.). С. 4.

О политической кампании «критики Конфуция и Линь Бяо» // Проблемы Дальнего Востока. 1974. № 2. С. 137–150.

Хань Фэй (288–233 гг. до н.э.) — один из основоположников школы «фацзя» // Советская историческая энциклопедия. М., 1974. Т. 15. Стб. 518.

Цинь: [древнекитайское царство] // Там же. Стб. 779.

Цинь (221–207 гг. до н.э.) — императорская династия // Там же. Стб. 779–780.

Цинь Ши-хуанди (259–210 гг. до н.э.) — император // Там же. Стб. 780.

Politicka kampań "kritiky Lin Piao a Konfucia" // Politika maoismu. Praha, 1974. T. 2. S. 21–44.

Diskuse o Konfucievi a X. sjezd KS Ciny // Nový Orient. Praha, 1974. S. 161–165.

1975

Идеология / Л.С. Переломов, В.Ф. Феоктистов // Китайская Народная Республика: Политическое и экономическое развитие в 1973 году. М., 1975. С. 344–350.

Конфуцианство в политической жизни современного Китая // Вопросы философии. М., 1975. № 10. С. 61–74. Рез. англ.

Мао, легисты и конфуцианцы // Вопросы истории. М., 1975. № 3. С. 117–133. Рез. англ.

О некоторых теоретических основах и методах ведения кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» // Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока. М., 1975. № 1: Некоторые актуальные проблемы современного Китая. С. 132–149.

О политической кампании «критики Конфуция и Линь Бяо» // Опасный курс. М., 1975. Вып. 6. С. 127–148. [Перепеч.: Проблемы Дальнего Востока. 1974. № 2].

The role of ancient history in political life of modern China // Continuity and change in China / Centre d'étude du Sud-Est Asiatique et de l'Extrême-Orient. Bruxelles; Gent, 1975. P. 38–46. Discussion. P. 48–55.

1976

«Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан») // Советская историческая энциклопедия. М., 1976. Т. 16. Стб. 124.

Шан Ян (390–338 гг. до н.э.) — государственный деятель // Там же. Стб. 125.

Шан Яна реформы // Там же. Стб. 125.

Рец.: Народные восстания или крестьянские революции?: [Рец. на кн.: Смолин Г.Я. Антифеодальные восстания в Китае второй половины X — первой четверти XII в. М., 1974. 556 с.] // Проблемы Дальнего Востока. 1976. № 1. С. 202–206.

Рец.: Японский синолог о кампании «критики Линь Бяо и Конфуция»: [Рец. на кн.: Цуёси Такидзава. Китай в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». Токио, 1974. Яп. яз.] / Л.С. Переломов, Г.А. Кулик // Проблемы Дальнего Востока. 1976. № 3. С. 199–202.

1977

Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Белград: BIGZ, 1977. Серб. яз.

Основные направления кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» // Китайская Народная Республика в 1974 году. М., 1977. С. 225–233.

Confucianism in the political life of contemporary China // Chinese studies in history. White Plains, 1977. Vol. 10, № 4. P. 73–97. [Перепеч. из журн.: Вопросы философии. 1975. № 10].

Рец.: Исследование по истории чжурчжэней: [Рец. на кн.: Воробьев М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. — 1234 г.). М., 1975. 448 с.] // Проблемы Дальнего Востока. 1977. № 1. С. 171–174.

1978

Историческое наследие в политике китайского руководства // Проблемы Дальнего Востока. 1978. № 4. С. 131–138.

Историческое наследие и политика в КНР // Третья научная конференция по проблемам истории Китая в новейшее время: Тезисы докл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока. М., 1978. Ч. 2. С. 298–301.

Рец.: Механизм политической власти в императорском Китае: [Рец. на кн.: Бокщанин А.А. Императорский Китай в начале XV в. (внутренняя политика). М., 1976. 323 с.] // Проблемы Дальнего Востока. 1978. № 1. С. 189–192.

Ред.: М.В. Крюков, М.Ф. Софронов, Н.Н. Чебоксаров. Древние китайцы: Проблемы этногенеза / отв. ред. М.: Наука, 1978. 342 с.

1979

Историческое наследие в политической жизни КНР / Л.С. Переломов, М.А. Асланова // Китайская Народная Республика в 1977 году: Политика, экономика, идеология. М., 1979. С. 219–224.

1980

Буддизм в Китае: исторические традиции и современность / Л.С. Переломов, Н.В. Абаев // Проблемы Дальнего Востока. 1980. № 3. С. 136–148.

Вопросы исторического наследия в политической жизни КНР // Китайская Народная Республика в 1978 году: Политика, экономика, идеология / Л.С. Переломов, М.А. Асланова. М., 1980. С. 259–267.

Исторические и идеологические корни великоханьского шовинизма // Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока. М., 1980. № 17: Маоизм и национальный вопрос. С. 90–100; Маоизм и национальный вопрос. Улан-Батор, 1980. С. 233–245.

История и политика в КНР // Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока. М., 1980. № 20: Политические традиции в КНР: В 2 ч. Ч. 1. С. 33–57.

Понятие «политическая традиция» / Л. Переломов, Г. Салтыков, П. Кожин // Там же. С. 5–23.

Предисловие // У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана: Пер. с кит. М., 1980. С. 5–18.

Рец.: У Хань. Жизнеописание Чжу Юаньчжана. М., 1980. 255 с. // Общественные науки. М., 1980. № 4. С. 227–229.

Отв. за вып.: Политические традиции в КНР: Сб. ст. по материалам научной конференции, состоявшейся в ИДВ АН СССР в декабре 1979 г.: В 2 ч. М., 1980 (Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока; № 20, ч. 1–2). Совм. с П.М. Кожиным, Г.Ф. Салтыковым. Ч. 1. 173 с.; Ч. 2. С. 175–319.

1981

Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М.: Наука, 1981. 334 с. Библиогр.: с. 317–327. Указ. имен: с. 328–332.

Рец.: Кюзаджян Л. Мао и тени далеких предков // Новое время. М., 1981. № 30. С. 20–23; Тихвинский С.Л. Древнекитайская философия и политическая борьба в КНР // Новый мир. М., 1982. № 1. С. 257–263; Туманов В.А. // Советское государство и право. М., 1982. № 8. С. 143–145; Bodde D. // Journal of Asian Studies. Ann-Arbor, 1985. Vol. 44. № 4. P. 821–824; Künstler M.J. // Przgląd orientalistyczny. Warszawa, 1982. № 3/4. S. 209–210; Pokora T. // Historický časopis. Bratislava, 1983. Č. 5. S. 779–780; Обсуждение книги в журнале «Народы Азии и Африки» / А.С. Мартынов, А.А. Крушинский, В.А. Масленников, А.С. Мугрузин, Л.П. Делюсин // Народы Азии и Африки. 1982. № 4. С. 176–191.

Великоханьская сущность концепции «извечного единого многонационального Китая» / Л.С. Переломов, С.Н. Гончаров, Э.В. Никогосов // Проблемы Дальнего Востока. 1981. № 4. С. 41–55.

Вопросы исторического наследия в политической жизни КНР / Л.С. Переломов, М.А. Асланова // Китайская Народная Республика в 1979 году: Политика, экономика, идеология. М., 1981. С. 249–254.

Сунь Ятсен и его японские «друзья» // Двенадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тезисы и доклады. М., 1981, ч. 2. С. 213–217. Библиогр.: с. 217 (17 назв.).

Учение Конфуция и легизм в политике руководства КПК // Опыт и уроки истории КПК: (К 60-летию образования партии): Тезисы докл. научной конференции 7–8 апреля 1981 г. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока. М., 1981. [Ч.1]. С. 23–28.

1982

Влияние исторического наследия на характер изменений в структуре управления в КНР // Государственный строй и важнейшие социально-экономические проблемы КНР: Тезисы докл. междунар. научной конференции 5–7 апр. 1982 г. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока. М., 1982. С. 54–56.

Конфуцианство и легизм в осуществлении курса «четырех модернизаций» // Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока. М., 1982. № 33: Традиции Китая и «четыре модернизации». Ч. 1. С. 25–38.

Традиции Китая и политика «четырех модернизаций» / Л.С. Переломов, П.М. Кожин, Г.Ф. Салтыков // Там же. С. 6–14.

О «феодальных пережитках» в современном Китае / Там же. С. 189–199.

Ред.: Опыт и уроки истории КПК: (К 60-летию образования КПК: [Доклады науч. конференции 7–8 апреля 1981 г.] / отв. ред. М., 1982. 219 с. (Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока; № 34).

Отв. за вып.: Традиции Китая и «четыре модернизации»: [Сборник]: В 2 ч. М., 1982. (Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока; № 33). 450 с. Совм. с П.М. Кожиным, Г.Ф. Салтыковым. Ч. 1. 212 с.; Ч. 2. С. 215–450.

1983

Imperial China: Foreign-policy conceptions and methods: Transl. from the Russ. / L. Perelomov, A. Martynov. Moscow: Progress publ., 1983. 199 p. Bibliogr.: p. 189–199.

Внешнеполитические концепции императорского Китая и методы их осуществления / Л. Переломов, А. Мартынов; пер. с рус. В. Шнеерсон. М.: Прогресс, 1983. 199 с.

Ред., авт.: М.В. Крюков, Л.С. Переломов, М.В. Софронов, Н.Н. Чебоксаров. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / отв. ред. Л.С. Переломов, Н.Н. Чебоксаров; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Ин-т Дальнего Востока. М.: Наука, 1983. 415 с.: ил., 4 л. ил. Рез. англ. Библиогр.: с. 375–391. Указ.: с. 392–406. — Из содерж.: Гл. 3. Древние китайцы и их соседи: политические аспекты взаимоотношений. С. 105–140.

Традиции в социально-политической жизни Китая / Л.С. Переломов, П.М. Кожин, Г.Ф. Салтыков // Проблемы Дальнего Востока. 1983. № 1. С. 97–106.

Этические категории конфуцианства: современные оценки и толкования / Л.С. Переломов, Э.В. Никогосов // Проблемы Дальнего Востока. 1983. № 3. С. 72–80.

1984

Проблемы исторического наследия / Л.С. Переломов, М.А. Асланова // Китайская Народная Республика в 1980 году: Политика, экономика, идеология. М., 1984. С. 172–176.

Традиции управления в политической культуре КНР: (К методологии исследования) / Л.С. Переломов, П.М. Кожин, Г.Ф. Салтыков // Проблемы Дальнего Востока. 1984. № 2. С. 110–123.

1985

Вопросы исторического наследия / Л.С. Переломов, А.Б. Краснов // Китайская Народная Республика в 1981 году: Политика, экономика, идеология. М., 1985. С. 165–169.

Рец.: Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае. Новосибирск, 1983. 125 с. // Народы Азии и Африки. 1985. № 3. С. 204–206.

Ред.: Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение / отв. ред. М.: Наука, 1985. 245 с.

1986

Вопросы исторического наследия в политической жизни КНР / А.Б. Краснов, Л.С. Переломов // Китайская Народная Республика в 1982 году: Политика, экономика, идеология. М., 1986. С. 248–252.

Критерии оценки личности в традиционной культуре Китая // Проблемы Дальнего Востока. 1986. № 2. С. 101–113.

Проблемы исторического наследия / Л.С. Переломов, А.Б. Краснов // Китайская Народная Республика в 1983 году: Политика, экономика, идеология. М., 1986. С. 235–237.

Р е д.: Бокщанин А.А. Удельная система в позднесредневековом Китае: Период Мин, 1368–1644 / отв. ред. М.: Наука, 1986. 263 с.

1987

Сулянь кэсюэ чжун дуй чуаньтун ды яньцзю вэньти [Проблема исследования традиций в советской науке] // Шэхуэй кэсюэ чжансянь. Гирин, 1987. № 3-4. С. 221–228. Кит. яз.

1988

Роль учения Конфуция в строительстве социализма с китайской спецификой // III Всесоюзная конференция востоковедов «Взаимодействие и взаимовлияние цивилизаций и культур на Востоке». М., 1988. Т. 2. С. 148–149.

Символ китайской нации // Проблемы Дальнего Востока. 1988. № 5. С. 87–97.

1989

Историческая наука // 40 лет КНР. М., 1989. С. 166–177; ISBN 5-02-016470-4. Совм. с другими.

Начальная стадия социализма в Китае: вопросы теории и практики: Круглый стол «ПДВ»: [Выступление] // Проблемы Дальнего Востока. 1989. № 1. С. 26–27.

Новый этап развития традиций в общественно-политической жизни КНР // Проблемы строительства социализма в Китайской Народной Республике в свете решений XIII съезда Коммунистической партии Китая: (Материалы науч. конференции, проведенной 30 марта — 1 апр. 1988 г. Ин-том Дальнего Востока АН СССР и Всесоюз. ассоц. китаеведов). М., 1989. (Информ. бюл. / АН СССР. Ин-т Дальнего Востока). С. 208–216.

Р е ц.: Социальная утопия в политической культуре Китая: [Рец. на кн.: Китайские социальные утопии. М., 1987. 311 с.] // Проблемы Дальнего Востока. 1989. № 2. С. 234–238.

1990

Конфуцианство в политической культуре КНР // Китай и социализм: Актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая: Тезисы докл. I Всесоюзной науч. конференции (М., 9–11 октября 1990 г.). М., 1990. Ч. 2. С. 99–100.

«Учитель десяти тысяч поколений» [О работе Междунар. симпозиума, посвященного 2540-летию со дня рождения Конфуция, Пекин, 7–10 окт. 1989 г.] / С. Белоусов, Л. Переломов, В. Феоктистов // Проблемы Дальнего Востока. 1990. № 3. С. 197–201.

Р е д.: Долин А.А. Кэмпо — традиция воинских искусств / А.А. Долин, Г.В. Попов; отв. ред. М.: Наука, 1990. 429 с.; ISBN 5-02-016966-8

1991

Жизнеописание Конфуция // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 3. С. 122–133; № 4. С. 177–185; № 5. С. 159–168; № 6. С. 151–159.

Институту Дальнего Востока — 25 лет: Круглый стол ИДВ: [Выступление] // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 4. С. 10–11.

Конфуцианские традиции и процесс модернизации Китая // Китай и мир: Актуальные проблемы изучения экономики, политики, истории и культуры Китая: Тезисы докл. II Всесоюзной науч. конференции (М., 2–4 окт. 1991 г.). М., 1991. Ч. 2. С. 90–93.

Конфуций в политической культуре Китая и стран конфуцианского культурного региона // Восток: прошлое и будущее народов: IV Всесоюзная конференция востоковедов: (Новые подходы в теории и методиках востоковедческих исследований): Тезисы докл. и сообщений, Махачкала, 1–5 окт. 1991 г. М., 1991. Т. 1. С. 214–215.

1992

Слово Конфуция / РАН. Ин-т Дальнего Востока. М.: Фабула, 1992. 191 с.: ил.; ISBN 5-86090-145-3

Р е ц.: Феоктистов В.Ф. // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 2. С. 181–186.

Конфуций о человеке // Личность в традиционном Китае: Сб. ст. / РАН. Ин-т востоковедения. М., 1992. С. 41–62; ISBN 5-02-017408-4

Р е д.: Лю Данянь. Избранные статьи по проблемам исторической науки: Пер. с кит. / отв. ред. и сост. М.: Наука, 1992. 206 с. ISBN 5-02-017583-8

Предисловие // Там же. С. 5–15.

1993

Книга правителя области Шан: (Шан цзюнь шу) / пер. с кит., вступ. ст., коммент. и послесл.; РАН. Ин-т Дальнего Востока; отв. ред. Кроль Ю.Л. 2-е изд., доп. М.: Ладомир, 1993. 391 с. (Памятники письменности Востока; 20). Рез. англ.; ISBN 5-86218-017-6

Конфуций: жизнь, учение, судьба. М.: Вост. лит., 1993. 440 с., 4 л. ил. Рез. англ. Библиогр.: с. 425–437; ISBN 5-02-017069-0

Р е ц.: Делюсин Л.П. // Восток. М., 1994. № 3. С. 158–163; Мартынов А. // Вопросы истории. М., 1994. № 4. С. 181–184; Независимая газета. 1993. 1 июня; Столица. 1993. № 29; Деловые люди. 1993. № 39; Книжное обозрение. 1993. № 41; Ли Минбинь // Ежемесячник китайской культуры. Тайчжун, 1994. № 174. Кит. яз.

Конфуцианский культурный регион и проблема формирования международных традиций: (На примере сопоставления с традициями этики труда и богатства в иудаизме) / Л.С. Переломов, А.Б. Волков // Китай, китайская цивилизация и мир: история, современность, перспективы: Тезисы докл. IV Междунар. науч. конференции (М., 6–8 окт. 1993 г.). М., 1993. Ч. 2. С. 3–5.

[Роль традиционной китайской философии в современном Китае: Сообщение на заседании «круглого стола» Центра изучения духовной культуры Восточной Азии] // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 4. С. 166–167.

Кунцзы дуй «хэ» ды лицзи Чжу Си цзеши ши фоу ды ци бэнь и [Как Конфуций понимал принцип «хэ» и какова роль Чжу Си в трансформации его истинного значения] // Гоцзи кэсюэ Чжу Си хуэйи [Междунар. науч. конференция, посвященная памяти Чжу Си: Тезисы и доклады]. Тайбэй, 1993. С. 249–257. Кит. яз.

1994

Ред., авт.: Традиции в общественно-политической жизни и политической культуре КНР / [Л.С. Переломов, Г.Ф. Салтыков, П.М. Кожин и др.; отв. ред. М.Л. Титаренко, Л.С. Переломов]; Ин-т Дальнего Востока РАН. М.: Вост. лит., 1994. 325, [2] с.; ISBN 5-02-017659-1. — Из содерж.: Гл. 1. О политических традициях и их роли в политической культуре Китая / Л.С. Переломов, Г.Ф. Салтыков, П.М. Кожин. С. 3–24; Гл. 4. Конфуцианство и легизм в политической культуре Китая и КНР. С. 109–145.

Ред., авт.: Китайская философия: Энцикл. словарь / гл. ред. М.Л. Титаренко; чл. редкол. М.: Мысль, 1994. 573 с.; ISBN 5-244-00757-2. — Из содерж.: Гуань Чжун. С. 77–78; Конфуций / Л.С. Переломов, А.И. Кобзев. С. 151–153; Легизм. С. 161–163; «Хань Фэй-цзы». С. 369; «Шан цзюнь шу». С. 491; Шан Ян. С. 492–494.

Идеи Конфуция и общественно-политическая мысль России конца XX века // Китайская традиционная культура и проблемы модернизации: Тезисы докл. V Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 12–14 окт. 1994 г.). М., 1994. Ч. 2. С. 138–141.

Конфуцианство и проблемы управления российским обществом в XXI веке // Материалы Международной конференции в связи с 2545-й годовщиной со дня рождения Конфуция. Пекин, 1994. Англ. яз.

1995

Возможен ли конфуцианско-легистский вклад в политическую культуру России XXI века? // Китай и Россия в Восточной Азии и АТР в XXI веке: Тезисы докл. VI Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 11–13 окт. 1995 г.). М., 1995. Ч. 2. С. 25–29.

Идеи Конфуция и общественно-политическая мысль России конца XX века // Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы»: Сб. докладов и сообщений участников V Междунар. науч. конференции, М., 12–14 окт. 1994 г. М., 1995. Ч. 1. С. 190–198.

Можно ли считать Конфуция родоначальником особого типа прагматизма? // Экспресс-информация / РАН. Ин-т Дальнего Востока. М., 1995. Вып. 5: I Всерос. науч. конференция «Китайская философия и современная цивилизация»: Тезисы докл. С. 33–37.

1996

Конфуцианство и легизм в политической культуре китайского этноса (материковый Китай, Тайвань, Сингапур): К вопросу о методологии исследования // Проблемы и потенциал устойчивого развития Китая и России в XXI веке: Тезисы докл. VII Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 25–27 октября 1996 г.). М., 1996. Ч. 2. С. 38–42.

Р е ц.: Зенгер Х. фон. Стратагемы: О китайском искусстве жить и выживать: Знаменитые 36 стратагем за три тысячелетия. М., 1995. 380 с. // Проблемы Дальнего Востока. 1996. № 1. С. 144–147.

1997

Конфуций и доктрина разделения властей: (Размышления по прочтении книги Петра Баренбойма «3000 лет доктрины разделения властей: Суд Сьютера». М., 1996) // Российская юстиция. М., 1997. № 3. С. 122–126. — Т о ж е // Библия и конституция. М., 1998. С. 141–157.

Раннее конфуцианство и легизм в политической культуре современного Китая // Китайская философия и современная цивилизация. Сб. ст. М., 1997. С. 146–162; ISBN 5-02-017983-3

Существует ли тайваньское конфуцианство? // Перспективы сотрудничества Китая, России и других стран Северо-Восточной Азии в конце XX — начале XXI века: Тезисы докл. VIII Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 7–9 окт. 1997 г.). М., 1997. Ч. 2. С. 35–39.

Конфуцианство и русская политическая культура // Материалы международной научной конференции «Конфуцианство и мировая культура». Сингапур, 1997. Кит. яз.

Учение Конфуция и русская культура (XIX–XX вв.) // Международная научная конференция «Конфуцианство на Тайване». Тайбэй, 1997. Кит. яз.

Жусюэ юй элосы чжэнчжи вэньмин [Конфуцианство и русская политическая культура] // Жусюэ юй шицзе вэньмин: [Конфуцианство и мировая культура: материалы междунар. науч. конф.]. Сингапур, 1997. С. 154–155. Кит. яз.

1998

Конфуций: «Лунь юй». Исследование, пер. с кит., коммент.; факсимильный текст «Лунь юя» с комментариями Чжу Си / РАН. Ин-т Дальнего Востока; отв. ред. М.Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 1998. 590 с.; ISBN 5-02-018024-6

Р е ц.: Делюсин Л.П. // Новая и новейшая история. М., 2000. № 3. С. 237–240; Ломанов А.В. // Восток. М., 2000. № 4. С. 188–190; Лукьянов А.Е. Конфуций — это навсегда // Вестник Российского ун-та дружбы народов. Философия. М., 1999. № 1. С. 214–216; Малявин В. // Journal of Chinese philosophy. Honolulu, 1999. Vol. 26, № 3. P. 411–414; Мартынов А.С. // Вопросы истории. М., 2000. № 4/5. С. 158–163; Юркевич А. // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 2. С. 187–190; Moritz R. // Oriens Extremus. Wiesbaden, 2000/2001. Jg. 42. S. 242–245.

XXI век — век Китая, век конфуцианства? / Л.С. Переломов, А.В. Ломанов // Проблемы Дальнего Востока. 1998. № 3. С. 123–129.

Конфуцианство и Россия в XXI веке // Китай и АТР на пороге XXI века: Тезисы докл. IX Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 29 сент. — 1 окт. 1998 г.). М., 1998. Ч. 2. С. 96–99.

Послесловие // Попов П.С. Китайский философ Мэн-цзы. М., 1998. С. 263–278.

Сибусава Эйдзи и его роль в модернизации Японии // Информ. материалы. Сер.: Идейно-теоретич. тенденции в современном Китае: национальные традиции и поиски путей модернизации / РАН. Ин-т Дальнего Востока. М., 1998. Вып. 3: IV Всерос. конференция «Философия Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (М., 27–28 мая 1998 г.). С. 32–35.

Учение Конфуция и культура России (XIX–XXI вв.) // Востоковедение и мировая культура: К 80-летию академика С.Л. Тихвинского: Сб. ст. М., 1998. С. 118–132; ISBN 5-88451-065-9

1999

Предисловие // Конфуций. Беседы и суждения: [В русских переводах XIX–XX вв.] / сост., подгот. текста, примеч. и общ. ред. Грищенкова Р.В. СПб., 1999. (Библиотека мировой литературы: БМЛ). С. 5–12; ISBN 5-8191-0057-3

Пер.: [Конфуций. Беседы и суждения: Фрагменты] / пер. с кит. // Конфуций. Беседы и суждения Конфуция: [В русских переводах XIX–XX вв.]. СПб., 1999. 1119 с. (Библиотека мировой литературы: БМЛ); ISBN 5-8191-0057-3. — То же. 2-е изд., испр. 2001.

Россия о Конфуции // Китай на пути модернизации и реформ, 1949–1999 / отв. ред. М.Л. Титаренко; РАН. Ин-т Дальнего Востока. М., 1999. С. 136–144; ISBN 5-02-018120-X

Существуют ли в России условия для «дружественного» восприятия идей раннего «конфуцианства»? // Китай на пути модернизации и реформ: Тезисы докл. X Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 22–24 сент. 1999 г.). М., 1999. Ч. 2. С. 118–120; ISBN 5-00-013611-X

2000

Виталию Федоровичу Феоктистову 70 лет // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 5. С. 203–206.

«Конфуцианский пласт» в мировоззрении китайских реформаторов: (Некоторые размышления в связи с выходом книги М.Л. Титаренко «Китай: цивилизация и реформы» . М., 1999. 237 с.) // Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 1. С. 112–116.

2001

Конфуцианство и иранский ислам в диалоге цивилизаций / Л.С. Переломов, Кляшторина В.Б. // Китай, Россия, страны АТР и перспективы межцивилизационных отношений в XXI веке: Тезисы докл. XII Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 25–27 сент. 2001 г.). М., 2001. Ч. 3. С. 47–51.

Легизм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 2. С. 382–384; ISBN 978-2-244-01119-7

«Хань Фэй-цзы» (трактат) // Там же. Т. 4. С. 289–290.

«Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан») // Там же. С. 373–374.

Предисловие // Конфуций. Беседы и суждения: [В русских переводах XIX–XX вв.] / сост., подгот. текста, примеч. и общ. ред. Грищенкова Р.В. 2-е изд., испр. СПб., 2001. С. 5–12; ISBN 5-306-00064-9. 1-е изд. 1999 г.

Трактовка «Дао» в работах Чэнь Лифу // Информ. материалы. Сер. Г: Идейно-теоретич. тенденции в современном Китае: национальные традиции и поиски путей модернизации / РАН. Ин-т Дальнего Востока. М., 2001. Вып. 7/8. С. 27–30.

Р е ц.: Классическое конфуцианство: в 2 т. Т. 1. Конфуций. Лунь юй / пер., вступ. ст., коммент. А. Мартынова. СПб., 2000. 381 с.; Лукьянов А.Е. Лао-цзы и Конфуций: философия Дао. М., 2000. 384 с. // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 4. С. 177–185.

П е р.: [Конфуций. Беседы и суждения: Фрагменты] / пер. с кит. // Конфуций. Беседы и суждения Конфуция: [В русских переводах XIX–XX вв.]. 2-е изд., испр. СПб., 2001. 1119 с.: ил., портр. (Библиотека мировой литературы: БМЛ); ISBN 5-306-00064-9; 1-е изд. 1999 г.

Р е д.: Чэнь Кайкэ. Конфуцианство и «культура предприятия» в современной Восточной Азии / РАН. Ин-т Дальнего Востока / отв. ред. М.: 2001. 241 с. Библиогр.: с. 229–241; ISBN 5-8381-0040-9

2002

Памяти видного немецкого ученого-китаеведа Роланда Фельбера: [1935–2001] / А.М. Григорьев, Л.С. Переломов, М.Л. Титаренко // Проблемы Дальнего Востока. 2002. № 1. С. 189–190.

2003

Из истории идеологемы *сяо кан* / А.Е. Лукьянов, Л.С. Переломов // Проблемы Дальнего Востока. 2003. № 3. С. 26–38.

Что такое конфуцианский капитализм / Л.С. Переломов, Чэнь Кайкэ // Мир Востока. М., 2003. № 1. С. 23–28.

Конфуцианский социализм и концепция «сяо кан» / А.Е. Лукьянов, Л.С. Переломов // Мир Востока. М., 2003. № 1. С. 29–35.

Конфуцианство в современном мире // V научная сессия по историографии и источниковедению истории Китая: краткое содержание докл. (СПб., 7–9 апр. 1998 г.). СПб., 2003. С. 55–59.

Решения XVI съезда Компартии Китая: [Материалы «круглого стола»: Выступление] // Проблемы Дальнего Востока. 2003. № 1. С. 63–64.

Сяо кан Дэн Сяопина и судьба конфуцианства в современном Китае // Китай: шансы и вызовы глобализации: Тезисы докл. XIV Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 23–25 сент. 2003 г.). М., 2003. Ч. 2. С. 69–74.

2004

Р е д.: Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»): Пер. с кит. и коммент., вступ. ст. / отв. ред.; РАН. Институт Дальнего Востока; Рус. конфуциан. фонд. М.: Вост. лит., 2004. 431 с.: цв. портр. (Китайский классический канон в русских переводах). Указ.: с. 401–429. ISBN 5-02-018290-7

«Четверокнижие» — ключ к постижению конфуцианства: [вступ. ст.] // Там же. С. 10–70.

«Лунь юй» («Суждения и беседы») / введ., пер. и коммент. // Там же. С. 151–236.

«Сы шу» в России: Послесловие (на кит. яз.) // Там же. С. 397–400.

Об исследовании Лю Цзайци: [предисл.] // Лю Цзайци. Китайско-российские отношения в новой геополитической ситуации (1991–2003): политико-дипломатические аспекты. М., 2004. С. 5–7; ISBN 5-8381-0086-9

Сяо кан Дэн Сяопина — символ построения социализма с китайской спецификой // Общество и государство в Китае: Спец. вып.: К 80-летию Л.П. Делюсина. М., 2004. С. 109–120; ISBN 5-02-018419-5: 250

Традиции в политической культуре Китая // Китай в диалоге цивилизаций: к 70-летию акад. М. Л. Титаренко. М., 2004. С. 577–584; ISBN 5-88451-152-3

2005

Лидеры КПК и конфуцианские канонические тексты (Чэнь Дусю, Мао Цзэдун, Дэн Сяопин, Цзян Цзэминь, Ху Цзинь Тао) // Усиление Китая: Внутренние и международные аспекты: Тезисы докл. XV Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир: История, современность, перспективы» (М., 27–29 сент. 2005 г.). М., 2005. Ч. 2. С. 73–76.

Рец.: Рыкова С.Л. Ранние годы жизни и деятельности Чэнь Дусю (1879–1942). М., 2004. 160 с. // Проблемы Дальнего Востока. 2005. № 4. С. 190–191.

Сюнь-цзы в политической культуре Китая // Феоктистов В.Ф. Философские трактаты Сюнь-цзы: Исследование. Перевод. Размышление китаеведа. М., 2005. С. 340–347; ISBN 5-8062-0183-X

2006

Духовная культура Китая: Энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. Титаренко М.Л.; Ин-т Дальнего Востока РАН. М., 2006. [Т. 1]: Философия. 727 с., (8) л. ил.; ISBN 5-02-018429-2. — Из содерж.: Гуань Чжун. С. 206–207; Хань Фэй. С. 476; «Хань Фэй-цзы». С. 477; Цзы Чань. С. 546–547; «Шан цзюнь шу». С. 612–613; Шан Ян. С. 615–617.

Изучение роли и места традиций в жизни китайского общества в ИДВ РАН / Л.С. Переломов, П.М. Кожин // Проблемы Дальнего Востока. 2006. № 4. С. 57–61.

Китай делает бизнес по Конфуцию / провел беседу А. Жигарьков // Психологическая газета: Мы и Мир [электр. изд.]. М., 2006. № 3 (115).

Конфуцианские канонические тексты в работах руководителей КПК // X и XI Всерос. конференции «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация»: (М., 23–24 нояб. 2004 г. и 23–24 мая 2005 г.): в 2 ч. М., 2006. Ч. 1. С. 93–97. (Информ. материалы. Сер.: Идейно-теоретич. тенденции в современном Китае: национальные традиции и поиски путей модернизации. Вып. 13, ч.1).

Конфуцианство в политической культуре современного Китая и России // Там же. С. 98–103.

Конфуций // Россия — Китай. XXI век. М., 2006. Март. С. 42–47.

2007

Конфуцианство и современный стратегический курс КНР / МГУ. Фак-т мировой политики, Ин-т проблем междунар. безопасности РАН. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 252 с. Библиогр.: с. 242–247. Имен. указ.: с. 248–251; ISBN 978-5-382-00138-8

Рец.: Иванов А. Конфуцианство и современный Китай: К выходу книги Л. Переломова «Конфуцианство и современный стратегический курс КНР» // Россия — Китай. XXI век. М., 2007. Июль. С. 44–45: ил.

Личность и власть в учениях Конфуция (551–79 гг. до н.э.) и Мэн-цзы (372–289 гг. до н.э.) // Вестник истории, литературы, искусства. М., 2007. Т. 4. С. 258–271. Библиогр.: с. 270–271.

2008

Корейские исследователи об учении великого конфуцианца Чжу Си (1130–1200 гг.) // Становление новоевразийской цивилизации в постиндустриальную эпоху: духовные истоки и ноосферно-человеческий смысл. М., 2008. Т. 1: (Россия, Китай и Центральная Азия). С. 461–467; ISBN 978-5-88161-278-8

Пекинский университет провел научный симпозиум, посвященный 90-летию академика С.Л. Тихвинского // Проблемы Дальнего Востока. 2008. № 4. С. 31–34.

Ред.: Аллаберт А.В. Место конфуцианства в модернизации Китая (конец XX — начало XXI века) / отв. ред. М.: Ин-т Дальнего Востока, 2008. 228 с.; ISBN 978-5-8381-0138-9

2009

Ред., авт.: Духовная культура Китая: Энциклопедия: в 5 т. М., 2009. [Т. 4]: Историческая мысль. Политическая и правовая культура / ред. М.Л. Титаренко, Л.С. Переломов и др.; ISBN 978-5-02-036380-9. — Из содерж.: Исторические судьбы легизма и конфуцианства. С. 110–135; Конфуцианство и легизм в политической культуре КНР. С. 209–216; Го Можо / Л.С. Переломов, В.Н. Усов. С. 465–467; Сяокан. С. 631–633; Чэнь Лифу. С. 807–809.

Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. — XXI в.) // РАН. Ин-т Дальнего Востока; Рус. конфуц. фонд, Исслед. об-во «Тайцзи». М.: Стилсервис, 2009. 702 с.: ил. Текст рус., кит. Библиогр.: с. 651–674; С. 693–701. Рез. англ.; ISBN 978-5-93712-010-6

2010

[Доклад Л.С. Переломова о роли конфуцианства в идеологии КПК] // Горбунова С.А. XVIII научная конференция «Китай, китайская цивилизация и мир» 21–23 окт. 2009 г. в ИДВ РАН // Проблемы Дальнего Востока. 2010. № 1. С. 143–151.

2011

К вопросу о значении массовой общественно-политической кампании «Критика Линь Бяо и Конфуция» (1973–1974) в новейшей истории Китая // Вековой путь Китая к прогрессу и модернизации: К 100-летию Синьхайской революции: доклады XIX Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» (М., 19–21 окт. 2011 г.). М., 2011. С. 330–331; ISBN 978-5-8381-0219-5

Конфуцианство в политической культуре стран дальневосточного региона // Культурное наследие в современной политической и социальной практике стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. СПб., 2011. С. 5–31. Библиогр.: с. 30–31; ISBN 978-5-88812-506-9

Шан Ян [IV в. до н.э.]. Книга правителя области Шан / пер. с кит. М.: РИПОЛ классик, 2011. 352 с.: ил. (Золотая коллекция); ISBN 978-5-386-02870-1 (см. изд. 1968, 1993 гг.).

2012

Мое первое посещение Китая // Китай глазами российских друзей / гл. ред. М. Л. Титаренко. М., 2012. С. 80–83; ISBN 978-5-8199-0522-7

2013

Ред., авт.: История Китая с древнейших времен до начала XXI в.: в 10 т. / гл. ред. С.Л. Тихвинский. Т. 2: Эпоха Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н.э. — III в. н.э.) / отв. ред. М.: Наука — Вост. лит., 2013. 687 с. Библиогр.: с. 651–671. Указ.: с. 672–682; ISBN 978-5-02-036531-5. — Из содерж.: Введение. С. 8–11; Ч. I. Гл. 1. Борющиеся царства / Л.С. Переломов, В.М. Майоров. С. 12–25; Ч. I. Гл. 2. Конфуций и его «Лунь юй». С. 26–77; Ч. I. Гл. 3. Легизм. С. 78–98; Ч. II. Гл. 1–2. С. 138–238; Ч. IV. Гл. 3. С. 389–417; Ч. IV. Заключение. С. 630–640 / Совм. с другими; Послесловие. С. 641; Хронология некоторых основных событий / Л.С. Переломов, Е.А. Коротков. С. 642–645. — То же. 2-е изд. 2016.

Конфуцианство и иранский ислам в диалоге цивилизаций / Л.С. Переломов, В.Б. Кляшторина // XVIII Всерос. конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (М., 21 мая 2012 г.) / Ин-т Дальнего Востока РАН. М., 2013. С. 93–99 (Информ. материалы. Сер. Г: Идейно-теоретич. тенденции в соврем. Китае: нац. традиции и поиски путей модернизации. Вып. 19); ISBN 978-5-8381-0251-5

Роль конфуцианства в истории КПК // Китай в эпицентре глобальных проблем АТР: Тезисы докл. XX Междунар. науч. конф. «Китай, китайская цивилизация и мир. История, современность, перспективы» (М., 16–18 окт. 2013 г.). М., 2013. С. 289–291; ISBN 978-5-8381-0253-9; — То же // Междунар. науч. конференция «Конфуцианство в России» (М., 28–29 нояб. 2013 г.). М., 2013. С. 27–29.

2014

Качественно новый этап соучастия конфуцианства в политической культуре КПК // Информ. материалы. Сер. Г. М., 2014. Вып. 21: 3-й Пленум ЦК КПК 18-го созыва: новое руководство и стратегия реформ. С. 8–11. [Прав.: Сер. В. Вып. 29].

Место эпохи Чжаньго, Цинь и Хань (V в. до н.э. — III в. н.э.) в судьбе китайской нации: (В связи с изданием II тома «Истории Китая с древнейших времен до начала XXI века») // Проблемы Дальнего Востока. 2014. № 3. С. 150–152.

2015

Кадровая политика КНР — творческое развитие традиционного института китайской государственности: (по материалам книги «XVIII Всекитайский съезд КПК. Китайская мечта и мир») // Новые аспекты социально-политического развития КНР:

Материалы ежегод. науч. конф. Центра полит. исслед. и прогнозов ИДВ РАН (М., 18–19 марта 2015 г.). М., 2015. С. 30–36. (Информ. материалы. Сер. В: Общество и государство в Китае в период реформ; Вып. 22, ч. 1). Рез. англ.; ISBN 978-5-8381-0265-2

«Китайская мечта» и категории традиционной китайской мысли / А.А. Крушинский, А.В. Ломанов, Л.С. Переломов // Проблемы Дальнего Востока. 2015. № 5. С. 135–148.

Новое прочтение «Лунь юя» в связи с поиском истоков «китайской мечты» // XX Всерос. конференция «Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация» (М., 21 мая 2014 г.) / Ин-т Дальнего Востока РАН. М., 2015. С. 116–119. (Информ. материалы. Сер. Г: Идейно-теоретич. тенденции в соврем. Китае: нац. традиции и поиски путей модернизации. Вып. 21). Рез. англ.; ISBN: 978-5-8381-0266-9

2017

Конфуций. Суждения и беседы / пер. с кит., вступ. ст. и коммент. М.: РИПОЛ классик, 2017. 359 с.: ил. (PRO власть). Библиогр.: с. 322–357. ISBN 978-5-386-09724-0. — Из содерж.: Предисловие. С. 7–15; Учение Конфуция и проблема разделения властей. С. 15–20.

Шан Ян [IV в. до н.э.]. Книга правителя области Шан / пер. с кит., вступ. ст., коммент. и послесл. Л.С. Переломова. М.: РИПОЛ классик, 2017. 426 с.: ил. (PRO власть); ISBN 978-5-386-10255-5 (см. изд. 1968, 1993, 2011 гг.).

Л.Н. Толстой и ближайший последователь Конфуция — Мэн-цзы (372–289 гг. до н.э.) // Философии Восточно-Азиатского региона и современная цивилизация: Тезисы докл. XXI–XXII всерос. конференций (М., 2015–2016). М., 2017. С. 73–76. Библиогр. в сносках; ISBN 978-5-8381-0323-9

Роль легизма в политической культуре КПК // Там же. С. 115–118.

Лев Николаевич Толстой о конфуцианстве и будущем Китая // Человек и культура Востока: исследования и переводы. 2016. М., 2017. С. 30–38; ISBN 978-5-8381-0327-7

2018

Памяти М.Л. Титаренко // Моя вторая родина Китай: книга памяти об акад. М.Л. Титаренко / Ин-т Дальнего Востока РАН; гл. ред. Лузянин С.Г.; отв. ред. Лукьянов А.Е. М.: ИДВ РАН, 2018. С. 162–168. ISBN 978-5-907051-08-9

Пер.: Конфуций. «Лунь юй» (Беседы и суждения). Гл. 1 / пер. с кит. [Печатается по изд.: Конфуций. «Лунь юй». М.: Вост. лит., 2001] // Дугин А.Г. Ноомахия: войны ума. Жёлтый дракон. Цивилизации Дальнего Востока: Китай. Корея. Япония. Индокитай. М., 2018. Т. 2. С. 109–123. ISBN 978-5-8291-2157-0

Шан Ян [IV в. до н.э.]. Книга правителя области Шан / пер. с кит. М.: РИПОЛ классик, 2018. 422 с.: ил. (Librarium). ISBN 978-5-386-10411-5 (см. изд. 1968, 1993, 2011, 2017 гг.).

Литература о жизни и трудах Л.С. Переломова

Институт Дальнего Востока: годы, люди, труды: информ.-библиогр. справочник / РАН. Ин-т Дальнего Востока; сост.: В.П. Журавлева, А.С. Ипатова, О.Н. Попова. М., 2006. С. 271–274; ISBN 5-88451-201-5

Институт Дальнего Востока: Справочник / Рос. акад. наук; Сост.: Р.М. Асланов, В.П. Журавлева, А.С. Ипатова. М., 1996. С. 183–185.

К 80-летию Леонарда Сергеевича Переломова // Проблемы Дальнего Востока. 2009. № 1. С. 186–190.

К 85-летию Леонарда Сергеевича Переломова // Проблемы Дальнего Востока. 2014. № 1. С. 181–182: портр.

Китай глазами российских друзей. М., 2012. С. 79; ISBN 978-5-8199-0522-7

Китайская философия: Энцикл. словарь. М., 1994. С. 249–250; ISBN 5-244-00757-2

Ли Минбинь. Цзи Ляола: Мосыкэ дэ Кунфуцзы [Ли Минбинь об авторе этой книги] // Переломов Л.С. Конфуций: «Лунь юй». М., 1998. С. 474–476. Кит. яз.; ISBN 5-02-018024-6

Мелуа А.И. Российская академия естественных наук: Энциклопедия. М.; СПб., 1998. С. 409: портр.; ISBN 5-86050-088-2

Мелуа А.И. Российская академия естественных наук: Энциклопедия: в 2 т. 2-е изд., доп. М.; СПб., 2000. [См.: Указатель авторов]. (Биографическая междунар. энциклопедия «Гуманистика»). ISBN 5-86050-125-0 (Т. 1); 5-86050-126-9 (Т. 2).

Милибанд С.Д. Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г.: В 2 кн. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1995. С. 217–218. ISBN 5-02-009565-5

Милибанд С.Д. Биобиблиографический словарь советских востоковедов. М., 1975. С. 424–425.

Милибанд С.Д. Востоковеды России: XX — начало XXI в.: биобиблиографический словарь: в 2 кн. М.: Вост. лит., 2008. Кн. II: Н–Я. С. 122–123. ISBN 978-5-02-036368-7

Научные труды сотрудников Института Дальнего Востока Российской академии наук (1966–1991 гг.): Биобиблиографический указатель / Сост. И.В. Кирюхина, Л.Ф. Конькова, О.В. Почагина. М., 1992. По «Указателю авторов» ссылка на 22 работы (с. 199).

Премия имени С.Ф. Ольденбурга 2000 года — Л.С. Переломову // Вестник Российской академии наук. М.: 2001. Т. 71. № 2. С. 190; Проблемы Дальнего Востока. 2000. № 6. С. 171.

Российское китаеведение: (Краткий справочник) / Сост. Ф.Б. Белелюбский и др. М., 1994. С. 92–93. (Информ. бюл. / РАН. Ин-т Дальнего Востока; № 11); Russian sinology: Transl. from the Russ. Moscow; Paris, 1996. P. 115–116. (European Association of Chinese Studies. Survey; № 4).

Савенков Ю. «Жизнь моя, иль ты приснилась мне?»: Штрихи к портрету подвижника чести, умевшего держаться в потоке времени // Россия — Китай. XXI век. М., 2006. Октябрь. С. 40–45: фот.

Савенков Ю.Б. Штрихи к портрету подвижника чести, умевшего держаться в потоке времени // Российское китаеведение. М., 2023. № 2(3). С. 152–160. [Впервые опубл. в журн. «Россия — Китай. XXI век», окт., 2006 г.].

Феоктистов В. Следуя велению своего сердца…: К 70-летию Л.С. Переломова // Проблемы Дальнего Востока. 1999. № 1. С. 154–159.

Шицзе чжунгосюэцзя минлу [Китаеведы мира: Справочник]. Пекин, 1994. С. 214. Кит. яз.

Э су чжунгосюэ шоуцэ [Российское и советское китаеведение: Справочник]. Пекин, 1986. Т. 1. С. 450–452. Кит. яз.

Янь Годун. В России есть корифей конфуцианства — это потомок китайского коммуниста, которого зовут московским Конфуцием: [Л.С. Переломов] // Проблемы Дальнего Востока. 2006. № 2. С. 89–91.

Янь Годун. Корифей конфуцианства // Люди и идеи: К 50-летию ИДВ РАН / Ин-т Дальнего Востока; отв. ред. А.В. Островский. М., 2006. С. 83–86. ISBN 5-88451-200-7 [Впервые опубликовано на кит. яз.: Хуаньцю шибао (Global Times), 13 янв. 2006 г.]

Содержание

О Леонарде Сергеевиче Переломове (*Н.Л. Кварталова*) 3
Вспоминая Леонарда Сергеевича (*С.А. Серова*) 8

ЭПОХА ЧЖАНЬГО И ИМПЕРИЯ ЦИНЬ

КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ 13

Глава 1. Борющиеся царства (*в соавт. с В.М. Майоровым*) 13

Глава 2. Конфуций и его «Лунь юй» 24
Учение Конфуция 35

Глава 3. Легизм 72
Шан Ян – главный идейный противник Конфуция 78
Мэн-цзы и борьба с легизмом 84

ПЕРВАЯ ИМПЕРИЯ 91

Глава 1. Создание и расцвет империи Цинь 91
Государственное устройство 91
Аграрные отношения и ремесло 116
Частные формы эксплуатации 123
Государственные налоги и повинности 129
Государственное и частное ремесло 133
Внутренняя политика и реформы Цинь Шихуана 137
Внешняя политика империи 156

Глава 2. Народная война и падение империи 160
Обострение классовых противоречий 160
Восстание Чэнь Шэна и У Гуана (209–208 гг. до н.э.) 164
Народные восстания 208–206 гг. до н.э. 168
Война между Чу и Хань – третий этап народной войны (206–202 гг. до н.э.) 177

ЛУНЬ ЮЙ («СУЖДЕНИЯ И БЕСЕДЫ»)

Введение 187

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ 192

Глава I. «Учиться и...» 192
Глава II. «Осуществлять правление...» 195
Глава III. «Восемь рядов...» 198
Глава IV. «Община и человеколюбие...» 202
Глава V. «Гунье Чан...» 204
Глава VI. «Что касается Юна...» 207
Глава VII. «Я передаю...» 211
Глава VIII. «Тай Бо...» 214
Глава IX. «Учитель редко...» 216
Глава X. «В родном дане...» 220
Глава XI. «Сначала изучали...» 223
Глава XII. «Янь Юань...» 226
Глава XIII. «Цзы Лу...» 230
Глава XIV. «Сянь спросил...» 234
Глава XV. «Вэйский Лин-гун...» 239
Глава XVI. «Цзиши...» 243
Глава XVII. «Ян Хо...» 245
Глава XVIII. «Вэй-цзы...» 250
Глава XIX. «Цзы Чжан...» 252
Глава XX. «Яо сказал...» 254

ШАН ЦЗЮНЬ ШУ («КНИГА ПРАВИТЕЛЯ ОБЛАСТИ ШАН»)

Введение 259

ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ 302

Свиток первый 302

Глава 1. Изменение законов 302
Глава 2. Указ об обработке пустующих земель 304
Глава 3. Земледелие и война 308
Глава 4. Устранение сильных 313

Свиток второй 316

Глава 5. Рассуждение о народе 316
Глава 6. Измерение земель 320
Глава 7. Открытые и закрытые пути 324

Свиток третий 328

Глава 8. Рассуждения о едином 328
Глава 9. Введение законов 330
Глава 10. Законы войны 331
Глава 11. Введение основных правил 332
Глава 12. О военной обороне 333
Глава 13. Сделать строгими приказы 334
Глава 14. Установление власти 337

Свиток четвертый 339
Глава 15. О привлечении народа [в царство Цинь] 339
Глава 17. Награды и наказания 342
Глава 18. Об основах политики 346
Свиток пятый 350
Глава 19. В пределах границ 350
Глава 20. Как ослабить народ 352
Глава 22. О делах внешних и внутренних 355
Глава 23. Правитель и сановники 356
Глава 24. Запреты и поощрения 358
Глава 25. Об уважении закона 360
Глава 26. Закрепление прав и обязанностей 362
Комментарии 366
Список использованной литературы 420
Указатель имен 424
Указатель терминов 427

Приложение

Список научных трудов Л.С. Переломова (*В.С. Журавлева, О.Н. Попова*) 431

Научное издание

Леонард Сергеевич Переломов

Конфуцианство и легизм в Китае

Избранные труды и переводы

Редакторы *Н.Л. Кварталова, М.А. Унке*
Корректор *Н.Н. Щигорева*
Верстка и дизайн *О.В. Волкова*

Подписано в печать 12.08.2025. Формат $70\times100^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Усл. п.л. 37,3. Уч.-изд. л. 33,5.
Тираж 300 экз.

ФГАУН Институт Китая и современной Азии РАН
117997, г. Москва, Нахимовский проспект, 32
тел.: +7(499) 124 02 17
e-mail: info@iccaras.ru
https://www.iccaras.ru

Издатель — Российская академия наук
Издается по решению Научно-издательского совета
Российской академии наук (НИСО РАН) от 13.02.2025, № 19
и распространяется бесплатно