

КНИГА ПРАВИТЕЛЯ
ОБЛАСТИ ШАН

香君集

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА



**ПАМЯТНИКИ
ПИСЬМЕННОСТИ
ВОСТОКА**

XX

НАУЧНО-ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР «ЛАДОМИР»

**КНИГА ПРАВИТЕЛЯ
ОБЛАСТИ ШАН
(ШАН ЦЗЮНЬ ШУ)**

**ПЕРЕВОД С КИТАЙСКОГО,
ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ,
КОММЕНТАРИЙ И ПОСЛЕСЛОВИЕ
Л. С. ПЕРЕЛОМОВА**

Второе издание, дополненное

МОСКВА ● 1993

ББК 67.99 (5 КИТ.)
К-53

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ
«ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»:

О. Ф. Акимушкин (зам. председателя), С. С. Аревшатян, А. Н. Болдырев,
Г. М. Бонгард-Левин (зам. председателя), Г. Ф. Гирс (зам. председателя),
В. Н. Горегляд, П. А. Грязневич, Д. В. Деоник, И. М. Дьяконов (председатель),
Г. А. Зограф, Дж. В. Каграманов, У. И. Каримов, Е. И. Кычанов,
Л. Н. Меньшиков, Е. П. Метривели, Э. Н. Темкин (отв. секретарь),
А. Б. Халидов, С. С. Цельникер, К. Н. Юзбашян.

Ответственный редактор
Ю. Л. КРОПЬ

This edition is published with the assistance of "Chung Chung-kuo Foundation for International Scholarly Exchange"

«Книга правителя области Шан» — один из наиболее значительных памятников общественно-политической мысли древнего Китая. В нем излагается учение Шан Яна (IV в. до н. э.) — основателя школы легистов, отстаивавшей деспотическую форму правления. Учение Шан Яна, воспринятое конфуцианцами в период с III в. до н. э. по III в. н. э., способствовало превращению конфуцианства в государственную идеологию и оказало огромное влияние на дальнейшее развитие законодательства и правовых теорий не только Китая, но и многих стран Дальнего Востока.

К 4703020100—010
593(031)—92 Без объявления

ISBN 5—86218—017—6

© Переломов Л. С. Перевод, вступит. статья, комментарий, послесловие, 1992.

СЕРИЯ «ПАМЯТНИКИ ЛИТЕРАТУРЫ
НАРОДОВ ВОСТОКА»

ТЕКСТЫ. БОЛЬШАЯ СЕРИЯ

- I. Ким Бусик, *Самкук саги*. Издание текста, перевод, вступительная статья и комментарии М. Н. Пака, М., 1959.
- II. Фирдоуси, *Ших-наме*. Критический текст.
 - Т. I, под редакцией Е. Э. Бергельса, М., 1960 (изд. 2-е, стереотипное, М., 1963; изд. 3-е, стереотипное, М., 1966);
 - Т. II, под редакцией Е. Э. Бергельса, составители текста А. Е. Бергельс, Л. Т. Гюзальян, О. И. Смирнова, М.-Н. О. Османов, А. Т. Тагирджанов, М., 1962 (изд. 2-е, стереотипное, М., 1963; изд. 3-е, стереотипное, М., 1966).
 - Т. III, составитель текста О. И. Смирнова, под редакцией А. Нушина, М., 1965.
 - Т. IV, составители текста Р. М. Алиев, А. Е. Бергельс и М.-Н. О. Османов, под редакцией А. Нушина, М., 1965.
 - Т. V, составитель текста Р. М. Алиев, под редакцией А. Нушина, М., 1967.
 - Т. VI, составитель текста М.-Н. О. Османов, под редакцией А. Нушина, М., 1967.
 - Т. VII в печати, тт. VIII—IX готовятся к изданию.
- III. Са'ди, *Гулистан*. Критический текст, перевод, предисловие и примечания Р. М. Алиева, М., 1959.
- IV. *Путешествие Ун-Амуна в Библ*. Египетский иератический папирус № 120 Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина в Москве. Издание текста и исследование М. А. Коростовцева, М., 1960.
- V. Зайн ад-Дин Ваcifи. *Бадай' ал-вакай'*. Критический текст, введение и указатели А. Н. Балдырева, т. I—II, М., 1961.
- VI. *Арабский аноним XI века*. Издание текста, перевод, введение и изучение памятника и комментарии П. А. Грязневича, М., 1960.
- VII. Амир Хусрау Дихлави, *Маождун и Лайля*. Критический текст и предисловие Т. А. Магеррамова, М., 1964.
- VIII. *Юань-чао би-ши (Секретная история монголов)* 15 цзюаней. Т. I. Текст. Издание текста и предисловие Б. И. Панкратова, М., 1952.

- IX. Муҳаммад ибн Хиндушах Наҳчиванӣ, *Дастур ал-катиб фи та'ййн ал-маръитиб* (*Руководство для писца при определении степеней*). Критический текст, предисловие и указатели А. А. Али-заде. Т. I, часть I, М., 1964.
- X. Муҳаммад ибн Наджйб Бақраъ, *Джухан-наме* (*Книга о мире*). [Ч. 1]. Издание текста, введение и указатели Ю. Е. Бэршевского, М., 1960.
- XI. Муҳаммад ал-Ҳамавӣ, *Ат-Та'рих ал-мансурӣ* (*Мансурова хроника*). Издание текста, предисловие и указатели П. А. Грягневича, М., 1960 (изд. 2-е, стереотипное, М., 1963).
- XII. Усама ибн Муниъ, *Китаб ал-маназил ва-д-бийър* (*Книга стоянок и жилищ*). Издание текста, предисловие и указатели А. В. Халидова, М., 1961.
- XIII. Муҳаммад-Қазим, *Наме-и 'алл-маръ-и надири* (*Мироукрашающая надирова книга*).
Т. I. Издание текста и предисловие Н. Д. Миклуко-Маклая. Указатели Г. В. Шилова, М., 1960 (изд. 2-е, стереотипное, М., 1962).
Т. II. Издание текста, предисловие и общая редакция Н. Д. Миклуко-Маклая. Указатели и аннотированное оглавление О. П. Щегловца, М., 1963.
Т. III. Издание текста, предисловие и общая редакция Н. Д. Миклуко-Маклая. Указатели и аннотированное оглавление Н. В. Елисейевой, М., 1966.
- XIV. Хусейн, *Бева'и ма-вен'а'* (*Удивительные события*). Издание текста, введение и общая редакция А. С. Тверитиновой. Аннотированное оглавление и указатели Ю. А. Петросяна. Ч. 1—2, М., 1961.
- XV. *Китайские рукописи из Дуньхуана. Памятники буддийской литературы с 7-го века*. Издание: текст и предисловие Л. Н. Мезьинкова, М., 1963.
- XVI. Осуки Сигэтакэ и Сигура Коке, *Кансай ибун* (*Удивительные сведения об окружающих морях*). Тетрадь восьмая. Словарь. Издание текста и предисловие В. Н. Горегляда, М., 1961.
- XVII. Низамӣ Галджавӣ, *Лайли и Маджлун*. Критический текст А. А. Алеккержаде и Ф. Бабаева, М., 1965.

ТЕКСТЫ. МАЛАЯ СЕ́ИЯ

- I. Фид'и, *Китаб би хид'йат ал-му'минин ат-талаб'ин* («*История исмаилизма*»). По таджикской рукописи издал, предисловием и приложениями снабдил А. А. Семенов, М., 1959.
- II. 'Омар Ҳаййам, *Руба'ийят*. Подготовка текста, перевод и предисловие Р. М. Алиева и М.-Н. О. Османова. Под редакцией Е. Э. Бертельса. Ч. 1—2, М., 1959.
- III. 'Омар Ҳаййам, *Трактаты*. Перевод Б. А. Розенфельда. Вступительная статья и комментарии Б. А. Розенфельда и А. П. Юшкевича, М., 1961.

- IV. Хорезми, *Мухаббат-наме*. Издание текста, транскрипция, перевод и исследование Э. Н. Наджиба, М., 1961.
- V. *Вторая записка Абу Дулафа*. Издание текста, перевод, введение и комментарии П. Г. Булгакова и А. Б. Халидова, М., 1960.
- VI. *Пэ рён чхожэ*. Антология лирических стихотворений рён-гу с корейским переводом. Издание текста, перевод и предисловие Д. Д. Елисеева, М., 1960.
- VII. *Нишань самань битхэ (Предание о нишанской шаманке)*. Издание текста, перевод и предисловие М. П. Волковой, М., 1961.
- VIII. *Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений»*. (Неизвестные рукописи бяньвэнь из Дуньхуанского фонда Института народов Азии). Издание текста, предисловие, перевод и комментарии Л. Н. Меньшикова, М., 1963.
- IX. Микрж. Хатуи, *Дэван*. Критический текст и вступительная статья Е. И. Маштаковой, М., 1961.
- X. Гомооджаб, *Ганга-йин урусхал (история золотого рода владыки Чингиса. — Сочинение под названием «Течение Ганга»)*. Издание текста, введение и указатель Л. С. Пучковского, М., 1960.
- XI. *Оросичкоку суймудан (Сны о России)*. Издание текста, перевод, вступительная статья и комментарии В. М. Константинова. Под редакцией академика Н. И. Конрада, М., 1961.
- XII. Амйр Хусрау Дихлави. *Шйрин и Хусрау*. Критический текст и предисловие Г. Ю. Алиева, М., 1961 (изд. 2-е, стереотипное, М., 1966).
- XIII. Ахмед Хани, *Мам и Зин*. Критический текст, перевод, предисловие и указатели М. Б. Руденко, М., 1962.
- XIV. Мйрза 'Абдал'азим Сами, *Та'рйх-и салаатйн-и мангитийа (История мангытских государей)*. Издание текста, предисловие, перевод и примечания Л. М. Епифановой, М., 1962.
- XV. *Сяньчхон кыйбонэ (Удивительное соединение двух браслетов)*. Издание текста, перевод и предисловие М. И. Никитиной и А. Ф. Троцевич, М., 1962.
- XVI. Качалашила, *Бхаванакрамэ (Трактат о созерцании)*. Факсимиле с предисловием Е. Е. Обермиллера, М., 1963.

ПЕРЕВОДЫ

- I. Мухаммад-Казим, *Поход Набир-шйха в Индию (Извлечение из Та'рйх-и аламйр-и-надири)*. Перевод, предисловие и примечания П. И. Петрова, М., 1961.
- II. Законы Ману. Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Илыным, М., 1960.
- III. Дхаммапада. Перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, М., 1960 (Bibliotheca Buddhica. XXXI).
- IV. 'Абд ар-Рахман ал-Джабартй, *'Аджай'иб ал-асар фй-т-тараджим ва-л-ахбар (Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий)*.

- Т. III, ч. 1. *Египет в период экспедиции Бонапарта (1798—1801)*. Перевод, предисловие и примечания И. М. Фильштинского, М., 1962.
- Т. IV. *Египет под властью Мухаммада 'Али (1806—1821)*. Перевод, предисловие и примечания Х. И. Кильберг, М., 1963.
- V. *Бригада уланьяка упанишада*. Перевод, предисловие и примечания А. Я. Сыркина, М., 1964.
- VI. Эвлия Челеби, *Книга путешествия (Извлечения из сочинения путешественника XVII века)*. Перевод и комментарии. Выпуск 1. Земли Молдавии и Украины, М., 1961.
- VII. Арья Шура, *Герланд джатак или Сказания о подвигах Бодхисаттвы*. Перевод А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. Предисловие и примечания О. Ф. Волковой, М., 1962.

СЕРИЯ «ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ ВОСТОКА»

ВЫШЛИ В СВЕТ

- I. *Сказание о Бхадре (новые листы сакской рукописи «Е»)*. Факсимиле текста. Транскрипция, перевод, предисловие, вступительная статья, глоссарий и приложение В. С. Воробьева-Десятовского и М. И. Воробьевой-Десятовской, М., 1965.
- II, I. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. Часть I, Надписи X—XVII вв. Тексты, переводы, комментарии, вступительная статья и приложения Л. И. Лаврова, М., 1966.
- III. *Документы на половецком языке XVI в. (судебные акты Каменец-Подольской армянской общины)*. Транскрипция, перевод, грамматический комментарий, словарь и предисловие Т. И. Грушина. Под редакцией Э. В. Севэртяна. Вступительная статья Я. Р. Дашкевича, М., 1967.
- IV. *Китайская классика в тангутском переводе (Лунь юй, Мэн цзы, Сяо цзин)*. Факсимиле текстов. Предисловие, словарь и указатели В. С. Колоколова и Е. И. Кычанова, М., 1966.
- V. Сахиб, *Дафтар-и дилкуша («Сочинение, радующее сердце»)*. Факсимиле текста. Предисловие, аннотированное оглавление, краткий текстологический комментарий и указатели Р. Хадн-заде, М., 1965.
- VI. *Чхандогья упанишада*. Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина, М., 1965.
- VIII, I. *Документы по истории японской деревни*. Часть I. Конец XVII—первая половина XVIII в. Перевод, предисловие и приложение О. С. Николаевой, М., 1966.
- IX. Симеон Лехацн, *Путевые заметки*. Перевод с армянского, предисловие, примечания и указатели М. О. Дарбинян, М., 1965.
- XI. *История халифов*. Факсимиле арабской рукописи, предисловие и указатели П. А. Грязневича и М. Б. Пиотровского, М., 1967.

- XIII. *Идзумо-фудоки*. Перевод с японского, предисловие и комментарий К. А. Палова, М., 1966.
- XIV. *Клинописные тексты из Кюль-тепе в собраниях СССР (Письма и документы торгового объединения в Малой Азии XIX в. до н. э.)*. Автографические копии, транскрипции, перевод, вводная статья и комментарий Н. Б. Янковской, М., 1968.
- XVI. *Упанишады*. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина, М., 1967.
- XXI. *Шараф-уддун ибн Шамсаддин Бидляси, Шараф-наме*. Перевод, предисловие, примечания и приложения Е. И. Васильевой. Т. I, М., 1967.

ГОТОВЯТСЯ К ИЗДАНИЮ

- II, 2. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. Часть 2. Надписи XVIII—XX вв. Издание текстов, переводы, комментарий, статья и приложения Л. И. Лаврова.
- VII. *Бхамаха, Поэтические украшения*. Перевод с санскрита, предисловие и комментарий Э. Н. Темкина.
- X. *Лубсан Данзан, Алтач тобчи («Золотая пуговица»)*. Перевод с монгольского, предисловие, комментарий и приложения Н. П. Шаштиной.
- XII. *Дэн Сицзы*. Перевод с китайского, введение, комментарий и приложение В. С. Спирина.
- XV. *Повесть о варапету Аристахэса Ластивертци*. Перевод с древнеармянского, вступительная статья, комментарий и приложения К. Н. Юзбашяна.
- XVII. *Рашид ад-Дин, Переписка*. Перевод с персидского, введение и комментарий А. И. Фалиной.
- XVIII. *Цой чхун джон («Повесть о верноподданном Цое»)*. Факсимиле корейской рукописи, перевод, предисловие и комментарий Д. Д. Елисеева.
- XIX. *Чхунхьянджон квонджитан («Краткая повесть о Чхунхьян»)*. Факсимиле ксилографа, перевод, предисловие и комментарий А. Ф. Троцевич.
- XXII. *Абу-л-Фазл Байхаки, История Мас'уда (1030—1041)*. Перевод с персидского, вступительная статья, комментарий и приложения А. К. Арендса. Изд. 2-е, исправленное и дополненное.
- XXIII. *Йусуф ибн закарийа' ал-Магриби, Даф' ал-иср 'ан калам ахл Миsr («Удаление бремени с речи жителей Египта»)*. Факсимиле арабской рукописи. Предисловие и указатели А. С. Аввада.
- XXIV. *Закарий Канакерци, Хроника*. Перевод с армянского, предисловие, комментарий и указатели М. О. Дарбиян.
- XXV. *Море письмен*. Факсимиле тангутских ксилографов. Перевод с тангутского, вступительные статьи и указатель К. Б. Келинг,

В. С. Колыколова, Е. И. Кычанова и А. П. Терентьева-Катаи-ского.

- XXVI. Чжао Хун, *Мэн-ди Бэй-лу* («*Полное описание монголо-татар*»). Факсимиле ксилографа. Перевод с китайского, введение, комментарий и приложения Н. Ц. Мункуева.
- XXVII. Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани, *Михман-наме-йи Бухара* («*Записки бухарского гостя*»). Факсимиле рукописи. Перевод с персидского, введение, комментарий и указатели Р. П. Джалиловой. Под редакцией А. К. Арсланса.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр
Введение	13
История текста и проблема аутентичности <i>Шан цзюнь шу</i> . . .	13
Китай в V—III вв. до н. э.	42
Учение Шан Яна	59
Влияние учения Шан Яна на развитие древнекитайской государственности и становление ортодоксального конфуцианства	97
«КНИГА ПРАВИТЕЛЯ ОБЛАСТИ ШАНЬ» (<i>Шан цзюнь шу</i>). Перевод . . .	
Свиток первый.	
Глава 1. Изменение законов	139
Глава 2. Указ об обработке пустующих земель	141
Глава 3. Земледелие и война	148
Глава 4. Устранение сильных	156
Свиток второй.	
Глава 5. Рассуждение о народе	162
Глава 6. Измерение земель	167
Глава 7. Открытые и закрытые пути	175
Свиток третий.	
Глава 8. Рассуждение о Едином	180
Глава 9. Введение законов	183
Глава 10. Законы войны	186
Глава 11. Введение основных правил	188
Глава 12. О военной обороне	189
Глава 13. Сделать строгими приказы	191
Глава 14. Установление власти	196
Свиток четвертый.	
Глава 15. О привлечении народа [в царство Цинь]	199
Глава 17. Награды и наказания	204
Глава 18. Об основах политики	209
Свиток пятый.	
Глава 19. В пределах границ	216
Глава 20. Как ослабить народ	219
Глава 22. О делах внутренних и внешних	224
Глава 23. Правитель и сановники	226
Глава 24. Запреты и поощрения	229
Глава 25. Об уважении закона	231

Глава 26. Закрепление прав и обязанностей	235
КОММЕНТАРИИ	241
ПРИЛОЖЕНИЯ	
Сокращенные обозначения использованной литературы	323
Список литературы на китайском языке	324
Иероглифический указатель	329
Указатель имен	331
Указатель географических названий	335
Указатель терминов	337
ПОСЛЕСЛОВИЕ	341
Конфуций об обществе	343
Традиционная китайская философия и ее роль в современном Китае	367
SUMMARY	381

ВВЕДЕНИЕ

ИСТОРИЯ ТЕКСТА И ПРОБЛЕМА АУТЕНТИЧНОСТИ ШАН ЦЗЮНЬ ШУ

Шан цзюнь шу — «Книга правителя области Шан» — философско-политический трактат, принадлежавший к наиболее древним памятникам китайской литературы. Традиция приписывает авторство этого трактата государственному деятелю и реформатору древнего Китая Гунсунь Янгу (390—338 гг. до н. э.), известному в истории под именем Шан Яна — правителя области Шан, пожалованной ему циньским Сяо гунем (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 тридцатых годов нашего века, называли трактат «древней книгой, которая с трудом поддается прочтению»¹.

¹ Чэнь Ци-тянь, *Критическая оценка Шан Яна*, Шанхай, 1947, изд. 3-е, стр. 111 (первое издание вышло в 1935 г.). Далее: Чэнь Ци-тянь.

Иероглифическое написание упоминаемых в сносках работ см. в Списке использованной литературы на китайском языке. Написание встречающихся в предисловии имен, терминов, фраз и пр. см. в Иероглифическом указателе.

История текста памятника насчитывает свыше двух тысяч трехсот 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 независимо от Я. Дайвендака пришли Чэнь Ци-тянь и Жун Чжао-цзу, специально занимавшиеся проблемой аутентичности памятника⁴.

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 собраниях⁵. 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.

² Хань Фэй-цзы, гл. 49, стр. 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.

⁴ Чэнь Ци-тянь, стр. 108; Жун Чжао-цзу, *Критическое исследование «Шан цзюнь шу»*, — «Яньцзин сюэбао», 1937, № 21, стр. 57. Далее: Жун Чжао-цзу.

⁵ Подробнее об этом см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221—202 гг. до н. э.)*, М., 1962, стр. 177—180. Далее: Л. С. Переломов, *Империя Цинь*.

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 Чжэн, 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 Цянем⁸. Трактовка Сыма Чжэна была поставлена под сомнение известным текстологом Чао Гун-у, который высказал предположение, что Сыма Чжэн не читал *Шан цзюнь шу*, поэтому его толкование нельзя считать обоснованным⁹. 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

⁶ ШЦХЧКЧ, гл. 68, стр. 22 (3418).

⁷ Там же, комм. Сыма Чжэна.

⁸ Там же, комм. Чжан Шоу-цзе.

⁹ *Сыку цюаньшу цзунму* «Генеральный каталог всех книг по четырем разделам», Шанхай, 1926, гл. 101, стр. 2(1).

¹⁰ Там же.

виду гл. 3 памятника «Нун чжань» («Земледелие и война»¹¹. Из китайских исгориков, насколько известно, один лишь Лю Сы-мянь поддержал гипотезу Сыма Чжэна¹².

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» — «книгами». Так он поступает при перечислении глав *Хань Фэй-цзы*, *Гуань цзы* и других памятников¹³. 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, пригели 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 главы¹⁴. 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. П.)» приводится лаконичное со-

¹¹ Я не имел возможности ознакомиться с работой Ван Ши-жуна «Комментарии к *Шан цзюнь шу*», поэтому привожу его мнение по Чэнь Пянтяню, стр. 108, Я. Дайвендак, стр. 131; Жун Чжао-цзу, стр. 95.

¹² Чэнь Ци-тянь, стр. 107.

¹³ ШЦХЧКЧ, гл. 62, стр. 9—10(3255—3256); гл. 63, стр. 16(3274), 27(3285).

¹⁴ ЦХШБЧ, гл. 30, стр. 29(1).

общение: «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 Хун¹⁷. 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 Ваи Сянь-цяня, в этом трактате излагались идеи Шан Яна о более искусном управлении армией и войнами¹⁹.

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 — достаточно сослаться на дискуссию 81 г. до н. э. по вопросам экономической политики государства²⁰. 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* («Книгой о нормах поведения») также и *Шан цзюнь шу*²¹.

Здесь мы впервые сталкиваемся с полным названием памятника: *Шан цзюнь шу* — «Книга правителя [области] Шан».

¹⁵ Там же, стр. 40(2).

¹⁶ Там же, стр. 39(2).

¹⁷ Чэнь Ци-тянь, стр. 109.

¹⁸ Гу Ши, *Замечания и комментарии к главе «И вэнь чжи» из «Истории Ранней династии Хань»*, Шанхай, 1924, стр. 201.

¹⁹ ЦХШБЧ, гл. 30, стр. 59(2).

²⁰ Хуань Куань, *Янь те лунь*, цит. по изд.: Ван Ли-ци, «Янь те лунь» с комментариями, Шанхай, 1958, гл. 2, § 7, стр. 50—61. Далее: *Янь те лунь*.

²¹ Я. Дайвендак, стр. 132.

Это же наименование встречается и в *Суй шу* — «Истории династии Суй» (581—618), в разделе, посвященном легистским трактатам²². 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 двадцать девять 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 трактата²⁵. Там же отмечается, что глава *Л.о 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 двадцать девять 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.²⁸.

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

²² Чжан Синь-чэн, *Исследование фальсификации книг*, Шанхай, 1957, т. 2, стр. 896. Далее: Чжан Синь-чэн.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Я. Дайвендак, стр. 132—133.

²⁶ Там же.

²⁷ Янь Вань-ли, *Дополнительное исследование «Шан цзюнь шу»* в кн.: Янь Вань-ли, *Шан цзюнь шу*, 1876, стр. 1(6). Далее: Янь Вань-ли.

²⁸ Там же.

была всего лишь одна глава²⁹. По мнению Я. Дайвендака, в этом списке имелась, вероятно, глава «Шесть законов»³⁰.

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 Мян-сюэ, Фэн Цзиня, Чэн Юна, Гуй Ю-гуаня, Чэнь Жэнь-си и Мян Мяо-гэ³¹.

²⁹ Я. Дайвендак, стр. 134.

³⁰ Там же.

³¹ Я. Дайвендак, стр. 135-136; Чжу Ши-чэ, *Аутентичный текст «Шан цзюнь шу» с текстологическим комментарием*, Пекин, 1956, стр. 128-129. Далее: *Шан цзюнь шу*.

Большой интерес к памятнику был проявлен и в XVIII—XIX вв. Многие известные историки и текстологи того времени, такие, как Янь Вань-ли (Янь Кэ-цзюнь), Сунь Син-янь, Юй Юэ, Сунь И-жан, Цянь Си-цзу, Сунь Фэн и другие, работали над исправлением и комментированием этого трудного памятника³². К началу XX в. в Китае существовало уже около 25 различных изданий трактата с текстологическими комментариями³³. 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 Юань³⁴. 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»³⁵. 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)³⁶. Он сверил эти списки, устранил 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 уда-

³² Я. Дайвендак, стр. 136—138: *Шан цзюнь шу*, стр. 129—130.

³³ *Шан цзюнь шу*, стр. 127—130.

³⁴ Янь Вань-ли, *Оглавление «Шан цзюнь шу»*, стр. 2(б)—3(а). Цит. по Янь Вань-ли.

³⁵ Там же, стр. 3(а).

³⁶ Там же.

лось сопоставить все многочисленные издания памятника, сохранившиеся к началу XX в., и составить свой критический текст, в основу которого было положено издание Янь Ваньли. 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. Применяв 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 веком³⁷. При этом Я. Дайвендак уточняет, что последнюю главу памятника — «Закрепление прав и обязанностей» следует датировать второй половиной III в. до н. э.³⁸ Допуская возможность датировать окончательное составление сохранившегося издания трактата 220—589 гг. (периодом Шести династий), Я. Дай-

³⁷ Я. Дайвендак, стр. 159.

³⁸ Там же.

вендак в то же время отмечает, что более позднее его составление не отразилось на основном тексте³⁹.

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, 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)⁴⁰.

Гл. 1. *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 совпадениях⁴¹. 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.⁴². 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—9 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

³⁹ Там же.

⁴⁰ Жун Чжао-цзу, стр. 117.

⁴¹ Я. Дайвендак, стр. 167; Жун Чжао-цзу, стр. 63—68, Ци Сы-хэ, *Изучение реформ Шан Яна*. — «Яньцзин сюебао», 1947, № 33, стр. 172—176.

⁴² Жун Чжао-цзу, стр. 73—74.

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.)⁴³. 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 Хань⁴⁴.

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 *Чжаньго цэ*, описывая события давно минувших дней (кстати, реформы У Лин вана были осуществлены лет через срок после преобразования 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 большую

⁴³ К. В. Васильев, *Об источниках Чжаньго цэ*, — «Ученые записки ЛГУ», вып. 14, 1962, стр. 138—139. Далее: К. В. Васильев, *Об источниках*.

⁴⁴ Жун Чжао-цзу, стр. 74; К. В. Васильев, *Об источниках*, стр. 139.

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.⁴⁵, 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 парю 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 Ши-хуане и в более поздний период правители получили право распоряжаться горами и водоемами, т. е. уже была введена государственная монополия на соль и железо⁴⁶.

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 имен-

⁴⁵ См., в частности, гл. 6, 15 и др.

⁴⁶ Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 50—51; В. И. Кудрии, *Возникновение государственной монополии на соль и железо в эпоху Западной Хань*, — «Ученые записки ЛГУ», № 304; «История стран Востока», Л., 1962, стр. 116.

но 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 20⁴⁷. Действительно, в этих главах встречаются упоминания о событиях, происшедших 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 воинов царства Чжао, произошла в 260 г. до н. э., т. е. приблизительно лет через семьдесят 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 Яна⁴⁸. 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.⁴⁹

Приведенные данные довольно ясно свидетельствуют о том, что эти части гл. 15 не могли быть написаны самим Шан Яном.

⁴⁷ Гао Хэн, *Критическое исследование «Шан цзюнь шу» и деятельности Шан Яна*, — «Шаньдун дасюэ сюебао», 1959, № 3, стр. 10. Далее: Гао Хэн.

⁴⁸ Я. Дайвендак, стр. 267.

⁴⁹ Фань Вэнь-лань, *Древняя история Китая*, М., 1958, стр. 290. Далее: Фань Вэнь-лань.

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.⁵⁰ 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 двадцати четырех 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 (двадцати глав. — Л. П.) каждая могла быть написана Шан Яном и не Шан Яном, однако точно определить авторство главы трудно»⁵¹. 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*⁵². 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 трактата⁵³. Такую же позицию занял и Ху Ши, который писал, что «нынешний текст *Шан цзюнь шу*, состоящий из двадцати четырех глав, был составлен кем-то уже после смерти Шан Яна»⁵⁴.

Мнение Хуан Чжэня, Цзи Цзюня и Ху Ши базировалось главным образом на том, что в четырех главах *Шан цзюнь*

⁵⁰ Там же, стр. 235.

⁵¹ Гао Хэн, стр. 10.

⁵² Чжан Синь-чэн, т. 2, стр. 896.

⁵³ Чэнь Ци-тянь, стр. 114—116.

⁵⁴ Цит. по Чэнь Ци-тянь, стр. 117.

лизу встречаются упоминания о событиях, происходивших после смерти Шан Яна. Обратив внимание на некоторые противоречия 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...»⁵⁵. 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, 8 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 приводится 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

⁵⁵ «Дхаммапада». Перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова, М., 1960, стр. 39.

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 наклонении⁵⁶. По-видимому, 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 про-

⁵⁶ «Законы Ману». Перевод С. Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным, М., 1960, стр. 8—10.

странных 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.

Попробуем реконструировать самый древний слой, восходящий к Шан Яну. Рассмотрим самую многочисленную группу глав, написанных в опативе.

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 автором⁵⁷. Однако такое объяснение не решает проблемы. Если даже допустить существование нескольких неизвестных 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»):

⁵⁷ Жун Чжао-цзу, стр. 91—104.

«Земледелие и война»

«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 [государственной] войны. То государство, в котором стремится установить подобное 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 сможет явиться; а если он и явится, то непременно будет отбит. [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».

«Легко напасть на страну, где поощряют красноречие, а государство, на которое легко напасть, непременно окажется в опасности».

«Устранение сильных»

«В государстве бывают: *ли*, музыка, *Ши цзин*, *Шу цзин*, добродетель, почитание старых порядков, почитательность к родителям, братский долг, бескорыстие, красноречие. Если в государстве есть эти десять [паразитов], то правитель не сможет заставить [народ] восстать, государство будет непременно расчленено и в конце концов погибнет. Если же в стране нет этих десяти [паразитов], правитель может заставить [народ] повстать, а [государство] непременно будет процветать и добьется владычества [в Поднебесной]..»

«Когда [к границам] государства, которое добывается хорошего управления, используя *Ши цзин*, *Шу цзин*, *ли*, музыку, почитательность 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 добывается хорошего управления, не используя эти десять [паразитов], противник не сможет 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, го-

«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.

ворят, 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]»⁵⁹.

Можно привести еще много параллельных текстов, подтверждающих одну закономерность — в этих текстах, как правило, излагаются основы учения Шан Яна.

Время составления основной части трактата, написанной в опативе, 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

⁵⁸ Шан цзюнь шу, гл. 3, стр. 12, 14.

⁵⁹ Там же, гл. 4, стр. 17, 18.

Шан Ян⁶⁰. 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 *юе, гу юе, 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»⁶¹.

«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»⁶².

⁶⁰ 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).

⁶¹ *Шан цзюнь шу*, гл. 4, стр. 16.

⁶² Там же, стр. 18.

«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»⁶³.

«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»⁶⁴.

«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 [pretendовать] 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...“»⁶⁵.

Число подобных примеров можно было бы умножить. Следует отметить, что в V—III вв., 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.⁶⁶ Многие 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 пе-

⁶³ Там же, гл. 5, стр. 22.

⁶⁴ Там же, гл. 17, стр. 59—62.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ В. Б. Никитина, Е. В. Паевская, Л. Д. Позднеева, Д. Г. Редер, *Литература Древнего Востока*, М., 1962, стр. 355.

ред 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 указа⁶⁷, и эта докладная записка была составлена, вероятнее всего, самим Шан Яном⁶⁸. К такому же мнению еще до Чэнь Ци-тяня пришел и Лю Сянь-синь, однако его аргументы нам неизвестны⁶⁹. 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 Яном⁷⁰.

⁶⁷ Чэнь Ци-тянь, стр. 123.

⁶⁸ Там же

⁶⁹ Сведения о Лю Сянь-сине взяты из работы Чэнь Ци-тяня (Чэнь Ци-тянь, стр. 123).

⁷⁰ *Сыку цюаньшу цзунму*, гл. 101, стр. 2(1). В. А. Рубин, анализируя тексты двух полярных социально-этических памятников *Мэн цзы* и *Шан цзюнь шу*, показал, что Мэн цзы (372—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 Мэн цзы — подделка.)

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 лаконично⁷¹. 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 трактатом⁷². 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 рядо-

дователей 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, стр. 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, стр. 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 Третей всесоюзной конференции по истории, культуре и филологии древнего Востока, состоявшейся в феврале 1966 г. в Москве, и приношу свою признательность автору за проявленную любезность.

⁷¹ Я. Дайвендак, стр. 147.

⁷² Жун Чжао-цзу, стр. 97.

вого 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 городов⁷³. 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 Яном⁷⁴.

Особняком стоит третья группа, к которой относится одна гл. 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 главы⁷⁵. 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. 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.⁷⁶, 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

⁷³ ШЦХЧКЧ, гл. 68, стр. 11—13 (3407—3409).

⁷⁴ Чэнь Ци-тянь, стр. 132.

⁷⁵ Жун Чжао-цзу, стр. 63.

⁷⁶ ШЦХЧКЧ, гл. 5, стр. 13 (341).

циньского царя Хуй Вэнь-вана с чжаоским правителем У Линьваном в 318 г. до н. э. в городе Мянчи. Сымя 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...»⁷⁷.

Многочисленные историографы записывали не только события, но и речи правителей и крупных государственных деятелей. К. В. Васильев, анализирувавший 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»⁷⁸.

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 шестидесятых 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.

⁷⁷ Там же. гл. 81, стр. 8—9 (3776—3777).

⁷⁸ К. В. Васильев, *Древнекитайская историография и ее методы («Чжаньго цэ и историческая литература эпохи Чжоу»)*. Тезисы докладов I-й годичной научной сессии ЛО ИНА, март 1965 г. — «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока», Л., 1965, стр. 3

2. Высказывания, введенные в повествование при помощи глаголов *юе, гу юе, 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,— «Probsthain's 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...»⁷⁹ — «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 выступать и в значении «верхи и низы». Долг исследователя выбрать наиболее правильный вариант, и здесь на помощь приходит социальный анализ текста.

В V—III вв. 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.

⁷⁹ Я. Дайвендак, стр. 267.

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 выкабливать [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 умыслы 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 главе⁸⁰. Поэтому название главы «И янь» переведено как «Рассуждение о Едином»; Я. Дайвендак же перевел его как «The unification of words»⁸¹ — «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 назна-

⁸⁰ Такого же мнения придерживается и Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 35).

⁸¹ Я. Дайвендак, стр. 234.

чать 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»⁸². Точно так же переводит эту фразу и современный исследователь В. Ляо⁸³.

Вариант Я. Дайвендака выполнен по всем правилам грамматики⁸⁴. Я же предлагаю несколько иное, на первый взгляд, необычное толкование: «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». 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*) и остроумие (*хуй*) 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 юе и гун* — «О государстве, которое любит речи, говорят, что на него легко нападать» (гл. 4, 5).

⁸² Я. Дайвендак, стр. 252.

⁸³ «The complete works of Han Fei Tzū. 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.

⁸⁴ 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]».

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 советскому читателю перевод *Шан цзюнь шу* выполнен с издания Чжу Ши-чэ: при работе над текстом использовано также и ксилографическое издание Янь Вань-ли (1876 г., Книжное издательство провинции Чжэцзян).

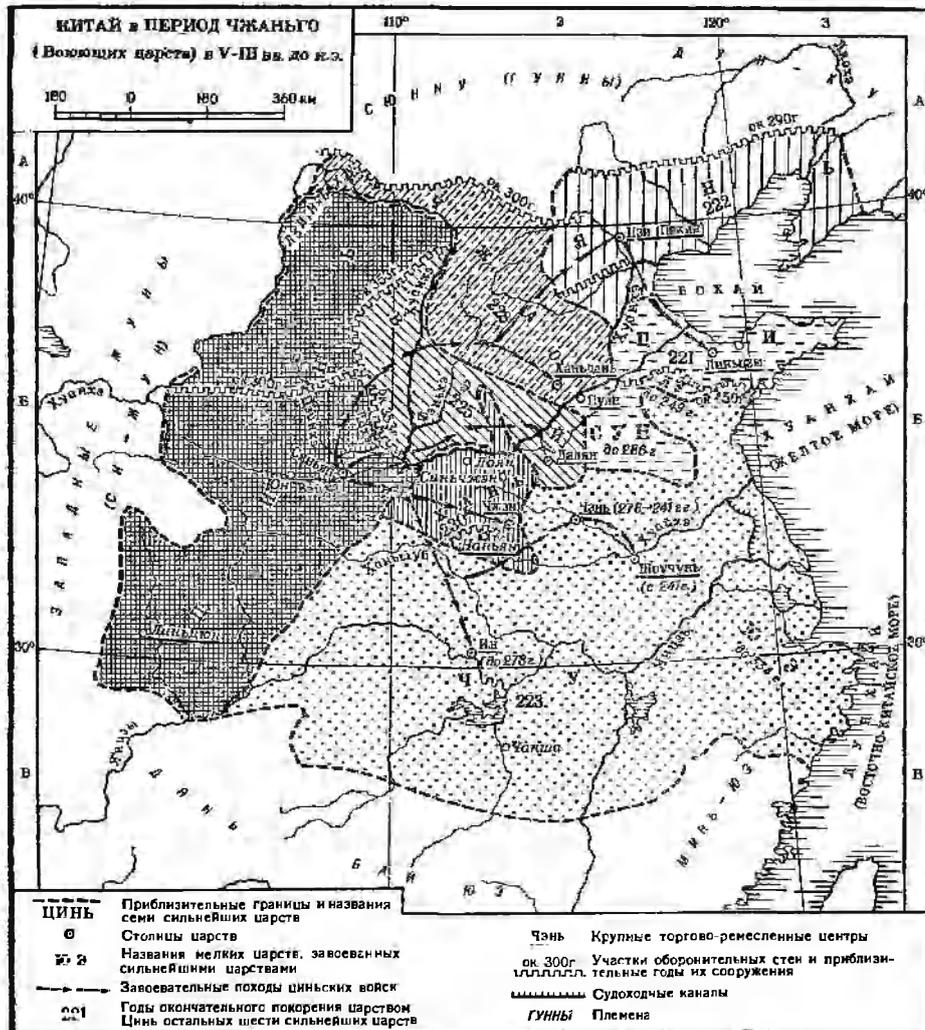
КИТАЙ В V—III вв. до н. э.

V—III вв. до н. э. вошли в историю Китая как эпоха Сражающихся царств или период Семи сильнейших (Ци сюн). В те времена территория страны была разделена на ряд самостоятельных царств, главенствующее положение среди которых занимали семь крупнейших соперничавших держав: Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь⁸⁵.

Основной социальной организацией в исследуемый период являлась патронимия, обозначавшаяся терминами *цзун* или *цзун цзу*⁸⁶. Она объединяла от нескольких сотен до тысячи и более больших семей, принадлежавших к одной родственной группе. Все эти семьи жили компактно, занимая подчас несколько селений — *ли*. Члены патронимии делились на две возрастные категории: «отцы — старшие братья» — *фу сюн* и «сыновья — младшие братья» — *цзы ди*. Представители первой категории, как правило, были главами больших семей, к пред-

⁸⁵ Общие сведения о царствах см. Л. С. Переломов. *Империя Цинь*, стр. 22–24.

⁸⁶ Подробнее о патронимии и ее эволюции в древнем Китае см. М. В. Крюков, *Род и патронимия в древнем Китае*. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, М., 1965; а также Л. С. Переломов, *Община и семья в древнем Китае (III в. до н. э. — III в. н. э.)*, — доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук, М., 1964; его же, *О характере сельской общины в период Хань*, — НАА, 1965. № 1, стр. 93–99; М. В. Крюков, *Формы социальной организации древних китайцев*, М., 1967, стр. 76–97.



ставителям второй группы относилось все молодое население патронимии. Женатые «сыновья — младшие братья» образовывали малые семьи, которые в то время не отпочковывались сразу, а оставались в составе большой семьи. Естественно, что в таких условиях глава большой семьи, являвшийся собственником всего семейного имущества, пользовался огромным авторитетом среди своих многочисленных потомков. Все представители второй возрастной категории обязаны были почитать «отцов — старших братьев» своего *цзуна*. Этот принцип возрастного соподчинения внутри большой семьи и патронимии держался в Китае довольно долго. Известно, например, что в конце III в. до н. э. в уезде Пэй на территории современной провинции Цзянсу проживала группа родственных семей, насчитывавшая несколько тысяч «сыновей — младших братьев», подчинявшихся тамошним «отцам — старшим братьям»⁸⁷.

Между многочисленными *цзунами* каждого царства существовали социально-правовые различия. Все *цзуны*, отпочковавшиеся от патронимии правителя царства, считались аристократическими, возвышаясь тем самым над остальной массой. Такие *цзуны* возглавлялись, видимо, представителями аристократии, занимавшими одновременно и высшие административные посты в государственном аппарате. Руководство всеми другими *цзунами* строилось на иной, демократической основе. Во главе рядовых *цзунов* или *ли* стоял совет старейшин — *фу лао* («отцы старейшие») из наиболее уважаемых и, видимо, зажиточных «отцов — старших братьев»⁸⁸. В настоящее время довольно трудно установить, когда именно должность «отца старейшего» превратилась в наследственную.

Члены каждого *цзуна* были связаны не только родственными узами, но и идеологической (совместные культовые отправления), социальной (наличие органов самоуправления) и хозяйственной (обычай взаимопомощи) общностью. Вся жизнь внутри этого огромного социального коллектива опре-

⁸⁷ ШЦХЧКЧ, гл. 8, стр. 15—82 (623—690).

⁸⁸ Подробнее см. Л. С. Переломов, *Об органах общинного самоуправления в Китае в V—III вв. до н. э.*, — со. «Китай, Япония. История и филология». М., 1961, стр. 45—57.

делялась нормами обычного права. В случае убийства чужаком кого-либо из патронимии все члены *цзуна* обязаны были отомстить за сородича. Все связи с внешним миром осуществлялись через представителей патронимии: «отцов старейших» или «трех старейших» (*сань лао*)⁸⁹. Они вели переговоры с царской администрацией или представителями аристократии, они же вершили в патронимии суд, разбирая тяжбы общинников. Kontakтами с потусторонним миром ведали общинные шаманы, жрецы или жрицы (*у, учжу*). Они обращались к небу или местным духам с просьбами от лица всей общины. Право назначения на жреческие должности находилось в руках «отцов старейших».

В V—III вв. Китай переживал значительный экономический подъем. То была эпоха широкого распространения железных орудий. В источниках встречаются многочисленные упоминания о разработке железорудных месторождений, выплавке железа, изготовлении железных сельскохозяйственных орудий в царствах Цинь, Вэй, Чжао, Хань, Чу и др. Наибольшее число рудников находилось во владениях Чу и Хань. Сообщения письменных источников подтверждаются многочисленными археологическими находками этой эпохи.

В те времена происходило бурное развитие торговли как внутри парств, так и между отдельными государствами. Известны целые районы и города, специализировавшиеся на выпуске какой-либо одной продукции. Янчжоу и Цинчжоу славились своими шелковыми изделиями⁹⁰; в царстве Чу, в местечке Цань, выделывали особенно острые наконечники для копий; в Хань, в Луныцзюаньшуге, изготовлялись легкие и прочные мечи⁹¹; г. Аньи (царство Вэй) являлся одним из основных поставщиков соли, и т. п.⁹²

Развитие торговли и ремесла способствовало быстрому росту городов: возникает множество новых городов и ремесленных центров, разрастаются старые. Повсюду наблюдается

⁸⁹ Подробнее о *сань лао* см. там же.

⁹⁰ Ян Куань, *История Сражающихся царств*, Шанхай, 1957, стр. 41.

⁹¹ Фань Вэнь-лань, стр. 216.

⁹² Ян Куань, *История Сражающихся царств*, стр. 48.

резкое увеличение городского населения за счет массового притока жителей сельской местности. В *Ши цзи* Сыма Цяня приводится красочное описание столицы царства Ци: «На улицах Линьцзы сталкиваются повозки, нагруженные зерном, люди задевают плечами друг друга»⁹³. Ту же картину можно было наблюдать и в столице Чу — Яньине, где люди якобы не могли спокойно пройти по улицам: «...новое платье, надетое утром, к вечеру непременно рвалось»⁹⁴. Естественно, что картина городской сутолоки чересчур сгущена, но приведенные здесь описания отражают главное — перенаселенность городов.

В связи с развитием товарно-денежных отношений происходят изменения и в формах земельной собственности. Если до VIII—VII вв. в большинстве царств пахотные земли находились в собственности общины, которая через совет старейшин наделяла общинников равноценными наделами, то уже в VI—V вв. положение меняется. Наблюдаются массовые случаи нарушения принципа справедливого распределения наделов в общине. Главы общин, имевшие двойные пахотные наделы, и наиболее зажиточная часть общинников стремились к отчуждению лучших участков, их уже не устраивал обычай регулярного передела полей. «В тот период...», — писал известный китайский философ Чжу Си (1130—1200) о царстве Цинь V—IV вв., — [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]⁹⁵. Пахотные поля переходят в наследственное владение отдельных семей.

Появление наследственных наделов должно было вызвать изменение в форме налогообложения — во всех царствах вводятся поземельный налог. Впервые налог на землю, как сооб-

⁹³ ШЦХЧКЧ, гл. 69, стр. 27 (3447).

⁹⁴ Ян Куань, *История Сражающихся царств*, стр. 47.

⁹⁵ ШЦХЧКЧ, гл. 5, стр. 52 (380). См. в комментариях Такикава Каметаро высказывание Чжу Си о царстве Цинь накануне реформ Шан Яна.

щает Сыма Цянь, 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 из всех царств было Цинь, где указ о поземельном налоге был издан лишь в 408 г. до н. э.⁹⁶ Через одно-два столетия наследственные наделы постепенно переходят уже в частную собственность отдельных семей. В источниках появляются сведения о купле-продаже земель в период Чжаньго⁹⁷. Из собственника земли община превратилась к концу III в. до н. э. в самоуправляющееся объединение свободных земельных собственников. В V—III вв., так же как и в последующие столетия, в общине происходил рост имущественной дифференциации — там можно было встретить и богатого и бедного земельного собственника (участок последнего зачастую не превышал 30 му).

В *Шан цзюнь шу* содержатся интересные сведения о положении земледельцев в царствах Цинь, Хань, Чжао и Вэй. Бросаются в глаза сообщения о массовом разорении бедных общинников: все большее число земледельцев вынуждено было закладывать или продавать пахотные участки. К середине IV в. до н. э. положение с бедными общинниками превратилось в государственную проблему номер один, 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,— наставляет Шан Ян в главе „Правитель и подданные“, — умный правитель должен... по отношению к земледельцам сделать так, чтобы они не покидали свои земли, чтобы они могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами. Однако ныне правители поступают по-иному... Именно поэтому... земледельцы бродят по всей стране». Те же мысли проводятся и в гл. 15: «В народе верхи не сообщают [двору] свои имена (т. е. уклоняются от подворной переписи. — Л. П.), а низы не имеют пахотных полей и жилищ, поэтому, для того чтобы как-

⁹⁶ ШЦХЧКЧ, гл. 15, стр. 42(1092).

⁹⁷ Там же, гл. 8, стр. 17(3785).

то прокормиться, они увлекаются дурными делами и занимаются второстепенным (торговлей и ремеслом. — *Л. П.*)... когда поразмыслишь о врожденных чувствах людей, [видишь]: то, чего они желают, — это земля и жилища...». В приведенном выше отрывке речь идет о царствах Хань, Чжао и Вэй. Как видим, процесс разорения общинников задел не только Цинь, но и другие царства.

Положение циньских и других общинников усугублялось тем, что помимо официальных государственных повинностей им приходилось еще трудиться на «свою» аристократию, а также, по-видимому, и на чиновничество. В гл. 2 высказывается мысль об усилении контроля над чиновниками: «Если многочисленные чиновники, — пишет автор, — не смогут совместно стягивать [выполнение казенных дел], то у земледельцев появятся свободные дни. Если алчные чиновники не смогут действовать в свою [пользу] и наживаться за счет народа, то земледельцы не будут разоряться». Свободные земледельцы, по-видимому, подвергались двойной эксплуатации: наряду с несением государственных повинностей они должны были работать еще и на определенных должностных лиц. А если к этому прибавить и эксплуатацию в пользу богатых общинников, то станет понятна причина массового разорения средних и низших слоев общины.

Материальная нужда заставляла часть бедных землевладельцев закладывать или продавать свои участки более богатым общинникам, а самим наниматься в работники, становиться арендаторами, продаваться в рабство или уходить на заработки в город. Внутри общины появляется имущественная знать. Известный ханьский государственный деятель Дун Чжун-шу (около 187—120 гг. до н. э.) отмечал, что в те времена «...в *ли* (общине) были люди, обладавшие богатствами гунов и хоу»⁹⁸. Изменения, происходившие в социально-экономической жизни Китая в VII—IV вв., не могли не отразиться на психологии основных классов и слоев тогдашнего об-

⁹⁸ Там же, гл. 21(1), стр. 16(2). Гуны и хоу — представители аристократии.

щества — свободных общинников, представителей аристократии, торговцев и нарождавшейся бюрократии.

Г. В. Плеханов, уделявший большое внимание эволюции общественной психологии, писал: «Чтобы понять историю научной мысли или историю искусства в данной стране, недостаточно знать ее экономию. Надо от экономики уметь перейти к общественной психологии, без внимательного изучения и понимания которой невозможно материалистическое объяснение истории идеологий»⁹⁹. В этой связи необходимо обратить внимание на те, пусть даже минимальные сдвиги, которые происходили в психологии свободных общинников. Богатые общинники начинают противопоставлять себя бедным сородичам. Они имеют возможность совершать более богатые жертвоприношения и обставлять более пышно похороны своих родителей. Огромная разница в качестве и количестве даров предкам не могла не посеять зерна сомнения в умах бедных сородичей. Почему некогда равным людям, к тому же родственникам, стали приноситься столь разные жертвы? — элементы этих сомнений мы встречаем в трудах таких философов, как Мо цзы (жил на рубеже V—IV вв.) и Ян Чжу (395—335), именно поэтому они и выступали против пышных похорон и жертвоприношений: «Но не кладите в рот [мертвым] жемчужин и драгоценных камней, — писал Ян Чжу, — не надевайте [на них] вышитых шелковых одеяний, не приносите в жертву быка и не выставляйте роскошной утвари»¹⁰⁰. Однако все эти призывы были напрасны, в общине постепенно воцаряется культ личного обогащения и благополучия.

В некоторых местах происходят столкновения между бедными земледельцами и общинной верхушкой. В качестве примера можно привести случай, происшедший в царстве Вэй в конце V — начале IV в.

В уезде Е царства Вэй в течение долгого времени бытовало верование во всемогущего речного духа по имени Хэ-бо. Захо-

⁹⁹ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения в пяти томах, т. 2, М., 1956, стр. 247.

¹⁰⁰ Цит. по: А. А. Петров, *Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая*, — «Советское востоковедение», I, М.—Л., 1940, стр. 197.

чек Хэ-бо — будет урожайный год, прогневаается — непременно найдет наводнение и засуху. Стремясь как-то умиловить речного духа, жители соседних общин совершали в честь Хэ-бо жертвоприношения, оканчивавшиеся каждый раз выдачей замуж за Хэ-бо кого-либо из девушек уезда Е. Свадебный обряд обставлялся со всей пышностью: празднично убранную невесту, одетую в новые, специально для этого случая вытканые шелковые одежды, помещали сначала в только что построенный дом на берегу реки, где она постилась в течение десяти с лишним дней, затем ее выносили на берег, сажали на брачную постель и спускали вниз по реке. Восседа на брачном ложе, девушка проплывала «несколько десятков ли и затем медленно погружалась в воду», пополнив многочисленный гарем Хэ-бо¹⁰¹.

В уезде Е существовал специальный налог на свадьбу Хэ-бо. То был денежный налог (в среднем достигавший нескольких миллионов монет), который *сань лао* вкупе с местными чиновниками и жрицами ежегодно взимали со всего населения уезда. Как явствует из сообщения источника, на свадебный обряд уходило от двухсот до трехсот тысяч монет, т. е. в лучшем случае 30%, остальные же 70% сбора шли в пользу *сань лао*, мелких чиновников и общинных жриц¹⁰². *Сань лао* рассылали подчиненных им жриц по разным общинам в поисках красивых девушек для Хэ-бо, ибо, согласно обычаю, правом выбора невесты обладали лишь жрицы. Последние находили красавиц почему-то лишь в бедных семьях. По-видимому, богатые общинники откупались от этого жертвоприношения.

Уважаемые старики уезда Е рассказали о выборе невесты для Хэ-бо и о том, как «отцы старейшие», жрицы и местные чиновники превратили этот обычай в доходную статью, новому начальнику района, который сумел положить конец злоупотреблениям.

Хотя эта история известна из сравнительно позднего текста II—I вв. и несет на себе печать стилизации (ибо предназ-

¹⁰¹ ШЦХЧКЧ, гл. 126, стр. 28 (5058).

¹⁰² Там же.

начена была служить иллюстрацией поведения «хорошего» администратора), нам представляется вероятным, что в основе легенды лежат отзвуки подлинных событий того времени. Перед нами, возможно, одно из ранних свидетельств обращения общинников к царской администрации с просьбой о защите против злоупотреблений, чинимых общинной верхушкой совместно со жречеством и местными чиновниками. Было бы несомнительным думать, что так было повсюду в Китае.— во многих районах духовная жизнь земледельцев находилась под незыблемой властью руководителей общин. Однако важно то, что какой-то процесс нравственного раскрепощения общинника от вековых традиций, по-видимому, уже начался.

Переоценка авторитета общинной верхушки в сочетании с культом обогащения отдельной семьи могла привести к самым неожиданным последствиям. На этом переломном этапе многое зависело от позиции правящей группировки каждого царства, умения внедрить в народ, хотя бы на время, ту идеологию, почва для которой созревала в недрах общины.

По мере дальнейшего обогащения общинной верхушки она начинает постепенно оказывать влияние на политическую борьбу царя с аристократией. Борьба принимала все более ожесточенный характер. Аристократия, состоявшая из владельцев пожалованных территорий или глав могущественных патронимий, издавна привыкла играть активную роль в политических делах своего царства. Представители аристократии вмешивались даже в вопросы престолонаследия, убирая неугодных царей и возводя на трон своих ставленников. Подобное положение сохранилось в ряде государств к началу Чжаньго. Могущество аристократии объяснялось тем, что почти все крупные административные посты в центральных органах управления находились в ее руках¹⁰³. В VII—V вв. в ряде царств

¹⁰³ Достаточно обратить внимание хотя бы на фамилии высших чиновников царств Цинь, Чу, Хань и других государств VIII—V вв. до н. э. Во всех этих царствах высшие посты закреплены за представителями какой-либо одной знатной фамилии.— Яо Янь-цюй, *Собрание важнейших материалов Чуньцю*, Шанхай, 1956, стр. 1—26; ср. Ян Куань, *История Сражающихся царств*, стр. 107.

еще сохранялись целые области, находившиеся под полной юрисдикцией знати,— там не существовало царской администрации.

Этот период характерен прогрессирующей борьбой царя с представителями аристократии за полноту власти. Правители государств усиливали борьбу за расширение своих полномочий. Об этом свидетельствует введение в Цинь, Чу, Цзинь и других царствах административных уездов, руководимых чиновниками, присланными из центра. Административные уезды возникали первоначально в пограничных областях, зачастую на вновь завоеванной территории. По-видимому, именно в этих районах власть царя как верховного военачальника была наиболее сильна. По мере укрепления царской власти уездная система постепенно распространялась на земли всего государства. Первые уезды появились в царстве Чу в 688 г. до н. э., а в царстве Цзинь — в 627 г. до н. э.¹⁰⁴ В циньском государстве этот процесс начался в VII в. до н. э., а завершился лишь к середине IV в. до н. э.

В период Чжаньго наблюдается стремление царей привлекать в качестве первых советников людей, не связанных кровными узами с аристократией. Именно в эту пору распространяется институт странствующих ученых — специалистов в области управления государством. Спрос определил предложение. Весьма показательным, что уже в первой половине V в. до н. э. один из советников чжаоского царя предложил правителю в законодательном порядке лишить представителей аристократии права занимать пост главы административного аппарата¹⁰⁵. Судя по материалам источников, не менее половины первых советников таких крупных царств, как Чжао, Ци, Чу, Хань, Вэй и Янь, происходили из семей, не связанных

¹⁰⁴ См. Н. G. Creel, *The Beginnings of Bureaucracy in China: The origin of the Hsien*, — «The Journal of Asian Studies», vol. XXIII, 1964, № 2, February, pp. 180—181.

¹⁰⁵ К. В. Васильев, *Пожалование «поселений» и раздача земель в древнем Китае V—III вв. до н. э.*, — сб. «Проблемы социально-экономической истории древнего мира», М.—Л., 1963, стр. 113.

кровными узами с аристокрагией тех царств, где они занимали столь высокие должности¹⁰⁶.

В ряде царств правитель обеспечивает за собой исключительное право не только назначения на крупные должности, но даже право на хранение и транспортировку оружия¹⁰⁷.

Консолидация власти в руках царя вызывала резкое прогнотическое действие аристократии, отдельные ее представители отказывались даже от уплаты налогов. В этой обстановке появление на политической арене богатых общинников из числа членов незнатных патронимий и торговцев должно было оказать определенное влияние на позиции враждующих сторон. Зажиточная часть общины, не довольствуясь главенствующим положением в совете старейшин, пытается распространить свое влияние за пределы общины — она тянется уже к административным постам. Требование общинной верхушки отменить систему наследственных должностей и допустить к управлению государством «сыновей из богатых семей» объективно совпадало с желанием царя урезать права аристократии¹⁰⁸.

Появление такого могущественного союзника укрепляло позиции царя. В IV в. до н. э. правители наиболее крупных государств Чу и Цинь решаются на крайние меры: они проводят реформы, подрывающие позиции аристократии и укрепляющие положение богатых общинников.

До нас дошли крайне скудные сведения о преобразованиях в царстве Чу. Известно, что в 383 г. до н. э. чуский царь Дао ван (401—380) главой административного аппарата назначил У Ци — странствующего дипломата и полководца родом из царства Вэй. По предложению У Ци был издан указ, ограничивавший наследственные права знати; отныне представители чуской аристократии «...могли передавать по наследству ран-

¹⁰⁶ Подробнее см. Сюй Чжо-юнь, *Социальные сдвиги в период Чуньцю-Чжаньго*, — «Лиши юйянь яньцзюсю цзикан», т. 34, Тайбэй, 1963, стр. 566—569.

¹⁰⁷ К. В. Васильев, *Пожалование «поселений» и раздача земель в древнем Китае*, стр. 117.

¹⁰⁸ Подробнее об этом см. Л. С. Переломов, *Об органах общинного самоуправления в Китае*, стр. 45—57.

ги знатности и жалование (право сбора налогов с пожалованной территории. — *Л. П.*) лишь до третьего поколения»¹⁰⁹. Сыма Цянь сообщает, что У Ци «...лишал нерадивых чиновников должностей, снимал [с государственных постов] аристократов, отдалившихся [от правителя]...»¹¹⁰. Лишение аристократии права на передачу своих привилегий потомству ставило ее в более зависимое положение.

Одним из самых важных мероприятий У Ци было насильственное переселение части знати на целинные земли¹¹¹. Этот акт означал передачу бывших владений чуских аристократов под личную юрисдикцию царя. Население этих районов отныне оказывалось в непосредственном подчинении царской администрации.

Реформы У Ци вызвали ожесточенное сопротивление чуских аристократов, гнев их был столь силен, что они убили ненавистного преобразователя сразу же после смерти царя прямо у гроба Дао вана.

Источники не сохранили каких-либо сведений о политике У Ци в отношении общины. Однако, оценивая его преобразования в целом и прежде всего мероприятия, ограничивавшие права аристократии, можно отметить, что они были выгодны общинной верхушке. Не только в Чу, но и в других царствах правители стремились привлечь на свою сторону богатых общинников из незнатных семей, дабы ослабить влияние аристократии. Цари вместе со своими единомышленниками пытались прорваться к общине и взять ее под свой контроль, в этом одна из характерных черт политической жизни Китая V—III вв.

В заключение раздела необходимо сказать несколько слов о характере производственных отношений в Китае в V—III вв. Вопрос о формационной принадлежности древнего Китая до сих пор остается открытым. Среди историков-марксистов существуют диаметрально противоположные точки зрения: одни

¹⁰⁹ Хань Фэй-цзы, гл. 4, § 13, стр. 67.

¹¹⁰ ШЦХЧК, гл. 65, стр. 18(3316).

¹¹¹ Люйши чуньцю, гл. 21, стр. 283.

называют этот период эпохой азиатского способа производства; другие считают то же общество рабовладельческим; третьи доказывают, что в Китае V—III вв. господствовали феодальные отношения. Мне представляется, что китайское общество того периода нельзя отнести к числу обществ азиатского способа производства, ибо в Китае в то время производство базировалось на частной земельной собственности.

Весьма соблазнительно выйти из положения, выдвинув идею о сосуществовании двух укладов — рабовладельческого и феодального, один из которых мог играть ведущую роль. На таких позициях стоял в свое время Тун Шу-е, доказывавший ведущую роль феодального уклада в общественном производстве¹¹².

Чтобы разобраться в этом сложном вопросе, необходимо попытаться восстановить основные функциональные связи, обуславливающие характер структуры тогдашнего общества.

Для Китая второй половины I тысячелетия до н. э. характерно существование частной земельной собственности; именно этот фактор оказывал большое влияние на развитие экономических и политических связей. В V—III вв. до н. э. большая часть пахотных земель, несмотря на начавшийся процесс разорения общинников, находилась все еще в руках мелких и средних земельных собственников-общинников; в некоторых районах сохранялась общинная собственность на землю. Анализ купчих на землю, относящихся, правда, к несколько более позднему периоду, показывает, что сделки заключались и фиксировались без какого-либо участия царской или императорской администрации; они приобретали силу закона благодаря свидетельским показаниям общинников¹¹³. В этих условиях отношения между правителем и общинником носили скорее характер политических связей. Сбор налогов, так же как и конфискация земель, равно как и пожалование пред-

¹¹² Тун Шу-е, *Патриархально-феодальный строй Западного Чжоу — Чуныцю с точки зрения соответствия производственных отношений производительным силам*, — «Вэньшичжэ», 1957, № 1.

¹¹³ Подробнее см. Л. С. Переломов, *Община и семья в древнем Китае*.

ставителям аристократии или бюрократии права сбора налогов с определенного числа домохозяйств, относятся, по моему мнению, к сфере проявления государственного суверенитета. Поэтому свободный земельный собственник-общинник, плативший государству налоги и выполнявший повинности, не может быть охарактеризован в качестве государственного феодально-зависимого крестьянина¹¹⁴.

Наряду со свободными общинниками в земледелии были заняты арендаторы, наемные работники и иногда рабы. Однако в тот период, так же как и в течение последующих двух-трех веков, арендаторы и наемные работники были лично свободными.

В таких развивающихся отраслях, как ремесло и торговля, все более активную роль начинает играть рабский труд. Увеличение численности частных рабов привело к сокращению доходов царской казны, ибо рабы не платили налогов. В некоторых царствах борьба за сохранение основного класса налогоплательщиков — свободных общинников — стала насущной государственной проблемой, требующей скорейшего разрешения. Отголоски этой борьбы встречаются и на страницах *Шан цзюнь шу* (см. гл. 2). Шан Ян специально разработал ряд превентивных мер с тем, чтобы как-то затормозить рост частного рабовладения в торговле и ремесле.

Поскольку рабовладельческий уклад, связанный с развитием товарно-денежных отношений, оказывал влияние на все отрасли производства, а также учитывая происходивший в тот период процесс порабощения общинников, я склонен рассматривать такое общество как рабовладельческое, сходное со

¹¹⁴ В тех случаях, когда общинник, обязанный государству налогами, продолжает оставаться собственником земли, вряд ли целесообразно говорить о верховной собственности государства на землю. Факт уплаты земельного налога свидетельствует скорее о проявлении государственного суверенитета. А. В. Венедиктов, анализируя работы советских античников, отмечал, что в исторических трудах не всегда четко разграничиваются понятия «верховная собственность государства на землю» и «государственное верховенство над всей территорией государства» (А. В. Венедиктов. *Государственная социалистическая собственность*. М.—Л., 1948, стр. 61—63).

многими обществами развитых древневосточных государств¹¹⁵. Для этого этапа характерна свободная община со своими органами самоуправления¹¹⁶.

Феодалный уклад возник в Китае в последних веках до н. э. — начале н. э. в связи с укреплением крупной частной земельной собственности и зарождением частнозависимого мелкого крестьянского хозяйства¹¹⁷. В то время и позднее происходит не только экономическое, но и политическое усиление крупных земельных собственников. Постепенно все большее число общинников, свободных арендаторов и наемных работников переходит под покровительство крупных землевладельцев. Появляются новые социальные категории непосредственных производителей, именуемые: *бинь кэ*, *бу цюй* и др. В *Хоу Хань шу* («Истории Поздней династии Хань») сообщается, что крупный землевладелец чиновник Ма Юань, служивший при императорах Ван Мане (9—23) и Гуан У-ди (Лю Сю, 25—57), имел несколько сотен семей *бинь кэ*, работавших на его по-

¹¹⁵ Сторонники рабовладельческой концепции неоднократно отмечали, что их противники понимают: рабовладельческое общество слишком односторонне, распространяя черты, характерные для стран так называемого классического рабства (Рим и Греция) на формацию в целом. Однако Рим и Греция составляют исключение — это тот предел, к которому ведет основная тенденция развития (В. Н. Никифоров, *Концепция азиатского способа производства и современная советская историография*, — сб. «Общее и особенное в историческом развитии стран Востока», М., 1966, стр. 32). В большинстве стран древнего Востока основными производителями являлись земледельцы-общинники, рабы действительно составляли меньшинство населения. Однако для всех этих стран характерен процесс размывания общины и порабощения некогда свободных общинников. Подробнее об этом процессе в Китае см.: Л. В. Симоновская, *Вопросы периодизации древней истории Китая*, — ВДИ, 1950, № 1, стр. 37—47; Т. В. Степугина, *Китай в V—III вв. до н. э.* — «Всемирная история», т. II, М., 1956, стр. 453—478.

¹¹⁶ Существование такой общины является одной из отличительных черт рабовладельческой формации (подробнее см. И. М. Дьяконов, *Община на древнем Востоке в работах советских исследователей*, — ВДИ, 1963, № 1, стр. 29—32).

¹¹⁷ Подробнее см. Л. С. Переломов, *Эволюция общины и рост частной земельной собственности в Китае в IV в. до н. э. — III в. н. э.*, — «Общее и особенное в историческом развитии стран Востока», стр. 150—160.

лях¹¹⁸. Китайские исследователи Ван Чжун-ло и Сы Те приводят целый ряд фактов об использовании *бинь кэ* и *бу цюй* в земледелии¹¹⁹. В условиях массового разорения мелких и средних земельных собственников патронимический тип китайской общины способствовал развитию именно феодальных производственных отношений. Крупный землевладелец — глава пагрома постепенно подчинял себе наиболее бедных сородичей. Общинники, попавшие в зависимость к богатому землевладельцу, переставали платить налоги государству, не отбывали они и воинской повинности. Крупный землевладелец был заинтересован в том, чтобы его зависимые общинники не значились в государственных подворных списках. Весьма показательно то, что только за сто с лишним лет число дворов свободных общинников в государственных подворных списках сократилось с 16 млн. в 156 г. н. э. до 2459 тыс. дворов к 280 г. н. э. Определенная часть землевладельцев погибла в период восстания «желтых повязок», однако прав Ван Чжун-ло, отмечающий, что сокращение домохозяйств произошло главным образом за счет превращения многих из них в крестьянские хозяйства частнозависимого типа¹²⁰.

В начале нашей эры в связи с развитием крупной частной земельной собственности формируется феодальный уклад, происходит постепенный переход от свободной общины с собственными органами самоуправления к общине зависимых крестьян, лишенных в массе права собственности на землю¹²¹.

¹¹⁸ Фань Е, *История Поздней династии Хань*, гл. 24, цит. по кн.: Ван Сянь-цзянь, *История Поздней династии Хань с собранием комментариев*. Чанша. 1931, стр. 876—879.

¹¹⁹ Ван Чжун-ло, *К вопросу о разложении рабовладельческого строя в Китае и становлении феодализма*, Ухань, 1957, стр. 102—112. Далее: Ван Чжун-ло, Сы Те, *Возникновение и развитие арендных отношений при династиях Цинь и Хань*, — «Лиши яньцзю», 1959, № 12, стр. 54.

¹²⁰ Ван Чжун-ло, стр. 82—83.

¹²¹ Меняется и статус представителей органов общинного самоуправления, часть *сань лао* превращается в государственных чиновников (подр. см. Л. С. Переломов, *О значении терминов фу лао и сань лао в эпоху Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.)*, — в сб. «Историко-филологические исследования», М., 1967, стр. 457—461).

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. во всех кигайских государствах, не могли не оказать определенного влияния на развитие общественно-политической и философской мысли. Для подавляющего большинства кигайских мыслителей VII—III вв. 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, монсты, легисты, даосы, логики и натурфилософы — увлекались проблемами управления государством¹²². Многие из них пытались даже создать свою собственную концепцию государственного управления. Наиболее плодотворными в этом отношении оказались усилия двух школ — конфуцианской и легистской, прогивоположных 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 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 спорившие, как это было в 213 г. до н. э., когда по приказу Цинь Ши-хуана 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 государ-

¹²² ШЦХЧКЧ, гл. 130, стр. 7 (5187).

ственной 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* («Рассуждения и беседы») ¹²³ 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 ¹²⁴.

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 —

¹²³ Текст *Лунь юй* 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.

¹²⁴ Чжао Цзи-бинь, *Философская мысль в Китае*, Шанхай, 1948, стр. 41—42.

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 знал¹²⁵. Это высказывание интересно для нас и тем, что оно относится к последнему году жизни Конфуция¹²⁶, 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.

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* взаимосвязанно. «Благородный муж,— говорил Конфуций,— беря за основу [своей деятельности] справедливость, приводит ее в соответствие с [принципами] *ли*»¹²⁷. Значение понятия *ли* весьма объемно — сюда входит почитание предков и особенно родителей *сяо*; 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 общинах¹²⁸. 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,

¹²⁵ *Лунь юй*, гл. 5, стр. 100.

¹²⁶ Ян Бо-цзюнь, «*Лунь юй*» с переводом на современный китайский язык и комментариями, Пекин, 1958, стр. 51.

¹²⁷ *Лунь юй*, гл. 18, § 15, стр. 342.

¹²⁸ 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).

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 бегеды: «Цинский 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?“»¹²⁹. 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 перемещения¹³⁰.

¹²⁹ *Лунь юй*, гл. 15, § 12, стр. 271.

¹³⁰ 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, стр. 303). Термин «низкий человек» (*сяо жэнь*) можно трактовать по-разному. Ф. С. Быков переводит его как «простолоудин» (Ф. С. Быков, *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, стр. 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*, стр. 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»

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 людом¹³¹.

Конфуций придавал очень большое значение своим нормам поведения. Он говорил: «[Человеку] нельзя смотреть на то, что противоречит *ли*, нельзя слушать то, что противоречит *ли*, нельзя говорить то, что противоречит *ли*»¹³². 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»¹³³.

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

мужа» должен был 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».

¹³¹ *Лунь юй*, гл. 4, § 3, стр. 69; *Чуньцю цзочжуань*, гл. 53, стр. 2154—2155.

¹³² *Лунь юй*, гл. 15, § 12, стр. 262.

¹³³ Там же, гл. 2, § 2, стр. 22.

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»¹³⁴.

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-государствах¹³⁵. 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»¹³⁶. 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 правителем 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, стремись 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*¹³⁷, — читаем

¹³⁴ Там же, гл. 16, § 13, стр. 284.

¹³⁵ 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.

¹³⁶ *Лунь юй*, гл. 12, стр. 266.

¹³⁷ Конфуций рассматривает: *дао* («путь») как воплощение всех этических норм своего учения.

мы в *Лунь юе*, — правление [уже] не находится в руках сановников»¹³⁸.

Конфуций привлек на службу своей теории традиционное верование китайцев в божественную силу неба. Культ Неба зародился в Китае в середине периода Чжоу. Вначале он существовал с культом тотемного предка 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»¹³⁹. 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»¹⁴⁰.

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»¹⁴¹. 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»¹⁴². В роли земных интерпретаторов небесной воли выступали отныне лишь благородные мужи и

¹³⁸ *Лунь юй*, гл. 19, § 16, стр. 355—356.

¹³⁹ Там же, гл. 15, § 12, стр. 264.

¹⁴⁰ Там же, гл. 23, § 20, стр. 419.

¹⁴¹ Там же, гл. 9, § 8, стр. 161.

¹⁴² Там же, гл. 19, § 16, стр. 359—360.

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»¹⁴³, — говорил Конфуций.

Конфуций, видимо, не случайно связывал так прочно Небо с делами людей. По его мнению, Небо контролировало не только деяния простых смертных, но 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»¹⁴⁴. 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

¹⁴³ Там же, гл. 8, § 7, стр. 147.

¹⁴⁴ Там же, гл. 19, § 16, стр. 359—360.

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.) 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»¹⁴⁵.

Учение Конфуция, и в первую очередь концепция Неоа 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 должность советника. Однако когда

¹⁴⁵ Мо цзы, гл. 39, стр. 184.

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 прищельцу. Так заканчивает Сыма Цянь свое повествование о первых встречах Шан Яна с Сяо гуном¹⁴⁶.

Трудно сказать, сколь достоверны эти сведения, знаменательно другое — прищелец 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*¹⁴⁷ приводится следующее высказывание: «Если народ занимается земледелием, это значит, что

¹⁴⁶ ШЦХЧКЧ, гл. 68, стр. 4—5 (3400—3401).

¹⁴⁷ Трактат *Гуань цзы* был составлен последователями циского сановника Гуань Чжуна лет через триста после его смерти, в IV—III вв. (Подробнее об аутентичности трактата см. В. М. Штейн, «*Гуань-цзы*». Исследования и перевод, М., 1959, стр. 19 и сл.). Не вызывает сомнения, что неизвестные 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. Сопоставление их с взглядами Шан Яна позволит отделить самобытность автора *Шань цзунь шу*.

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»¹⁴⁸. 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»¹⁴⁹.

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»¹⁵⁰. 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 двора¹⁵¹. От этого зависело ус-

¹⁴⁸ Гуань цзы, гл. «Об управлении народом», цит. по кн.: В. М. Штейн. «Гуань-цзы». Исследование и перевод, стр. 264.

¹⁴⁹ Мо цзы, гл. 47, стр. 285.

¹⁵⁰ Шан цзюнь шу, гл. 3.

¹⁵¹ Прежде, до реформ Шан Яна, сановники, как правило, получали за свою службу право взимания налогов с определенной территории. Высшие чиновники 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

пешное 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...»¹⁵². 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»¹⁵³.

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

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 (Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 61—62).

¹⁵² Шан цзюнь шу, гл. 3.

¹⁵³ Там же, гл. 20.

земли, чтобы они могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами»¹⁵⁴.

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, [собранного земледельцами], то это значит, что правитель установит единый [для всех закон о налоге] и народ успокоится»¹⁵⁵. 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»¹⁵⁶. Поднятию целины посвящена гл. 2 трактата, являющаяся черновиком царского указа, составленного Шан Яном. В этой главе при-

¹⁵⁴ Там же, гл. 23.

¹⁵⁵ Там же, гл. 2.

¹⁵⁶ Там же, гл. 6.

водится 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 бологах, 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...»¹⁵⁷.

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 пер-

¹⁵⁷ Там же, гл. 15.

вым) 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»¹⁵⁸. Очень многие люди мечтали в то время о приобретении должностей, ибо чиновники освобождались от уплаты налогов и несения повинностей. Особенно прельщали ранги знатности. Владелец 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 общинников¹⁵⁹.

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) зерна¹⁶⁰, 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 Лу Куя, служившего при дворе вэйского царя Вэнь Хоу (424—387 гг. до н. э.), в те времена земледelec 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.¹⁶¹. Однако далеко не все земледельцы имели участки в 100 му, зачастую обрабатываемое ими поле не превы-

¹⁵⁸ Там же, гл. 13.

¹⁵⁹ Там же, гл. 19.

¹⁶⁰ ШЦХЧКЧ, гл. 6, стр. 4(418).

¹⁶¹ Фань Вэнь-лань, стр. 229.

шало 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.

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 ис-

кусственном 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»¹⁶².

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 получают новых благ от [новых доходов]. А если они не получают 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]...»¹⁶³. 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 утрачат предприимчивость»¹⁶⁴.

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

¹⁶² *Гуань цзы*, гл. «О накоплении в государстве», цит. по кн.: В. М. Штейн, «*Гуань-цзы*». Исследование и перевод, стр. 289.

¹⁶³ *Шан цзюнь шу*, гл. 2.

¹⁶⁴ Там же, гл. 2.

признавал ее значение и необходимость: «Земледелие, торговля и управление — три основные [функции] государства. Земледельцы обрабатывают землю, торговцы доставляют товары, чиновники управляют народом»¹⁶⁵. 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-хуана¹⁶⁶.

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»¹⁶⁷. 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 играть закону и правителю в делах государственных.

Полемизируя с конфуцианцами, Шан Ян критикует образ гуманного правителя как нечто нереальное. По его мнению,

¹⁶⁵ Там же, гл. 20.

¹⁶⁶ Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 126—128.

¹⁶⁷ *Шан цзюнь шу*, гл. 2.

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»¹⁶⁸. 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 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»¹⁶⁹. 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»¹⁷⁰.

Шан Ян возлагал большие надежды на законодательную систему. Введение единых, обязательных для всех государственных законов должно было лишить аристократию ее приви-

¹⁶⁸ Там же, гл. 18.

¹⁶⁹ Там же, гл. 18.

¹⁷⁰ *Гуань цзы*, гл. 45, стр. 255.

легированного 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»¹⁷¹.

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 учи-

¹⁷¹ Шан цзюнь шу. гл. 23.

тывать 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»¹⁷².

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]»¹⁷³. 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»¹⁷⁴.

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,

¹⁷² Там же, гл. 6.

¹⁷³ Там же, гл. 5.

¹⁷⁴ 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 (4th—3rd Centuries B.C.)*, — XXVII International Congress of Orientalists, Papers presented by the USSR delegation. Moscow. 1967.

и тот обязан объяснить им, какое наказание ожидает [чиновника], нарушившего закон. Эти люди должны ознакомить провинившегося с мнением высшего чиновника-законника»¹⁷⁵. 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»¹⁷⁶.

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.

Шан Ян предлагал правителю лишить аристократию ее традиционных прав и ввести новую систему — систему назначения на должности и присвоения рангов знатности. Он счи-

¹⁷⁵ 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.

¹⁷⁶ Там же.

тал, 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»¹⁷⁷.

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»¹⁷⁸. Так появился известный тезис Шан Яна о том, что богатых надо сделать бедными, а бедных богатыми¹⁷⁹. 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

¹⁷⁷ Там же. гл. 9.

¹⁷⁸ 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».

¹⁷⁹ 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 (В. А. Рубин, *Два истока китайской политической мысли*, — ВИ. № 3, 1967, стр. 79). Представляется, что для подобной оценки нет достаточных оснований.

бедными, бедный станет богатым, а богатый бедным, и государство будет сильным»¹⁸⁰.

Введение новой системы назначения, о которой говорится здесь и в других аналогичных местах трактата¹⁸¹, 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 негодных 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.

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 знат-

¹⁸⁰ Шан изюнь шу, гл. 5.

¹⁸¹ 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 изюнь шу, гл. 20).

ным или человеком низкого происхождения. он полностью наследует должность, ранг знатности, ноля и жалование того старшего чиновника, [о проступке которого сообщит правителю]»¹⁸². 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* — «Едипое» — 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», выступив с открытым осуждением межгосударственных войн¹⁸³. В *Дао дэ цзине*, окончательное составление которого относится ко второй половине периода Сражающихся царств¹⁸⁴, также осуждаются правители, проводящие агрессивную политику. «Кто служит главе народа посредством *дао*, — говорится в *Дао дэ цзине*, — не покоряет другие страны при помощи войск,

¹⁸² Шан цзюнь шу, гл. 17.

¹⁸³ Мо цзы, гл. 14—19.

¹⁸⁴ Подробнее о времени составления *Дао дэ цзина* см. Ф. С. Быков, *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, стр. 169—173.

ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючка. После больших войн наступают голодные годы»¹⁸⁵. 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 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»¹⁸⁶.

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»¹⁸⁷. Шан Ян, видимо, выдвинул идею о благе войны не случайно. Он понимал, что именно война создает наиболее благоприятные условия для укрепления личной власти царя.

¹⁸⁵ *Дао дэ цзин*, часть 30. Цит. по кн.: Ян Хин-шун, *Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение*, М.—Л., 1950, стр. 131—132; далее: Ян Хин-шун.

¹⁸⁶ Ян Хин-шун, стр. 132—133.

¹⁸⁷ *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).

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»¹⁸⁸. «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»¹⁸⁹. Поэтому Шан Ян и называет «совершенным человеком» того правителя, который может заставить «народ внутри государства заниматься земледелием, а вне царства помышлять о войне»¹⁹⁰.

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 воспеваются война со всеми ее жестокостями: «... ежели войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война; если убийством можно уничтожить убийство, то разрешимы даже убийства»¹⁹¹. В главе «Награды и наказания» говорится: «...убийство человека не есть проявление жестокости...»¹⁹².

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 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, напугствуют их одинаково: „Не возвращайся без

¹⁸⁸ Шан цзюнь шу, гл. 3.

¹⁸⁹ Там же. Под «Единым» (*и*) в трактате имеется в виду сочетание земледелия и войны.

¹⁹⁰ Шань цзюнь шу, гл. 6

¹⁹¹ Там же, гл. i8.

¹⁹² Там же, гл. 17.

победы“»¹⁹³. 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»¹⁹⁴.

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»¹⁹⁵. Он неоднократно возвращает-

¹⁹³ Там же, гл. 18.

¹⁹⁴ Там же, гл. 8.

¹⁹⁵ Там же, гл. 6.

ся к этой мысли, убеждая правителя, как хорошо и приятно иметь дело с темным человеком¹⁹⁶.

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 (*сюе*) своей собственной концепции, как это считает Я. Б. Радуль-Затуловский¹⁹⁷. 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 цзин*» — восемнадцать раз эта книга упоминается в *Лунь юе*. «Начинай [свое образование] с *Ши цзина*¹⁹⁸, — говорил Конфуций, — укрепляй его с помощью *ли*, а завершай музыкой»¹⁹⁹. 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»²⁰⁰.

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: пролагандируя 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

¹⁹⁶ Там же, гл. 7.

¹⁹⁷ Я. Б. Радуль-Затуловский, *Конфуцианство и его распространение в Японии*, М.—Л., 1947, стр. 115—116.

¹⁹⁸ Во времена Конфуция для обозначения *Ши цзина* применяли термин *ши* — «песни», «стихи».

¹⁹⁹ *Лунь юй*, гл. 8, стр. 160.

²⁰⁰ Там же, гл. 17, стр. 374.

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» губительно 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 вызывать 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, псдчас беспощадно злой, становились знать и чиновничество, а в отдельных случаях даже «священная» особа императора²⁰¹. 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».

²⁰¹ Подробно см. И. С. Лисевич, *Народные афористические песни древнего Китая*, — «Вопросы китайской филологии», М., 1963, стр. 144–161.

Ши цзин пользовался огромной популярностью в древности²⁰². Он, как справедливо отметил Н. И. Конрад, являлся «мощным средством воздействия на людей, на их психику, на их взгляды, на их чувства»²⁰³. 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 найдем²⁰⁴.

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 типичны-

²⁰² 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.

²⁰³ Н. И. Конрад, *Шицзин*, — предисловие к «Шицзин». Избранные песни, пер. А. А. Штукина, М., 1957, стр. 9.

²⁰⁴ *Шицзин*, стр. 137.

ми являются «Думы солдата о доме» и «Жалоба воинов, слишком долго задержанных на службе царю»²⁰⁵.

Ши цзин пронизывает тема братской любви:

Пред смертным ужасом одна
Лишь братская любовь сильна!
И в горах тел среди долин
Труп брата ищет брат один²⁰⁶.

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*²⁰⁷.

Если оценивать содержание *Ши цзин* 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 проецируется 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»²⁰⁸. 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*»²⁰⁹.

Шан Ян предложил правителю оградить обшинников от воздействия всех идей и учений, исключая легистское. «Выс-

²⁰⁵ Там же, стр. 87, 235.

²⁰⁶ Там же, стр. 202.

²⁰⁷ *Лунь юй*, гл. 15, § 12, стр. 264.

²⁰⁸ *Шан цзюнь шу*, гл. 3.

²⁰⁹ *Хань Фэй-цзы*, гл. 4, § 13, стр. 67.

шие 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 тупые земледельцы не поймут, [что можно жить иначе]. Если люди не любят учености, то они считают, [что важнее всего] усердно заниматься земледелием»²¹⁰. 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»²¹¹.

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 государством²¹². 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 позво-

²¹⁰ Шан цзюнь шу, гл. 2.

²¹¹ Там же, гл. 17.

²¹² Там же, гл. 17.

ляют 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»²¹³.

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...»²¹⁴. «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»²¹⁵. «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»²¹⁶. Долг правителя — умело воздействовать на «природные качества людей» и использовать их в своих интересах.

Шан Ян считал, что, умело используя новую систему назначения на должность 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

²¹³ Цит. по кн.: А. А. Петров, *Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая*, стр. 201.

²¹⁴ *Шан цзюнь шу*, гл. 17.

²¹⁵ Там же, гл. 6.

²¹⁶ Там же, гл. 23.

пятого ранга знатности пожелают стать чиновниками, они назначаются начальниками войск уезда, одновременно им жалуются по шесть рабов-военнопленных и по пять тысяч шестьсот монет»²¹⁷. 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»²¹⁸. 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 доблести²¹⁹. 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 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»²²⁰. 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.

²¹⁷ Там же, гл. 19.

²¹⁸ Там же, гл. 17.

²¹⁹ Там же, гл. 13.

²²⁰ Там же, гл. 5.

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 пятки. 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 оглушение 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 дейст-

венных 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, который был противником социальных перемещений. Шан Ян заложил основы бюрократической системы управления.

Призывая к борьбе со злыми 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»²²¹. 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 службы перекладывались на плечи простого народа. Поэтому вряд ли можно согласиться с Э. Р. Хьюсом, будто учение Шан Яна представляло собой «философию простых людей»²²², — оно могло лишь временно облегчить положение земледельцев.

²²¹ В. И. Ленин, *Три источника и три составных части марксизма*, — Полное собрание сочинений, т. 23, стр. 47.

²²² «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 caracteristique de la Chine ancienne*, Paris, 1965, p. 131).

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.

ВЛИЯНИЕ УЧЕНИЯ ШАН ЯНА НА РАЗВИТИЕ
ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ
И СТАНОВЛЕНИЕ ОРТОДОКСАЛЬНОГО КОНФУЦИАНСТВА

Интересно проследить воплощение теоретических положений Шан Яна в законы и систему управления государством. В 356—350 гг. до н. э. Шан Яну удалось провести в царстве Цинь целый комплекс реформ²²³.

Одним из ранних источников, упоминающих о реформах Шан Яна, являются *Ши цзи* Сыма Цяня. Сведения эти весьма лаконичны (к сожалению, мы так и не знаем, сообщил ли

²²³ Следует отдать должное прозорливости Шан Яна: словно предвидя возможную реакцию общинников на его реформы, он издает специальный указ, направленный на то, чтобы рассеять всякие сомнения и заставить общинников поверить в силу государевых законов. Суть указа такова: каждого, кто перенесет бревно от северных ворот столицы к южным, обещали награждать десятью золотыми монетами. Цена неслыханная. Народ дивился, но не двигался. Тогда объявили на площади, что награда увеличивается до пятидесяти золотых! Наконец нашелся человек, который согласился проделать эту операцию — взял на глазах у толпы бревно, взвалил на плечи и перенес через весь город от одних ворот к другим. И ему, действительно, было вручено при всем честном народе 50 золотых монет. И все это было проделано для того, заключает свой рассказ Сыма Цянь, чтобы народ «поверил, что [законы] не обманывают» (ШЦХЧКЧ, гл. 68, стр. 9 (3405)). На таких наглядных примерах Шан Ян обучал общинников доверять законам.

Сыма Цянь о всех реформах). Приводим их в той последовательности, в которой они изложены в *Ши цзи*.

В 356 г. Шан Ян провел следующие преобразования:

1. «Приказал народу делиться на [группы] по пять и десять [семей], установил [систему] взаимного наблюдения и ответственности [за преступления]. Тот, кто не донесет о преступнике, будет разрублен пополам: тот, кто донесет о преступнике, будет награжден так же, как [воин], огрубивший голову врага²²⁴; скрывших преступника наказывать так же, как и [воина], сдавшегося врагу»²²⁵.

2. «Те из народа, кто, имея [в семье] двух и более мужчин, не разделили [с ними хозяйства], платят двойной налог».

3. «Имеющий воинские заслуги получает от правителя ранг знатности в соответствии с [установленным] порядком. Тот, кто сражается [с другими] из-за личных интересов, подвергается суровым или легким наказаниям, в зависимости от тяжести преступления».

4. «Большие и малые — те, кто, усиленно трудясь [на ниве] основного занятия, пашут, ткут и производят много зерна и шелка, освобождаются от несения трудовых повинностей. Извлекающие выгоду из второстепенных занятий (торговля и ремесло. — *Л. П.*), а также бедные из-за [собственной] лени должны быть превращены в рабов».

5. «[Члены] знатных домов, не имеющие воинских заслуг, рассматриваются как не имеющие права быть внесенными в списки знати. Для [обладателя] каждого [ранга] устанавливается четкое деление в [размере] частных полей, [количестве] домов, слуг, служанок и в [виде] одежды. Имеющим заслуги оказывать почести, не имеющим оных не разрешать роскоши даже при богатстве»²²⁶.

²²⁴ Т. е. получает ранг знатности (ШЦХЧКЧ, гл. 68, стр. 8(3404), см. комм. танского историка Сыма Чжэна).

²²⁵ По циньским законам семья сдавшегося в плен обращалась в рабство, а сам он в случае поимки подвергался смертной казни (см. там же комм. Сыма Чжэна).

²²⁶ ШЦХЧКЧ, гл. 6, стр. 7—9(3403—3405). Ср. с переводом Л. Д. Позднеевой «Жизнеописание Шан цзюня» в сб. «Хрестоматия по истории древнего Востока», М., 1963, стр. 474.

Реформы 356 г. явились конкретным воплощением основных замыслов Шан Яна, изложенных в *Шан цзюнь шу*, и в первую очередь его стремления ограничить интересы циньцев войной и земледелием. Об этом свидетельствует новый порядок предоставления рангов знатности и освобождения от трудовых повинностей — одной из самых тяжелых форм эксплуатации. Этим стремлением объясняется также и наказание тех, кто не занят в сельском хозяйстве или проявляет воинственность не на полях сражений с армией противника, а в борьбе за свои личные интересы. В последнем случае, по-видимому, имелся в виду обычай кровной мести. Особенное внимание уделил Шан Ян аристократии. В результате реформ в корне менялся сам принцип получения рангов знатности. Аристократия попадала в прямую зависимость от царя, который отныне определял, насколько военная доблесть того или иного претендента заслуживает быть отмеченной рангом знатности. Фактически правитель получал право лишать рангов знатности негодных ему представителей аристократии.

Система круговой поруки была введена для укрепления центральной власти, ограничения влияния аристократии на патронимию и одновременно ослабления роли органов общинного самоуправления. Общинники попадали под прямой контроль царских чиновников. Обложение земледельцев двойным налогом было направлено на принудительное дробление больших патриархальных семей. В разделении больших семей могли быть заинтересованы прежде всего богатые общинники, нуждавшиеся в рабочих руках. Насколько успешно была проведена эта реформа, ответить трудно. Невозможно представить себе насильственное разделение больших семей, да еще в такой короткий срок. Однако В. Эберхард полагает, будто в результате реформы Шан Яна большая семья была все же уничтожена. Правда, он отмечает, что в III в. до н. э. — III в. н. э. она возродилась вновь, но уже на иной основе: большими семьями жили богатые землевладельцы²²⁷. В данном вопросе более близок к истине Мория Мицуо, отрицаю-

²²⁷ W. Eberhard, *Social mobility in traditional China*, Leiden, 1962, p. 34.

ший влияние имущественного положения на формирование больших семей²²⁸. Мнение Мория Мицуо подтверждается и исследованиями Хэ Чан-цюня, показавшего, что и в III в. до н. э. — III в. н. э. состав больших семей был также неоднороден, они объединяли и зажиточные и бедные малые семьи²²⁹. Многие данные свидетельствуют о том, что Шан Яну не удалось разделить большие семьи. Достаточно сослаться на указ 117 г. н. э., который официально отменил закон Шан Яна о принудительном выделении взрослых сыновей²³⁰.

Следует специально остановиться на характеристике той реформы Шан Яна, в которой говорится о порабощении лиц, извлекающих выгоду из торговли и ремесла, а также «бедных из-за лени». Исследователи, переведившие текст этой реформы из гл. 68 *Ши цзи*, не сомневались в ее реальности²³¹. Более того, отдельные ученые, в частности Ян Хин-шун, использовали сведения об этой реформе в качестве доказательства массового порабощения общинников в V—III вв.²³²

Издание указа о массовом порабощении лиц, не занятых в сельском хозяйстве и войне, а также «бедных из-за лени», в число которых должны были, естественно, входить и обедневшие общинники, невольно заставляет усомниться в его подлинности. Определенную помощь в изучении характера указа, перекочевавшего во все последующие исторические сочинения, может оказать *Шан цзюнь шу*.

Сыма Цянь во время работы над гл. 68 своего сочинения изучал тогдашний вариант трактата, заимствовав из него ряд положений и перенеся в эту главу часть текста из гл. 1 *Шан цзюнь шу*. Излагая учение легистов и Шан Яна в частности, Сыма Цянь старался сохранить их лексику и терминологию.

²²⁸ Мория Мицуо, *Изучение семейного уклада периода династии Хань*, Токио, 1956, стр. 1 (резюме на англ. яз.).

²²⁹ Хэ Чан-цюнь, *О развитии форм землевладения при обеих Хань*, Шанхай, 1957, стр. 91.

²³⁰ Мория Мицуо, *Изучение семейного уклада...* стр. 3—5.

²³¹ Л. И. Думан, *Очерки древней истории Китая*, Л., 1938, стр. 122; см. «Жизнеописание Шан цзюня», перевод Л. Д. Позднеевой в сб. «Хрестоматия по истории древнего Востока», стр. 474.

²³² Ян Хин-шун, стр. 23.

гию. В *Шан цзюнь шу* термин «лентяй» (*дай чжэ*) носит специфическую смысловую нагрузку: земледельцев, независимо от их имущественного положения, редко относили к категории «лентяев», если они продолжали жить у себя в деревне. «Лентяй» для Шан Яна чаще всего тот, кто не трудится в земледелии, но это отнюдь не означает будто «лентяй» — синоним бездельника. В гл. 2 памятника приводится следующая рекомендация Шан Яна: «Если сосредоточить в одних руках [право собственности] на горы и всдоемы, то людям, ненавидящим земледелие, лентяям и стремящимся извлечь двойную [прибыль] нечем будет кормиться. А если им нечем будет кормиться, то они непременно [обратятся] к земледелию»²³³. Здесь перечисляются различные категории населения, занятые разработкой и реализацией горных и водных богатств, среди них были и солевары и продавцы соли (те, кто стремился извлечь двойную прибыль), рудокопы и железоплавильщики, могли быть и купцы, торговавшие железными изделиями. «Лентяи» в этом перечне рассматриваются наравне с «ненавидящими земледелие» и «стремящимися извлечь двойную [прибыль]» — все это трудящийся и торговый люд. Излагая содержание реформы и стараясь быть предельно точным, Сыма Цянь, вероятнее всего, оперировал терминами Шан Яна: «бедные из-за лени», о которых говорится в тексте знаменитой реформы, могли означать беднейшую часть населения, занятую не в основной отрасли производства.

К второй категории населения, которую, по словам Сыма Цяня, собирался поработить Шан Ян, относились «все те, кто извлекает выгоду из занятия второстепенным делом», т. е. все торговцы и ремесленники, как богатые, так и бедные. Следует отметить, что Шан Ян не мог пойти на порабощение всех торговцев и ремесленников, ибо тогда замерла бы вся жизнь в государстве. Экономическая программа Шан Яна сводилась к ограничению и контролю деятельности купцов, но отнюдь не к пресечению ее. Практика легистских правителей показывает, что богатые купцы и владельцы ремесленных мастерских, как

²³³ *Шан цзюнь шу*, гл. 2.

правило, не подвергались суровым наказаниям. Порабощению могла подвергнуться лишь какая-то часть бедных торговцев, бедных ремесленников, наемных работников, занятых в различных промыслах, а также бродячих людей. Вполне возможно, что в результате этой реформы было порабощено и некоторое число общинников. Однако в то время этот процесс еще не принял массового характера, он усилился позднее, во II—I вв. по мере роста крупной частной земельной собственности.

Реформы 356 г. встретили ожесточенное сопротивление представителей аристократии и торговцев. По-видимому, они вызвали также протест и бедных общинников, недовольных приказом о принудительном разделе больших семей. Однако Шан Яну удалось подавить протест — недовольные были сосланы в пограничные районы. После этого, как сообщает Сыма Цянь, «уже никто из народа не осмеливался осуждать законы»²³⁴.

350-й год до н. э. ознаменовался новым, более решительным наступлением на позиции аристократии и патронимии. Был издан указ, запрещающий отцам, сыновьям и братьям жить в одном доме. Шан Ян, как отмечает Сыма Цянь, «объединил в уезды маленькие города, волости, поселения и деревушки, где проживали кровные родственники. Всего было учреждено 31 уезд»²³⁵. Раздел царства на уезды означал, что отныне власть на местах должна была перейти в руки царских чиновников. Реформы 350 г. подрывали власть аристократии.

В том же году Шан Ян осуществил ряд преобразований, в результате которых было узаконено право частной собственности на пахотные земли: «Чтобы [разграничить] поля, [Шан Ян приказал] провести продольные и поперечные межи, насыпать земли на границах [владений]. Уравнял налоги и подати»²³⁶.

²³⁴ ШЦХЧКЧ, гл. 68, стр. 10(3406).

²³⁵ Там же, стр. 11(3407).

²³⁶ Там же. Впоследствии хаьский ученый Дун Чжун-шу (187—120) связал эту реформу с уничтожением системы *цзин тянь* — общинного землепользования (ЦХШБЧ, гл. 24(1), стр. 16(2)). В действительности ко

Вслед за этим в царстве Цинь были введены также законы об охране некоторых видов частной собственности. В частности, был издан закон о смертной казни за кражу тяглового скота²³⁷. Основными владельцами тяглового скота могли быть только богатые общинники, ибо лошадь и вол стоили в то время довольно дорого. Мероприятия, направленные на признание и защиту прав собственности, были выгодны прежде всего новой имущественной знати.

Шан Яном были унифицированы меры длины, веса, объема и т. п. На этом исчерпываются наши сведения о реформах Шан Яна.

В современной историографии, особенно в китайской, распространено мнение, будто в связи с реформами Шан Яна и развитием частной земельной собственности община исчезла уже к концу III в. до н. э.²³⁸. Однако на самом деле все эти изменения не привели к исчезновению общины, они повлияли лишь на ее характер²³⁹. Из собственника земли община пре-

времени реформ Шан Яна в царстве Цинь давно уже не существовало той идеальной системы *цзин тянь*, о которой говорили древние, когда все земледельцы имели одинаковые поля. Прекратилась и традиционная практика регулярного передела полей внутри общины, земля перешла в наследственное пользование отдельных семей. (Подробнее см. Л. С. Переломов. *Империя Цинь*, стр. 88—94). В результате реформы Шан Яна было официально признано право новых владельцев на их участки.

²³⁷ *Янь те лунь*, стр. 343.

²³⁸ Ван Чжун-ло, *К вопросу о разложении рабовладельческого строя в Китае и становлении феодализма*, Ухань, 1957, стр. 14—15; Ян Куань, *Относительно колодезной системы и организации сельской общины в древнем Китае*, — «Сюешу юекань», 1959, № 6, стр. 61; Сы Те, *Возникновение и развитие арендных отношений при династиях Цинь и Хань*, — «Лиши яньцзю», 1959, № 12, стр. 43; Хань Лянь-ци, *Сельская община в период Чуньцю и Чжаньго*, — «Лиши яньцзю», 1960, № 4, стр. 3; Линь Гань-цюань, *Формирование системы феодального землевладения в Китае*, — «Лиши яньцзю», 1963, № 1, стр. 108.

²³⁹ Подробнее см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, — стр. 66—99. С этой оценкой согласны и рецензенты работы: В. А. Рубин, Т. Покора, Р. Фельбер: см. «Вопросы истории», 1963, № 6, стр. 151—153; Т. Pokora, см. «Archiv Orientalní», 1963, 31 (1), pp. 165—171; R. Felber, см. «Orientalistische Literaturzeitung», 59. Jahrgang, 1964, № 2, 7/8. S. 396—404.

вратилась к концу III в. до н. э. в самоуправляющееся объединение свободных земельных собственников.

Последовательное осуществление преобразований Шан Яна позволило царю сосредоточить в своих руках всю полноту власти. В связи с новым административно-территориальным делением были созданы благоприятные возможности для назначения на должности лиц, доказавших личную преданность царю. Шан Ян как советник царя и инициатор реформ смог, видимо, претворить в жизнь свою систему назначения на административные посты. Постепенно возникает новый слой бюрократии и устанавливается тот тип связей между правителем и чиновниками, о котором мечтал Шан Ян. Трудно было найти правителя, стремящегося к неограниченной власти, который пренебрег бы доктриной Шан Яна.

Осуществляются замыслы Шан Яна и во внешней политике — царство Цинь вступает в полосу непрерывных войн и начинает побеждать армии своих соседей. Оно превращается в одно из могущественных китайских государств²⁴⁰.

Усиление царства Цинь явилось наглядной демонстрацией результативности учения Шан Яна. В этих условиях конфуцианцам становилось все труднее бороться с легизмом. Тем не менее один из выдающихся последователей Конфуция — философ Мэн цзы (прибл. 371—289) — выступил с критикой основных положений учения Шан Яна.

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

Одним из важных положений учения Шан Яна является идея о врожденном корыстолюбии человека. Мэн цзы 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 течь вниз»²⁴¹. Хотя в

²⁴⁰ Ян Куань, *История Сражающихся царств*, стр. 169—182.

²⁴¹ Мэн цзы, гл. 11, стр. 433—434.

тексте памятника говорится, что Мэн цзы высказал это положение в беседе с философом Го цзы, оно объективно 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 системы *цзин 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 озорничеству и тем ставят родителей в опасное положение»²⁴².

Шаньяновскому идеалу Мэн цзы противопоставляет образ очищенного от мирской скверны человека, стремящегося к внутреннему самоусовершенствованию. Мэн цзы уделял большое внимание совершенствованию добродетельных начал, заложенных в человеке самой природой²⁴³.

Мэн цзы, подобно Шан Яну, 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»²⁴⁴. Но в отличие от Шан Яна Мэн цзы, так же как и

²⁴² *Мэн цзы*, гл. 8, стр. 352—353. Цит. по кн.: П. С. Попов, *Китайский философ Мэн цзы*. Перевод с китайского, снабженный комментариями. СПС, 1904, стр. 154.

²⁴³ *Мэн цзы*, гл. 13(1), стр. 555.

²⁴⁴ Там же, гл. 9(1), стр. 376.

Конфуций, был яростным сторонником ограничения власти правителя. Он особенно подчеркивал карающую роль неба, а вместе с ней и роль конфуцианских сановников. «Если правитель совершил проступок, [сановники] должны увещевать его, но если он не прислушивается к их многочисленным увещеваниям, то они должны сместить его»²⁴⁵. 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 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 самостоятельным, 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»²⁴⁶.

Мэн цзы, видимо, выступал против шанъяновской идеи равных возможностей, он отстаивал концепцию Конфуция о неизбежности социального деления: «Одни заняты интеллектуальным трудом, другие — физическим. Занятые интеллектуальным трудом управляют людьми, а занятые физическим трудом управляются людьми. Управляемые кормят людей, а управляющих кормят люди»²⁴⁷.

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 гу-

²⁴⁵ Там же, гл. 10, стр. 430.

²⁴⁶ В. М. Штейн, «Гуань-цзы». *Исследование и перевод*, стр. 137.

²⁴⁷ Мэн цзы, гл. 5(1), стр. 219.

манного управления²⁴⁸. 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 *цзин тянь*, когда все земледельцы получали равные поля размером в 100 му; 3) отказаться от военных авантюр; 4) провести уменьшение наказаний; 5) добиться снижения налогов и податей; 6) отказаться от правительственных монополий на использование болот и озер; 7) проявлять заботу о вдовах, сиротах и бездетных; 8) обеспечить чиновников наследственным окладом²⁴⁹. К перечисленным восьми пунктам следует добавить еще один, без которого политическая программа Мэн цзы выглядела бы неполной: правитель должен передать управление государством мудрым сановникам²⁵⁰.

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 диф-

²⁴⁸ Эта программа хорошо охарактеризована В. А. Рубиным (В. А. Рубин, *Два истока китайской политической мысли*, — «Вопросы истории», 1967, № 3, стр. 70—81).

²⁴⁹ Там же, стр. 71—74.

²⁵⁰ Эта мысль Мэн цзы выражена в его высказывании о том, что правителю не следует вмешиваться в дела сановников, так же как ему не следует давать указания плотнику и ювелиру: каждый из них мастер своего дела и знает, как поступить в конкретном случае (*Мэн цзы*, гл. 2 (ч. 2), стр. 87—88).

ференциации в общине практически также было невозможно. Правитель встретил бы решительное сопротивление и 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 оборону, 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 использовании болот и озер» означали монопольное право двора на добычу соли и железа, и вряд ли кто-либо из правителей отказался 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, мы все же должны отметить, что он завел конфуцианское политическое учение в тупик²⁵¹, 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 определяющего влияния на политическую жизнь

²⁵¹ Следует отметить, что философские воззрения Мэн цзы в отличие от его политических взглядов оказали гораздо большее влияние на дальнейшее развитие философской и общественной мысли Китая.

страны. И не случайно Сыма Цянь в биографии Мэн цзы дает следующую оценку его деятельности: «Мэн Кэ (т. е. Мэн цзы. — В. Р.) проповедовал добродетель... и те, к кому он приходил, его не слушали»²⁵².

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 конфуцианцем, попытавшимся синтезировать легизм и конфуцианство в единое учение, заложив тем самым предпосылки для создания качественно нового конфуцианства.

Сюнь цзы был хорошо знаком с учением Шан Яна и с результатами его реформ. Царство Цинь, которое он посетил в 266 г. до н. э., покорило молодого философа своей системой управления, дисциплинированностью и организованностью населения²⁵³, тем более что происходившие в то время события (в 241 г. до н. э. циньцы нанесли сокрушительное поражение объединенной армии четырех крупных государств: Хань, Вэй, Чжао и Чу) подтверждали жизненность многих шанъяньзовских 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 немислимым 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»²⁵⁴.

Большое влияние оказала на Сюнь цзы концепция Шан Яна об использовании метода наград и наказаний при управлении народом. Достаточно привести лишь одну выдержку из его трактата: «Когда награды обильны, [государство] могуще-

²⁵² ШЦХЧКЧ, гл. 74, стр. 4(3598), перевод В. А. Рубина (В. А. Рубин, *Два истока китайской политической мысли*, стр. 73).

²⁵³ Сюнь цзы, гл. 16, стр. 202.

²⁵⁴ Там же, гл. 5, стр. 51.

ственное; когда же награды скудны, [государство] слабое. Когда наказания наводят страх, [государство] могущественное; когда же наказания презирают, [государство] слабое»²⁵⁵. Награды и наказания являлись у Шан Яна 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»²⁵⁶. Сюнь цзы советовал правителям ввести этот метод и в армии, награждая воинов деньгами за каждого убитого врага²⁵⁷. Одной из высших наград являлись рабы. Воинам, уничтожившим в бою пятерых противников, жаловалось пять семей рабов²⁵⁸.

Учитывая стремление незнатных 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 *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 [правилам] *ли* и чувству долга, то его надлежит низвести до положения простолюдина. И если сын или внук простолюдина накапливает знания, совершенствует поступки и следует [правилам] *ли* и чувству долга, то его надлежит возвысить до положения аристократа, первого советника, ученого, сановника»²⁵⁹.

²⁵⁵ Там же, гл. 15, стр. 179.

²⁵⁶ Там же, гл. 9, стр. 94.

²⁵⁷ Там же, гл. 15, стр. 180.

²⁵⁸ Там же, стр. 181.

²⁵⁹ Там же, гл. 9, стр. 94. Ср. с переводом Э. В. Никогосова в кн.: Го Мо-жо, *Философы древнего Китая*, стр. 344–345.

Допуская мобильность социальных слоев и переход людей из одного сословия в другое, Сюнь цзы тем самым нарушал традиционное конфуцианское положение о незыблемости социального деления. Однако заимствуя идею Шан Яна о возможности перехода людей из одного сословия в другое, Сюнь цзы в то же время ратовал за 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 них, следует направлять в должное русло с помощью *ли* и музыки; простой люд следует приводить к порядку с помощью законов и уложений»²⁶⁰.

Сюнь цзы стремился сблизить легистский закон (*фа*) с конфуцианскими *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 непрерывно меняющемся мире. Горе тому, кто нарушит [*ли*]. Не является ли *ли* высшим [принципом вселенной]?»²⁶¹.

В этом новом определении нет и намека на незыблемость социальных градаций — основного значения *ли* в учении Конфуция. Можно согласиться с мнением Ян Юн-го, что в теории Сюнь цзы *ли* приобретает значение закона (*фа*)²⁶². Кстати, об этом вполне определенно говорит и сам Сюнь цзы: «Нарушение *ли* означает нарушение закона»²⁶³.

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.

Здесь необходимо было специально остановиться на краткой характеристике этико-политического учения Сюнь цзы,

²⁶⁰ Сюнь цзы, гл. 10, стр. 115.

²⁶¹ Там же, гл. 19, стр. 236.

²⁶² Ян Юн-го, *История древнекитайской идеологии*, стр. 398—399.

²⁶³ Сюнь цзы, гл. 2, стр. 20.

именно потому, что он был первым, кто попытался синтезировать конфуцианство и легизм²⁶⁴. Для нашего исследования важно, 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 Сы²⁶⁵, первый советник императора Цинь Ши-хуана, 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 Бу-хая²⁶⁶, изучал

²⁶⁴ Увлечение Сюнь цзы легизмом поставило исследователей его учения в затруднительное положение, некоторые из них даже сомневаются, можно ли вообще относить Сюнь цзы к сторонникам конфуцианской школы. Так, например, Фан Сяо-бо утверждает, будто Сюнь цзы к концу жизни отрекся от конфуцианства и перешел на позиции легизма (Фан Сяо-бо, *Избранные главы «Сюнь цзы»*, Пекин, 1958, стр. 3). По мнению Го Мо-жо, Сюнь цзы скорее всего можно считать родоначальником смешанной школы (Го Мо-жо, *Философы древнего Китая*, М., 1961, стр. 302). Такой же точки зрения придерживается и Ян Сян-куй, считающий, что учение Сюнь цзы включает основные положения трех различных философских школ: конфуцианской, легистской и даосской (Ян Сян-куй, *Изучение древнекитайского общества и его идеологии*, Шанхай, 1962, стр. 240). Однако большинство ученых, отмечая влияние легизма на мировоззрение Сюнь цзы, причисляет его к конфуцианской школе (Лян Ци-чао, *История политической мысли в период, предшествовавший империи Цинь*, Шанхай, 1923, стр. 162, Ян Юн-го, *История древнекитайской идеологии*, стр. 377, Фэн Ю-лань, *История китайской философии*, Шанхай, 1931, стр. 323; «История идеологии Китая», под ред. Хоу Вай-лу, Пекин, 1957, т. I, стр. 530).

²⁶⁵ Подробнее о деятельности Ли Сы см. D. Bodde, *China's first unifier*, Leiden, 1938.

²⁶⁶ Шэнь Бу-хай (ум. в 337 г. до н. э.) — в легистской школе возглавлял направление, которое занималось проблемой управления государственным аппаратом (H. G. Creel, *The Fa-chia: «Legalists» or «Administrators»*, — «The Bulletin of the Institute of History and Philology. Academia Sinica», vol. 4, Taipei, 1961, pp. 607—636).

произведения даосов²⁶⁷. Обучение у Сюнь цзы, видимо, усилило увлечение легизмом. Хань Фэй-цзы выделялся среди учеников своими способностями, но, будучи от рождения 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 Бу-хая. Хань Фэй-цзы многое заимствовал у Шан Яна, прежде всего учение о всеисильности 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 происхождения²⁶⁸.

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

Столетнее функционирование бюрократического аппарата, созданного Шан Яном, породило новую проблему — правителю становилось все труднее управлять чиновниками. Часть государственных чиновников, призванных осуществлять волю правителя, стремилась превратиться из управляемых в управляющих, в царстве Цинь участились случаи злоупотребления властью²⁶⁹. Именно этого опасались еще ранние легисты, не-

²⁶⁷ Сыма Цянь в биографии Хань Фэй-цзы отмечает, что он интересовался учениями о контроле над чиновниками, о законе и искусстве управления (ШЦХЧКЧ, гл. 63, стр. 14 (3272)).

²⁶⁸ Хань Фэй-цзы цзи цзе, гл. 44, цит. по ЧЦЦЧ, стр. 310.

²⁶⁹ Там же, гл. 43, стр. 305.

даром Шэнь Бу-хай уделял такое большое внимание искусству управления чиновниками. Одна из основных заповедей Шэнь Бу-хая, бывшего в течение пятнадцати лет первым советником ханьского царя, сводилась к тому, чтобы правитель решал все вопросы единолично, не советуясь с чиновниками: «[Государь], умеющий видеть сам, — разумен, умеющий слушать сам — умен, умеющий принимать единоличные решения — сможет стать правителем Поднебесной»²⁷⁰. Однако Шэнь Бу-хай, по мнению Хань Фэй-цзы, не уделял должного внимания законам, в частности законам о наказаниях чиновников²⁷¹.

В теории Хань Фэй-цзы наблюдается удачное сочетание положений, которые до него существовали отдельно в учениях Шан Яна и Шэнь Бу-хая. 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 правителям ряд способов воздействия на чиновников с учетом психологических особенностей бюрократии: предоставлять чиновникам высокие должности и оклады, но постоянно держать их в страхе за свою судьбу; чиновники должны постоянно помнить, 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 патронии; ввести шанъяновскую систему слежки и поощрения доносов и т. п.²⁷²

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»²⁷³.

²⁷⁰ Там же, гл. 34, стр. 241.

²⁷¹ Там же, гл. 43, стр. 304—305.

²⁷² Там же, гл. 48, стр. 330—332.

²⁷³ Там же, гл. 31, стр. 179.

Особенно следует оберегать право правителя награждать и наказывать чиновников²⁷⁴.

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 народа²⁷⁵. 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; удаляет 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]»²⁷⁶.

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 поддерживая их и тем самым добиваясь ослабления влияния бюрократии²⁷⁷. Хань Фэй-цзы считал необходимым удерживать бюрократию в определенных рамках, не давая ей возможности подменять правителя. Весь арсенал средств и составлял так называемое искусство управления.

Хань Фэй-цзы отмечал в своем трактате, что тот, кто овладел искусством управления, может спокойно сидеть на троне, не опасаясь никаких неожиданностей²⁷⁸. Как видим, он не исправил теоретического просчета Шан Яна, наоборот, усугубил его, пытаясь установить более жесткий контроль над деятельностью администрации. Вполне естественно, что бюрокра-

²⁷⁴ Об этом специально говорится в гл. 7 Хань Фэй-цзы (Хань Фэй-цзы цзи цзе, стр. 27).

²⁷⁵ В главе «Пять червей» говорится: «В государстве мудрого правителя нет книг ученых» (Хань Фэй-цзы цзи цзе, гл. 49, стр. 347).

²⁷⁶ Хань Фэй-цзы цзи цзе, гл. 1, стр. 19.

²⁷⁷ Там же, стр. 290.

²⁷⁸ Хань Фэй-цзы, гл. 34, стр. 184—192.

тия начинает в этих условиях проявлять все больший интерес к конфуцианству.

На первых порах, пока бюрократия была еще слаба, идеи Хань Фэй-цзы находили свое применение. Трактат Хань Фэй-цзы с особенным восторгом был встречен в царстве Цинь, где легизм утвердился в качестве официальной идеологии. Сыма Цянь сообщает, что, ознакомившись с текстом, циньский царь Ин Чжэн (будущий император Цинь Ши-хуан) воскликнул: «Ради того чтобы встретиться с этим человеком и побродить с ним, я умер бы без сожаления!»²⁷⁹. Однако по прибытии Хань Фэй-цзы в Цинь судьба его сложилась трагически: он был вскоре 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 дорожил Ин Чжэн и другие циньские сановники, руководствовался в своих действиях учениями Шан Яна, Шэнь Бу-хая и Хань Фэй-цзы.

О влиянии идей Шан Яна и Хань Фэй-цзы свидетельствует и конкретная деятельность циньских царей и сановников в IV—III вв.

К 221 г. до н. э. в Китае на месте разрозненных государств создается единая империя Цинь с централизованной властью²⁸⁰. Ин Чжэн провозгласил себя императором Цинь Ши-хуаном, а Ли Сы стал его первым советником.

Цинь Ши-хуан был опытным и умным политиком. Он понимал, что для удержания власти необходимо хотя бы на первых порах успокоить конфуцианцев шести завоеванных царств. Поэтому в текстах стел, воздвигнутых им на территории этих государств, наряду с легистскими положениями звучат и конфуцианские мотивы. Цинь Ши-хуан выдает себя за миротворца, почтителя конфуцианской гуманности (*жэнь*) и сыновней почтительности (*сяо*)²⁸¹. Однако эти заверения оста-

²⁷⁹ ШЦХЧКЧ, гл. 63, стр. 27 (2285).

²⁸⁰ Подробнее см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*.

²⁸¹ ШЦХЧКЧ, гл. 6, стр. 31—43 (445—457). Перевод текстов Ишаньской, Тайшаньской и Ланъятайской стел см. в кн.: Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 156—165.

лись лишь на камне, в практической деятельности Цинь Ши-хуан был верен легизму. Государственная система управления строилась на основании учений Шан Яна, Шэнь Бу-хая и Хань Фэй-цзы. Легизм стал официальной идеологией циньской империи. Учение о законе и концепция искусства управления служили для императора и сановников руководством в повседневной практической деятельности.

Следуя Шан Яну, Цинь Ши-хуан, по совету Ли Сы, разделил страну на округа и уезды, назначив их управителями преданных ему людей. В империи Цинь должности и ранги знатности не передавались по наследству. Роль чиновников сводилась к беспрекословному и точному выполнению приказов правителя, вся полнота политической власти была сосредоточена в руках императора. Об этом вполне ясно говорится в одной из стел Цинь Ши-хуана, воздвигнутой на горе Куайцзи в 211 г. до н. э.: «Совершенномудрый из Цинь (т. е. Цинь Ши-хуан. — Л. П.), приступив к [управлению] государством, первым делом установил *син мин*»²⁸². Учение о *син мин*, разработанное Шэнь Бу-хаем, содержало целую серию рецептов организации службы управления и контроля над деятельностью чиновников. Принятие этого учения Цинь Ши-хуаном означало, что он официально выступал против конфуцианской доктрины вмешательства сановников в решение государственных дел²⁸³. Следует отметить, что императорская система управления не была простым слепком с государственной структуры царства Цинь. Нам неизвестно, например, о функционировании системы взаимной ответственности в государственном аппарате царства Цинь. В циньской же империи эта система распространялась на всех чиновников: в случае нарушения приказа или просто плохой работы наказанию подвергался не только провинившийся, но и тот вышестоящий чиновник, который в свое время рекомендовал виновного на должность. Согласно этой же системе, «чиновник, видевший или знавший [о преступлении], но не сообщивший об этом

²⁸² ШЦХЧ:КЧ, гл. 6, стр. 62 (476).

²⁸³ См. Н. G. Creel, *The Fa-chua*, p. 620.

{властям], подвергался такому же наказанию, [что и преступник]»²⁸⁴. В каждом округе сидел эмиссар центра, не подчинявшийся начальнику округа и обязанный наблюдать за его действиями.

Цинь Ши-хуан стремился использовать метод поощрения Шан Яна для тех, кто служил ему верой и правдой. На должности старших чиновников (а к ним относились все, начиная от заместителя начальника уезда и выше), как правило, назначались только жители царства Цинь²⁸⁵. Поэтому сотни, а может быть и тысячи из наиболее преданных циньских чиновников смогли быстро продвигаться по службе, уверовав еще больше в эффективность метода наград. Однако награды были не столь распространены и охватывали далеко не все слои населения. Цинь Ши-хуан и Ли Сы ревностно осуществляли доктрину Шан Яна о примате наказаний над наградами, видя в этом, подобно их учителю, надежный путь к укреплению государственной власти. В империи Цинь действовала четко разработанная шкала наказаний — достаточно перечислить лишь двенадцать видов смертной казни: пробивание темени острым предметом; выламывание ребер; варка в большом котле; закапывание живьем в землю; удушение; обезглавливание после казни; обезглавливание после казни и выставление головы на шесте в людных местах; разрубание на части; разрубание пополам; четвертование; уничтожение патронимии преступника; уничтожение трех родственных патронимий: отца, матери и жены²⁸⁶. Последний вид, основанный на системе круговой поруки, был особенно ужасен — одновременно уничтожалась огромная социальная ячейка, насчитывавшая тысячи человек.

Следуя заветам Шан Яна, Цинь Ши-хуан всячески поощрял занятие сельским хозяйством. Десятки тысяч безземельных и малоземельных общинников были переселены на вновь завоеванные территории на весьма льготных условиях — их освобождали от несения трудовых повинностей и награждали

²⁸⁴ ШЦХЧКЧ, гл. 6, стр. 52 (466).

²⁸⁵ Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 172—174.

²⁸⁶ Подробнее см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 137—138.

рангами знатности²⁸⁷. Земледелие в отличие от торговли и ремесла официально считалось основным занятием. В тексте Ланъятайской стелы, поставленной в 219 г. до н. э., эта политика Цинь Ши-хуана была охарактеризована как одно из величайших достижений: «Заслуга императора состоит в том, что он заставил [народ] заниматься основным делом, поощрял земледелие и искоренял второстепенное, черноголовые стали богатеть»²⁸⁸.

Политика Цинь Ши-хуана и Ли Сы вызвала протест представителей аристократии покоренных царств и конфуциански настроенных сановников. Черпая примеры из древней истории страны, они начали предвещать скорую гибель циньской династии, сеять среди населения недоверие к новым реформам и законоположениям, «подстрекая черноголовых к выступлению против [Цинь Ши-хуана]»²⁸⁹. В этих условиях Цинь Ши-хуан принял предложение Ли Сы об уничтожении так называемой «конфуцианской литературы» (как видим, и здесь Цинь Ши-хуан следовал Шан Яну). В 213 г. до н. э. была сожжена гуманитарная литература, хранившаяся в частных собраниях; не тронули лишь гадательные тексты и книги по медицине, фармакологии и земледелию. Литература, хранившаяся в государственных архивах, не была уничтожена. Была арестована большая группа конфуцианцев, 460 из них, уличенные в подстрекательстве против властей, были заживо закопаны, остальные сосланы на границу²⁹⁰. Непосредственным поводом к такой расправе послужила антиправительственная деятельность конфуцианцев, однако, вероятно, причины были более глубокие. Уничтожая гуманитарную литературу, Цинь Ши-хуан и Ли Сы пытались изолировать народ от ее воздействия, дабы можно было более эффективно внедрить легистские идеи (ведь казнили даже тех, кто пытался пересказывать содержание *Ши цзина* и *Шу цзина*).

²⁸⁷ ШЦХЧКЧ, гл. 6, стр. 54(468), 60(474).

²⁸⁸ Там же, стр. 36-37(450—451).

²⁸⁹ Там же, стр. 42(456), 51(465).

²⁹⁰ Там же, стр. 58(472).

В империи Цинь был осуществлен завет Шан Яна об усилении экономического могущества правящей семьи, записанный в *Шан цзюнь и.у.* Впервые в истории Китая была введена императорская монополия на разработку рудных и соляных богатств. Было создано специальное ведомство двора, руководителем которого «ведал сбором налогов с гор, морей, искусственных водоемов и озер»²⁹¹. Весь сбор от этих налогов шел на удовлетворение личных нужд императора. Цинь Ши-хуан располагал достаточными средствами для поощрения преданных людей. В области внешней политики Цинь Ши-хуан также следовал заветам Шан Яна. Война играла большую роль в жизни циньской империи, достаточно напомнить об агрессивных походах против Намвьета и Аулака²⁹².

22 июля 210 г. до н. э. в Шацю (на территории современной провинции Шаньдун) во время очередной инспекционной поездки по стране скончался основатель циньской империи. Цинь Ши-хуан умер в возрасте 48 лет, из них 36 лет он находился на троне. Это был умный и жестокий политик, отличавшийся огромной работоспособностью. Судя по сообщению Сыма Цяня, в последние годы жизни Цинь Ши-хуан просматривал ежедневно не менее даня (30 кг) различной документации и докладов²⁹³. Недовольство политикой циньской династии возникло уже при Цинь Ши-хуане, но он сумел решительно расправиться со своими противниками и навести порядок в стране. Большую роль, особенно в чиновничьей среде, играл и личный авторитет Цинь Ши-хуана. Все это позволяло временно стабилизировать положение в империи.

В 209 г. до н. э. на севере современной провинции Аньхуй вспыхнуло крестьянское восстание во главе с наемным работником Чэнь Шэном²⁹⁴. К повстанцам уже на раннем этапе

²⁹¹ ЦХШБЧ, гл. 19(1), стр. 15(1).

²⁹² Подробнее см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 172—174.

²⁹³ ШЦХЧКЧ, гл. 6, 57(471). Следует учитывать, что в то время вся документация велась на легких бамбуковых дощечках.

²⁹⁴ Подробнее об этом восстании см. Л. С. Переломов, *Крестьянское восстание в Китае в 209—208 гг. до н. э.*, — «Советское востоковедение», 1956, № 3, стр. 60—75.

присоединилась большая группа конфуцианцев из царства Лу — родины Конфуция, возглавляемая Кун Цзя, восьмым его потомком. «Когда Чэнь Шэ стал ваном,— пишет Сыма Цянь,— многочисленные конфуцианцы из царства Лу, захватив с собой ритуальную утварь Конфуция, пришли к вану Чэнь [Шэ]. Тогда же Кун Цзя стал советником Чэнь Шэ»²⁹⁵. Открытый переход потомка Конфуция на сторону повстанцев свидетельствует о том, что он и его единомышленники видели в династии Цинь активного противника конфуцианского учения. Пятидесятилетний Кун Цзя погиб в одном из боев с циньскими войсками²⁹⁶. В 209—208 гг. до н. э. на юге и востоке империи вспыхнули очаги новых народных восстаний²⁹⁷. Весьма симптоматично, что в этот критический период преемник Цинь Ши-хуана — Эр Ши-хуан и его советники в поисках спасительного выхода из создавшегося положения обращаются непосредственно к трактатам Шан Яна, Шэнь Бу-хая и Хань Фэй-цзы²⁹⁸. Однако в результате успешной народной войны в 207 г. до н. э. одна из повстанческих армий, руководимая Лю Баном, овладела столицей империи — г. Сяньном; династия Цинь прекратила свое существование. В 202 г. до н. э. Китай был объединен под властью династии Хань, правившей страной свыше 400 лет.

Ханьские императоры заимствовали богатый опыт своих предшественников, многие циньские порядки были без каких-либо существенных изменений перенесены в Хань. Система управления ханьской империи во многом строилась на основании концепций, разработанных Шан Яном, Шэнь Бу-хаем и Хань Фэй-цзы. Об этом свидетельствует Бань Гу (39—92), автор *Цянь Хань шу*, сообщающий, что вся циньская система должностных лиц (т. е. методы управления государственным

²⁹⁵ ШЦХЧКЧ, гл. 121, стр. 5(4885).

²⁹⁶ Там же.

²⁹⁷ Подробнее о восстаниях см. Л. С. Переломов, *Народные движения в Китае в 209—202 гг. до н. э.*, — «Краткие сообщения Института народов Азии», 1962, № 53, стр. 40—55; *О характере движущих сил войны 209—202 гг. до н. э. в Китае*, — НАА, 1962, № 1, стр. 79—90.

²⁹⁸ ШЦХЧКЧ, гл. 87, стр. 26—34 (3956—3964).

аппаратом) была перенесена без всяких изменений в Хань²⁹⁹. Ряд конкретных данных подтверждает правдивость сообщения Бань Гу. Известно, что во II в. до н. э. существовал закон о взаимной ответственности. В случае совершения преступления все лица, связанные круговой порукой с преступником — отец, мать, жена, дети, старший и младшие братья, т. е. все члены большой семьи, превращались в государственных рабов³⁰⁰. И несмотря на эдикт императора Вэнь-ди (Лю Хуаня, 179—157) от 179 г. до н. э. об отмене этого закона, он сохранился, принимая иногда несколько иную форму: так, в период Ван Мана поручительской единицей являлось объединение из пяти семей³⁰¹.

Подобно Цинь, в империи Хань система взаимной ответственности распространялась также на служащих государственного аппарата. Если человек, рекомендованный в качестве честного сына для сдачи экзаменов на должность, проваливался на государственных экзаменах, то оба — и кандидат и рекомендовавший (зачастую им был чиновник) — обязаны были понести тяжелое наказание³⁰². При Хань, так же как и при Цинь, существовал закон о наказании за критику императора (в те времена это называлось «за лукавые речи и порицание») ³⁰³. В начале Хань ни легизм, ни конфуцианство не были официальной идеологией. В этот период, именуемый в китайской историографии «периодом умиротворения народа», при дворе процветало даосское учение. Однако легизм не теряет притягательной силы — его преподают даже в конфуцианских школах. Известный государственный деятель II в. до н. э. Чао Цо познакомился с трактатами Шан Яна и Шэнь Бу-хая в школе конфуцианца Чжан Хуя³⁰⁴. Отдельные императоры иногда обращались к легизму. Вэнь ди, которого ин-

²⁹⁹ ЦХШБЧ, гл. 19(1), стр. 4(1).

³⁰⁰ ШЦХЧКЧ, гл. 10, с.р. 13(749).

³⁰¹ ЦХШБЧ, гл. 99(3), стр. 10(1).

³⁰² Н. G. Steel, *The beginnings of bureaucracy in China*, p. 156. n. 6.

³⁰³ Чэн Шу-дэ, *Исследование законодательства девяти династий*, Пекин, 1963, стр. 101—102.

³⁰⁴ ШЦХЧКЧ, гл. 101, стр. 15—16.

терессвала проблема управления административным аппаратом, с увлечением занимался изучением легистской теории *син мин*³⁰⁵. К середине II в. до н. э. по мере усиления бюрократии при дворе вновь возрождается интерес к конфуцианству. Бюрократии нужна была идеология, которая бы обосновывала ее право на власть в стране. В этих условиях легизм, постоянно ограничивавший роль чиновничества, уже не мог рассчитывать на победу. Однако ханьское конфуцианство не было простым слепком учения Конфуция, оно заимствовало многие легистские положения, особенно те, что воплотились в законах и были связаны с системой управления государством.

Формирование так называемого ортодоксального конфуцианства, ставшего на многие сотни лет официальной идеологией господствующего класса бюрократического государства, связано с именем Дун Чжун-шу (187—120). Синтезировав и развив учения Конфуция, Мэн цзы, Сюнь цзы и других представителей этой школы, Дун Чжун-шу создал новое учение³⁰⁶. Канонизация конфуцианства должна была неизбежно сопровождаться ниспровержением его извечных идейных противников — легистов. Поэтому вполне естественно, что при дворе У ди (Лю Чэ, 140—87) вновь усилился интерес к учению Шан Яна.

Стремясь опорочить своего идейного противника, Дун Чжун-шу обвиняет Шан Яна в нарушении многих традиционных норм. Следует привести полностью ту часть доклада Дун Чжун-шу императору У ди, которая касается оценки деятельности Шан Яна: «При династии Цинь все стало по-другому, ввели законы Шан Яна, изменили систему [управления древних] императоров и царей, отменили *цзин тянь*. Народ получил [право свободно] покупать и продавать [землю]. Поля богатей

³⁰⁵ ШЦХЧКЧ, гл. 121, стр. 6—7 (4886—4887).

³⁰⁶ Подробнее см. Ян Сян-куй, *Появление нового конфуцианства в период Западной Хань*, стр. 157—165; «История идеологии Китая» под ред. Хоу Вай-лу, т. 2, стр. 84—115; Чжоу Фу-чэн, *Об идеологии Дун Чжун-шу*, Шанхай, 1961; Т. Pokora, *Notes on New Studies on Tung Chung-shu (ca. 179 — ca. 104 B.C.)*, — «Archiv Orientalni», 1965. 33, pp. 256—271.

тянулись межа за межой, а у бедного люда не осталось земли, куда можно было бы воткнуть даже шило. К тому же в одних руках сосредоточились богатства рек и озер, гор и лесов. В своем развраге люди перешли все границы, они соперничали в расточительстве. В городах³⁰⁷ встречались люди, которые пользовались таким же почетом, что и правители; в общинах встречались люди, обладавшие богатствами гунов и хоу. Как мог малый люд не страдать! Он отбывает месячную воинскую повинность в уезде, затем службу в регулярных войсках³⁰⁸. Военные и трудовые повинности в тридцать раз больше, чем в древности. Земельный и подушный налоги, сборы за соль и железо в двадцать раз больше, чем в древности. Некоторые обрабатывают поля богачей, платя за это половину урожая. Поэтому бедный люд постоянно одевается в такие же одежды, которыми покрывают волов и лошадей³⁰⁹, ест пищу собак и свиней. Все это усиливается еще и тем, что алчные и жестокие чиновники своевольно наказывают их и убивают. Люди страдают и не имеют опоры, поэтому они скрываются в горах и лесах и становятся разбойниками. Осужденных толпы, за год число их достигает тысяч и десятков тысяч. Когда воцари-

³⁰⁷ В тексте стоит иероглиф *и*, в данном случае он означает поселение более крупное, чем деревенька-община. поэтому я условно перевел *и* термином «город».

³⁰⁸ В переводе Л. Д. Позднеевой эта фраза опущена («Речь Дун Чжун-шу к императору У ди (140–87 гг. до н. э.)», — «Хрестоматия по истории древнего Востока», стр. 487).

³⁰⁹ В тексте — досл. «одеваются в одежды волов и лошадей». Л. Д. Позднеева трактует эту часть фразы как: «...одевается в шкуры животных» («Хрестоматия по истории древнего Востока», стр. 487). Мне кажется, что в данном случае, говоря об одежде бедняков, Дун Чжун-шу не имел в виду шкуры животных. Прежде всего, в Китае в то время было довольно мало волов и лошадей, и они являлись символом зажиточности. В период Ранней династии Хань один вол стоил 3000 монет, лошадь — 4000 монет, а 100 му пахотной земли — 10 000 монет (Лао Гань. *Исследования ханьских надписей на бамбуковых дощечках из Цзюйяна*, Пекин, 1943, гл. 3, стр. 48(1–2)). В тексте речь идет скорее всего о том отрепье, которое рачительный хозяин набрасывал на рабочую скотину в сильные морозы или в дождь. Сравнение одежды бедняков с отрепьем и должно было подчеркнуть нищенское существование народа.

лась династия Хань, она следовала этому и ничего не изменила. Хотя древнюю систему колодезных полей и трудно ввести, но надо понемногу приближаться к древности. Следует ограничить частное владение землей, дабы уравнивать с теми, у кого [земли] не хватает. Следует закрывать дорогу тем, кто занимается поглощением земель. Следует возратить народу и соль и железо. Следует отменить рабство, отменить право на убийство рабов. Следует снизить налоги и сократить повинности, дабы расковать силы народа. И только тогда можно будет добиться хорошего управления»³¹⁰.

Связывая все беды народа с отменой традиционной системы *цзин тянь*, Дун Чжун-шу обвиняет в этом прежде всего Шан Яна. В действительности же эта система перестала функционировать в царстве Цинь задолго до Шан Яна. Характерно, что в *Шан цзюнь шу* отсутствуют какие-либо упоминания об этой системе. Из доклада Дун Чжун-шу получается, будто Шан Ян повинен и в массовом разорении земледельцев, которым, по образному выражению Дун Чжун-шу, «некуда было воткнуть даже шило»³¹¹. Но ведь учение Шан Яна, как и его конкретные мероприятия, было направлено на всемерное увеличение числа мелких и средних землевладельцев, представлявших, по мнению Шан Яна, основной производящий слой общества. И Дун Чжун-шу не мог не знать этого³¹².

Оценивая деятельность Шан Яна, Дун Чжун-шу освещает лишь отрицательные последствия его преобразований. По-видимому, не без помощи конфуцианцев в 140 г. до н. э. был издан специальный императорский эдикт, запрещавший принимать на государственную службу сторонников легистов. «Если среди тех, кого выдвигают в число мудрых ученых, найдутся люди, которые станут мешать управлению страной, ис-

³¹⁰ ЦХШБЧ, гл. 24(1), стр. 16(2)—17(1). «Хрестоматия по истории древнего Востока», стр. 487.

³¹¹ Эта крылатая фраза облетела впоследствии произведения многих авторов, встречается она и в трудах наших ученых.

³¹² Версия об уничтожении Шан Яном системы *цзин тянь* выдвигалась конфуцианцами на протяжении многих сотен лет, и лишь в конце XIX в. была сделана попытка реабилитировать Шан Яна.

пользуя учения Шэнь Бу-хая, Шан Яна, Хань Фэй-цзы, Су Циня и Чжан И³¹³, то просим всех их оставить службу [при дворе]³¹⁴. В период правления У ди был проведен целый ряд общегосударственных мероприятий, направленных на восстановление конфуцианских культов и ритуалов³¹⁵.

³¹³ Из перечисленных лиц два последних — Су Цинь и Чжан И — не являлись теоретиками легизма. Оба они жили в V—III вв. до н. э. и были известны как организаторы политических союзов. Су Цинь был инициатором «союза по вертикали» — шести царств, расположенных с севера на юг: Янь, Хань, Вэй, Ци, Чу и Чжао. Этот союз был направлен против царства Цинь, расположенного на западе Китая. (Подробнее о Су Цине см. ШЦХЧКЧ, гл. 69, стр. 1—62 (3421—3482); Сыма Цянь, Избранное, М., 1956, стр. 93—120). Чжан И являлся организатором «союза по горизонтали» — союза царств, расположенных с востока на запад. Состав этого союза был непостоянен; заключая союз с ближайшим соседом против другого государства, царство Цинь стремилось таким путем подчинить все китайские государства. Чжан И в течение продолжительного времени занимал пост первого советника в царстве Цинь (подробнее о Чжан И см. ШЦХЧКЧ, гл. 70, стр. 1—51 (3483—3533); Сыма Цянь, Избранное, стр. 121—146). Су Цинь и Чжан И попали в этот проскрипционный список, по-видимому, потому, что в начале правления императора У ди на местах еще сохранились сепаратистские тенденции отдельных правителей.

³¹⁴ ЦХШБЧ, гл. 6, стр. 1(2)—2(1). По мнению Гу Цзе-ганя, после издания этого указа при дворе остались лишь одни конфуцианцы (Гу Цзе-гань. *Маги и конфуцианцы в период Цинь — Хань*, Шанхай, 1958, стр. 49). Такой вывод мне кажется несколько поспешным. В 140 г. до н. э., когда был издан этот эдикт, императору У ди было всего пятнадцать лет и он находился под влиянием конфуцианских сановников, прежде всего первого советника Вэй Ваня. Впоследствии отношение У ди к легистам изменилось, и он стал привлекать некоторых из них, предоставляя им высокие посты. Известно, что одним из ближайших сановников императора У ди был Сан Хун-ян, не скрывавший своего восхищения перел Шан Яном. Многие конкретные государственные мероприятия, осуществленные по инициативе Сан Хун-яна, копировали мероприятия циньских легистов. Вполне возможно, что при дворе У ди было немало других чиновников, симпатизировавших легистам. Следует учитывать, что первый советник У ди — Гуи Сунь-хун, сменивший Вэй Ваня, отнюдь не был правоверным конфуцианцем, в его произведениях чувствуется влияние идей Шэнь Бу-хая (Н. С. Среел, *The Fa-chia*, p. 626).

³¹⁵ Ян Сян-куй, *Появление нового конфуцианства в период Западной Хань*, — «Сборник статей по древнекитайской философии», стр. 160—161; Гу Цзе-гань, *Маги и конфуцианцы в период Цинь — Хань*, стр. 49.

Однако, несмотря на столь строгие указы и критику деяний Шан Яна, легистское учение не исчезло бесследно. Оно оказало большое влияние на становление ортодоксального конфуцианства.

И это было вполне естественно: многие ханьские законы, вся система организации государственной власти и управления народом были заимствованы у легистов. Тогдашняя государственная машина могла быть эффективна лишь в том случае, если она приводилась в движение уже испытанными, привычными ей методами управления, основанными на насилии, подчинении закону и т. п. И ханьское конфуцианство совершает «аморальный» по отношению к памяти своего основоположника поступок — оно потихоньку воспринимает эти методы, ибо только с их помощью господствующий класс мог держать в узде жителей Поднебесной.

Исследователи уже отмечали, что политическая программа Дун Чжун-шу испытала сильное влияние идеологов легистской школы³¹⁶. Он заимствовал многое из концепции Шэнь Бу-хая об искусстве управления государственным аппаратом³¹⁷. В отличие от Конфуция и Мэн цзы, проповедовавших гуманные методы правления, основанные на моральном воздействии, Дун Чжун-шу, продолжая линию Сюнь цзы, уже не осуждает насилия. Он выступает за применение легистского метода наград и наказаний, считая его наиболее эффективным средством управления народом. В своем трактате *Чуньцю фаньлу* он советует правителю придерживаться следующего правила: «Совершенномудрый, управляя государством... стремится заставить народ полюбить что-то, когда народ полюбит, то на него можно воздействовать. Поэтому учреждают награды, дабы воздействовать на народ. Когда любят, то непременно и ненавидят что-то, и можно устрашать народ с помощью того, что он ненавидит. Поэтому учреждают наказания, дабы устрашать народ. А когда есть то, чем воздействуют и устра-

³¹⁶ Ян Сян-куй, *Появление нового конфуцианства в период Западной Хань*, стр. 160, 164.

³¹⁷ См. Н. G. Creel, *The Fa-chia*, p. 626.

шают, то можно управлять народом. Управляя, используют то, что народ любит, поэтому воздействуют наградами, но их не должно быть много...»³¹⁸. Приведенный отрывок весьма напоминает аналогичные места из *Шан цзюнь шу*. Ханьское конфуцианство заимствовало у Шан Яна и идею социальной мобильности, заменив лишь преданность правителю, лежащую в основе легистского принципа равных возможностей, слепой верой во всемогущество своего учения, которую конфуцианцы утверждали с помощью системы экзаменов³¹⁹.

Легизм оказал влияние не только на формирование ханьской идеологии, но и на экономическую политику двора. Особенно отчетливо проявилось это при введении государственной монополии на соль и железо. В начале правления династии Хань, в связи с тем что центральная власть была еще непрочна, добыча соли и железа, равно как и их реализация, перешли в руки частных лиц. В 158 г. до н. э. Вэнь ди даже издал указ, отменявший какие-либо ограничения в отношении добычи железа и соли. Однако по мере усиления императорской власти при дворе неминуемо должен был встать вопрос о восстановлении былой монополии, ибо монополия являлась одним из богатейших источников финансирования государственной казны.

Источники свидетельствуют, что ханьские конфуцианцы отрицательно относились к введению государственной монополии на соль и железо. Из текста упомянутого доклада Дун Чжун-шу видно, что он, подобно Мэн цзы, выступал против монополии, предлагая правителю «возвратить народу и соль и железо»³²⁰. Однако по настоянию Сан Хун-яна и его сторонников в 119 г. до н. э. в Китае вновь была введена государственная монополия на соль и железо. Эта реформа сыграла

³¹⁸ Дун Чжун-шу, *Чуньцю фаньлу*, изд. «Сыбу цункань», гл. 6, стр. 10 (1—2).

³¹⁹ По мнению Х. Крила, и здесь конфуцианцы не были оригинальны: предложение о введении экзаменов для лиц, претендующих на административные посты, впервые было выдвинуто Шэнь Бу-хаем (H. G. Creel, *The Fa-chia*, pp. 610—633).

³²⁰ ЦХШБЧ, гл. 24(1), стр. 17(1).

очень большую роль в усилении позиций императорской власти и укреплении ее экономического могущества³²¹.

После смерти У ди та часть господствующего класса, которая была связана с торговым капиталом, усилила борьбу за отмену казенной монополии. По ее настоянию в 81 г. до н. э. при дворе Чжао ди (Лю Фу, 86—74) было созвано совещание, на котором должны были обсуждаться вопросы экономической политики. В столицу империи съехалось свыше 60 сановников и известных ученых, развернувших оживленную дискуссию. Конфуцианцы требовали отмены государственной монополии, сторонники же легистской школы настаивали на укреплении регулирующей роли государства в экономической жизни страны и сохранении в силе указа 119 г. Дискуссия шла в традиционном духе: спорившие аргументировали свои положения ссылками на примеры из древней истории своей страны. Весьма характерно, что дискутирующие обращались к Шан Яну гораздо чаще, нежели к другим идеологам легистской школы. В трактате Хуань Куаня *Янь те лунь* имена Шэнь Бу-хая и Хань Фэй-цзы упоминаются всего лишь по два раза, в то время как имя Шан Яна упоминается двадцать девять раз³²². Такое внимание к Шан Яну объясняется тем, что обе стороны связывали учреждение монополии на соль и железо с его име-

³²¹ Подробнее см. В. И. Кудрин, *Возникновение государственной монополии на соль и железо в эпоху Западной Хань*, — «Ученые записки ЛГУ», Л., 1962, стр. 114—124.

Китай периода правления императора У ди был одной из наиболее могущественных держав мира с сильной централизованной властью. Экономической основой императорской власти были государственные монополии на добычу и реализацию соли, железа, отливку монеты и вино; поощрялись два вида деятельности — сельское хозяйство и война; вся внешняя политика строилась на ведении агрессивных войн. И хотя именно в этот период конфуцианство постепенно становится господствующей идеологией, на практике продолжают осуществляться многие идеи Шан Яна (Н. С. Греел, *The Fa-chia*, p. 627).

³²² Книга Хуань Куаня *Янь те лунь* («Дискуссия о соли и железе») была написана в конце Ранней династии Хань и содержит запись дискуссии 81 г. до н. э. об основах экономической политики императорского двора.

нем. Пытаясь опорочить преобразования Шан Яна, конфуцианцы обвиняли его в том, что он сошел с пути совершенно-мудрых, нарушил циньские обычаи, ввел жестокие законы и т. д.³²³ Сан Хун-ян же доказывал, что именно благодаря преобразованиям Шан Яна царство Цинь сумело в короткий срок превратиться в могущественное государство и покорить все соседние царства³²⁴. Выступления Сан Хун-яна свидетельствуют о том, что он был хорошо знаком не только с преобразованиями Шан Яна, но и с его теоретическими положениями, изложенными в *Шан цзюнь шу*³²⁵. Дискуссия окончилась победой сторонников Сан Хун-яна: конфуцианцам не удалось добиться отмены монополии на соль и железо, была отменена лишь монополия на вино.

Легизм продолжает оказывать влияние на конфуцианство, происходит длительный процесс синтезирования некогда поллярных идеологий. Временами борьба между ними вновь обостряется, порой отдельные конфуцианцы призывают даже сжечь *Шан цзюнь шу* и *Хань Фэй-цзы*³²⁶, однако они не в состоянии были приостановить этот процесс, ибо бюрократия была заинтересована в новом конфуцианстве, обогащенном идеями Шан Яна. Ханьские конфуцианцы все чаще начинают открыто пропагандировать насилие в качестве одного из легальных методов управления народом. «Моральное воздействие, — писал конфуцианец Лю Сян, — это средство управления, наказания же и законы помогают управлению»³²⁷. Ему

³²³ *Янь те лунь*, стр. 50—54, 249.

³²⁴ Там же, стр. 50—54.

³²⁵ Сан Хун-ян восхвалял, в частности, Шан Яна за то, что он создал ясную теорию о «открытых и закрытых путях» (*Янь те лунь*, гл. 2, стр. 52). «Открытые и закрытые пути» — название гл. 7 *Шан цзюнь шу*, в которой излагаются принципы управления народом с помощью метода наград и наказаний. Автор главы внушает правителю, что образцовый порядок возможен лишь в том государстве, где наказания преобладают над наградами.

³²⁶ С подобным предложением выступил конфуцианец Фэн Янь, служивший при дворе императора Ван Мана (*Янь те лунь*, стр. 351—352, комментарий Ван Ли-ци).

³²⁷ ЦХШБЧ, гл. 22, стр. 6(а).

вторит другой конфуцианский ученый — Сюнь Юэ (148—209): «То, что добродетель и наказание сопутствуют друг другу, есть явление вполне обычное»³²⁸.

Ханьские конфуцианцы уже не ведут никакой борьбы против законов; многие из них утверждают, что хорошее правление возможно лишь там, где имеются законы³²⁹. Ставится под сомнение основная концепция ранних конфуцианцев об извечной дифференциации людей на этически полноценных и этически неполноценных³³⁰: «Вовсе не обязательно, — писал конфуцианец Ван Фу (I—II вв.), — чтобы так называемый добродетельный человек, или *цзюнь цзы*, всегда занимал высокое положение и получал высокое жалование, чтобы он всегда был богат, знатен и пользовался славой. Все это *цзюнь цзы* может и иметь, но это совсем не значит, что *цзюнь цзы* должен непременно обладать всем этим. Вовсе не обязательно, чтобы маленький человек всегда был беден и обречен на холод и голод, унижения и страдания. Все это маленький человек может испытывать, но это совсем не значит, что маленький человек непременно обязан довольствоваться всем этим»³³¹. Подчас современникам уже было трудно отличить конфуцианца от легиста. Видимо, не случайно известный ханьский философ Ван Чун (27—100) как-то заметил, что в его время уже исчезла какая-либо существенная разница между легистами и конфуцианцами³³².

Итак, учение Шан Яна сыграло большую роль в формировании ортодоксального конфуцианства, став одной из его основных частей. Обогатив конфуцианство, это учение не исчезло. В разные периоды истории, в средние века и в новое время государственные и политические деятели Китая не раз

³²⁸ Сюнь Юэ, *Шэн цзянь*. Цит. по: Tung-Tsu ch'u, *Law and society in traditional China*, Paris, 1961, p. 272. (Далее: Tung-Tsu ch'u).

³²⁹ Там же, стр. 272—279.

³³⁰ Подробнее об идее неравенства в учении Конфуция см. Н. И. Конрад, *Запад и Восток*, М., 1966, стр. 49—50.

³³¹ Ван Фу, *Цянь фу лунь*, цит. по изд.: «Сыбу цуньянь», гл. 1, стр. 10(а).

³³² Tung-Tsu ch'u, p. 275.

обращались к этому памятнику в поисках рецепта для вывода страны из критического положения. Учение Шан Яна влекло к себе многих государственных и политических деятелей, мечтавших о создании сильной централизованной империи³³³.

Известный средневековый государственный деятель и поэт Ван Ань-ши (1021—1085), осуществивший серию реформ, направленных на укрепление государственной организации и ослабление власти крупных феодалов, был хорошо знаком с учением Шан Яна. Более того, он пытался провести в жизнь некоторые положения Шан Яна и предлагал императору принять новую систему наказаний, суть которой сводилась к «суровым наказаниям за малые проступки»³³⁴. Ему удалось ввести в стране систему взаимной ответственности и т. п.³³⁵. В XI в., в период расцвета конфуцианства, Ван Ань-ши открыто заявил о своих симпатиях к автору *Шан цзюнь шу* — он написал стихи в честь Шан Яна, воспевая его методы управления народом³³⁶.

Шан Ян пользовался известностью у средневековых юристов. Судя по сообщению Хуан Чжэня, жившего в середине XIII в., в те времена юристы неоднократно обращались к *Шан цзюнь шу* при решении каких-либо спорных вопросов. Согласно существовавшему тогда правилу, от чиновников, претендовавших на должность инспектора — *юй ши*, требовалось знание этого трактата³³⁷.

В конце XIX в., в период движения за реформы (1895—1898)³³⁸, к учению Шан Яна обращают свои взоры некоторые

³³³ В период средневековья учение Шан Яна через китайскую систему государственного управления оказало большое влияние на формирование многих государственных институтов соседних стран: Вьетнама, Кореи и Японии.

³³⁴ *Линьчуань сяньшэн вэньцзи*, Шанхай, 1959, стр. 411—422.

³³⁵ Лян Ци-чао, *Ван цзин гун*, — «Шесть великих политических деятелей Китая», под ред. Лян Ци-чао, т. 2, Чунцин, 1941, стр. 119—120

³³⁶ *Линьчуань сяньшэн вэньцзи*, стр. 355.

³³⁷ Я. Дайвендак, стр. 141.

³³⁸ См. об этом С. Л. Тихвинский, *Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ю-вэй*, М., 1959. Далее: С. Л. Тихвинский, *Движение за реформы*.

теоретики движения. Если Кан Ю-вэй (1858—1927) считал крайне необходимым дать новую оценку конфуцианства, дабы использовать его в своих интересах³³⁹, то его ближайший ученик и активный последователь Май Мэн-хуа (1875—1916) приступил к переоценке легизма. Легизм мог и должен был привлечь реформаторов еще и потому, что то идеальное государственное устройство, которое они стремились установить в Китае, имело, по их мнению, видимо, свой прообраз в учении Шан Яна об управлении государством. Им казалось, что в учении Шан Яна закон ограничивает деятельность императора определенными рамками. Такая трактовка доктрины Шан Яна соответствовала стремлению реформаторов к конституционной монархии — монархии, ограниченной законом и парламентом. Поэтому-то, видимо, Лян Ци-чао и особенно Май Мэн-хуа обратили свои взоры на легистов и прежде всего на Шан Яна: он был реформатором, притом удачливым; несмотря на трагическую смерть Шан Яна (преемник Сяо гуна приказал разорвать его повозками на части), реформы были осуществлены и не отменялись.

В течение многих столетий (начиная со II в. до н. э. и до конца XIX в.) Шан Ян благодаря стараниям конфуцианских идеологов предавался анафеме за разрушение системы *цзин тянь*, за критику конфуцианцев, за то, что его учение способствовало созданию циньской государственной машины, за то, что Ли Сы и Цинь Ши-хуан, сжигая на кострах «конфуцианскую» литературу и заживо предавая земле конфуцианских ученых, вдохновлялись идеями того же Шан Яна. Организованное гонение на Шан Яна началось с Дун Чжун-шу, ханьского Конфуция, как называли его современники.

Май Мэн-хуа взял на себя задачу реабилитировать Шан Яна. Реабилитация Шан Яна была немислима без переоценки «дела об уничтожении системы *цзин тянь*». В книге «Шесть великих политических деятелей Китая», вышедшей под редакцией Лян Ци-чао, Май Мэн-хуа написал главу о Шан Яне. Он отмечает, что Шан Ян не мог причинить все то зло, которое

³³⁹ С. Л. Тихвинский, *Движение за реформы*, стр. 72—98.

конфуцианцы приписывают ему в связи с разрушением системы *цзин тянь*, ибо это противоречило основной идее легистов о развитии земледелия. Он призывал разобраться в обвинениях, выдвинутых конфуцианцами. Поставив под сомнение версию об уничтожении *цзинь тянь*, Май Мэн-хуа попытался снять с Шан Яна второе тяжкое обвинение — в уничтожении им конфуцианских норм поведения (*ли*). Он пытался доказать, что у циньцев, живших во времена Шан Яна где-то между гор, по соседству с кочевыми племенами, не было никаких установившихся норм поведения. В качестве подтверждения приводилось известное высказывание Чжао Ляна об отсутствии у циньцев различия между отцом и детьми, о том, что все они жили под одной крышей. «Поэтому, — писал Май Мэн-хуа, — обвинения конфуцианцев в уничтожении Шан Яном *ли* несостоятельны, ибо он не мог уничтожить того, чего не было»³⁴⁰.

По мнению Май Мэн-хуа, основная причина вековой отсталости Китая заключалась в том, что страной управляли не на основании закона. Май Мэн-хуа призывал учиться у Шан Яна, называя его «величайшим представителем древнекитайской юридической науки и мужественным политическим деятелем»³⁴¹.

После подавления движения за реформы интерес к легистам временно ослабеваеет. Он вспыхивает в Китае с новой силой во второй четверти нашего столетия — во время второй гражданской войны и в период антияпонской борьбы. На этот раз проповедниками легизма выступают уже китайские буржуазные националисты, сторонники группировки за создание мощного национального государства (*гоцзя чжуи пай*). Один из лидеров этого движения, профессор Нанкинского университета Чэнь Ци-тянь, занимающий ныне крупный пост на Тайване, опубликовал в 1936 г. специальную работу — «Очерк истории легизма в Китае». В предисловии к этой книге Чэнь Ци-тянь отмечал, что современная международная обстановка весьма схожа с обстановкой Сражающихся царств (V—

³⁴⁰ «Шесть великих политических деятелей Китая», т. 1, стр. 33

³⁴¹ Там же, стр. 1.

III вв.), и если Китай «в эту новую эпоху Сражающихся царств хочет превратиться из слабого государства в могущественную державу, покончить с хаосом в стране, навести порядок и добиться полной победы, он должен суметь применить в современной обстановке учение легистов»³⁴².

Не следует забывать, что это высказывание было напечатано в то время, когда в стране, несмотря на проводимую Чан Кай-ши политику «искоренения коммунистов» и жестокого подавления инакомыслящих, ширилось и росло национально-освободительное движение, руководимое коммунистами. И в этой обстановке, осложненной наступлением японского империализма на Северо-Востоке, когда даже национальная буржуазия стала требовать создания единого антияпонского национального фронта, призыв к легизму, к укреплению государства на базе создания крепкой единоличной власти мог быть на руку только сторонникам Чан Кай-ши. Правда, Чэнь Ци-тянь намеревался слегка модернизировать старый легизм. «Необходимо из старого легистского учения заимствовать ту часть, которая подходит к нынешнему Китаю... затем, сообразуясь с внутренней обстановкой в Китае и его международным положением, надлежит создать новую легистскую теорию. День успешного завершения этой новой теории легизма станет днем спасения Китая»³⁴³.

Чэнь Ци-тянь не пишет о том, какие именно идеи он хотел заимствовать у теоретиков легизма. Однако из его рассуждений видно, что ему импонировали идеи сильной власти, сильного правителя, круговой поруки. Учение Шан Яна не случайно привлекало внимание китайских националистов — в *Шан цзюнь шу* представлен богатый арсенал идей и конкретных предложений, направленных на абсолютизацию власти правителя и создание мощного государства, главенствующего над своими соседями.

Оценивая значение трактата в широком историческом плане, следует отметить, что он оказал большое влияние на фор-

³⁴² Чэнь Ци-тянь, *Очерк истории легизма в Китае*, Шанхай, 1936, стр. 1.

³⁴³ Чэнь Ци-тянь, стр. 120.

мирование ортодоксального конфуцианства и бюрократической системы управления, системы, функционировавшей в Китае без каких-либо существенных изменений с конца первого тысячелетия до нашей эры вплоть до начала XX в.³⁴⁴

³⁴⁴ Исследователи теории государства и права Китая отмечают, что основные методы бюрократического правления, просуществовавшего до 1912 г., сложились еще в III в. до н. э. D. Boade, *Basic concepts of Chinese law: The genesis and evolution of legal thought in traditional China*, — «Proceedings of the American Philosophical Society», 1963, vol. 107, № 5, p. 386.

**КНИГА ПРАВИТЕЛЯ
ОБЛАСТИ ШАН**

|| СВИТОК ПЕРВЫЙ

Глава I

ИЗМЕНЕНИЕ ЗАКОНОВ I

Сяо гун² обсуждал планы [управления государством]. Три сановника в ранге *да фу*³ — Гунсунь Ян⁴, Гань Лун⁵ и Ду Чжи⁶ находились при государе. Они размышляли о переменных, 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 проса⁷, — таков Путь⁸ правителя. Проводить в жизнь законы и заботиться о том, чтобы [всем] были ясны достоинства⁹ правителя, — таков долг сановника. Ныне я хочу изменить законы, дабы добиться образцового правления; изменить *ли*¹⁰, дабы [по-иному] наставлять народ, но опасаясь, что Поднебесная осудит меня».

Гунсунь Ян ответил¹¹: «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 людью² ми. 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 Яня¹² говорится: „Тот, кто рассуждает о высшей добродетели, не станет согласовывать [своего мнения] с ходячими представлениями; тот,

кто добивается великого успеха, не должен советоваться с толпой¹³. Закон — это выражение любви к народу¹³; *ли* — это то, что благоприятствует [заведенному течению] дел. Поэтому если совершенномудрый 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 опыты, 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 династии¹⁴ достигли верховенства в Поднебесной, [придерживаясь] различных *ли*, а пять гегемонов¹⁵ 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 цари¹⁶ не повторяли друг друга, каких же [старых] *ли* они придерживались? Фу Си¹⁷ и Шэнь Нун¹⁸ наставляли, но не карали; Хуан-ди¹⁹, Яо и Шунь²⁰ карали, но не многих²¹. Что же касается Тан-вана²² и У-вана²³, 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 заолустных школах среди 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

5

Если не медлить с наведением порядка [в государстве], то алчные чиновники не смогут поступать корыстно и наживаться за счет народа¹. А если многочисленные чиновники не смогут

совместно оттягивать [выполнение казенных дел], то у земледельцев появятся свободные дни². 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 зерна³, [собранного земледельцами], это значит, что правитель установит единый [для всех закон о налоге] и народ успокоится⁴. 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 чиновники⁵ 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 молодежь⁶ 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 силы⁷, 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 если⁸ 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.

6 || У [людей], получающих огромные довольствия и [взимаю-

щих] большие налоги, нахлебники многочисленны, а это разоряет земледельцев⁹. Поэтому необходимо подсчитать¹⁰ число нахлебников, дабы можно было обложить их налогом¹¹ 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 зерно¹², а земледельцы продавать его [купцам]. Если земледельцы будут лишены возможности продавать зерно, то нерадивые и ленивые¹³ земледельцы станут уседрыми и проворными [в работе]. Если купцы будут лишены возможности скупать зерно, то в урожайный год они не получают новых благ¹⁴ от [новых доходов]. А если они не получают 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 уседрыми 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 чиста¹⁵. Если [народ] во время работы не станет обращать внимания [на одежды], он обязательно сосредоточит свои помыслы лишь на Едином¹⁶. 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 семей¹⁷ не смогут вести строительные работы¹⁸, любимые сыновья¹⁹ не смогут предаваться лени и чревоугодию, а нерадивый люд²⁰ 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 постоянные 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 постоянных дворов не у кого будет кормиться, то все они 7 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, ленням 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 ответ-

ственности за преступления²⁴, вспыльчивые и раздражительные перестанут драться [из-за своих личных интересов]²⁵, упрямы 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 переселением²⁶, то глупцам²⁷-земледельцам и земледельцам-смутьянам нечем будет кормиться, и они обязательно [вновь] займутся землепашеством. Если люди с черным сердцем²⁸ и беспокойными желаниями станут помышлять лишь о Едином, то земледельцы непременно успокоятся. А коль земледельцы спокойны²⁹, 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 освобождение³¹. Приказываю подыскать им постоянную казенную службу и снабдить их определенным довольствием³². Тогда они не смогут уклоняться от [государственных] повинностей, а крупным чиновникам не~~||~~возможно 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 подражания³³. 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 важ-

нее всего] усердно заниматься земледелием. А коль умные земледельцы 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 армию³⁴. Если также приказать, чтобы на рынках в военных лагерях не доставляли частное зерно, то грязные дела уже невозможно будет скрывать³⁵. Те, кто перевозит зерно³⁶, не должны задерживаться ради собственных интересов, и тогда пустые людишки и лентяи перестанут снова по рынкам в военных лагерях, а укравшие зерно не смогут сбывать его³⁷. А если пустые людишки и лентяи перестанут снова 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 чиновники³⁹ не будут вносить никаких изменений [в существующую систему управления], то [самих] чиновников станет меньше⁴⁰ и народ не будет страдать. Когда чиновники не будут творить нарушений, в народе исчезнут праздношатающиеся⁴¹. А если в народе исчезнут праздношатающиеся, то [основное] занятие не придет в упадок. Если чиновников станет мало, то налоги⁴² не будут || обременительны, народ не будет страдать, и у земледельцев появится много дней⁴³. 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*⁴⁴ должны быть занесены в подворные списки⁴⁵, и тогда земледельцы будут иметь досуг, а купцы [и их люди] станут трудиться.

Если земледельцы будут иметь досуг, то хорошие поля⁴⁶ 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 чисты⁴⁷. А если земледельцы не голодают и не стремятся к красивым одеждам, то они усердствуют на общественных работах⁴⁸, 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 подражаться [с повозками] в наем. Надлежит непременно заносить в подворные списки: повозки, волов, *юй, чжун, шэ*⁴⁹, тогда доставка грузов будет совершаться быстрее, и это дело⁵⁰ 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 кары⁵¹. Если преступный люд лишится поддержки, то земледельцы перестанут разоряться. А если земледельцы перестанут разоряться, пустующие земли будут непременно обработаны.

Обычно правитель поощряет людей [при помощи двух средств]: казенными должностями и рангами знатности; государство добивается процветания [при помощи двух средств]: земледелием и войной¹. 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 ленивыми². 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 Единым³. Поэтому [не имеющие заслуг] не смогут получить казенные должности и ранги знатности. Если государство запретит [пустые] речи⁴, народ вновь станет простым, а коль народ прост, он не развратится. Если люди видят, что блага, которые раздает царь, исходят лишь из одного источника⁵, [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 силы⁶. 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 стремиться⁷. Поэтому все выдающиеся люди⁸ считают, что следует изменить занятие; [они] посвящают себя изучению *Ши цзина* и *Шу цзина*⁹ и опираются на внешние силы¹⁰. Первые смогут прославиться, вторые — добиться казенных должностей и рангов знатности. Заурядные люди¹¹ занимаются торговлей и овладевают [различными] ремеслами¹², дабы уклониться от земледелия и войны. Когда это имеет место, государство в опасности. Государство, в котором люди воспринимают это как наставление¹³, 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 11
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 путем¹⁴ 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 kota как приманку для крыс, что совершенно безнадежно. Домогаться повышения, угождая вышестоящим честной службой, все равно что измерять прямизну кривой доски с помощью разорванного отвеса¹⁵. 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 люди¹⁶. Правитель [добивается того, чтобы люди] были заняты Единым; поэтому, коль народ не станет изыскивать иных источников 12 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, — госу-

дарство 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, нравятся или не нравятся это правителю, заставляют чиновников решать дела, лстя 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 закона¹⁹. 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, музыка²², добродетель, почитание старых порядков²³, 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] враги не явятся, 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 процветания²⁴. 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] пуганны, спорящие стремятся сместить друг друга [с постов], [голова] такого правителя затуманена советами. Его чиновники сбиты с толку [путаными] речами, а народ обленился и не занимается земледелием. 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 листья²⁵, 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 связка²⁶ *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 земледелием. Если в стране не занимаются земледелием 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.

Совершенноумудрый 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 место²⁸; 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 страны²⁹.

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 удастся добиться личного почета на службе у правителя: ¶ что, занимаясь торговлей, можно обогатить семьи, занимаясь 14

[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 совершенно мудрый 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 пятки³⁰, 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 прави-

тель 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 бесполезен³¹; обуздывает придерживающихся легковесных учений³² и тех, кто занят порочными делами, — все это делается ради сосредоточения усилий [людей] на земледелии. И это приведет потом к обогащению государства³³ 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 пятки, 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 группы 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 людей³⁴, то он начинает подражать им. Действительно, если ныне люди станут объединяться в группы единомышленников³⁵, 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, 15 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 диспу-

тах. 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 земледелие³⁶. Таким образом, только умный правитель понимает, что любовь к рассуждениям не способна укрепить армию и расширить границы. Лишь совершенномудрый, хорошо управляя страной, [добивается] сосредоточения [помыслов народа] на Едином и объединяет [усилия] всех только в земледелии.

16

|| Глава 4

УСТРАНЕНИЕ СИЛЬНЫХ¹

Устранение силы при помощи сильного ведет к ослаблению, устранение силы при помощи слабости ведет к усилению². 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] — слабо³.

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 могуществен⁴. Если в государстве, [способном выставить] тысячу боевых колесниц⁵, [люди] заняты тысячью различных дел, государство будет расчленено. Если военное дело ведется хорошо⁶ и войска используются, [государство] называют сильным; если военное дело ведется неорганизованно и войска бездействуют, государство будет расчленено.

Земледелие, торговля и управление — три основные [функции] государства⁷. Они порождают шесть [паразитов]⁸, которые [в свою очередь] вредят этим трем [функциям]: стремление беспечно жить на склоне лет, бездумную трату зерна⁹, страсти к красивой одежде и вкусной еде, стремление к роскоши¹⁰, пренебрежение своими обязанностями, стяжательство¹¹. 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 человеком¹².

Если [правитель] добивается хорошего управления с помощью закона, [его государство] станет сильным; если правитель добивается хорошего управления, опираясь на добродетельных чиновников¹³, [его государство] будет расчленено. [Если правитель] умело направляет три основные функции [государства], он может [безболезненно] заставлять людей менять их занятия¹⁴. || Когда возглавляешь большое государство, 17 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 сильнее¹⁵.

Действительно, если сильный нападает на сильного, это ведет к гибели, если слабый нападает на сильного, это ведет к господству¹⁶. 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 [ка-

тегории людей]¹⁷ обеднеют, государство будет непременно расчленено.

В государстве бывают: *ли*, музыка, *Ши цзин*, *Шу цзин*, добродетель, почитание старых порядков, почтительность к родителям, братский долг¹⁸, 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 сильным¹⁹.

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 противник²⁰ 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 стократны²².

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 правителя²³. 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 18 способностей, она обречена на гибель²⁴. 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 обеднеют²⁵. 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 гибель²⁶, на каждые пять наказаний приходится пять наград²⁷. 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> [на-

рода], 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 могущественным²⁸. Поэтому [правитель] упорядочивает²⁹ [три] функции³⁰, направляет силы [народа]³¹ и ведет наступление на врага³². 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 общин³³, — слабое; государство, в котором при решении дел исходят из суждения [каждых] пяти общин³⁴, — сильное³⁵. Государство, которое устанавливает порядок за один день, достигнет владычества [в Поднебесной]; государство, которое устанавливает порядок за [день и] ночь, будет сильным; государство, которое медлит³⁶ с наведением порядка, будет расчленено.

Если имена всех жителей государства при рождении заносить в списки³⁷ 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 доброту³⁸. Доброта исходит от силы.

[Если правитель] применяет силу, [его люди] будут сражаться храбро; [если правитель] ведет войну, [его люди] будут строить мудрые планы³⁹.

Когда появляется золото, исчезает зерно; а когда появляется зерно, исчезает золото⁴⁰.

Когда продукты земледелия⁴¹ дешевы, — это значит, что занимающихся сельским хозяйством много, а покупателей мало; тогда земледельцы страдают и вынуждены предаваться пороку. Армия такой страны ослабевает, страна непременно будет расчленена и в конце концов погибнет.

Появление одного ляна⁴² золота внутри границ означает исчезновение двенадцати даней⁴³ 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 ослабевает. 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 подсчета⁴⁴: числа едоков⁴⁵ 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].

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] — источник¹ 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, народ сильнее своих властей³; 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 порядки⁴. Сплоченность [людей] и взаимная поддержка [приостекают оттого, что ими] управляют

как добродетельными; разобщенность людей и взаимная слежка [проистекают оттого, что ими] управляют словно порочными⁵. 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: 22 «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 стократны⁶. О государстве, считающем силу, говорят, что на него трудно напасть; о государстве, считающем [пустые] речи, говорят, что на него легко напасть⁷. 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, 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 примсняет награды, возрастает влияние правителя.

Когда законы [разработаны] подробно, число наказаний увеличивается; когда законы кратки⁸, 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, проступки 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 белны, они слабы; если государство богато, то [в нем] царит распушенность, а там, где царит распушенность, появляются паразиты⁹, 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 бедными¹⁰. Когда, управляя страной, придают большое значение тому, чтобы при выдвижении [на должности] бедных делали богатыми, а богатых бед-

ными, 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, || именуется «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 суж-

дениях семьи. Если [принципы] управления страной ясны, то [суждения правителя и подданных] едины; если [принципы] правления неясны, то [суждения правителя и подданных] различны. 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 правителем²³.

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, — могущественное²⁴. 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

25

ИЗМЕРЕНИЕ ЗЕМЕЛЬ

Беда нынешних правителей обычно кроется в том, что, используя войска, они не учитывают их силу¹, разрабатывая пустоши², не соразмеряют их площади с [площадью] всех своих земель³. Поэтому встречаются [такие царства], где земли мало, а населения много, т. е. народа больше, чем земли; и [есть такие царства], где земли обширны, а населения мало, т. е. земли больше, чем народа. Если народа больше, чем зем-

ли, надлежит направить усилия [народа] на разработку пустоши; если же земли больше, чем народа, надлежит призвать поселенцев⁵. Когда поднимут пустоши, количество [продуктов] удвоится⁶ ...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, общины⁷ и проезжие дороги — четыре десятых части⁸. Таково было основное правило прежних правителей.

Поэтому если при управлении государством и разделе пахотных полей в качестве наименьшей единицы расчета⁹ берут 500 му на одного [мужчину], несущего повинности¹⁰, 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 ширину¹², по 10 000 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 26 для извлечения доходов; || болот, озер, речных дамб достаточно для скота¹³... Поэтому, когда войска выступают в поход, они обеспечены продовольствием и еще [у государства] остаются излишки; когда армия на отдыхе, а народ трудится, скапливаются¹⁴ 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 сопротивление соседу — врагу¹⁵. Я озабочен тем, что в наш век правители оказались в таком положении. Действительно, иметь огромные земли и не распахать 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 Единое¹⁶. Когда будет пресечена возможность извлекать выгоду из занятия внешним¹⁷, 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 земли¹⁸ 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. По-

чему 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 них стоят современные ученые; одежка их не согревает даже кожи, желудки пусты, на душе тяжело, все четыре конечности утомлены, болят пять внутренних органов¹⁹, и все-таки они расширяют [свою деятельность]. И движет ими не человеческая природа²⁰, || 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, важнейшее 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. Поэтому 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 боялись, 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 выго-

ды. 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 легковесны²², 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 люди²⁸ 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 доблесть²³; основное богатство людей, занимаю-

щихся ремеслами, — их руки; основное богатство купцов — их спина²⁴. 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 связей²⁵. 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 люди²⁶ глупы, их легко принудить 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].

Природа²⁷ 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 побольше²⁸. Если²⁹ 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 сле-

дует 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 обманщиков²⁹.

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 тревоге³⁰. Когда люди внутри страны просты, а за пределами беспокойны, они будут усердны в земледелии и бесстрашны на войне³¹. 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 развращенности³²,

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 люд³³ 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 мужи³⁴ будут добиваться славы, опираясь на влияние [со стороны].

- 30 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 несправедливым путем; а когда государство с беднеет, 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 управление³⁵ 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

31

ОТКРЫТЫЕ И ЗАКРЫТЫЕ ПУТИ¹

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 коварство². 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 меры³ [их разрешения], поэтому никто уже не мог жить⁴ [спокойно]. И тогда мудрые установили справедливые меры и привили бескорыстие, так что народ проникся человеколюбием⁵. В эти времена была отвергнута любовь к родственникам, установилось почитание мудрых. Путь человеколюбивых⁶ — любовь, а Путь мудрых — стремление превзойти друг друга.

Люди множились, но не было узаконений, а так как [они] шли по пути человеколюбия⁷ и стремились превзойти друг друга, возникла смута. Поэтому, когда совершенномудрый принял правление, он первым делом установил разграничения, касающиеся земли, имущества, мужчин и женщин⁸. 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 хватает¹⁰. Люди от природы таковы: когда они лише-

ны 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 в Поднебесной <любовью>¹¹, должен искоренить наказания; а тот, кто стремится подчинить правителей¹² силой, отдаляет добродетель.

Совершенномудрый человек не подражает¹³ [слепо] древности, но и не следует¹⁴ современности. Если он будет подражать во всем древности, он отстанет от [своего] времени, если же станет подражать во всем современности, [нагкнется на] препятствия, созданные обстоятельствами¹⁵. Династия Чжоу не подражала [слепо] Шан, а Ся не подражала [правлению] Юя¹⁶; 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 [государя] 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 33 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 печалются, они задумываются, а когда они задумываются, то начинают следовать закону¹⁷. 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 наказаниями¹⁸, есть основа справедливости; то, что в наш век называют справедливостью, это путь к насилию. 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 жизни¹⁹ 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 наказание²¹.

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 проступки²². 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 могучим²³. 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 отдохнуть²⁴; 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 за-

коны и в то же время не иметь возможности покончить с беспорядком — все равно что не иметь законов. [Жители] Поднебесной отнюдь не рады тому²⁵, 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 всемогущим, 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.

Когда создается государство, надлежит систему правления² привести в соответствие с [нуждами] времени³; когда вводятся законы управления⁴, надлежит поступать осторожно; когда стремятся направить все усилия на Единое⁵, надлежит действовать осмотрительно, когда занимаются основным делом, надлежит сосредоточить его в одних руках⁶. 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 землешествию и любят 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 домов⁷, 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 люд⁸ 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 вто- 36
ростепенное, 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

зойну с противником⁹. Если знания¹⁰ поощряются и не пресекаются, они увеличатся, но когда они увеличатся, невозможно будет управлять страной¹¹, ибо появится коварство. Когда знания пресекаются и не поощряются, люди [искренни и] просты. Когда люди просты, но их не используют, они накапливают много силы, а если у людей много сил, и ими никто как следует не управляет, появляются паразиты¹².

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 знажности, то они не будут распущены¹³, 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 [правила¹⁴]; 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 все¹⁵ 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 [не-вольно] собирает все ее недостатки, подданные [слепо] следуют современности¹⁶ и не понимают, что со временем следует изменять и сами [законы]¹⁷; || они не понимают, что в наш век³⁷ 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 награды¹⁸. Совершенномудрый при управлении государством никогда не берет за образец древность и в то же время не следует [слепо] и современности¹⁹, он добивается хорошего управления государством, исходя из [нужд] времени, вводит законы, учитывая обычаи. Ибо ежели законы будут вводиться без учета природных чувств²⁰ 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.

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 мегода. 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 мегод 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 народом¹.

|| Для мудрого правителя важно, чтобы ранги знатности³⁹ 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 их². 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 рождения³ 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 на-

граждение 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 цифр⁴, 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 боролись⁵ из-за заслуг. Если [человек] имеет заслуги, богатство и почет идут за ними следом; добродетельным не будет считаться то, что достигнуто частным путем⁶. 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 Чжу⁷ видел [осенний] волосок на расстоянии свыше ста шагов, но он не мог передать другим свое острое зрение. У Хо⁸ мог поднять тяжесть в тысячу цзюней⁹, но он не мог передать своей громадной силы другим. Действительно, совершенномудрый наделен [способностями] от природы и не может передать их другим людям¹⁰. Однако успеха можно добиться [и не обладая совершенной мудростью], следует лишь обратиться к закону¹¹.

41

|| Глава 10

ЗАКОНЫ ВОИНЫ

Законы войны должны строиться на торжестве [новых методов] управления, и тогда исчезнут драки между людьми¹. Когда драки исчезнут, никто не будет помышлять о собственных интересах, все станут помышлять об интересах правителя. Поэтому [методы] управления того, кто достигает владычества [в Поднебесной], заключаются в том, чтобы народ страшился развязывать драки между общинами², но был храбр в сражениях с внешним врагом. Если люди привыкнут самоотвержен-

но превозмогать трудности, они будут³ 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 ли⁴». Когда поднимаешь войска [в поход], взвесь силы противника⁵. 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 гостем⁶. 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 противника⁸, то победит тот, у кого военачальник одаренный, а тот, у кого военачальник уступает [вражескому], потерпит поражение. Если [методы] управления основаны на предварительном расчете⁹, то, независимо от того, будет ли одаренный военачальник или военачальник, уступающий [вражескому], — победа обеспечена¹⁰. 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 Поднебесной¹¹.

Но было бы ошибкой для армии углубляться на террито-

рию противника, когда противник многочислен; когда все войско очутилось в опасной местности и некуда отступить; когда люди очень устали, да к тому же томятся голодом и жаждой; когда вспыхивают тяжелые болезни. Все это ведет к поражению¹². Поэтому тот, кто собирается использовать народ, подобен¹³ колесничему, правящему добрыми конями: [народ и коней] нельзя распускать¹⁴.

43

|| 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-первых, поддерживать закон, дабы он проводился в жизнь; во-вторых, назначить на должности² [подходящих людей, способных помогать] осуществлению закона. Про того, кто опирается на множество [людей], говорят, что он кроет крышу тростником³; 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 гибнут — 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 знагности 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 изменений⁵; 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

44

О ВОЕННОЙ ОБОРОНЕ

Государство, вынужденное вести военные действия одновременно на четырех фронтах¹, уделяет основное внимание обороне, государство, расположенное у моря², 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 разместить⁴ в общине⁵, насчитывающей десять тысяч дворов, десяти тысячную 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 же⁶ [человек, возглавляющий оборону общины, сумеет использовать] силы обреченных людей, то до тех пор

пока противник 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 неудачи⁸.

Путь обороны города — наращивание сил. Поэтому, когда противник появляется⁹, 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 малолетние¹⁰ обоюго пола. Это и называется «три армии». || Армия мужчин должна запастись провиантом и нагочить 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] деревьев¹¹, 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 восплают 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

46

СДЕЛАТЬ СТРОГИМИ ПРИКАЗЫ¹

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 [пустыми] 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 от² [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 общин³, 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 меняться⁴,

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 цуня⁵, 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 жалуется на должности и ранги знатности [за приверженность к] шести паразитам, управление затрудняется, множатся речи. Это называется: «при помощи законов вызывать к жизни [новые] законы⁷, при помощи речей вызывать к жизни [новые] речи»⁸. И тогда правитель не сможет отличить⁹ 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 управления¹⁰.

Когда закон уже введен в действие, те, кто любит использовать шесть паразитов, погибают. Если народ¹¹ отдаст все свои силы земледелию, государство богатеет; если шесть паразитов не распространены, войны 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 этого¹². В таких случаях люди стремятся к красивым одеждам и рассуждениям; они стыдятся бедности¹³ и используют внешние связи¹⁴, чтобы избавиться от земледелия и от войны. Если внешние связи будут таким образом установлены, это губительно для государства. Если в государстве имеются люди, погибающие от голода и холода, [но] отказывающиеся воевать ради выгоды и жалования, это обычай гибнущего государства.

К шести¹⁵ паразитам относятся: *ли*, музыка, *Ши цзин*, *Шу цзин*, почитание старых порядков, добродетель, сыновняя почитательность, братский долг, искренность, доверие, честность, бескорыстие, человеколюбие, справедливость, нежелание вое-

вать, 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 двенадцати [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.

48 || Все дела¹⁷ 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 напасть¹⁸.

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 него¹⁹.

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 уцелеет²⁰. Когда наказания суровы, законы²¹ 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 расчленено²³.

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 терпение, порождает добродетель²⁴, а добродетель рождается из силы. Лишь один совершенномудрый правитель владеет [силой людей], поэтому он может распространить человеколюбие и справедливость на всю Поднебесную.

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 распоряжается² 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 запрещается 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 наградах³, 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 начало⁴. Гражданское и военное начала связаны воедино законом. Поэтому мудрый правитель опирается на закон.

Если мудрый правитель⁵ не позволяет чиновникам скрывать что-либо от него, [его] называют мудрым; если [он] не позволяет [подданным] обманывать себя, [его] называют проицательным. Поэтому награды щедры и вызывают доверие; наказания суровы и неотвратимы⁶. 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, часта

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 обязательным⁷. Только один Яо мог без мерил 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 это⁸. 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 продвигаться. Если награды или жалования не будут соответствовать личным заслугам, то воины не будут [хорошо] сражаться⁹.

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 выдвигаются вперед. Если же правитель предпочитает речи, то он будет окружен сановниками-клеветниками и сановниками-льстецами¹⁰. 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 Под-

небесной, 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 51 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 поггло 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

53

Глава 15

О ПРИВЛЕЧЕНИИ НАРОДА
[В ЦАРСТВО ЦИНЬ]

[Обычно] на землях, имеющих сто ли в длину и ширину¹, 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 необходимым², а городов, общин, проезжих дорог достаточно, чтобы размесить 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 полностью. 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 торговли⁴. В народе верхи не сообщают [двору] своих имен⁵, а низы не имеют пахотных полей и жилищ, поэтому || для того чтобы как-то прокормиться, они увлекаются дур- 54
ными делами и занимаются второстепенным. Люди, [вынужденные] жить в ямах⁶, в труднодоступных, непроходимых местах⁷, ютятся [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 запад⁸, то циньские воины непременно окажутся в беде, а народ будет испытывать трудности. Я осмелюсь указать на ошибки ваших⁹ 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 раздавать 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 Сяна¹⁰ 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 те-⁵⁵чение 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 войны 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 получают 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 сбычу 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 ис-

пользовать на войне, а новое население должно заниматься основным делом¹⁵. 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 войнах, 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
56 [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, — забереете 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 Чжоу¹⁹, и победа в битве под горой Хуа²⁰ 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 до-

биться успеха сразу в двух начинаниях²¹. 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 человек²³, || могущий осла- 57
бить 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 внимаете 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 занять [сразу] десять тысяч золотых. Его *ту*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 пожалование²⁵». Его *ту* 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, когорый трясся над тем, чего не имел, и в результате потерял своего *ту*?

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 правителя²⁶ восхваляются десятью тысячами поколений, их считают совершенномудрыми правителями. Однако [государя]

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. Ибо¹ только таким путем можно из умного и глупого, знатного и простолюдина, храброго и труса, достойного и никчемного — из каждого из них выжать все знания², 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 собрать³ 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 Цзанмао⁴, а Вэнь вану было пожаловано владение в Цичжоу⁵, имевшее сто ли в длину и ширину. Тан сражался с Цзе⁶ в окрестностях Минтяо⁷; У ван⁸, вступив в битву с Чжоу⁹ в районе Муе¹⁰, || раз- 60
громил девять армий¹¹ и в результате разделил земли [иньцев], пожаловав своих приближенных¹² владениями.

Каждому командиру и воину — участнику сражения¹³ [пожаловали] по общине, имевшей [собственный] храм духа земли¹⁴. Боевые колесницы были убраны и больше не использовались, коней выпустили пастись па 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 шэна¹⁶ 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 преж-

ние 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 оружия¹⁷; 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, ||
61 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] родственников¹⁸.

Чиновников-сослуживцев¹⁹, 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 чашечек²⁰ 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 гун²¹, царь государства Цзинь, намеревался установить ясные наказания, дабы приблизить к себе простой народ. Тогда он созвал во дворец Шицян²² 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 пополам²². 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 Улу²³, уничтожил земляные насыпи в царстве Чжэн; продвинул земли царства Вэй на восток; одержал победу над царством Цзин²⁴ у Чэньпу²⁵. Воины 62 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 чегырех 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 единомышленников²⁶, способствуешь выдвижению на должности достойных или [слынешь 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 братья²⁷, братья²⁸, 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 Единого²⁹, и только.

|| Глава 18

64

ОБ ОСНОВАХ ПОЛИТИКИ

В древности, во времена правления Хао Ина¹, люди убивали диких зверей, подрубая деревья². Население было мало-численно, деревьев и зверей много. Во времена правления Хуан ди не [могли даже найти] звереныша или яйцо³; некому было содержать чиновников, мертвых не хоронили в гробах⁴.

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 отношения⁵ между правителем и подданными, вышшими 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 пилу⁶, 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 — глина⁷. Коль скоро основа непрочна, то люди подобны летящим птицам и бегущим⁸ 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 случилось, 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 армий¹¹ будут послушны приказам, || как вода течению, 66 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 непременною 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] Чжи¹², заслуживающими большего доверия, нежели Бо И¹³. 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 зако-

на, 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 немислимо 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 67 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 сановников¹⁴. У чадолюбивого отца нет почитательных сыновей¹⁵. 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; 68 || 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] действительны, Поднебесная выиграет от этого, а если они не действительны, Поднебесная будет осуждать¹⁶ 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 Луэр¹⁷ 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 [дру: 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
69 ценит законы. || Если законы непременно ясны, а указы непременно исполняются, то больше ничего и не надо.

71

|| СВИТОК ПЯТЫЙ

Глава 19¹

В ПРЕДЕЛАХ ГРАНИЦ

В пределах четырех границ мужчины и женщины — все [обязаны] сообщать свои имена правителю. При <рождении>^{1а} имена заносятся [на дощечки], после смерти соскабливаются.

Те, кто обладает рангом знатности, могут иметь² зависимых³ из числа лиц, не обладающих рангами знатности. На каждую степень [ранга знатности] может приходиться один зависимый. В то время когда обладатель ранга⁴ 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 звания⁵ — сяо, ту, цао и ши⁶ — присваиваются обладателям первого ранга знатности и всем, стоящим ниже их, вплоть до простолюдина⁷. [Воинское] звание цзу присваивается обладателям второго, третьего и четвертого гражданских рангов знатности⁸.

На войне каждые пять человек объединяются в пятки, если один из них будет убит⁹, то обезглавят¹⁰ остальных четверых. Если кто-либо в бою отрубит голову врагу, он освобождается от повинностей¹¹.

72 || Каждый пяток 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* 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 знатно-

сти; всем им жалуется [право сбора налогов] с трехсот семей общинников²⁰. 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 каторги²¹. Если кто-либо из трех командующих²² [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 земли²³, девять му земли под усадьбу, на каждый [из имеющих у него] рангов знатности²⁴ он получит по одному зависимому и [накопец] он получит возможность войти²⁵ в число военных чиновников²⁶.

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 знатности²⁷, 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 *ту* и *сяо* должны атаковать каждый участок. Он устанавливает срок [атаки] и говорит: «Те, кто ворвутся первыми [в город], будут награждены за это²⁹ 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 повинностей³⁰. Воина, проявившего трусость, разрывают на части повозками³¹; || воина, посмевшего осудить приказ, клеймят, от- 75 резают 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

76

КАК ОСЛАБИТЬ НАРОД

Когда народ слаб, — государство сильное, когда государство сильное, — народ слаб. Поэтому государство, идушее истинным путем, стремится ослабить народ. Если народ прост, — [государство] сильное; ежели народ распушен, —

[государство] будет слабым. Если народ слаб, он бредет по указанному пути¹; если же он распушен, 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 усилению²».

Когда люди довольны, они любят правителя; когда люди извлекают выгоду из того, как их используют, они едины с правителем³. 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, разбогатеет, становится распушен, а когда он распушен, рождаются паразиты. Поэтому, коль народ богат, но не занят⁴ [в земледелии], надлежит награждать⁵ 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] могущественна⁶.

Когда стыдятся проступков, сокращается число злых людей [людей]; когда награды не даются ошибочно, многие злые люди [люди] пугаются; когда противник лишается [своей опоры], [то наше государство] непременно извлекает выгоду, и армия становится могущественной и грозной⁷.

Когда проступков не стыдятся, война выгодна⁸; тот, кто умеет обогащаться за счет войны, обязательно добьется владычества [в Поднебесной]. Поэтому, если войска совершают

действия, на которые || не отважится противник, это значит, ⁷⁷ 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 бесечно

прожить на склоне лет, бездумную трату 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 расчленено¹⁷.

Когда у земледельца скапливаются излишки зерна, он ищет покоя [на склоне] лег. Когда торговец получает большие барыши, он стремится к красивой одежде и вкусной еде, поэтому наносится ущерб закону¹⁸. 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; 78 ¶ 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 страной¹⁹.

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 вдвойне²⁰. 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] выступить против²¹

сильного [врага], то [государство] станет слабым; оно может сохранить силу²², [когда народ слаб]. Если при помощи слабого [народа] выступать против сильного²³ [врага], [государство] станет сильным, но оно может потерять силу, [когда народ] силен. [Государство], в котором сохраняется сильный [народ], будет расчленено²⁴; [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 поднимать груз в тысячу цзюней, но не мог передать другим свою огромную силу²⁶. 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 79 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.

Жители²⁷ царства Чу были усердны и проворны, как вихрь,

наконечники их копий из Юаня²⁸ были остры, как пчелиные жала. Латами им служили акуляя кожа и шкура носорога, прочные, как камень или металл. Реки Янцзы и Хань [ограждали их от остального мира], словно широкие рзы с водой; реки Жу и Ин²⁹ служили преградой на границе; они были укрыты Дэнскими лесами, окружены Фанчэнскими горами³⁰. Когда армия Цинь достигла городов Янь и Ин³¹, она взяла их с такой же [легкостью], с какой стряхивают листья с сухого дерева. Тан Ме погиб в Чуйшэ, Чжуан Цяо³² восстал внутри
80 [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 богатств³³ 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 предмета³⁴...

82

|| 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 ученые¹; если человек становится известным благодаря своей учености и личной славе, — это и означает, что [в стране открыты пути для неправедных людей]. Если этим трем² [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 привлечь 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 кошек³. 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 жаждет 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 даней⁴. И ни один [противник] не сможет избежать гибели!

Из внутренних дел самое трудное для людей — земледелие, поэтому там, где применяются мягкие методы управления, невозможно заставить их обрабатывать землю. Что же подразумевается под мягкими методами управления? Когда земледельцы бедны, а торговцы богаты⁵; когда овладевшие ремеслами⁶ 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 тяжелый 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 за-

нятых 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 зерно⁷ 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 воинам⁸, 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 Поднебесной⁹. 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...

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 знатности и должности, ввели наименования и титулы, дабы можно было отличить правителя от сановников, высших от низших¹. Так как земли были обширны, люди — многочисленны, дела — неисчислимы, то [совершенномудрые] разделили управление

страной между пятью ведомствами² 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 путями³, 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 делами⁴. 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 мнение⁵; они не

обращают никакого внимания на людей, имеющих заслуги⁶, и выдвигают людей, пользующихся [незаслуженной] славой⁷. Именно поэтому войны 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 богатству⁸. 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 храбрцами; люди в изысканных одеяниях, искусные в ведении беседы; люди, тратящие время попусту и накапливающие силы [для извлечения выгоды] частным путем⁹, 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 непрерывно возрастать. Дело кончится тем, что в стране воцарится смута, [страна] потеряет землю, 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

86

ЗАПРЕТЫ И ПООЩЕНИЯ

[Метод], с помощью которого [правитель] осуществляет запреты и поощрения, — это награды и наказания. Награды венчают заслуги, наказания — преступления¹. Поэтому надлежит быть особенно внимательным в оценке заслуг и расследовании преступлений. Награды возвышают, а наказания унижают. Но если высшие не смогут постигнуть сути метода, то это равносильно утере самого метода. Постичь суть метода — это значит умело пользоваться [благоприятным] положением² и способом подсчета³. 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, лежащее семя полныи, подхваченное сильным вихрем, может быть огнесено за тысячу ли — и это оттого, что оно воспользовалось [благоприятным] положением, в которое его поставил ветер. Если удалось установить, что глубина пропасти достигает тысячи жэней⁴, 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 помощника⁵ и инспектора⁶. 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 управления⁷, [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 злоупотребления⁹». Я считаю это неверным. Чиновники, принимающие распоряжения¹⁰ 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] доказательств¹¹.

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 дела¹²; 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 целое¹³ 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 друга¹⁶. 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 стремления¹⁷ правителя и чиновников различны, хотя они и заняты одним делом. || Ведь ныне 88 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] ненавистно¹⁹, 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, пыгавшиеся 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 умных²⁰.

|| Глава 25

89

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 — большая 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 сторонники¹ 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 высшие² 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 правителями³ 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 рассуждающих⁴. И если правитель не поймет [всю пагубность такого по-

ложения], он лишится своих полководцев в [первом же] бою, а если перейдет к обороне, потеряет и города⁵. 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, || 90 надо ослабить сторонников и одолеть красноречивых, пресекать всяческие рассуждения и править, опираясь лишь на закон⁶. 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 восхвалении⁷ 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 друга⁸, когда люди убедятся, что клевета 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 обороняться⁹, то будь ее правителем даже Яо, то и он не смог бы справиться с этой миролюбивой страной, лишенной добродетели¹⁰. Из этого видно, что именно сила и вызывает уважение к государству, а правителю при-

носит почет. Два источника порождают силу¹¹. 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 родигелей 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 устршите 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
91 || 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 латников¹³, все равно [будешь слаб], как один [воин] на равнине¹⁴. 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 нравилось¹⁵ постигать [тяготы войны], а потому что [они] избегали тем самым наказаний.

Поэтому мое учение¹⁶ 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 Поднебесной¹⁷.

|| Глава 26

92

ЗАКРЕПЛЕНИЕ ПРАВ И ОБЯЗАННОСТЕЙ¹

[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 получают 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 закона².

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 цуней³ четко записывать год, месяц, день и час⁴; когда к ним обратились с 93 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 спрашивали⁵. Чиновники, ведающие законами и предписаниями, обязаны немедленно передать левую половину документа⁶ должностным лицам, спрашивавшим о [смысле] данного закона и предписания; правую же часть документа они должны хранить в деревянных ящиках⁷ 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 запираť 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] дворца⁸, второго совместно с низшими чиновниками-законниками в [ведомства] *юйши*⁹ и третьего — к первому советнику сына Неба. В округах и уездах царей¹⁰ [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. ⁹⁴

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 попираť 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 своих прав¹⁶ [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 95 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 высшими¹⁸. 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 [правлящей династии].

Ныне необходимо взять у наших учителей — совершенно-мудрых людей прошлого, написавших книги и передавших их потомкам, — суть их учения, и только тогда можно будет постичь значение определений¹⁹, 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 совершенно-мудрые, вводя законы и предписания, непременно учреждали высших и низших чиновников, дабы способствовали [они превращению законов и предписаний] в наставников Поднебес-

ной; 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 стремление²⁰ к порядку, смута невозможна; а там, где существует стремление²¹ 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 ума²². Если управлять страной, отказавшись от путеводной нити²³ 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. || Над- 96
лежит учредить высших и низших чиновников-законников, дабы наставляли они Поднебесную и уберегали десять тысяч человек²⁴ 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.

КОММЕНТАРИЙ

СВИТОК ПЕРВЫЙ

Глава I

1. Закон (法 фа) — в древнекитайских трактатах этот термин

выступал в самом широком значении: «метод», «модель», «образец», «закон»; в сочетании *тянь фа* (天法) — в значении, близком к естествен-

ному 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 Фэйцзы*, свиток 17, гл. 43, стр. 304). Законы Шан Яна строились с некоторым учетом норм обычного права. В *Шан цзюнь шу* закон противопоставлен основному конфуцианскому понятию *ли*.

2. Сяо гуи (孝公) — посмертное имя циньского царя Цюй Лина

(湫梁), 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 Хуй 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, стр. 8—32

5. Гань Лун (甘龍) — представитель аристократии царства

Цинь, конфуцианец, современник Шан Яна.

6. Ду Чжи (杜豎) — один из полководцев царства Цинь, участвовавший в сражениях с царством Чжао, конфуцианец, современник Шан Яна.

7. Алтари духов земли и проса (社稷) — здесь имеются в виду воздвигнутые правителем алтари, на которых приносились жертвы духам земли и проса (Тяп Тжое Сон, *Po Hu T'ung. The Comprehensive 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.

Культы духам 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 (Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 78).

8. Путь (道 дао) — одно из основных понятий древнекитайской

философии. В то время, как справедливо отмечает Н. И. Конрад, это понятие «...приобрело очень широкий объем» (Н. И. Конрад, *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, М.—Л., 1950, стр. 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 (Ф. С. Быков, *Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае*, стр. 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 𠄎 (чжан) «натягивать [лук]» должен стоять знак

長 (чжан) «возвеличивать» и как производное «достоинства» (Дайвендак, стр. 167; *Шан цзюнь шу*, стр. 1).

10. *Ли* (禮) — перевести этот термин, выражающий одно из цен-

гральных 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, стр. 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, стр. 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, стр. 169).

14. Три династии — легендарная династия Ся (XXIII—XVIII вв.), династия Инь (XVIII—XI вв.), династия Чжоу (XI—III вв.).

15. Пять гегемонов — пять могущественных царей VII—V вв.: циньский 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, Чжэнь Сюй, Гао Синь, Яо, Шунь, и три цари: 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. Шэнь Нун 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. 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. ...и многих — здесь вслед за Чжу Шн-чэ я заменил ошибочно вставленный иероглиф 怒 «гнев» знаком 多 «много» (*Шан цзюнь ш.у.*, стр. 3).

22. Тан ван — в тексте ошибочно стоит иероглиф 文 (вэнь) вместо 湯 (тан). Тан ван, или Чэн Тан, — основатель династии Инь (XVIII—XI вв. до н. э.), правивший в 1766—1754 гг.

23. У ван (武王) — основатель династии Чжоу (XI—III вв. до н. э.), правил страной в 1027—1025 гг.

Глава 2

1. Минский комментатор текста Фэн Цзинь (馮 鼎) отмечает, что в данном случае речь идет о том, чтобы чиновники не задерживали деловые бумаги и отчетность (*Шан цзюнь шу*, стр. 5). Царский двор, осуществлявший контроль над деятельностью чиновников, был заинтересован в регулярном и своевременном поступлении деловой отчетности.

2. Свободные дни — в тексте 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 удлиняла сроки повинностей, и недовольство общинников стало известно царю. Шан Ян выступает здесь против злоупотреблений царских должностных лиц.

3. Количество зерна — в тексте 量粟而稅, досл. «если взимать налог, измеряя [его] зерном». Здесь 量 выступает в значении «измерять» (Шан цзюнь шу, стр. 5, комм. Чжу Шн-чэ).

4. В VIII—V вв., т. е. в период, предшествующий 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 цинского 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)» (國語, — «Речи царств», Шанхай, 1958, гл. 6, стр. 83). Судя по сообщению Сыма Цяня, поземельный налог в царстве Цинь был введен в 408 г. до н. э. (ШЦХЧКЧ, гл. 15, стр. 42 (1092)). Обращение Шан Яна к царю с просьбой о скорейшем 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 中 «середина», что в данном случае является указанием на промежуточную социальную группу — между правителем 上 «верх» и 下 «низшими» (Дэвендак, стр. 176).

6. Молодежь (少民 шао минь) — 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* «заложный зять». Эти «заложники зятья» являлись одной из категорий частных рабов (подробнее см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 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 стремится удержать их в общине и, видимо, пытался наделить их полями за счет предоставления пустующих земель.

7. Внешние силы — комментаторы по-разному трактуют сочетание *вай цюань* (外權). 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, выражавшееся 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*, стр. 5, комм. Чжу Ши-чэ). Для параллели с царством Цинь середины VII в. до н. э., когда Гуань цзы занимал там пост первого советника, нет каких-либо веских оснований. Прежде всего неизвестны случаи, когда правитель соседних с Цинь царств проводил своих ставленников на административные должности циньского государства. Более правдоподобно звучит толкование, предложенное Я. Дайвендаком: *вай цюань* «outside standards», это «нормы, отклоняющиеся от основной», т. е. второстепенные нормы. К этим нормам относятся все, помимо основных занятий народа — земледелия и войны (Дайвендак,

стр. 176). Следует добавить, что понятия «основное» (本 бэнь) — земледелие и война — и «второстепенное» (末 мо) — 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. 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 гуно не предоставлять последним должностей и рангов знатности.

8. Далее в тексте стоит иероглиф [E] «государство». Комментаторы

отмечают, что этот иероглиф попал в текст случайно, поэтому я опустил его перевод (*Шан цзюнь шу*, стр. 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) — 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, стр. 96—97).

11. Налогом — в тексте 賦 (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*, стр. 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 укрепления экономики страны находит известную аналогию с основными положениями гл. 73 *Гуань цзы*, проникнутой «идеей устойчивости цен как основной предпосылки хозяйственного благополучия страны» (В. М. Штейн, «*Гуань-цзы*». Исследование и перевод, стр. 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 (貨 *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, стр. 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. Едино — термин ^一 «одно», «единственный», «едлиный», «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 каналы» (*Хань Фэй-цзы*, гл. 19, стр. 340).

19. Любимые сыновья — сыновья богатых землевладельцев.

20. «Нерадивыми» Шан Ян называет бедных общинников, покинувших свои пахотные участки.

21. Не [смогут] предаваться лени 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*, стр. 6, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 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 кругоаон 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 (подробнее см. стр. 94).

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

(чжуйюй) «глупец» (Шан цзюнь шу, стр. 7, комм. Юй Юэ).

28. Черные сердца — в соответствии с комментарием Чжу Ши-

чэ сочетание 惡心 (юй синь) «глупое сердце» заменяется сочетанием 惡心 (э синь) «злое, черное сердце».

29. Перевод иероглифов 誅愚 «казнить глупого», как не относящихся к тексту, опускается (Шан цзюнь шу, стр. 7, комм. Чжу Ши-чэ).

30. Юй цзы (餘子) — досл. «лишние сыновья». Я. Дайвендак

переводит этот термин как «юные сыновья» (Дайвендак, стр. 180). Нэнси Сванн предлагает двойное 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. Nan Shu 24. Translated and annotated by Nancy Lee Swann, Princeton, 1950, p. 130). Значение термина юй цзы 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 Шя-гу отмечает, что термином юй цзы обозначали подростков, которых еще не призывали на государственные повинности (ЦХШБЧ, гл. 24(1), стр. 5(2)). По-видимому, именно для этого периода и характерно значение юй цзы «юные сыновья». Со временем этот термин приобретает социальное значение. В связи с имущественной дифференциацией в общине происходят изменения и в самой семье — большая часть имущества наследуется старшими сыновьями. В бедных семьях младшие

сыноаья вынуждены искать работу вне семьи, так появляются «заложенные зятья». Здесь под термином *юй цзы* имеется в виду та группа младших сыновей, которая по возрасту уже была обязана отбывать воинские и трудовые повинности. Часть *юй цзы* 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 осознательным их (*юй цзы*. — Л. П.) освобождение (又高其解舍 *ю гао ци цзе шэ*) — при переводе фразы я следовал трактовке, предложенной отцом Чжу Ши-чэ — Чжу Шао-бином (*Шан цзюнь шу*, стр. 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, стр. 180). Если сопоставить это предложение Шан Яна с его советом о предоставлении *юй цзы* постоянной работы и зерна, то можно предположить, что он стремился вырвать какую-то часть *юй цзы* у богатых землевладельцев, к которым те попадали в частную зависимость.

32. Определенным довольствием — по-видимому, Шан Ян пытался создать из *юй цзы* категорию государственно зависимых крестьян, обязанных своим благополучием царю. Это должно было способствовать ослаблению влияния «отцов — старших братьев».

33. Всеми этими мерами Шан Ян пытался оградить сельские общины от влияния города, дабы земледельцы не соблазнились «праздной жизнью» чиновников, богатых купцов и ремесленников.

34. При переводе этой фразы я исходил из комментариев Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 8, комм. Чжу Ши-чэ).

35. Под «грязными делами» Шан Ян подразумевает частную продажу зерна.

36. Вслед за Чжу Ши-чэ опускаю перевод иероглифа 盜 (*дао*) «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, стр. 182).

39. Новые чиновники — в тексте 代者 (*дай чжэ*), досл. «те, кто сменяет [их]». (Ср. «successive officials», — Дайвендак, стр. 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 游民 (ао минь) «праздношатающийся люд» (подробнее см. «Food and Money in Ancient China», translated and annotated by Nance Lee Swapp, pp. 21, 116, 157, 159, 165, 191, 277, 338, 453, 454, 464).

42. На логи — 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 — все эти термины обозначают различные категории рабов, отличающихся не только по своим боязностям, но и по возрасту.

Ту (徒) — наиболее распространенный термин рабства, известный своей многозначностью. По данным Цзо чжуань, в VII—V вв. ту «обозначал людей, окружавших аристократа, или пеших солдат (в отличие от тех, кто сражался на колесницах)» (В. А. Рубин, *Рабовладение в древнем Китае в VII—V вв. до н. э.* — ВДИ, 1959, № 3, стр. 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. Т. В. Степунна, *О способах порабощения в древнем Китае во времена империй Цинь и Ранняя Хань*, — «Сборник статей по истории стран Дальнего Востока», М., 1952, стр. 122—124). Следует отметить, что ту как частный раб встречается в источниках довольно редко.

Сы (厮) — досл. «дровосек», «истопник». Ван Ли-ци, Гу Сюе-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, 顧学頔, 黄肃秋, 张友鸾, 陈遵东, 史记选注, 北京). Ван Ли-ци, Гу Сюе-цзе, Хуан Сяо-цю, Чжан Ю-луань, Чэнь Эр-дун и Янь Дунь-и, *Избранное из Ши цзи с комментариями*, Пекин, 1957, стр. 247)

По мнению Морохаси Тэцудзи, сы выступал и в значении 從者 «сопровождающий» (Морохаси Тэцудзи, *Большой китайско-японский словарь*, Токио, 1957. т. II, стр. 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, стр. 24(3444), комм. Сыма Чжэна и Чжан Шоу-цзе к

термину *сы*). Термин *сы* употреблялся в источниках и в сочетании с термином *ту* (廝徒) — *сы ту* (ШЦХЧКЧ, гл. 69, стр. 24(3'44)).

Юй (與), или *юй жэнь* (與人), досл. «носильщик». *Юй* были заняты изготовлением и ремонтом колесниц, работали в конюшнях крупных собственников, использовались в качестве носильщиков, подсобных рабочих на похоронных церемониях (鍾之, 春秋時代奴隶階級最基層的與人, 光明日报, 1956, 11月, 8日 — Си Чжи, *Юй жэнь* — самая низшая категория рабов в эпоху Чуньцю, — «Гуан мин жибао», 8.XI.1956; В. А. Рубин, *Рабовладение в древнем Китае в VII—V вв. до н. э.*, — ВДИ, 1959, № 3, стр. 12—13).

Чжун (童) — в древнекитайских трактатах иероглиф *чжун* служил для обозначения несовершеннолетних и часто употреблялся вместо знака

僮 (童) — *тун* («отрок», «юный») (Морохаси Тэцудзи, *Большой китайско-японский словарь*, т. XI, стр. 416). По-видимому, в данном случае он также выступает в значении *тун*. В VII—III вв. *туны* являлись одной из самых распространенных категорий частных рабов, в тот период существовал даже специальный термин 家童 (*цзя тун*) — «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, так и женщин (С. М. Wilbur, *Slavery in China during the Former Han dynasty (206 B. C. — A. D. 25)*, Chicago, 1943, p. 67; Т. В. Степугина, *О способах порабощения в древнем Китае во времена империй Цинь и Ранняя Хань*, стр. 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 усюга царя Хэ Люя (514—496) высечено, что его отливали 300 рабынь (童女) и рабов (童男). 黄子通, 夏甄陶, (春秋时期晋国的奴隶制, 中国古代史分期问题讨论集, 北京, 1956, 11月, 8日)

Хуан Цзы-тун и Ся Чжэнь-тао, *О рабовладении в период Чуньцю—Чжаньго*, — «Сборник статей по вопросу периодизации древней истории Китая»,

Пекин, 1957, стр. 290). Во времена Шан Яна и составления *Шан цзюнь шу* *тунов* чаще всего использовались на различных работах в ремесленных мастерских. Известно, что Чжо Ши (IV—III вв.) — владелец крупных ремесленных мастерских на территории современной провинции Сычуань — имел тысячу *тунов*, по 800 *тунов* трудилось в мастерских Чэнь (IV—III вв.) и Чжэня (IV—III вв.). В этот период крупные земельные собственники использовали *тунов* и в земледелии (подр. см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 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 — 行不飾

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 (公作) — следует понимать здесь как государственные трудовые повинности.

49. Шэ (賈) — термин, употреблявшийся для обозначения частных лиц, занятых на подсобных работах.

50. Это дело — т. е. государственная гужевая повинность.

51. Следующее за этой фразой предложение из четырех иероглифов:

农民不苦 (нун минь бу шан) — «земледельцы не будут стра-

дать», по единодушному мнению комментаторов, должно быть опущено (*Шан цзюнь шу*, стр. 9, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 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, стр. 264).

2. Делать... ленивыми — комментаторы отмечают, что здесь вместо иероглифа 勞 (лао) «труд», «тяжелый» должен стоять знак 懶 (лань) «лень», «ленивый» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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*, стр. 10, комм. Чжу Ши-чэ).

4. [Пустые] речи — имеются в виду речи идеологических противников легистов и в первую очередь конфуцианцев.

5. Аналогичные высказывания встречаются в трактатах Сюнь цзы и Гуань цзы (*Шан цзюнь шу*, стр. 10, комм. Чжу Ши-чэ).

6. Много силы (多力) — Чжу Ши-чэ отмечает, что в данном случае это сочетание означает: «люди] будут сильны и богаты» (*Шан цзюнь шу*, стр. 10, комм. Чжу Ши-чэ).

7. Стремиться (可得), досл. «можно получать».

8. Выдающиеся люди (豪傑 хао цзе) — термины 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) «стихи» и 書

(шу) «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 *Шан цзюнь шу 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, *Шицзин* «называли тогда не „Шицзин“, а просто „Ши“» (Н. И. Конрад, *Шицзин*, предисл. к кн.: «Шицзин. Избранные песни», М., 1957, стр. 6). *Шу цзин* был составлен в середине первого тысячелетия до нашей эры, в

нем излагается история Китая начиная со времени легендарных правителей древности: Яо, Шуия, Юя и др. Во времена Шан Яна знание этих произведений являлось мерилем 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 (一卒 *яо ми*) — при переводе этого термина я принял трактовку Я. Дайвендака (подробнее см. Дайвендак, стр. 186, сн. 2).

12. Различными ремеслами (技藝 *цзи и*) — значение этого термина не совсем ясно. Я. Дайвендак переводит его как «искусство и ремесла» (*arts and crafts*) (Дайвендак, стр. 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*, стр. 11, комм. Чжу Ши-чэ).

15. Разорванного отвеса — в тексте: 如引諸絕繩。
Возможны несколько вариантов перевода: «...все равно что взбираться на кривое деоуго с помощью разорванной веревки» (Дайвендак, стр. 187); «...пользуясь отвесом, вбивать в землю кривой кол» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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, стр. 255).

17. Путь к господству [в Поднебесной] (王之道也)
) — возможен другой вариант перевода: «...таков путь [истинного] царя».

18. Сосредоточил [усилия народа] на Едином (作壹)

) — Я. Дайвендак переводит это выражение как «добиться единодушия» (Дайвендак, стр. 189).

19. Текст фразы неясен, по мнению комментаторов, здесь пропущен какой-то знак. Я вслед за Я. Дайвендаком вставил слова: «будут в почете» (Дайвендак, стр. 189).

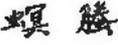
20. Десять паразитов — поскольку, все перечисленное здесь именуется в дальнейшем термином  (ши), досл. «вошь», в переносном значении «паразит», «зло», то я всюду в тексте перевожу ши как «паразит». Все эти «паразиты» в той или иной комбинации, иногда сокращенные до шести, фигурируют и в других главах памятника (гл. 4, 5, 13, 17).

21. Ли — 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, стр. 799). Поскольку музыка помогала воспитывать в человеке чуждые Шан Яну душевные качества, она была отнесена к числу паразитов.

23. Почитание старых порядков ( сю) — перевод этого термина дается в трактовке зоф. Чжао Ю-вэня.

24. Чжу Ши-чэ отмечает, что здесь речь идет о государстве, поощряющем сельское хозяйство и войну (Шан цзюнь шу, стр. 12, комм. Чжу Ши-чэ).

25. Саранча, поедающая сердцевину молодых побегов и листья ( мин тэн) — 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, стр. 13, комм. Чжу Ши-чэ). Сходные положения встречаются в гл. 4, 5, 13.

28. Стремиться переселяться с места на место — в тексте досл. «ценить [жизнь] на одном месте». 重居

29. ...использовать вне страны — т. е. использовать для участия в захватнических войнах.

30. Пяток (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, пропагандовавших идеи, чуждые легизму.

33. Государства (國家) — Я. Дайаендак переводит это сочетание как «правлящая династия» (Дайвендак, стр. 194).

34. Большие люди (大人 да жэнь) — под этим термином подразумеваются прежде всего высшие сановники, хотя могут иметься в виду и представители аристократии, не состоящие на государственной службе.

35. Группы единомышленников (聚党) — термин «единомышленники» встречается в источниках и в значении объединения кровных родственников (ШЦХЧКЦ, гл. 65, стр. 12(3310)). Вполне возможно, что в данном случае речь идет о членах какой-либо одной могущественной патронимии.

36. Любить земледельцев — в тексте иероглиф *сюй* «вскармливать». Я принимаю трактовку Гао Ю, который толкует *сюй* как *хэ* «любить» (*Шан цзюнь шу*, стр. 15, комм. Гао Ю).

Глава 4

1. Эта глава имеет много общего вплоть до текстуальных совпадений с гл. 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 образом: «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» (стр. 219).

3. Комментаторы *Шан цзюнь шу* отмечают, что здесь речь идет о более разумном, целенаправленном развитии экономики страны (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 много 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» (стр. 221).

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 (戰事 戰事 чжань ши) — при переводе сочетания *чжань ши* я исходил из параллелизма фраз. В параллельной фразе стоит сочетание 戰事 戰事. «военное дело ведется неорганизованно».

7. Функции — Я. Дайвендак отмечает, что в *Люйши чуньцю* (памятник III в. до н. э.) также говорится о трех основных функциях государства, но уже несколько отличных: земледелии, ремесле и торговле (Дайвендак, стр. 197).

8. Шесть паразитов — передачи в китайском тексте шестью следующими иероглифами: 歲 (суэй) «год»; 食 (ши) «еда»; 美 (мэй) «красивый», «прекрасный»; 好 (хао) «любимые [вещи]»; 志 (чжи) «стремления»; 行 (син) «поступки». При переводе этих терминов использовано толкование, предложенное Чжу Шн-чэ и Я. Дайвендаком (*Шан цзюнь шу*, стр. 16, комм. Чжу Шн-чэ; Дайвендак, стр. 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. Весь абзац, 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*

гуачь чжи пу и жэнь), не поддается точному переводу. Комментаторы считают невозможным объяснить смысл фразы и полагают, что в тексте пропуск (*Шан цзюнь шу*, стр. 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*, стр. 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, стр. 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, а 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 弱 (*сяо*)

«расчленять» знаком 弱 (*жэо*) «слабый» (Дайвендак, стр. 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, досл. «люди], занятые в трех функциях, обеднеют».

18. Брагский долг (弟 弟) — одна из категорий моральных

отношений в учении Конфуция. Согласно этому ученик «старший брат относится к младшему как к сыну, младший к старшему — как к отцу» (В. М. Алексеев, *В старом Китае*, М., 1958, стр. 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... ствнет сильным (國以善民治善民者必乱至刑, 國以惡民治善民者必治至亂. 20 и чаньминь чжэ цзяньминь чжэ би луань чжэ сяо, 20 и цзяньминь чжэ шаньминь чжэ би чжи чжэ цян). Я. Дайвендак предлагает следующий перевод 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, стр. 200).

20. Противник — в тексте ошибочно стоит иероглиф 敵 (20) «страна». Исходя из параллелизма фразы, я заменяю иероглиф 20 знаком 敵 (ди) «противник» (Дайвендак, стр. 200; Шан цзюнь шу, стр. 17).

21. Здесь, по-видимому, вместо «аосми [паразитов]» должно стоять «десять [паразитов]» (Дайвендак, стр. 200).

22. Если государство... будут стократно — 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, стр. 17, комм. Чжу Ши-чэ).

24. Если страна... обречена на гибель — ср. «Метод совершенно-удлого заключается в отказе от знаний и [развития] способностей; если он не откажется от этого, то не добьется постоянного» (Хань Фэй-цзы, тл. 2, § 8, стр. 31).

25. Согласно теории Шан Яна, «награды», т. е. административные должности и ранги знатности, предоставляются лишь за личные заслуги

Комментарий

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 (刑 國 сяо го),

досл. «в государстве, которое [будет] расчленено»

27. Эта же мысль разивается в гл. 5 и 7.

28. Если государство... станет могущественным — сходное положение содержится в гл. 5 (*Шан цзюнь шу*, стр. 23—24). Основываясь на параллелизме текстов, я ввел здесь иероглиф «сила» (Дайвендак, стр. 202; *Шан цзюнь шу*, стр. 18, комм. Чжу Ши-чэ).

29. ...упорядочивает — в тексте стоит иероглиф 攻 (*гун*) «нападать». Согласно расширенному комментарию словаря «Сяозъа», иероглиф *гун* синонимичен знаку 治 (*чи*) «управлять», «упорядочивать»

(*Шан цзюнь шу*, стр. 18, комм. Чжу Ши-чэ).

30. Упорядочить [три] функции — по мнению Чжу Ши-чэ, это означает избавиться от шести «паразитов» (*Шан цзюнь шу*, стр. 18, комм. Чжу Ши-чэ).

31. ...и направляет силы [парода] — 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 *гун* выступает в своем прямом значении «нападать» (Дайвендак, стр. 203).

33. Общин (里 *ли*) — этот термин обычно переводят словом «деревня», я перевожу как «община». Подробнее о китайской общине и ее органах самоуправления см. стр. 42—45.

34. Пять общин — в тексте 九 «девять» в действительности должны стоять иероглиф 五 «пять» (Дайвендак, стр. 203; *Шан цзюнь шу*, стр. 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 — правитель должен 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 宿 (су) имеет двойное 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. Списка — речь идет о введении подворных списков (подробнее об этом см. стр. 71).

38. Доброта (惠) — в гл. 5 в аналогичном тексте стоит знак 惠 (э) «добродетель». По-видимому, в обоих случаях должен стоять знак 惠 или 德 (э) «добродетель» (Дайвендак, стр. 204, комм. 1).

39. Я. Дайвендак отмечает, что вся фраза не имеет отношения к данному тексту (Дайвендак, стр. 204).

40. В тексте 乘死而生 (су сы эр цзинь шэн) — вслед за Я. Дайвендаком я меняю местами иероглифы 生 (шэн) «появляться» и 死 (сы) «исчезать» (Дайвендак, стр. 204).

41. Продукты земледелия — в тексте 本物, досл. «продукты основного вида занятия».

42. Один лян — в V—III вв. был равен 16,4 г (吳承洛, 中国度量衡史. — У Чэнь-ло, История мер длины, объема и веса в Китае, Шанхай, 1957, стр. 60).

43. Один дань — в V—III вв. приблизительно соответствовал 34,2 л.

44. Виды подсчета — в тексте стоит иероглиф 數, который употребляется в памятнике и в значении «подсчет», «статистический метод» (Дайвендак, стр. 205, комм. 1).

45. Едок — в тексте вместо 食 «едок», «едоки» ошибочно стоит

нероглиф 倉 «зернохранилище» (*Шан цзюнь шу*, стр. 19, комм. Чжу Ши-чэ).

Глава 5

1. Источник — в этой фразе я, по совету проф. Чжао Ю-вэня, толкую нероглиф 鼠 (*шу*) «крыса», стоящий в тексте, как 根源 (*гэнь юань*) «источник». Такое толкование подтверждается тем, что среди многочисленных значений нероглифа *шу* встречается также и «вода» —

水 (*中华大字典* — «Большой китайский нероглифический словарь», Пекин, 1958, стр. 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: 朕臨其政, 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 (подробнее см. стр. 94).

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 нероглиф 繁 (*фань*) «многочисленный», «множество». В действительности вместо *фань* должно стоять 𦉰 (*мянь*) «краткий», «сокращение», «уменьшение» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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.

П. 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] распушенности». Я. Дайвендак полагает, что в данном случае имеются в виду «шесть паразитов», упомянутых в гл. 4 (Дайвендак, стр. 211). По мнению Гао Ю и принявшего его толкование Чжу Ши-чэ, к шести [видам] распушенности следует отнести: любовь к жизни и боязнь смерти, пристрастие к музыке, к женской красоте, к вкусной пище, к ароматным запахам (*Шан цзюнь шу*, стр. 23, комм. Чжу Ши-чэ). Нетрудно заметить, что некоторые из видов «распушенности» в трактовке Гао Ю и Чжу Ши-чэ совпадают с толкованием Я. Дайвендака. В данном случае более приемлем вариант Я. Дайвендака, поскольку шесть [видов] распушенности связываются в тексте с тремя основными функциями государства.

13. Единого мнения о том, как толковать «четыре трудности», нет.

Инь Тун-ян (尹桐暉) и Я. Дайвендак считают, что здесь имеются в виду: стыд, позор, труд и лишения, охарактеризованные в гл. 6 памятника как то, что люди ненавидят (*Шан цзюнь шу*, стр. 23, комм. Инь Тун-яна; Дайвендак, стр. 211). По мнению Чжу Ши-чэ, к четырем трудностям относятся: суровые наказания, жестокие законы, усердие в земледелии, активное участие в войне (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 «одни». Шан Ян связывает 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 — а тексте стоит иероглиф 用 «использовать». Чжу Ши-чэ считает, что здесь речь идет об использовании народа на войне (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 аорота (一 疋) — Шан Ян пытается заставить все

население царства Цинь сосредоточить свои усилия на Едином — земледелии и войне.

18. Ненавистно — в тексте ошибочно помещен иероглиф 𠄎 «хотеть» вместо 𠄎 «ненавидеть» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 — вернуться 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, стр. 212—213). Мне представляется возможным переводить здесь *ци* словом «закон», имея в виду орудие, инструмент управления.

23. ...[дела решаются] лишь одним правителем — 君斷, 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, стр. 213). Чжу Ши-чэ, комментируя эту фразу, отмечает, что если де-

ла 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*, стр. 24, комм. Чжу Шн-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 говорит: „[государство], где порядок устанавливают за один день, добьется владычества а 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 застаивать 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 потребуются вмешательства 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 (治菜). 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 шан ци ди). — В данном случае иероглиф 勝 (шэн) «побеждать, одолевать» употреблен в значении знака 过 (го) «превышать» (Шан цзюнь шу, стр. 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, стр. 214; Шан цзюнь шу, стр. 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, стр. 215). Действительно, в V—III вв. иероглиф 都 ду использовался для обозначения города, что же касается термина 邑

(и), 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 и 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. термин и довольно часто использовался для обозначения различного рода населенных пунктов от города до небольшой деревеньки-общины. В источниках, описывающих события VI—IV вв., и все чаще обозначает небольшие поселения, в которых проживало несколько десятков семей (подробнее о значении термина и см.: Л. С. Васильев, *Эволюция древнекитайского термина «и»*, — ВДИ, 1961, № 2, стр. 83—96). В данном случае автор главы использует, видимо, и в значении, идентичном термину 里 (ли), — небольшого поселения. Поэтому я перевожу и словом «община».

8. Здесь в тексте дано неправильное соотношение. Я. Дайвендак и Чжу Ши-чэ, основываясь на данных гл. 15 памятника, реконструируют шанъянское «распоряжение землей». Горы и леса должны занимать $\frac{1}{10}$ часть территории государства; озера и болота — $\frac{1}{10}$ часть; долины и русла рек — $\frac{1}{10}$ часть; города, общины и проезжие дороги — $\frac{1}{10}$ часть; плохие поля — $\frac{2}{10}$; хорошие поля — $\frac{4}{10}$ (см. Дайвендак, стр. 214; Шан цзюнь шу, стр. 25, комм. Чжу Ши-чэ).

9. Расчет (數 - шу) — термин шу в логистских трактатах часто

выступает в значении «статистический подсчет», «статистический метод» (Дайвендак, стр. 96—97). В данной главе методу расчета уделяется особое внимание.

10. ...несущего повинности — в тексте стоит иероглиф 役 (*и*)

который употреблялся в то время для обозначения государственной повинности, как трудовой, так и воинской. Я. Дайвендак переводит асоду в этой главе и как «воин» («soldier») (Дайвендак, стр. 215). Транскрипция эта в данном предложении правомерна, поскольку в следующей ниже параллельной фразе речь идет именно о воинах. Однако в дальнейшем текст не позволяет трактовать и лишь в значении «несущие воинскую повинность». Поэтому в переводе асоду сохранено обычное значение и — «мужчины, несущие повинности».

11. Ранние легисты уделяли значительное внимание экономическим расчетам доходов общинников, поскольку были заинтересованы в сохранении как можно большего количества налогоплательщиков. Ли Куя (V—IV вв.) — один из зачинателей легизма — высчитал, что если семья из пяти человек обрабатывает 100 му земли, то после уплаты налогов и поборов ей останется совсем немного. Сто му земли являлись тем минимумом, обладая которым общинники владели полунорманским существованием. 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 (*фан*

ту 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* «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, стр. 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 (!))» (С. Е. Яхонтов, *Древнекитайский язык*, М., 1965, стр. 54—55).

13. После слова «...для скота» (*六畜*, и *чу*) в тексте лакуна, не хватает двух иероглифов (*Шан цзюнь шу*, стр. 26, комм. Чжу Ши-чэ).

14. Скапливаются — в тексте 畜 (*чу*) «скот». Принимая транскрипцию Чжу Ши-чэ и Чжао Ю-вэня, я заменяю иероглиф *чу* сходным значе-

ком 蓄 (сун) «собирать», «скапливаться» (*Шан цзюнь шу*, стр. 26, комм. Чжу Ши-чэ).

15. При переводе этой фразы я исходил из толкования Чжу Ши-чэ (см. *Шан цзюнь шу*, стр. 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. это сочетание представляло вполне устойчивое понятие: так называлась теория известного легиста Ли Куя — 盡地力之教 «Учение о полном использовании сил земли». 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 Юе (俞樾

) отмечает, что в данном иероглифе 生 (шэн) употреблялся и в значении иероглифа 生 (син) «природа». По мнению Юй Юе, в данном предложении шэн выступает в значении син «человеческая природа» (*Шан цзюнь шу*, стр. 27, комм. Юй Юе). В своем переводе я следую толкованию Юй Юе.

21. Пренебрегают положением [правителя] — в тексте (ши), досл.: «власть», «авторитет». Однако в легистских текстах ши часто выступает в значении «положение», «обстоятельство» (В. К. Ляо, стр. 199, прим. 1).

22. Легковерны — в тексте 情 (сю) «приводить в порядок». Комментаторы считают, что здесь вместо иероглифа сю должен стоять иероглиф 情 (тоу) «легковерный» (*Шан цзюнь шу*, стр. 27, комм. Шао Жуй-цзэна 邵瑞彭 и Чжу Ши-чэ).

23. Доблесть — в тексте 氣 (ци), досл. «дух», здесь «вониский дух», в философских трактатах 气 выступает в значении «воздух», «эфир».

24. «...их спина» — в тексте 身 шэнь досл. «тело». Пояснил смысл этой фразы, комментаторы Шан цзюнь шу отмечают, что в древности торговцы переносили товары на спине (Дайвендак, стр. 220; Шан цзюнь шу, стр. 28, комм. Чжу Ши-чэ). Следует отметить, что в данной фразе, также как и в других местах трактата, составители Шан цзюнь шу, говоря о купцах, используют термин 商 賈 шан гу. По мнению Дайвендака, речь идет здесь о двух категориях торговцев — крупных купцах шан и мелких торговцах гу (Дайвендак, стр. 220). В синологической литературе существуют самые различные мнения о значении этих терминов в VI—III вв. до н. э. Известный ханьский текстолог Чжэн Сюань (127—900), 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 Ин-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 gu 沽 — eine Betrachtung über der Character des Austausches im alten China, — «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung», Berlin, 1964. Bd X, Heft 2—3, S. 419—434). Мне кажется, анализируемый отрывок подтверждает правильность вывода Р. Фельбера: если бы составитель Шан цзюнь шу видел 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. уже наблюдается специализация отдельных районов на производстве какой-то определенной продукции.

26. Люди — в тексте стоят иероглифы 臣 (чэнь) «подданные», «чиновники». Я вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ заменяю чэнь иероглифом 民 (минь) «народ». «люди» (Дайвендак, стр. 221; Шан цзюнь шу, стр. 28, комм. Чжу Ши-чэ).

27. Природа — в тексте стоит знак 生 (шэн) «рожать», «рождаться». Вместо него должен стоять знак 性 (син) «природа», «характер» (Дайвендак, стр. 221).

28. Побольше — в тексте стоит знак 利 (ли), досл. «выгода», «выгоднее» (Шан цзюнь шу, стр. 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, стр. 29—30, комм. Чжу Ши-чэ).

32. Вслед за многими комментаторами я опускаю перевод иероглифа 强 «отнять силой» (Дайвендак, стр. 223; Шан цзюнь шу, стр. 29, комм. Чжу Ши-чэ).

33. Низкий люд — в тексте 小民, досл. «малый люд».

34. Благородные мужи (君子) — этот термин имеет двойное значение: «благородный муж» и «правитель». Обращение к этому термину вряд ли можно считать случайным — он играл очень важную роль в учении Конфуция (см. стр. 60—66). Используя типично конфуцианский термин для передачи своих идей, составители трактата полемизируют здесь и далее с одним из основных положений Конфуция.

35. Управление — в тексте стоит иероглиф 正 (чжэн) «прямой», я заменяю этот знак иероглифом 政 (чжэн) «управлять», «управление» (Дайвендак, стр. 225; Шан цзюнь шу, стр. 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 чиновникам 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. По-

мимо 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 詐 «коварство», «ненависть» должен стоять знак 儉 «бережливость» (*Шан цзюнь шу*, стр. 31, комм. Кэ Шао-миня). Я. Дайвендак и Чжу Ши-чэ не согласны с ним (Дайвендак, стр. 225; *Шан цзюнь шу*, стр. 31).

3. Меры — иероглиф 度 в этом предложении и других местах гл. 7 выступает в значении «меры истинности и справедливости», «критерия» (*Шан цзюнь шу*, с.р. 31, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Жить — я трактую здесь иероглиф 性 «человеческая природа» как 生 «жизнь». Чжу Ши-чэ в своем комментарии объясняет эту фразу иначе: «...не был в состоянии следовать природе людей» (*Шан цзюнь шу*, стр. 31, комм. Чжу Ши-чэ).

5. Человеколюбие — в тексте стоит термин 仁 жэнь, обозначающий одно из основных понятий учения Конфуция — «человечность», «человеческое начало», «гуманность» (Н. И. Конрад, *Запад и Восток*, М., 1966, стр. 62—63, 506—507). Автор главы использует этот термин в конфуцианском значении.

6. Путь человеколюбивых — любовь — 凡仁者以愛為務, досл. «вообще человеколюбивые считают главным любовь» (*Шан цзюнь шу*, стр. 31).

7. ...по пути человеколюбия — в тексте ошибочно вместо иероглифа 仁 «человеколюбие» стоит 久 «долго». (*Шан цзюнь шу*, стр. 31, комм. Чжу Ши-чэ).

8. ...мужчин и женщин — речь идет об упорядочении брачных отношений.

9. Путь... мерило — в тексте 士道有繩, досл. «путь правителя имеет [нечто подобное] плотничьему шнуру», т. е. пра-

Комментарий

вигель обязан установить единый критерий, которому должен следовать весь народ, и таким мерилom 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 **以王天下者** — все комментаторы отмечают, что перед иероглифом **王** «добиться владычества» должен стоять иероглиф **愛** «любовь» (*Шан цзюнь шу*, стр. 32, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 227).

12. ...подчинить правителей — здесь, по-видимому, имеются в виду правители царств, враждовавших в то время с царством Цинь.

13. ...не подражает — иероглиф **法** выступает здесь в глагольном значении «копировать», «брать за образец».

14. ...следует — в тексте **行** «приводить в порядок». Вместо него должен стоять иероглиф **行** «следовать за...» (Дайвендак, стр. 228; *Шан цзюнь шу*, стр. 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** «норма» выступает здесь в значении **法度** «закон»; иероглиф **出** «выступать» должен быть заменен знаком **生** «появляться», и как производное — «начинаться» (*Шан цзюнь шу*, стр. 33, комм. Чжу Ши-чэ).

18. Наказание — в тексте (**利**) «выгода». Вслед за Чжу Ши-чэ я заменяю здесь иероглиф **利** знаком **刑** (*син*) «наказание» (*Шан цзюнь шу*, стр. 33, комм. Чжу Ши-чэ).

19. Непременно вызовет к жизни — в тексте стоит иероглиф **歿** «наносить поражение»; вслед за Я. Дайвендаком я заменяю

его знаком 致 «достигать», «приводит к...» (Дайвендак, стр. 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, стр. 10(2). Ср. Дайвендак, стр. 230, сн. 4).

21. Ср. с текстом *Хань Фэй-цзы*: «Если наказания берут верх, народ спокоен; если награды обильны, рождается конарство» (цит. по кн.: А. Иванов, *Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы*, стр. 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, стр. 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 «покой». Я вслед за Чжу Ши-чэ заменил его знаком 樂 «радоваться» (*Шань цзюнь шу*, стр. 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*, стр. 35, комм. Чжу Ши-чэ).

2. ...систему правления (制度 чжи ду) — сочетание имеет несколько значений. Я. Дайвендак предлагает трактовать его как «стан-

«darts and measure» — «стандарты и мера» (Дайвендак, стр. 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. ...временн — в тексте иероглиф 察 «обследовать». «проверять». Я заменил его знаком 時 «время». (Шан цзюнь шу, стр. 35, комм. Чжу Ши-чэ). Сходные идеи о том, что система правления и законы должны изменяться в соответствии с требованием времени, разбиваются 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, стр. 234). Все зависит от того, насколько расширительно трактовать термины *чжи* 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 *чжи*. *Чжи* в тексте всюду выступает как «хорошее правление», «управлять», а указы, приказы и правила обозначаются другими терминами. Я трактую здесь *чжи фа* как единое понятие по аналогии с 刑度 (*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 «силографическом издании Янь Вань-ли (Янь Вань-ли, гл. 8, стр. 1(а)). Чжу Шао-бинь и Чжу Ши-чэ отмечают, что во многих изданиях иероглиф 一 (*го*) заменен знаком 壹 (*и*) «единое» (Шан цзюнь шу, стр. 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 земледелием 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 мьнь*). Вряд ли можно счи-

тать точный перевод термина *сы мынь* как «intriguers» «интриги», который предлагает Я. Дайвендак (Дайвендак, стр. 234). *Сы мынь*, досл. «частные ворота», т. е. «частные дома». Под частными домами 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, досл. «не использовать») представителей «частных домов» и ораторов, а выдвигать людей, доказавших личную преданность царю, — «людей заслуженных». Следует отметить, что термин *сы мынь* 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 мынь* как «private families» — «частные дома, семья» (В. К. Ляо, т. 1, стр. 115). Правда, Ляо не раскрывает содержание этого термина. Подтверждение нашей трактовки термина *сы мынь* нахо-

дим 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 ЧЦЧ, т. 5, стр. 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 (чи) «знание», «ум» (Шан цзюнь шу, стр. 36, комм. Чжу Ши-чэ).

11. Управлять страной — в тексте «нападать на страну», здесь и далее я заменил иероглиф 攻 «нападать» знаком 治 «управлять»,

«приводить в порядок» (Шан цзюнь шу, стр. 36, комм. Чжу Ши-чэ).

12. В соответствии с предложением Чжу Ши-чэ опускаю при переводе иероглиф «разврат», «распутство», вкравшийся в эту фразу по ошиб-

ке (*Шан цзюнь шу*, стр. 36, комм. Чжу Ши-чэ). Подробнее о «паразитах» см. гл. 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 представителям 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...». Пинский комментатор *Шан цзюнь шу* Тао Хун-ци (陶鴻慶) предложил заменить второе отрицание 不 иероглифом 不 «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*, стр. 36, комм. Чжу Ши-чэ). При переводе данной фразы и принял поправку Тао Хун-ци и Чжу Ши-чэ, равно как и их разметку текста.

15. Все — в тексте сочетание 倫族 (*лунь ту*). Я. Дайвендак опустил перевод этих иероглифов, как не имеющих смысла (Дайвендак, стр. 237). Янь Вань-ли также считает, что эти два иероглифа попали в текст, видимо, случайно и не поддаются толкованию (Янь Вань-ли, гл. 8, стр. 2(1)). Чжу Шао-бинь и Чжу Ши-чэ предлагают толковать иероглифы *лунь ту* с помощью сочетания 群衆 (*цунь чжун*) «масса», «толпа», «все» (*Шан цзюнь шу*, стр. 36, комм. Чжу Ши-чэ). Я принял вариант Чжу Шао-бинь и Чжу Ши-чэ, заменив *лунь ту* сочетанием *цунь чжун*, потому что такое толкование увязывается с основным ходом рассуждений автора главы.

16. Следуют современности — в тексте 下時命 «поддв-

ные выполняют приказы». Я читаю эту фразу как 下循今 «подданные [слепо] следуют современности» (Дайвендак, стр. 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, стр. 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, стр. 238). Чжу Ши-чэ предлагает произвести рекон-

струкцию фразы, поменяв местами иероглифы 上 «правитель» и 民 «народ». 故上之於民也先刑而後賞 «поэто-

му правитель в отношениях с народом [должен] прежде всего применять наказания, а уж затем раздавать награды» (Шан цзюнь шу, стр. 37, комм. Чжу Ши-чэ). В данном случае я слеую реконструкции Чжу Ши-чэ.

19. В тексте 行今 «исправлять современность». Вслед за Я. Дайвендаком и замению знак 行 знаком 行 «следовать» (Дайвендак, стр. 238).

20. ...природных чувств людей — в тексте 民之情 (минь чжи цин). Здесь по аналогии с предшествующей фразой, где говорится об обычаях (俗), 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, стр. 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, стр. 39, комм. Чжу Ши-чэ).

3. Человеку от рождения... — в тексте: 人君 «правитель людей». Тао Хун-цин и другие комментаторы *Шан цзюнь шу* полагают, что в тексте ошибка, и должно быть: 人臣 «человеку от рождения» (подробнее см. *Шан цзюнь шу*, стр. 39, комм. Тао Хун-циня).

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 термин 爭 «бороться», «состязаться» ошибочно стоит знак 規 «правило», «образец» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 雞犬之明 , досл. «[зрение], такое, как у Ли Чжу».

оно употребляется как синоним превосходного зрения, орлиной зоркости.

8. У Хо — извесный сылч, служил у циньского царя У вана, правившего в 310—307 гг.

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: 民不爭 (*минь бу чжэн*), досл. «люди не будут драться (бороться)». Я. Дайвендак трактует эту часть фразы по-иному: «...the people concerned will have no disputes» — «что касается людей, то среди них не будет споров» (Дайвендак стр. 244). Видимо, в данном случае речь идет прежде всего о драках и столкновениях, доваках между людьми различных родственных групп. Вполне возможно, что имеется в виду обычай кровной мести. Шан Ян не случайно связывал законы войны с административными преобразованиями.

ми, 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 патрионий, 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, стр. 98—99).

2. ...драки между общинами — в тексте 於邑鬪 (ou и dou), 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, стр. 244). Я считаю, что здесь Шан Ян конкретизирует положение, высказанное в самом начале главы: имеются в виду вооруженные столкновения между различными общинами. Термин и перевожу здесь словом «община», основываясь на исследовании Л. С. Васильева (подробнее о значении термина и см. Л. С. Васильев, *Эволюция древнекитайского термина «и»*, — ВДИ, 1961, № 2, стр. 83—96).

3. Вслед за Я. Дайвендаком, Чжу Ши-чэ и другими комментаторами я опускаю здесь перевод иероглифа 難 «трудность», как не относящегося к тексту (подробнее см. Дайвендак, стр. 244; Шан цзюнь шу, стр. 41, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Я. Дайвендак отмечает, что он не нашел этой фразы в «Трактате о военном искусстве» Сунь цзы (Дайвендак, стр. 244). По мнению Чжао Ю-вэни, 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» (Н. И. Конрад, *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, М.—Л., 1950, стр. 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 стр. 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... — все 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, ни его, каждый раз, когда будешь сражаться, будешь терпеть поражение» (Н. И. Коирад, *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, стр. 37).

8. При переводе этой фразы и следовал трагтовке Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 41, комм. Чжу Ши-чэ).

9. ...на предварительном расчете — в тексте 廟算 (мяо суань), досл. «рассчитывать [подсчитывать] в храме». Трактую мяо суань как «предварительный расчет», я исходил из перевода Н. И. Коноада. «В эпоху Сунь-цзы», — отмечает Н. И. Коирад, — храм предков — „мяо“, находившийся 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» (Н. И. Коирад, *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, стр. 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» (Н. И. Коирад, *Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве*, стр. 34).

11. ...будет длиться долго, [правитель] непременно... — в тексте 必久, досл. «непреренно долго». Вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ и поменял эти два иероглифа местами (Дайвендак, стр. 246; *Шан цзюнь шу*, стр. 42, комм. Чжу Ши-чэ).

12. Ведет к поражению — при переводе этой фразы я исходил из комментариев Я. Дайвендака и Чжу Ши-чэ (Дайвендак, стр. 246; *Шан цзюнь шу*, стр. 42, комм. Чжу Ши-чэ).

13. Подобен — в тексте ошибочно стоит знак 者 — служебное

слово, обозначающее суффикс подлежащего, вместо знака 𠂔, означающего «подобно, подобен» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 в.): «Держи в порядке вожжи там, где [они] соединены с удилами, натигивай 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 копей. Тогда-то и сумеешь посылать [коней] вперед или отводить назад, словно по натянному шнуру, делать повороты или кружиться, словно по углу меру 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 поместится колеса, всюду, где только хватит места для конских копыт» (*Лецзы*, гл. 5, цит. по кн.: Л. Д. Позднеева, *Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая Ян Чжу, Лецзы, Чжунанцзы (VI—IV вв. до н. э. М., 1967, стр. 95)*).

Глава II

1. Когда он станет обычаем — в тексте памятки этой фразы нет. Я ввел перевод ее вслед за Я. Дайвендаком (*Дайвендак*, стр. 247).

2. Назначать на должности — в тексте стоит иероглиф 𠂔 (*цзюй*), досл. «выдвигать», «поднимать». (См. также перевод Я. Дайвендака, стр. 247 и др.). Составители трактата часто употребляют термин *цзюй* именно в этом значении (см., например, гл. 5, стр. 162: «Назначение и выдвигание 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*, стр. 43, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Внутриморей — т. е. в пределах Поднебесной.

5. В этой фразе, вслед за Чжу Ши-чэ, я опустил перевод иероглифа 𠄎 «ошибка», так как этот иероглиф не вяжется со смыслом фразы и был, по-видимому, добавлен в текст позднее одним из безвестных переписчиков (Дайвендак, стр. 248; *Шан цзюнь шу*, стр. 43, комм. Чжу Ши-чэ).
6. Весь текст абзаца: «Если армия рождена... необходимое для этого» переведен на основании разбивки текста, предложенной Ван Ши-жуем. Я. Дайвендак также принял эту разбивку текста (Дайвендак, стр. 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*, стр. 44, комм. Чжу Ши-чэ).
3. Я опускаю здесь перевод иероглифа 推 «выдвигать», «назначать», «поднимать», поскольку он не имеет отношения к тексту и попал скорее всего по вине переписчика (Дайвендак, стр. 248; *Шан цзюнь шу*, стр. 44, комм. Чжу Ши-чэ).
4. Не в состоянии разместить — т. е. имеются в виду трудности со снабжением войск.
5. В о б щ и н е — имеется в виду городская община.
6. Здесь вместо служебного слова 者 должен стоять иероглиф 𠄎 «если» (*Шан цзюнь шу*, стр. 44, комм. Чжу Ши-чэ).
7. Т р и [у м е н и я] — умение расквартировать десяти тысячную армию в большом городе; умение мобилизовать обоченных 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, стр. 250). При переводе я исходил в основном из комментария Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 сражлся 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 𠄎 (юэ) «говорит». В соответствии с комментариями Чжу Ши-чэ и других комментаторов знак юэ заменен

здесь знаком 有 (ю) «иметь», «имеется», «появиться» (*Шан цзюнь шу*, стр. 44, комм. Чжу Ши-чэ).

10. Малолетние (孺, досл. «слабые») — имеются в виду подростки и дети.

11. Деревьев — в тексте ошибочно стоит знак 水 «вода» вместо иероглифа 木 «дерево» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 построен почти целиком на основании этой главы (А. Иванов, *Материалы по китайской философии. Введение. Школа фа. Хань Фэй-цзы*, стр. 329; Дайвендак, стр. 252; Ляо, т. 2, стр. 322). Чжу Ши-чэ отмечает, что гл. 53 *Хань Фэй-цзы* просто целиком списана с гл. 13 *Шан цзюнь шу* (*Шан цзюнь шу*, стр. 46, комм. Чжу Ши-чэ).

2. Зависит от... — в тексте ошибочно стоит иероглиф 曲 «кривой» вместо 出 досл. «исходить из» (А. Иванов, стр. 330; Дайвендак, стр. 252; *Шан цзюнь шу*, стр. 46, комм. Чжу Ши-чэ; Ляо, стр. 322).

3. Общин (里 里) — А. Иванов перевел 里 как меру длины (А. Иванов, стр. 330). Я. Дайвендак трактует 里 как «hamlet» — «деревушка» (Дайвендак, стр. 252). Лио не согласился с трактовкой Дайвендака, признав ее ошибочной, и перевел 里 как меру длины. Следует отметить, что Лио не привел никаких доказательств, подтверждающих правильность своей трактовки (Лио, т. 2, стр. 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: 新成度謀討董謀士貴齊殊使百都之專爵辱
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, стр. 253). Чжу Шао-бинь и Чжу Ши-чэ сумели реконструировать отрывок (*Шан цзюнь шу*, стр. 46, комм. Чжу Шао-биня и Чжу Ши-чэ). В своем переводе я исхожу

из варианта Чжу Шао-бини и Чжу Ши-чэ, поскольку он увязывается с текстом всей главы и основной концепцией Шан Яна. Отрывок начинается словами «Знатные люди изменят...» и заканчивается: «раздаван высокое жалование».

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 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 ненужностью, 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 и 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*, стр. 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 «сосредоточит». Я заменил его знаком 難 «трудно разбраться», «впасть в заблуждение» (*Шан цзюнь шу*, стр. 47, комм. Чжу Ши-чэ).

10. Под «Единым» (壹) следует понимать сочетание земледелия и войны в качестве единственного источника выгоды для людей.

11. Если народ... — я опустил здесь перевод иероглифа 澤 «озеро», следующего за знаком 民 «народ» (Дайвендак, стр. 255, си. 4).

12. ...всего этого — т. е. земли и войны.

13. ...бедности — в тексте иероглиф 貧 (ши) «еда»; в соответствии с комментарием Чжу Ши-чэ знак ши заменен знаком 貧 (пин) «бедность» (*Шан цзюнь шу*, стр. 47, комм. Чжу Ши-чэ).

14. Внешние связи — в тексте стоит сочетание 上天 (шан цзяо) «связи с высшими», которое я заменил сочетанием 外交 (вай цзяо) «внешние связи» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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] государи 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 事 «писец, мелкий чиновник» вместо 事 «дела» (*Шан цзюнь шу*, стр. 48, комм. Чжу Ши-чэ). В параллельном тексте Хань Фэй-цзы стоит иероглиф 事 (Хань Фэй-цзы, гл. 53, стр. 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 «след за Юй Юе заменил иероглиф шан «награда» созвучным ему иероглифом 上 «приветель» (*Шан цзюнь шу*, стр. 48, комм. Юй Юе).

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, стр. 364; *Гуань цзы*, свиток 22, гл. 73, стр. 359).

21. **З а к о н ы** — в тексте термин 律 ^{ли} «система», «декрет» употреблен в значении «закон» (法) (*Шан цзюнь шу*, стр. 48, комм. Чжу Ши-чэ).

22. Далее в тексте следует фраза 輕其重者 «за тяжкие преступления [качать], как за мелкие проступки». Вслед за Ван Ши-жуном, Я. Дайвендаком, Чжу Ши-чэ и другими комментаторами и опуская ее перевод как не относящийся к тексту (подробнее см. Дайвендак, стр. 258; *Шан цзюнь шу*, стр. 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, стр. 259). Аналогичные мысли излагаются в гл. 4, 5 и 7.

Глава 14

1. Установление власти — в тексте 修權 (суй цюань).

Переводчики и комментаторы по-разному трактуют это сочетание. Я. Дайвендак переводит его как «The cultivation of the right standards» — «Установление правильных стандартов» (Дайвендак, стр. 49). Я исходил из

комментария Чжу Ши-чэ, который трактует цюань, как 權 ^{чжун} 本 ^{бен} «руководить властью», «власть» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 чжи выступает здесь в значении 專 ^{чжун} 本 ^{бен} «сосредоточить в одних руках», «единолично распоряжаться» (*Шан цзюнь шу*, стр. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

3. ...много слов о наградах — в тексте 多惠言 (до хуй янь). Чжу Ши-чэ отмечает, что сочетание хуй янь выступает здесь в значении «говорить о пожалованиях» (*Шан цзюнь шу*, стр. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

Комментарий

4. Я. Дайвендак отмечает, что аналогичное высказывание встречается в трактате *Гуань цзы*, свиток 17, гл. 43 (Дайвендак, стр. 261, сн. 4).

5. ...мудрый правитель (明主 мин чжу) — в некоторых списках памятника эти два иероглифа отсутствуют (*Шан цзюнь шу*, стр. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

6. Вслед за Чжу Ши-чэ и другими исследователями текста и заменил а этой фразе иероглиф 利 «выгода» знаком 信 «вера», «доверие» и опустил перевод иероглифа 威 «внушать трепет». Сходное место было указано Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ в *Хань Фэй-цзы* (Дайвендак, стр. 261; *Шан цзюнь шу*, стр. 49, комм. Чжу Ши-чэ).

7. ...не будет ни для кого обязательным — в текст:

不類者也 (бу лэй чжэ е), досл. «тот, кто не подобен». При переводе этой части фразы я исходил из поправки Я. Дайвендэка, предложившего заменить иероглиф 類 знаком 類 «непреречно», «обязательно» (Дайвендак, стр. 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, стр. 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, стр. 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*, стр. 54—55).

2. Необходимым — в тексте 材, досл. «материал», «сырье».

3. Ныне если... двух [из них] (今秦地方千里者五
而穀土不能處二) — Я. Дайвендак предлагает следующее

толкование этой фразы: «Ныне территория Цинь насчитывает пять раз по тысячу ли, но земли, занятые под хлеба, не составляют двух пятых». В комментариях Я. Дайвендак отмечает, что в то время территория в тысячу ли служила эталоном для обозначения большого государства (Дайвендак, стр. 266). Чжу Ши-чэ объясняет фразу несколько по-иному: «Территория царства Цинь достигает пяти тысяч ли; земли, занятые под хлеба, не составляют и двух десятых» (*Шан цзюнь шу*, стр. 53, комм. Чжу Ши-чэ).

Оба эти толкования недостаточно ясно объясняют значение иероглифа 二 «два», который стоит в конце фразы. Исходя из толкования иероглифа 方 (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, стр. 267).

5. Верхн не сообщают [двору] свои имена — т. е. богатые общинники укрываются от подворной переписи и не желают платить поземельный ивлог.

6. Жить в ямах... — здесь вместо иероглифа 復 (фу) «освободить от налогов» должен стоять знак 窟 (фу) «яма», «жить в яме» (*Шан цзюнь шу*, стр. 54).

7. Непроходимые места — в тексте ошибочно помещено сочетание 暗 明 «темное и светлое». В действительности здесь должно стоять сочетание 險 阻 «препятствии», «непроходимые [места]» (*Шан цзюнь шу*, стр. 54, комм. Чжу Ши-чэ).

8. Люди не пойдут на запад — т. е. часть населения Трех царств Цинь (Хань, Чжао и Вэй) не захочет переселиться в царство Цинь.

9. В тексте анахронизм: здесь и далее Шан Ян называет циньского царя ваном 王. Циньские цари стали именоваться ванами лишь с 325 г. до н. э., т. е. после смерти Шан Яна.

10. Вэйский Сян (Син ван, 318—296) — правитель царства Вэй. Ссылка на вэйского 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 Лань, Чжао и Вэй.

13. Текст поврежден (Дайвендак, стр. 270, прим. 1). При переводе последней фразы я исходил из трактовки Чжу Ши-чэ (Шан цзюнь шу, стр. 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. 入武 («Великое военное начало») из Чжоу шу (Дайвендак, стр. 271; Шан цзюнь шу, стр. 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 (此反行兩望之計) следующим образом: «Иначе говоря, при помощи

этого плана можно одним камнем убить двух птиц».

22. Чанпини — битва под Чаипином 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 Чаипином. Думаю, что Сыма Цянь несколько «завысил» количество умерщвленных.

23. Способный человек — в тексте 能剛之, 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*, стр. 57, комм. Чжу Ши-чэ).

26. Четыре правителя — в тексте ошибочно написано «три правителя».

Глава 17

1. Ибо — в тексте стоит знак 固 (гу) «прочный», вместо него должен стоять созвучный иероглиф 故 (гу) «поэтому», «ибо» (Дайвендак, стр. 275; *Шан цзюнь шу*, стр. 59, комм. Чжу Ши-чэ).

2. Все знания — в тексте 胸臆之知, досл. «знания, что у них в груди» (*Шан цзюнь шу*, стр. 59).

3. ...собрать — в тексте стоит иероглиф 蘇 «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 聚, выступающим здесь в значении «направлять на...» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 следует поставить иероглиф 聚 (соу) «собирать вместе» (Дайвендак, стр. 275, сн. 5). Я принял трактовку Ван Ши-жуна 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 отсюда 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. Цз а н а о — местность на территории совр. провинции Хэнань.

5. Ц и ч ж о у — местность в районе горы Цишань на территории совр. провинции Шаньси.

6. Цзе — последний правитель легендарной династии Ся (XXIII — XVIII вв.).

7. Мнито — 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 союзы 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 чэн-чжэ), досл. «тот, кто бездельничал в строю». Чжу Ши-чэ считает, что сочетание цзо чэн выступает здесь в значении 臨陣 «перед строем, перед сражением» (Шан чжюнь шу, стр. 60, комм. Чжу Ши-чэ). Я. Дайвендак же переводит это сочетание как «тот, кто ушел в отставку» (Дайвендак, стр. 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 чэн 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 цэ». Я. Дайвендак предложил следующий перевод: «Все они получили земли в деревнях из 25 семей с прикрепленными к ним крестьянами» (Дайвендак, стр. 276—277). Перевод Я. Дайвендака основан на традиционном объяснении комментаторов, толковавших термин ли как «поселение, насчитывающее 25 земледельческих семей». В действительности же ли не всегда было связано с объединением из 25 семей, как правило, в деревнях проживало гораздо больше общинников (подр. о ли см. стр. 42—45). В те времена, к которым относятся описываемые события, сочетание шу шэ употреблялось для обозначения храма духа земли, это отмечает и Я. Дайвендак (Дайвендак, стр. 277, комм. 1). Позднее в V—III вв. уже исчезла принципиальная разница между терминами ли и шу шэ — все они в рав-

ной степени применились для обозначения сельской общины. (Ван Чжунло, *К вопросу о разложении рабовладельческого строя в Китае и становлении феодализма*, стр. 4—16; Ян Куань, *О колодезной системе землевладения и организации сельской общины в древнем Китае*, стр. 43; Хань Лянь-ци, *Сельская община в период Чуньцю и Чжаньго*, стр. 26—35; Л. С. Васильев, *Аграрные отношения и община в древнем Китае*, М., 1961, стр. 122—130).

15. ...коней выпустили пастись... — эта часть фразы встречается и у Сыма Цяня (ШЦХЧКЧ, гл. 4, стр. 36).

16. Шэи (𠄎) — 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 (подробнее см. стр. 94, 98, 117, 118).

20. ...вырезание коленных чашечек — в тексте 𠄎人之

𠄎, досл. «укоравляли ноги людей». Обычно этого добивались вырезанием коленных чашечек.

21. Вэнь гуи — 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 (群黨 цюнь

дан) — термин дан в V—III вв. имел значение не только «единомышленник» «группа», но и употреблялся иногда в значении «группа родственников» «сородичи» (в частности, см. ШЦХЧКЧ, гл. 113, стр. 4(4650), комм. Сыма Чжэна 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 (父兄 фу сюн) — этим термином обозначали глав больших родственных семей, входивших в патронимию (подробнее о них см. стр. 42—44).

28. Братья (兄弟 *кунь ди*) — 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, (禮記引釋, 1937, 北平

— «Индекс к „Ли цзи“», Пекин, 1937, стр. 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, заبالах 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, стр. 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 義 (*и*), досл. «долг», «справедливость». Чжу Ши-чэ отмечает, что термин *и* выступает здесь в значении «голл», «правило», «нормы отношений» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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* 17, гл. 53 (Дайвендак, стр. 265, комм. 2).

8. ...бегущим — в тексте стоит иероглиф 禽 (*цин*) «птицы». Я вслед за Чжу Ши-чэ, исходя из параллелизма фразы, заменяю здесь иероглиф *цин* знаком 走 (*цзю*) «бежать» (*Шан цзюнь шу*, стр. 65, комм. Чжу Ши-чэ).

9. Вслед за Юй Юе 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*, стр. 65, комм. Юй Юе; Дайвендак, стр. 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.: Л. Д. Позднеева, *Атеисты, материалисты. Диалектики древнего Китая...*, стр. 293). Чжуан цзы использовал образ разбойника Чжи для критики учения Конфуция (подробнее см. там же, стр. 14, 24, 33, 36, 175, 178, 179, 181, 183, 196, 293—296 и др.).

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, стр. 355).

16. О суждать — в тексте стоит иероглиф 詈 (шо), досл. «говорить». Чжу Ши-чэ полагает, что шо выступает здесь в значении «радоваться» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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, стр. 292).

17. Ци линь — 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 (守屋美都雄, 漢代爵制の源流として見た石渠斠爵制の研究, 『東洋学報』)

Мория Мицуо, *Изучение системы рангов знатности Шан Яна и происхождение системы рангов знатности эпохи Хань*, — «Тохо гакухо», № 27, 1957, стр. 87—89).

1а. Вслед за Юй Юе, Я. Дайвендаком и Мория Мицуо я вставил здесь в текст иероглиф 乞 «рождение» (Шан цзюнь шу, стр. 71, комм. Юй Юе; Дайвендак, стр. 295, комм. 1; Мория Мицуо, *Изучение системы рангов знатности Шан Яна*, стр. 70, 72).

2. ...иметь — в тексте стоит иероглиф 乞 (ци), досл. «просить».

Переводчики по-разному трактуют этот термин. Я. Дайвендак полагает, что он выступает здесь в прямом значении (Дайвендак, стр. 295). Такой же трактовки придерживается и К. В. Васильев: «Тот, кто обладает почетным званием, просит, чтобы не имеющий такового исполнял для него обязанности прислужника» (К. В. Васильев, *Пожалование «поселений» и раздача земель в древнем Китае в V—III вв. до н. э.*, — «Проблемы социально-экономической истории древнего мира», М.—Л., 1963, стр. 122). Чжу Ши-чэ считает, что иероглиф ци выступает здесь в одном из своих

старых значений, зафиксированных в словаре «Шо вэнь»: 乞 (си) «со-

держатъ», «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, стр. 71, комм. Чжу Ши-чэ). Однако такое толкование противоречит дальнейшему изложению, где говорится о том, что шу цзы (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, стр. 295). Чжу Ши-чэ полагает, что под термином шу цзы здесь следует понимать домашнего слугу. В VII—V вв. многие сановники различных царств имели собственных шу цзы, которые обслуживали их семьи (Шан цзюнь шу, стр. 71, комм. Чжу Ши-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...*, стр. 122). Можно было бы согласиться с трактовкой Чжу Ши-чэ и К. В. Васильева, если бы не упоминание Шан Яна о том, что каждый и.у 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 обрабатывать 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. Владелец ранга — в тексте стоит термин 大夫 (даи

фу). Согласно шанъяновскому таблице о рангах знатности термин даи фу соответствует пятому рангу знатности. Однако здесь даи фу выступает в своем первоначальном значении: «хозяин», «патрон» и как производное «владелец ранга знатности» (подробнее см. Дайвендак, стр. 295).

5. Военские звания — в тексте сочетание 軍爵 (цзюнь цзэ),

досл. «военские ранги». Чжу Ши-чэ и Мория Мицуо отмечают, что в данном случае цзюнь цзэ выступает в значении «военские звания» (Шан цзюнь шу, стр. 71, комм. Чжу Ши-чэ, Мория Мицуо, *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, стр. 108).

6. Вслед за Юй Юе, Я. Дайвендаком и Мория Мицуо я заменил здесь иероглиф 出 (чу) знаком 士 (ши) (Шан цзюнь шу, стр. 71, комм. Юй

Юе; Дайвендак, стр. 295, Мория Мицуо, *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, стр. 73). Воины, имевшие звание *сяо* (校), *ту* (徒), *цао* (操) и *ши* (士), являлись пехотинцами большинство их относилось, по-видимому, к младшему командному составу.

7. Простолодина — в тексте сочетание 小夫 (*сяо фу*). Я. Дайвендак переводит его как «small prefects» — «низшие чиновники» (Дайвендак, стр. 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, г. 4, стр. 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...*, стр. 311).

В данном случае термин *сяо фу*, по-видимому, также используется в значении «мелкий человек», «простолодин». 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 двадцать следующих рангов знатности:

Первый ранг знатности	公士	гун ши
Второй ранг знатности	上造	шанцзао
Третий ранг знатности	尊裨	цзань и
Четвертый ранг знатности	不更	бу гэн
Пятый ранг знатности	左夫	дай фу
Шестой ранг знатности	官大夫	гуань даи фу
Седьмой ранг знатности	公大夫	гун дай фу
Восьмой ранг знатности	公乘	гун чэн
Девятый ранг знатности	五夫	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 驷车庶长 сычэ шу чжан

Восемнадцатый ранг знатности 大庶长 да шу чжан

Девятнадцатый ранг знатности 左内史 гуань нэй хоу

Двадцатый ранг знатности 散侯 сэ 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 «крылья». Вслед за Сунь И-жаном, Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я заменяю его знаком 羽, «умереть» (Дайвендак, стр. 296, комм. 2; Шан цзюнь шу, стр. 71, комм. Сунь И-жана).

10. ...обезглавят — в тексте стоит знак 輕 «легкий», я заменяю его знаком 斃 «обезглавить» (подробнее см. Шан цзюнь шу, стр. 71, комм. Сунь И-жана, Дайвендак, стр. 296, комм. 2).

11. Следующий абзац из семнадцати иероглифов перенесен во вторую часть главы (см. прим. 21). По мнению комментатора (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, стр. 72, замечания комментаторов).

12. В этой фразе в тексте пропущен один иероглиф. Кроме того, вместо 四尉 (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*, стр. 72). Такой же перевод дает и Я. Дайвендак (Дайвендак, стр. 297).

13. ...освобождается от повинностей — в тексте стоит иероглиф 免 «обильный», который, как полагают Сунь И-жан и другие комментаторы, вставлен в текст ошибочно вместо иероглифа 免 «освобождать от повинности» (*Шан цзюнь шу*, стр. 72, комм. Сунь И-жана).

14. Командир — в тексте иероглиф 吏 «чиновники». Чжу Ши-чэ отмечает, что имеются в виду военные чиновники (*Шан цзюнь шу*, стр. 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*, стр. 73, комм. Чжу Ши-чэ; Мория Мицуо, *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, стр. 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*, стр. 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 税邑三百家 (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) «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, стр. 298).

19. Вслед за Юй Юе и Я. Дайвендаком я перенес сюда из середины главы недостающую часть фразы, начиная со слов «девятый ранг» и кончая «пятинадцатый ранг знатности» (Дайвендак, стр. 298; *Шан цзюнь шу*, стр. 73, комм. Юй Юе).

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*, стр. 73, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 298; Мория Мицуо, *Изучение системы рангов знатности Шан Яна...*, стр. 104). Более того, Мория Мицуо на основании этой фразы делает вывод об установлении обладателем пожалования своего политического господства над этой территорией (там же, стр. 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 (подр. см. стр. 42—45), 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. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 61—63).

Следует отметить, что Сунь И-жан трактует анализируемую фразу как «пожалование права сбора налогов с и в триста семей» (孫詒讓重校尚

子境内篇 — «Дополнительные комментарии Сунь И-жана к главе „Внутри границ“ [книги] Шака», — в кн. *Шан цзюнь шу*, стр. 129.

21. ...к двум годам каторги — в тексте иероглиф 能 (нэн) «мочь». Чжу Шао-бинь отмечает, что здесь вместо знака нэн должен стоять иероглиф 能 (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*, стр. 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 со стр. 71—72 (*Шан цзюнь шу*, стр. 73, комм. Чжу Ши-чэ).

22. Трех командующих — в тексте ошибочно написано «четыре 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 «кроме». Вслед за Я. Дайвендаком я заменил его иероглифом 秩 «ранг знатности» (Дайвендак, с. р. 300, прим. 1).

25. В тексте стоит иероглиф 人 «человек». Я заменил его знаком 入 «входить» (*Шан цзюнь шу*, стр. 74, комм. Чжу Ши-чэ).

26. Смысл последней части фразы не совсем ясен, что отмечает и Я. Дайвендак (Дайвендак, стр. 300, комм. 2).

27. ...будет лишен ранга знатности — в тексте стоит иероглиф 能 (нэн) «мочь». Комментаторы по-разному трактуют это труд-

ное место. Сунь И-жан полагает, что здесь вместо иероглифа нэн должен стоять знак 罷 (ба) «уволить», «уйти в отставку» (*Шан цзюнь шу*, стр. 74, комм. Сунь И-жана). Чжу Ши-чэ указывает, что иероглиф нэн может

выступать и в значении 能 (най) «два года каторжных работ» (*Шан цзюнь шу*, стр. 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 бо-

Комментарий

лезненно. Не случайно Шан Ян запрещает носителям рангов знатности приобретать рабов из числа бывших представителей этого привилегированного сословия.

28. *Го вэй* (国尉) — один из высших военных чинов циньской армии.

29. В тексте вместо иероглифа 應 «соответствовать» должен стоять знак 賞 «наградить» (Дайвендак, стр. 301).

30. ...освобождается от повинности — в тексте иероглиф 後 «потом», «госле». Вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я заменяю его иероглифом 免 «освобождать от повинностей» (Дайвендак, стр. 302, комм. 1; *Шан цзюнь шу*, стр. 74, комм. Чжу Ши-чэ).

31. При переводе этой фразы я следовал толкованию Чжу ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 74, комм. Чжу Ши-чэ).

Глава 20

1. Путь (軌 *гуй*) «голея» — в IV—III вв. до н. э. термин *гуй* употреблялся для обозначения людей, послушных воле царя; людей, которые 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, стр. 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 царств. Цинь уничтожило Хань, оно сослало *бу гуй чжи минь* со всей Поднебесной в Наньян (ЦХЯДБ, стр. 264). Тот же Бань Гу отмечает, что среди *бу гуй чжи минь* было много купцов, рыболовов и охотников (там же, стр. 264).

2. Устранение силы.. ведет к усилению — это предложение целиком совпадает с началом гл. 4.

3. При переводе этой и следующей фразы я исходил из трактовки, предложенной Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 76, комм. Чжу Ши-чэ).

4. Не занят — в тексте 不 [用], досл. «не используется».

5. ...наградить — после слова 出 «наделять», «наградить» вслед за Ван Ши-жунем, Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я вставил иерог-

лиф 爵 «ранги знатности» (Дайвендак, стр. 304; *Шан цзюнь шу*, стр. 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 «прямой» перед словом 易 «ле:ко» (Дайвендак, стр. 304).

7. Когда стыдятся... лишается [своей опоры]—смысл фразы неясен. Я. Дайвендак предполагает, что текст испорчен (Дайвендак, стр. 305, комм. 1). При переводе этой фразы я исходил из комментария Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 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» войны 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*, стр. 77, комм. Чжу Ши-чэ). Аналогичная фраза содержится в гл. 4 (см. Комментарий, стр. 260).

11. Один источник—имеется в виду земледелие и война. Ниже в этом же значении выступает понятие «одни путь».

12. Точно такая же фраза содержится и в гл. 4.

13. Окольным путем—в тексте 有私, досл. «частным образом».

14. То...—в тексте вместо иероглифа 夙¹ употреблен знак 而

15. Далее в тексте следует иероглиф 食 (ши) «еда». Вслед за Юй Юе я опускаю его перевод, так как этот иероглиф не связан с текстом фразы (см. *Шан цзюнь шу*, стр. 77, комм. Юй Юе).

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, стр. 306; *Шан цзюнь шу*, стр. 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 法) *шан ци*, досл. «наносить ущерб орудиям». Чжу Ши-чэ считает, что здесь *ци* выступает в значении «орудия», «товары» (*Шан цзюнь шу*, стр. 77, комм. Чжу Ши-чэ). Я следовал здесь комментарию Я. Дайвендака, который трактует *ци* как «закон» (Дайвендак, стр. 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 民之疆
иероглиф 樂 «радоваться», «угодный» знаком 惡 «ненавистный», а знак 強 «сильный» знаком 弱 «слабый» (Дайвендак, стр. 308; *Шан цзюнь шу*, стр. 76, комм. Чжу Ши-чэ).
21. В тексте стоит иероглиф 政 «управлять». Здесь и во всей фразе он заменен иероглифом 攻 «нападать», «выступить против» (Дайвендак, стр. 308; *Шан цзюнь шу*, стр. 76, комм. Чжу Ши-чэ).
22. В тексте 弱 存 (жо цинь) «сохранить слабость». Я заменил иероглиф жо «слабость» знаком 存 (цзин) «сила» (Дайвендак, стр. 308).
23. В тексте 弱 «слабого». Вслед за Я. Дайвендаком заменил его знаком 存 «сильный» (Дайвендак, стр. 308).
24. В соответствии с комментариями Я. Дайвендака знак 弱 «слабый» заменен здесь знаком 解 «расчленивать» (Дайвендак, стр. 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 могущест-

венное 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 ооыгрывается здесь на примере внешней политики идеального могущественного государства. При переводе этого места учтен комментарий Чжу Ши-чэ и Я. Дайвендака (Дайвендак, стр. 307—308; *Шан цзюнь шу*, стр. 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, стр. 310). Он был с некоторыми изменениями заимствован Сыма Цянем и включен в гл. 23 *Ши цзи* (ШЦХЧКЧ, гл. 23, стр. 13—14 (1627—1628)). Он встречается также в *Хань ши вай чжуань*, стр. 136, и в *Хуай Нань цзы*, гл. 15 (Дайвендак, стр. 310, сн. 1).

28. Ю а нь — 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 входились 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 (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*, стр. 80, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 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 遊士 (ю ши) «странствующие ученые» (*Шан цзюнь шу*, стр. 82, комм. Чжу Ши-чэ).

2. ...этим трем — в тексте иероглиф 三 «три». Чжу Ши-чэ полага-

ет, 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*, стр. 82, комм. Чжу Ши-чэ).

3. Это же сравнение используется и в гл. 3 трактата (см. стр. 149).

4. ...мощностью в сто даней—дань (斤 иногда читается ши) — мера веса, равная приблизительно 30 кг. Здесь обозначает силу удара стрелы.

5. Здесь в текст вклинилась незаконченная 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, стр. 313; *Шан цзюнь шу*, стр. 82, комм. Чжу Ши-чэ).

6. ...овладевшие ремеслами—в тексте сочегание 技巧

(цзи цяо), досл. «искусные», «ловкие», «хитрые» и т. п. Я. Дайвендак переводит цзи цяо как «clever people» — «умные люди» (Дайвендак, стр. 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 со 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 устремится 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, именуется в трактате термином «ленивые», подробнее см. стр. 101. Есть еще одно доказательство в пользу этой трактовки — в гл. 3, 6, 8 и др. встречается термин 技藝 (цзи и)

и) (*Шан цзюнь шу*, стр. 10—14, 28, 35 и др.), обозначающий людей, заня-

тых различными ремеслами. Кстати, сам Я. Дайвендак переводит цзи и как «people practise arts and crafts» — «люди, занятые в искусстве и ремеслах» (Дайвендак, стр. 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 войнам — Чжу Ши-чэ отмечает, что здесь речь идет о таможенных доходах (*Шан цзюнь шу*, стр. 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, переписанной из середины главы.

Глава 23

1. Аналогичный фрагмент содержится в трактате *Хань Фэй-цзы* (*Хань Фэй-цзы цзэ цзе*, свиток 17, гл. 45, стр. 314).

2. ...пятью ведомствами — по-видимому, имеются в виду пять традиционных ведомств, руководимых пятью сановниками: *сы кунюм* (空)

ведомства общественных работ; *сы ту* (司土) ведомства финансов; *сы ма* (司馬) военного ведомства; *сы ту* (司徒) ведомства культа; *сы коу* (司寇) ведомства суда и полиции (Морохаси Тэцудзи, *Большой китайско-японский словарь*, т. 1, стр. 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 Шн-жунем и Я. Дайвендаком я заменяю здесь *цзюнь ши* сочетанием 家事 (*цзя ши*) «семейные дела» (Дайвендак, стр. 316).

5. Сходное положение содержится в трактате *Хань Фэй-цзы* (*Хань Фэй-цзы цзи цзе*, свиток 5, гл. 19, стр. 92).

6. ...заслуги — в тексте иероглиф 公 (*гун*) «казенный», я заменяю это здесь знаком 功 (*гун*) «заслуги» (*Шан цзюнь шу*, стр. 55, комм. Чжу Ши-чэ).

7. ...[незаслуженной] славой — в тексте иероглиф 譽 (*юй*) «слава», «известность». Чжу Ши-чэ отмечает, что в данном случае речь идет о пустой, незаслуженной славе (*Шан цзюнь шу*, стр. 85, комм. Чжу Ши-чэ). Под людьми, пользующимися незаслуженной славой, подразуме-

ваются 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, стр. 316, комм. 4). Поскольку в трактате *Мэн цзы* содержится скрытая полемика с Шан Яном (подр. см. стр. 104—108), можно предположить, что и это высказывание было направлено против Шан Яна.

9. ...частным путем — в тексте сочетание 戶門 (сы мэнь), досл. «частные ворота». Я. Дайвендак указывает, что здесь имеются в виду «частные пути» (Дайвендак, стр. 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, стр. 331).

2. В тексте стоит термин 勢 (ши). Я. Дайвендак трактует его как «мощь», «власть», отмечая, что иногда он выступает и в значении «обстоятельство», «условия» (Дайвендак, стр. 318, прим. 1). Чжу Шн-чэ полагает, что *ши* следует толковать как «[умение] пользоваться [благоприятной] обстановкой» (*Шан цзюнь шу*, стр. 86, комм. Чжу Шн-чэ). В данном случае более приемлемо объяснение Чжу Шн-чэ, поскольку оно в большей степени согласуется со всем дальнейшим изложением материала. Переводчик *Хань Фэй-цзы* В. К. Ляо также трактует *ши* как «position» — «положение» (В. К. Ляо, т. II, стр. 258).

3. Наибольшую трудность при переводе этой главы представляет термин 數 (шу), выступающий здесь в разных значениях. Я. Дайвендак переводит его как «статистика», «арифметика», «математический закон», «система» (Дайвендак, стр. 318, прим. 2). Чжу Шн-чэ считает, что термин *шу* используется в значении «метод [управления]», «искусство [управления]», «овладеть методом [управления]» (*Шан цзюнь шу*, стр. 80, комм. Чжу Шн-чэ). Я перевожу термин *шу* в этой главе в зависимости от контекста — в начале главы как «способ подсчета», поскольку речь идет об измерении расстояния, в дальнейшем как «искусство управления».

4. Один жэиь (七) равен 7 чи.

5. Помощник (丞 чэнь) — заместитель начальника округа или уезда. В его функции входил и контроль над деятельностью чиновников.

6. Инспектор (察 цзянь 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. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 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 цзюнь шу*, стр. 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 ши*, стр. 87, комм. Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 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, стр. 320).

10. Принимающие распоряжения — в тексте 專制 (чжуань чжи) «специальные распоряжения». Вслед за Ван Чжн-юанем я заменяю здесь чжуань чжи сочетанием 受制 (иоу чжи) «принимать распоряжения» (*Шан цзюнь шу*, стр. 87, комм. Ван Чжн-юаня).

11. ...достаточно ли [у чиновника] доказательств — в этой части фразы я заменил стоящий в тексте иероглиф 員 (юань) «круглый» знаком 證 (чжэн) «доказательство» (*Шан цзюнь шу*, стр. 87, комм. Чжу Ши-чэ). Я. Дайвендак отмечает, что данная фраза не завершена, возможна лакуна (Дайвендак, стр. 320, сн. 2).

12. ...уловите суть дела — в тексте 本 (бянь) «сущность».

Комментарий

Комментаторы отмечают, что здесь вместо иероглифа *бянь* должен стоять знак  (*бань*) «разбираться», «различать» (*Шан цзюнь шу*, стр. 87, комм. Чжу Шн-чэ; Дайвендак, стр. 320, сн. 4).

13. ...составляют целое — в тексте   (*тун ти*), досл. «[составляют] единое тело».

14. Вслед за Сунь И-жаном я вставил здесь иероглиф  «дело» (*Шан цзюнь шу*, стр. 87, комм. Сунь И-жана).

15. На основании толкования Сунь И-жана, Я. Дайвендака и других комментаторов здесь введен в текст иероглиф  «контролировать» (*Шан цзюнь шу*, стр. 87, комм. Сунь И-жана; Дайвендак, стр. 321, прим. 1).

16. Перевод этих фраз основан на трактовке Чжу Ши-чэ (*Шан цзюнь шу*, стр. 87, комм. Чжу Шн-чэ).

17. Стремления — в тексте  , 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 Шн-чэ, в этой фразе иероглиф  «различный» заменен знаком  «общий»; комментаторы отмечают, что далее в тексте пропущено 16 иероглифов (*Шан цзюнь шу*, стр. 88, комм. Чжу Шн-чэ; Дайвендак, стр. 321).

19. ...избежать того, [что им] ненавистию, — т. е. избежать наказания.

20. Шаи 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  (*дан*). Я. Дайвендак и Чжу Шн-чэ трактуют этот термин в значении «сторонники», «единомышленники» (Дайвендак, стр. 322, 323; *Шан цзюнь шу*, стр. 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 родственников: «Приказал пяти семьям объединиться в *би* (比), дабы защи-

щать друг друга; пяти *би* объединиться в *люй*; (閏), дабы помогать друг другу [в делах]; четырем *люй* объединиться в *цзу* (族), дабы оказывать друг другу помощь при похоронах; пяти *цзу* 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* (縣), дабы поддерживать друг с другом дружеские отношения» (*Чжоу ли чжу шу*, свиток 10, стр. 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 пользуются равными правами: «Если в *цзунах* и *цзу* [господствует] почтение старших младшими (*сяо*), то в *сянах* и *данах* [господствуют] братские отношения» (*Лунь юй чжэн и*, свиток 16, гл. 13, стр. 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 цзэ цзэ чжуань чжу шу*, свиток 52, стр. 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, стр. 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 всецело 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. Вышние — в тексте 上 (*шан*). В данном случае под «вышними» 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*, стр. 89, комм. Тао Хун-цина).

5. ...потерит 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*, стр. 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*) «разбрасывать» знаком 欲 (*юй*) «стремиться» и вместо знака 任 (*жэнь*) «использовать», «искренний», «долг» поставил знак 任 (*нин*) «красноречие», «красноречивый» (Дайвендак, стр. 324, комм. 2; *Шан цзюнь шу*, стр. 90, комм. Чжу Ши-чэ).

7. в восхвалении — в тексте 推 (*цзюй*) «выдвигать», «назначать [на должность]». Комментаторы отмечают, что иероглиф *цзюй* попал сюда по ошибке, вместо него должен стоять знак 推 (*юй*) «славить», «восхвалять» (Дайвендак, стр. 324, комм. 6; *Шан цзюнь шу*, стр. 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:

習相愛不相阿 (си сяи ай бу сяи э), досл. «станут любить друг друга без лести» (Дайвендак, стр. 325, комм. 1).

9. ...не способна ни наступать, ни обороняться — в тексте 外不能攻, 内不能守, досл. «вовне 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, стр. 90, комм. Чжу Ши-чэ).

11. Два источника порождают силу — в тексте 二者力本 (эр жэ 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 (帶甲 или 帶士), как правило, называли вооруженных воинов в доспехах, стоявших в боевых колесницах (Мория Мицуо, Изучение системы рангов знатности Шан Яна..., стр. 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, стр. 91, комм. Чжу Ши-чэ), поэтому я опустил его перевод.

15. Нравилось — в тексте иероглиф 攸 (жу) «подобно», «если» я заменяю иероглифом 好 (хао) «любить», «нравиться» (Дайвендак, стр. 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, стр. 326).

17. Добьется господства в Поднебесной — в тексте 霸王之道, досл. «пойдет по пути тегемона».

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, стр. 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*, стр. 92, комм. Чжу Ши-чэ).

3. Одни чин и шесть цуней равнялись 42 см.

4. ...час — в тексте 時 (*ши*). 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, стр. 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, стр. 329, комм. 1; *Шань цзюнь шу*, стр. 93, комм. Чжу Ши-чэ).

6. ...левую [половину] документа — на лицевую часть двух одинаковых свиггов или двух дощечек, скрепленных иногда вместе, носились два параллельных текста закона — один из них был предназначен для ознакомления народа.

7. ...в деревянных ищиках — 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. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 48—51).

9. Ведомство *юй ши* — нечто вроде верховной прокуратуры. Чиновники этого ведомства осуществляли надзор за работой всего административного аппарата (подробнее см. Л. С. Переломов, *Империя Цинь*, стр. 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 Ши-чэ отмечают, что вместо этого знака должно стоять 比 (би) «подобно», «уподобиться», «принять за образец» (Шан цзюнь шу, стр. 93, комм. Сунь И-жана и Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 330, комм. 2).

12. ...в запретном здании— в тексте 寶來 (бао лай) «богатство пришло». Вслед за Сунь И-жаном и Я. Дайвендаком и заменяю здесь бао лай сочетанием 禁室 (цзинь ши) «запретное здание» (Дайвендак, стр. 330, комм. 4).

13. ...не будет следовать закону— в тексте 不修法 (бу сюй 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 сунь фа) «не следовать закону» (Шан цзюнь шу, стр. 94, комм. Сунь И-жана и Чжу Ши-чэ; Дайвендак, стр. 330, комм. 6).

14. ...малой толчки— в тексте — $\frac{1}{24}$ (и чжу) «один чжу». Чжу— мера веса, равная $\frac{1}{24}$ ляна.

15. Когда народ глуп, им легко управлять— по мнению Я. Дайвендака, эта фраза не имеет отношения к данному тексту (Дайвендак, стр. 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 один из компонентов этого сочетания — мин — используется отдельно, он может выступать в значении «название статьи» закона (Дайвендак, стр. 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 (真列), один из предшественников Шан Яна. (Люй ши чунь цю, свиток 17,

гл. 5, стр. 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, стр. 333, комм. 3).

20. Стремление — в тексте 勢 (шэ), досл. «положение», «обстановка». Здесь, так же как и во всей главе, иероглиф шэ употребляется в значении «стремление», «тенденция» (Дайвендак, стр. 333–334).

21. Стремление — в тексте 世 (ши) «век». Вслед за Я. Дайвендаком и Чжу Ши-чэ я заменяю здесь иероглиф ши знаком 勢 (шэ)

«стремление» (Дайвендак, стр. 334, комм. 1; *Шан цзюнь шу*, стр. 95, комм. Чжу Ши-чэ).

22. Я. Дайвендак отмечает, что аналогичный фрагмент встречается и в *Хань Фэй-цзы* (свиток 19, гл. 49; Дайвендак, стр. 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, стр. 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.

ПРИЛОЖЕНИЯ

СОКРАЩЕННЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Гуань цзы — 管子 в кн.: 諸子集成, 北京, 1956. — Чжуцзы цзичэн («Собрание сочинений философов», т. 5, Пекин, 1956).
- Лунь юй — 論語 в кн.: 諸子集成, 1956. — Чжуцзы цзичэн («Собрание сочинений философов», т. 1, Пекин, 1956).
- Люйши чуньцю — 呂氏春秋 в кн.: 諸子集成, 1956. — Чжуцзы цзичэн («Собрание сочинений философов», т. 6, Пекин, 1956).
- Мо цзы — 墨子 в кн.: 諸子集成, 1956. — Чжуцзы цзичэн («Собрание сочинений философов», т. 4, Пекин, 1956).
- Мэн цзы — 孟子 в кн.: 諸子集成, 1956. — Чжуцзы цзичэн («Собрание сочинений философов», т. 1, Пекин, 1956).
- Сюнь цзы — 荀子 в кн.: 諸子集成, 1956. — Чжуцзы цзичэн («Собрание сочинений философов», т. 2, Пекин, 1956).
- Хань Фэй-цзы — 韓非子 в кн.: 諸子集成, 1956. — Чжуцзы цзичэн («Собрание сочинений философов», т. 5, Пекин, 1956).
- ЦХШБЧ — 王先謙, 前漢書補注, 長沙, 1901. — Ван Сянь-цзянь, Цянь Хань шу бучжу («История Ранней династии Хань с добавлениями и комментариями», Чанша, 1901).
- Чуньцю цзочжуань — 春秋左傳 в кн.: 十三經注疏. Шисань цзин чэшу («Тринадцать классических книг с комментариями и пояснениями к комментариям», тт. 27—32, Шанхай, 1957).

Приложения

- ЧЦЦЧ— 諸子集成, 北京, 1956— Чжуцзы цзичэн
(«Собрание сочинений философов», 8 томов, Пекин, 1956).
- ШСЦЧШ— 十三經注疏, 1957— Шисань цзин чжушу
(«Тринадцать классических книг с комментариями и пояснениями к комментариям», 40 томов, Шанхай, 1957).
- ШЦХЧКЧ— 史記會注考証, 瀕川實言考証, 上海
1955— Шиззи хуйчжу каочжэн («Исторические записки с собранием комментариев, исследованием и подтверждениями», сост. и комм. Такикава Каметаро, Шанхай, 1955).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ НА КИТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ,
УПОМИНАЕМОЙ В ПРЕДИСЛОВИИ

- Ван Ли-ци, «Янь те лунь» с комментариями, Шанхай, 1958.
王利器, 鹽鐵論校注, 上海.
- Ван Фу, Цянь фу лунь, изд. «Сыбу цункань», гл. 1.
王符, 潜天論, 四部叢刊.
- Ван Чжун-лю, К вопросу о разложении рабовладельческого строя в Китае и становлении феодализма, Ухань, 1957.
王仲榮, 關於中国奴隶社会的瓦解及封建关系的形成問題, 武汉.
- Гао Хэн, Критическое исследование «Шан цзюнь шу» и деятельности Шан Яна, — «Шаньдун дасюэ сюэбао», 1959. № 3
高亨, 商鞅与商君書的批判, 山东大学学报.
«Генеральный каталог всех книг по четырем разделам», Шанхай, 1926
四庫全書總目, 上海.
- Гу Цзе-ган, Мажи и конфуцианцы в период Цинь—Хань, Шанхай, 1958.
顧頌剛, 秦汉的方士与儒生, 上海.

Гу Ши, *Замечания и комментарии к главе «И вэнь чжи» из «История Ранней династии Хань»*, Шанхай, 1924.

顧實, *漢書藝文志議疏*, 上海.

Дун Чжун-шу, *Чуньцзо фаньлу*, изд. «Сыбу цункань».

董仲舒, *春秋繁露*, 四庫全書刊.

Жун Чжао-цзу, *Критическое исследование «Шан цзюнь шу»*, — «Янь-цзин сюэбао», 1937, № 21.

容肇祖, *商周書考証*, 燕京學報.

«История идеологии Китая», под ред. Хоу Вай-лу, Пекин, 1957, т. I.

中國思想通史, 侯外廬.

Ляо Гань, *Исследование ханских надписей на бамбуковых дощечках из Цзюйяна*, Пекин, 1943.

勞幹, *居延漢簡考釋*, 北京.

Линь Гань-цюань, *Формирование системы феодального землевладения в Китае*, — «Лиши яньцзю», 1965, № 1.

林甘泉, *中國封建土地所有制的形成*, 歷史研究.

Линьчуань сяньшэн вэньцзи, Шанхай, 1959. 孫川先生文集, 上海.

Лян Ци-гэо, *Ван цзин гун*, — в кн.: «Шесть великих политических деятелей Китая», под ред. Лян Ци-гэо, т. 2, Чунцин, 1941.

梁啓超, *王荊公*; *中國六大政治家*, 重慶.

Лян Ци-чао, *История политической мысли в период, предшествовавший империи Цинь*, Шанхай, 1923.

梁啓超, *先秦政治思想史*, 上海.

Мория Мицүо, *Изучение семейного уклада периода династии Хань*, Токио, 1956 (на яп. яз.).

守屋美都雄, *汉代家族の形態に關考察する*, 東京.

Сы Те, *Возникновение и развитие арендных отношений при династиях Цинь и Хань*, — «Лиши яньцзю», 1959, № 12.

駟缺, 秦汉时期租佃关系的發生与发展,
歷史研究.

Сюй Чжо-юнь, Социальные сдвиги в период Чуньцю — Чжаньго, —
«Лиши юянь яньцзюсю цзюкан», т. 34, Тайбэй, 1963.

許仲雲, 春秋战国的社会变动, 歷史語言研究
所集刊, 台北.

Тун Шу-е, Патриархально-феодальный строй Западного Чжоу — Чунь-
цю с точки зрения соответствия производственных отношений производи-
тельным силам, — «Вэньшичжэ», 1957, № 1.

童書業, 以生产关系适合生产力的規律說到西周
春秋的宗法封建制度, 文史哲.

Фан Сяо-бо, Избранные главы «Сюнь цзы». Пекин, 1958. 考博荀子选录.

Фань Е, История Поздней династии Хань, — в кн. Ван Сянь-цян, Ис-
тории Поздней династии Хань с собранием комментариев, Чанша, 1931.

范曄, 後汉書, 王先謙, 後汉書集解, 長沙.

Фэн Ю-лань, История китайской философии, Шанхай, 1931.

馮友蘭, 中國哲學史, 上海.

Хань Лянь-ци, Сельская община в период Чуньцю и Чжаньго. —
«Лиши яньцзю», 1960, № 4.

韓連琪, 春秋战国時代的农村公社, 歷史研究.

Хуань Куань, Янь те лунь.

桓寬, 鹽鉄論.

Хэ Чан-цюнь, О развитии форм землевладения при обеих Хань, Шан-
хай, 1957.

賀昌群, 論兩汉土地占有形態的發展, 上海.

Чжан Синь-чэн, *Исследование фальсификации книг*, Шанхай, 1957, т. 1—2.

張心澂, 偽書通考, 上海.

Чжао Цзи-бинь, *Философская мысль в Китае*, Шанхай, 1948.

趙紀彬, 中國哲學思想史, 上海.

Чжоу Фу-чэн, *Об идеологии Дун Чжун-шу*, Шанхай, 1961.

周輔成, 論董仲舒思想, 上海.

Чжу Ши-чэ, *Аутентичный текст «Шин цзюнь шу» с текстологическим комментарием*, Пекин, 1956.

朱師轍, 商君書解詁定本, 北京.

Чэн Шу-дэ, *Исследование законодательства девяти династий*, Пекин, 1963.

程樹德, 九朝律考, 北京.

Чэнь Цн-гянь, *Критическая оценка Шан Яна*, Шанхай, 1947, изд. 3-е.

陳啓天, 商鞅評傳, 上海.

Чэнь Цн-тянь, *Очерк истории легизма в Китае*, Шанхай, 1936.

陳啓天, 中國法家概論, 上海.

Ян Бо-цзюнь, *«Лунь юй» с переводом на современный китайский язык и комментариями*, Пекин, 1958.

楊伯峻, 論語譯注, 北京.

Ян Куань, *История Сражающихся царств*, Шанхай, 1957.

楊寬, 戰國史, 上海.

Ян Куань, *Относительно колодезной системы и организации сельской общины в древнем Китае*, — «Сюешу юекань», 1959, № 6.

楊寬, 試論中國古代的井田制度和村社組織,
學術月刊.

Ян Сян-куй, *Изучение древнекитайского общества и его идеологии* Шанхай, 1962.

楊向奎, 中國古代社會與古代思想研究, 上海.

Приложения

Ян Сян-куй. *Появление нового конфуцианства в период Западной Хань*, — «Сборник статей по древнекитайской философии», Пекин, 1957.
楊向奎, 論西漢新儒家的产生, 中国古代哲学論叢.
北京

Янь Вань-ли, *Дополнительное исследование «Шан цзюнь шу»*, — в кн.: Янь Вань-ли, *Шан цзюнь шу*, «Книжное издательство провинции Чжэцзян», 1876.

嚴萬里, 商君書附考, 嚴萬里, 商君書, 浙江書局.

Янь Вань-ли, *Оглавление «Шан цзюнь шу»*, — в кн.: Янь Вань-ли, *Шан цзюнь шу*, «Книжное издательство провинции Чжэцзян», 1876

嚴萬里, 商君書總目, 嚴萬里, 商君書, 浙江書局.

Янь Вань-ли, *Шан цзюнь шу*, «Книжное издательство провинции Чжэцзян», 1876.

嚴萬里, 商君書, 浙江書局

Яо Янь-цзюй, *Собрание важнейших материалов эпохи Чуньцю*, Шанхай, 1956.

姚齊集, 春秋會要, 上海.

ИЕРОГЛИФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

бянь 辯

Вэй Вань 衛館

го хао янь юе и гуи 國好言曰福次.

гу юе 故曰

дай чжэ 怠者

жэнь гуи цзе минь шао янь жэнь
шань цзе минь до янь
任功則民少言,任善則民多言.

Жэнь Хун 任宏.

и 壹

и 邑

и ню ма чжи и 衣牛馬之衣.

и янь 壹言

ли 里

ли 礼

Лю Сянь-синь 刘咸忻

Лю фа 六法

минь 民

минь шан у тун мин ся у тянь-
чжай 民上無通名,下無田宅.

пянь 篇

сань лао 三老

со вэй 所謂

Сыма Чжэн 司馬貞

сюе 学

Сюй цюань 修权

сяо 孝

сяо жэнь 小人

у, у чжу 巫,巫祝

фа цзя 法家

фу лао 父老

фу сюн 父兄

Фэн Янь 馮衍

Приложения

Хуан Чжэнь	黃震	Чжан Шоу-цзе	張守節
хуй	慧	чжи	知
цзун	宗	Чжэн Цай	鄭家
цзун цзу	宗族	шан... ся...	上 下
цзы ди	子弟	Шан цзюнь шу	商居書
цзэ	則	Шан чжи фа	商之法
цзюань	卷	ши	史
цзюнь цзы	君子	ши	詩
Цзюнь чжай ду шу чжи	群齋讀書志	шу	書
цы вэй	此謂	юе	曰
Цюнь шу чжи	群書治要	Юй ши	御史
Чао Гун-у	晁公武	янь	言
		янь шо	言說

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Алексеев В. М. 262
- Бай Ци** (Во Ци) 292, 297
Бань Гу 121, 122, 305
Бо И 212, 297
Бодде Д. 112, 136
Быков Ф. С. 62, 83, 244
- Ван Ань-ши** 132
Ван Ли-ци 17, 130, 253
Ван Ман 57, 122
Ван Сянь-цянь 17, 58
Ван Фу 130
Ван Чжи-юань 312
Ван Чжун-ло 58, 103, 295
Ван Чун 131
Ван Ши-жунь 15, 16, 292, 305, 310, 315
Вандермерш Л. 96
Васильев К. В. 24, 37, 52, 53, 298, 299
Васильев Л. С. 269, 282, 295
Венедиктов А. В. 56
Вильбур М. 254
Вэй Вань 126
Вэй Чэн 18
Вэй Ян (Шан Ян) 18, 243
Вэнь ван 205
Вэнь гун 207, 208, 245, 295
Вэнь ди (Лю Хуань) 122, 128
Вэнь Хоу 73
- Гань Лун** 29, 139, 140, 244
Гао Синь 245
Гао Хэн 25, 26
- Гао Ю** 259, 266
Го Мо-жо 110, 112
Го цзы 105
Го Янь 139, 245
Гуан У-ди (Лю Сю) 57
Гуань 208
Гуань цзы (Гуань Чжун) 14, 63, 67, 247, 248
Гу Сюе-цзе 253
Гу Цзе-ган 126
Гу Ши 17
Гуй Ю-гуань 19
Гунсунь Хун 126
Гунсунь Ян (Шан Ян) 13, 17, 139—141, 235
- Дайвендак Я.** 14—22, 24, 35, 38—42, 132, 244, 245, 247—252, 255, 257—264, 266, 267, 269, 270, 273—286, 288—313, 315—319
Дань 208
Дао ван 53, 54
Ду Чжи 29, 139, 140, 244
Думан Л. И. 100
Дун Го-чан 203
Дун Цзу-цю 131
Дун Чжун-шу 48, 102, 123—125, 127, 128, 133
Дьяконов И. М. 57
Дянь Цзе 207, 208
- Жун Чжао-цзу** 14, 15, 22, 24, 29, 35, 36
Жэнь Хун 17
Иванов А. 276, 288

Приложения

- Ильин Г. Ф. 28
 Инь Тун-ян 266
- Кан Ю-вэй 132, 133
 Карлгрен Б. 21
 Конрад Н. И. 89, 131, 244, 256,
 277, 282, 283
 Конфуций 60—67, 69, 76, 85, 87,
 104—106, 108, 109, 121, 123,
 127, 128, 133, 134, 175, 177, 177.
 Крил Х. Г. 52, 61, 112, 117, 122,
 126—129
 Крюков М. В. 42
 Кудрин В. И. 24, 129
 Кун Вэнь-цзы 60, 61
 Кун Инь-да 272
 Кун Цзя 121
 Кэ Шао-минь 274
- Лао Гань 124
 Легт Дж. 300, 314
 Ле цзы 284, 297
 Ленин В. И. 96
 Ли Куй 67, 73, 270, 271
 Ли Лоу (Ли Чжу) 186, 223, 229,
 281, 308
 Линь Гань-цюань 103
 Лисевич И. С. 88
 Ли Сы 112, 116—119, 133
 Луэр (имя скакуна китайского вана)
 215, 297
 Лю Бэй 17
 Лю Синь 16
 Лю Сян 16, 22, 130
 Лю Сянь-синь 34
 Лю Шань 17
 Люй Сы-мянь 16
 Лии Ци-чао 112, 132, 133
 Ляо В. К. 41, 271, 278, 286, 311
- Ма Юань 57
 Ма'и Мэн-хуа 133, 134
 Ману 28
 Мория Мицуо 99, 100, 298—300,
 302, 303, 316
 Морохаси Тэцудзи 253, 300, 310
 Мо цзы 49, 67, 69, 83, 84
 Му ван 297
 Му гун 245
 Мэн цзы (Мэн Кэ) 34, 35, 104—
 109, 123, 127, 128, 311
 Мяннь Мяо-гэ 19
- Нидэм Д. 243
 Никитина В. Б. 33
 Никифоров В. Н. 57
 Никогосов Э. В. 110
- Паевская Е. В. 33
 Переломов Л. С. 14, 24, 42, 44,
 53, 55, 57, 58, 70, 76, 79, 103,
 116, 118, 120, 121, 244, 248,
 255, 303, 312, 317
 Петров А. А. 49, 92
 Плеханов Г. В. 49
 Позднеева Л. Д. 33, 98, 100, 124,
 284, 297, 300
 Покора Т. 103, 123
 Попов П. С. 105
 Пробстейн А. 38
- Радуль-Затуловский Я. Б. 87
 Редер Д. Г. 33
 Рубин В. А. 34, 35, 64, 81, 103,
 107, 109, 253, 254
- Сан Хун-ян 126, 128, 130
 Свани Н. Л. 251, 253
 Си Чжи 254
 Сямоновская Л. В. 57
 Степунина Т. В. 57, 253, 251
 Су Цинь 126
 Сунь И-жан 20, 249, 301—304,
 313, 318
 Сунь Син-инь 20
 Сунь Фэн 20
 Сунь Ши 35
 Сы Те 58, 103

Указатель имен

- Сыма Тань 59
 Сыма Цянь 15, 16, 26, 37, 46, 47, 54, 59, 73, 97, 98, 100—102, 109, 116, 120, 121, 126, 245, 247, 249, 292, 295
 Сыма Чжэн 15, 16, 98, 253, 295
- Сюй Чжо-юнь 53
 Сюнь цзы 53, 109—113, 123, 127,
 Сюнь Юэ 131
 Ся Чжэнь-тао 254
 Сян ван 25, 200, 291
 Сян гун (сунский царь, 650—636 гг. до н. э.) 25, 37, 245
 Сянь гун (цзиньский царь, 676—650 гг. до н. э.) 245
 Сяо гун (Цюй Лян) 13, 23, 29, 34, 67, 68, 90, 133, 139, 140, 235, 243, 244, 248, 267
- Такикава Каметаро 46
 Тан ван (Чэн Тан) 141, 171, 177, 203, 205, 206, 238, 246
 Тан Ме 224, 308
 Тао Хун-цин 279, 281, 315
 Тихвинский С. Л. 132, 133
 Топоров В. Н. 26, 27
 Тун Шу-е 55
 Тянь Те-сом 244
- У ван 141, 171, 172, 177, 203, 205, 206, 245, 246, 281, 294
 У ди (Лю Чэ) 123, 126, 129
 У Лин ван 22, 23
 У Мян-сюэ 19
 У Хо 186, 223, 281, 308
 У Ци 53, 54, 67
 У Чэнь 314
 У Чэнь-ло 264
- Фан Сяо-бо 112
 Фань Вэнь-лань 25, 45, 73
 Фань Е 58
 Фань Сюань-цзы 63
- Фань Цин 20
 Фельбер Р. 103, 272
 Фу Си (Хао Ич, Пао Си) 141, 245, 246
 Фэй И 23
 Фэн Цзинь 19, 246
 Фэн Ю-лань 112
 Фэн Янь 130
- Хань Лянь-ци 103, 295
 Хань Фэй-цзы 14, 26, 35, 112—117, 121, 126, 129
 Хао Ин (Фу Си, Пао Си) 209, 296
 Хо 208
 Хоу Вай-лу 112, 123
 Хуан ди 141, 209, 210, 245, 246, 281, 296
 Хуан Сяо-цк 253
 Хуан Цзы-тун 254
 Хуан Чжэнь 26, 132
 Хуань гун 245, 247.
 Хуань Куань 17, 129
 Ху Шн 26, 27
 Хуй Вэнь-ван 37
 Хьюс Э. Р. 96
 Хэ Бо 49, 50
 Хэ Чан-цюнь 100, 314
- Цзе 205, 206, 233, 294
 Цэн Цзюнь 26, 27
 Цзин гун 62
 Цзы Чань 63, 67
 Ци Сы-хэ 22
 Цинь Сы-лин 20
 Цинь Шн-хуан (Ин Чжэн) 14, 24, 59, 70, 76, 97, 116—121, 133
 Цянь Си-цзу 20
- Чан Кай-ши 135
 Чао Гун-у 15, 18
 Чао Цо 122
 Чжан И 126

Приложения

- Чжан Синь-чэн 18, 26
 Чжан Хуй 122
 Чжан Шоу-цзе 15, 253
 Чжан Ю-луань 253
 Чжао ди (Лю Фу) 129
 Чжао Лян 134
 Чжао Сян-ван 22
 Чжао Цэн-оннь 60
 Чжао Ю-вэнь 256, 258, 261, 265, 270
 Чжи 212, 230, 297
 Чжо Ши 255
 Чжоу (Чжоу Синь) 205, 206, 294
 Чжоу Фу-чэн 123
 Чжу 20
 Чжу Си 46
 Чжу Шао-оннь 20, 252, 277, 279, 286, 287, 304
 Чжу Ши-чэ 19—21, 38, 40, 42, 246—252, 255—258, 260—263, 265—294, 296—299, 301—313, 315—319
 Чжуан ван 245
 Чжуан цзы 284, 297
 Чжуан Цяо 224, 308
 Чжуань Сюй 245
 Чжугэ Лян 17
 Чжэн Сюань 272
 Чжэн Цай 19
 Чжэн Цяо 18
 Чжэн Чэнь-сунь 18
 Чжэнь 255
 Чэн Тан (Тан ван) 245, 246
 Чэн Шу-дэ 122
 Чэн Юн 19
 Чэнь 255
 Чэнь Жэнь-си 19
 Чэнь Ци-тянь 13, 14, 16, 17, 26, 34, 36, 134
 Чэнь Ци-ю 290
 Чэнь Шэн 120, 121
 Чэнь Эр-дун 253
 Шан Ян (Гунсунь Ян, Вэй Ян) 4, 11, 14, 15, 17, 19, 21—23, 25—32, 34—39, 41, 42, 46, 47, 60, 61, 65, 67—106, 109—123, 125—135, 243, 247, 248—252, 254, 255, 257, 260—262, 265—268, 270, 276, 278, 281, 282, 287, 289, 291, 295, 297—300, 302—303, 305—306, 308, 310, 311, 313, 314, 318
 Шао Жуй-пэн 257, 271
 Штейн В. М. 68, 69, 75, 106, 249, 256
 Штуккин А. А. 89
 Шу Си 314
 Шунь 141, 171, 172, 177, 178, 197, 203, 227, 238, 245, 246, 257
 Шэнь Бу-хай 112—114, 117, 121, 122, 126, 128, 129
 Шэнь Дао 318, 319
 Шэнь Нун 141, 172, 177, 210, 246
 Эберхард В. 99
 Эльманович С. Д. 28
 Эр Ши-хуан (Ху Хай) 121
 Юй 177, 232, 238, 245, 257, 297
 Юй Юе 20, 251, 271, 283, 296, 298, 299, 306
 Ян Бо-цзюнь 61, 62
 Ян Куань 45, 46, 51, 103, 104, 295
 Ян Сян-куй 112, 122, 123, 126, 127
 Ян Хин-шун 84, 100
 Ян Цзин 293
 Ян Чжу 49, 91, 92, 297
 Ян Юн-го 111, 112
 Янь Вань-ли (Янь Кэ-цзюнь) 18, 20, 21, 38, 42, 276, 277, 279
 Янь Дунь-и 253
 Янь Ши-гу 251
 Яо 141, 171, 172, 197, 203, 227, 233, 238, 245, 246, 257
 Яо Янь-цюй 51
 Яхонтов С. Е. 270, 290

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ

- Аньи** 45
Аньхуй 120
Аулак 120
Вэй (одно из семи сильнейших царств периода Чжаньго) 25, 39, 42, 45, 47, 48, 49, 52, 53, 126, 269, 285, 291, 292
Вэй (небольшое царство в Центральном Китае) 61, 243
Греция 57
Дэн 224
Е 49
Жу 224, 308
Ин (город) 25, 224
Ин (река) 224, 308
Куайци 117
Ланъятай 119
Лу 47, 121
Лунцзюаньшуй 45
Минтяо 205, 294
Муе 205, 294
Мяньчи 37
Намвьет 120
Наньян 305
Рим 57
Сун 270
Сяньин 121
Улу 207, 295
Фанчэн 224, 308
Хань (царство) 39, 42, 45, 47, 48, 51, 52, 112, 126, 199, 269, 285, 291, 292, 305
Хань (империя) 121, 122, 253
Хань (река) 224
Хуа 25, 202, 203, 205, 292
Хуайхэ 308
Пао 207
Цзанмао 205, 293
Цзин (Чу) 207, 295
Цзинь (три [царства] Цзинь) 25, 199-204, 207, 208, 291
Цзюйян 124
Цзянсу 44
Ци 42, 46, 52, 126, 203, 248
Цинчжоу 45
Цинь (царство) 15, 18, 24, 25, 36, 37, 42, 45-48, 51-53, 67-69, 72, 73, 81, 88, 97, 103, 104, 109, 113, 116-118, 125, 126, 130, 199-203, 224, 237, 243, 244, 247, 248, 251, 259, 275, 282, 287, 291, 292, 300, 304
Цинь (империя) 14, 24, 76, 80, 117, 118, 120, 248, 253, 303, 312, 317

Приложения

Цичжоу 205, 293
Цишань 293

Чанпин 25, 203, 292
Чжао 25, 39, 42, 45, 47, 48, 52, 126,
244, 269, 291, 292
Чжэн 47, 207

Чу 42, 45—47, 51—54, 126, 223, 224
308

Чуйшэ 224

Чэньпу 207, 295

Шан 13, 15, 28, 244

Шаньдун 120

Шацю 120

Шиньянь 207

Шу 17

Шэнь 314

Юань 224, 308

Янцзы 224

Янчжоу 45

Янь (царство) 42, 52, 126

Янь (город) 26, 224, 308

Яньин 46

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ

- ао минь* 253
- би* 313, 314
бинь кэ 57, 58
бу гуй чжи минь 305
бу гэн 300
бу цюй 57, 58
бэнь 248
бянь 41
- вай цюань* 248
ван 25, 121
- говэй* 219, 302, 305
гоцзя чжуи пай 134
гу 272
гуань дай фу 300, 302
гуань нэй хоу 301
гуй 305
гун 48
гун дай фу 300
гун чэн 300
гун ши 300
- да жэнь* 259
да шан цзао (да лян цзао) 301
дай фу (да фу) 91, 139, 143, 144, 207, 243, 299, 300, 302
дай чжэ 101
дан 295, 313, 314
дань 70, 73, 120, 161, 217, 225, 264, 309
дао 64, 83, 244
ди 261
- ду* 269
- жэнь* (человеколюбие) 62, 116, 274
жэнь (мера длины) 229, 311
- и* (община) 124, 269, 282, 302, 303
и (Единное) 40, 85, 250, 277
- кунь ди* 296
- ли* (нормы поведения) 30, 61, 63—66, 86—88, 92, 110, 111, 134, 139—141, 151, 157, 158, 169, 170, 193, 208, 210, 215, 243, 245, 258, 265, 291
ли (община) 42, 44, 48, 269, 286, 294
ли (мера длины) 199, 205, 229, 230, 270
лэ 249
лю фа 18
люй 314
лян 161, 264, 318
- мин тэн* 258
мин чжу 290
минь 81, 272
мо 248
му 73, 74, 107, 124, 199, 218, 270, 304
мэй 260
мяо суань 283
- пянь* 16

Приложения

- сань лао* 45, 50, 58
сань цзу 295
син 260
син мин 117, 123
суй 260
сы 147, 253, 254
сы коу 310
сы кун 310
сы ма 310
сы мьнь 277, 278
сы ту (глава ведомства культа) 310
сы ту (глава финансового ведомства) 310
сычэ шу чжан 301
сюе 87
сян 314
сяо (почитание родителей) 116, 314
сяо (воинское звание) 216, 217, 219, 300
яо фу 300

ту (раб) 147, 203, 253, 292
ту (воинское звание) 216, 219
тун 254, 255
тянь фа 243

у 45
у дай фу 300
у чжу 45

фа 16, 111, 243, 276, 289
фа цзя 18
фу лао 58, 66
фу сюн 42, 90, 295, 296
фэн 292

лао 260
хоу 48

цао 217, 300
цзань и 300
цзи и 309

цзи цяо 309
цзин тянь 102, 103, 105, 107, 123, 125, 133, 134
цзо гэн 301
цзо шу чжан (кэ цин) 300
цзу (воинское звание) 301
цзу (объединение сородичей) 304
цзун 42, 44, 45, 314
цзун цзу 42
цзы ди 42, 90
цзюань 18
цзюнь 223
цзюнь вэй 302
цзюнь цзы 60, 61, 131
цзянь (цзянь юй ши) 312
цзя тун 254
ци 267
цин 218, 304
ци сюн 42
цунь 236, 317
цунь чжун 279

чжи (знание) 87
чжи (стремления) 260
чжи ду 276
чжи фа 277
чжоу 314
чжу 318
чжу хоу 294, 315
чжун 147, 253, 254
чжун гэн 301
чжуй сюй 248
чи 236, 311, 317
чэ хоу 301
чэнь (подданные) 272
чэнь (заместитель начальника округа или уезда) 311

шан 272
шан гу 272
шанди 65
шан цао 300
шао минь 247
шао фу 317

Указатель терминов

- шао шан цзао (шао лян цзао)* 301
ши (воинское звание) 216, 300
ши (историограф) 36
ши (стихи) 87, 256
ши (вошь, паразит) 258
ши (еда) 267
ши (мощь) 311
шу (летопись, книга) 16, 256
шу (метод подсчета) 249, 269, 311
шу цзы 298, 299
шу шэ 294
шэ 147, 255
шэн 205, 295
- шэн мо* 319

ю гэн 301
ю хуань 308
ю ши 308
юй (юй жэнь) 147, 243, 244
юй цзы 251, 252
юйши 36, 37, 132, 236, 317
ю шу чжэч (чжэн цин) 301

яо 88
яо мо 257

ПОСЛЕСЛОВИЕ

За 25 лет, прошедшие после первого издания «Книги правителя области Шан» произошли существенные изменения, как в судьбе самой книги, так и в нашем понимании раннего конфуцианства. Как-либо кардинально-новых трактовок в осмыслении раннего легизма у нас не выработалось. Если судьбе будет угодно, то когда-нибудь мы бы с удовольствием расширили комментарий за счет тех новых открытий, которые произошли в Китае в 1972—76 гг., когда наступил звездный час «Шан цзюнь шу», ибо «банда четырех» официально провозгласила тогда легизм идейным источником маоизма. Отдельные главы «Шан цзюнь шу» издавались массовым тиражом с подробными комментариями «народных теоретиков». В то же время в 1974 г. вышло фундаментальное исследование проф. Гао Хэна, посвятившего много лет кропотливому изучению разнообразных списков «Шан цзюнь шу» и толкованию наиболее темных мест памятника. Профессор Гао Хэн — признанный в Китае специалист по исследованию легистских текстов. Именно результаты его труда позволяют исправить основную досадную ошибку 25-летней давности. На стр. 20 мы утверждали: «Особенно большую работу по реконструкции текста провели Чжу Шао бинь и его сын Чжу Шичэ».

Как выяснил проф. Гао Хэн, семья Чжу — отец и сын — несколько десятков лет действительно трудились над реконструкцией текста. Но оказывается, Чжу Шао бинь — это прозвище Чжу Шичэ, а его сына звали Чжу Кан чжан¹. По мнению проф. Гао Хэна, труд этой семьи не лишен недостатков. Читатель не должен удивляться, в Китае издревле была развита столь высокая культура толкования канонических текстов, что разобраться во всех тонкостях разнохарактерных комментариев весьма сложно даже профессионалу высокого класса. Проф. Гао Хэн предлагает собственное видение некоторых отрывков, порой не соглашаясь с Чжу Шичэ. Для того, чтобы определить кто же и в какой степени прав в этой затянувшейся на десятилетия полемике требуется несколько

¹ См.: Гао Хэн. «Шан цзюнь шу с комментариями и переводом на современный китайский язык». — Пекин, 1974. с. 3.

Послесловие

лет свободного времени. Надлежит подготовить и издать сводный комментарий, дополненный последними исследованиями китайских текстологов.

К сожалению, нынешнее состояние нашей полиграфии особых надежд не оставляет. Вот уже несколько лет лежит без особого движения в Главной редакции восточной литературы издательства «Наука» рукопись нашей монографии — «Конфуций: жизнь, учение, судьба». Из-за слишком большого объема (32 п. л.) этот итог моей более чем двадцатилетней изнурительной работы никак не может выйти в свет, хотя еще в 1988 году Союзкнига собрала около 60.000 заказов. Поэтому, пользуясь благоприятной возможностью, помещаем в послесловии небольшой фрагмент из главы «Учение Конфуция», дабы читатель смог ознакомиться с нашим новым пониманием мировоззрения Учителя китайской нации, а фактически, всего конфуцианского культурного региона, куда наряду с Китаем и Тайванем, входят также Япония, Корея, Гонконг и Сингапур.

Завершает послесловие раздел специально написанный для данного переиздания «Шан цзюнь шу», дабы читатель понял какую роль канонических текстов в политической культуре современного Китая.

КОНФУЦИЙ ОБ ОБЩЕСТВЕ

Во времена Конфуция во всех без исключения китайских царствах происходил все нарастающий процесс внедрения государства в общину, подчинение 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.

Его талантливый последователь Шан Ян (390—338 гг. до н. э.), творчески разработав заветы учителя, пошел дальше, предложив распространить доносительство на всех членов общества. Отныне каждый — независимо от возраста и социального положения — обязан был доносить на всех и вся, исключая лишь одного человека — главу государства. Шан Ян, стремясь активизировать доносительство и не желая наносить урона казне, советовал вознаграждать доносчика за счет нарушителя: «Независимо от того, является сообщивший знатным человеком или человеком низкого происхождения, он полностью наследует должность, ранг знатности, поля и жалование того старшего чиновника, (о проступке которого сообщит правителю)»¹.

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, но он заслуживает особого внимания, ибо относится к категории наиболее аутентичных.

Поскольку авторы трех переводов на русский язык данного места из «Луныя» расходятся в толковании, что не может не оказывать определенного влияния на постижение одного из основных положений учения Конфуция отечественным читателем, целесообразно ознакомить его с этими трактовками и попытаться докопаться до истинного смысла.

Перевод В. А. Кривцова (1972 г.): «Е-гун сказал Кун-цзы: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын высту-

¹ См. наст. изд. — с. 207.

пил свидетелем против отца». Кун-цзы сказал: «Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямота»².

Наш перевод (1981 г.): «Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун-цзы: «В моем дане [общине] 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»³.

Перевод И. И. Семенов (1987 г.): «Правитель Шэ-гун сказал Конфуцию: «Есть в общине у нас человек прямой: его отец украл барана, а сын выступил против отца свидетелем». Конфуций ответил: «У нас же в общине прямые люди отличаются от ваших. Отцы тут покрывают сыновей, а сыновья — отцов. В этом и заключается прямота!»⁴

Разница в переводах обусловлена ответом на один вопрос: что представляет собой «прямой человек» в понимании местного правителя Шэ-гуна? Тот, кто выступил свидетелем, по-видимому, на суде, против отца, укравшего барана? Либо тот, кто сообщил об отце, укравшем барана?

На первый взгляд — небольшой нюанс, в действительности же — суть проблемы. Мы, к сожалению, не знаем методов работы древнекитайских чиновников, готовивших свидетеля к показательному суду. Суд был отнюдь не ординарным: в условиях противоборства общины и госаппарата, когда еще продолжали функционировать органы общинного самоуправления, член общины выступал свидетелем обвинения на суде, представлявшем царскую администрацию. Можно предположить, что судебные чиновники особенно не церемонились с крестьянским парнем, могли применить и методы физического воздействия. По крайней мере положение свидетеля не исключало силового давления со стороны местных властей, поскольку в этом были заинтересованы верхи, проводившие линию на лишение общины ее традиционных прав. В таких условиях молодой человек мог просто сломаться и свидетельствовать против своей совести. Но тогда и оценка его поступка Конфуцием была бы иной, тем более, что сам Учитель, бывший в свое время главой судебного ведомства, был неплохо знаком с нравами местных чиновников.

И совсем другое дело, если сын сам, по собственной инициативе, идя навстречу пожеланиям верхов, да еще за вознаграждение, сообщил о факте кражи представителям государственной адми-

² Древнекитайская философия.— М., 1972, т. 1. с. 163.

³ Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая.— М., 1981, с. 106—107.

⁴ Семенов И. И. Афоризмы Конфуция.— М., 1987, с. 290.

нистрации. Тогда становится понятной и реакция Конфуция, возмущенного моральной деградацией крестьянского сына.

Выбор той или иной трактовки определяется пониманием слова «чжэн». Согласно современным словарям оно переводится как: 1) «свидетельствовать», «удостоверять», «свидетельство», 2) «доказывать», «доказательство», «улика», «уличать».

Дж. Легг, автор первого полного перевода «Луньюя» на английский язык, перевода, до сих пор по праву считающегося классическим, также трактует слово «чжэн» как «давать свидетельские показания», «свидетельствовать»⁵.

Рассмотрим, как китайские конфуциеведы объясняют значение иероглифа «чжэн» в данном контексте.

Ян Боцзюнь, ссылаясь на «Шо вэнь», самый ранний словарь древнекитайского языка, окончательное редактирование которого относится к началу нашей эры, отмечает, что «чжен» толкуется там как «гао» — «сообщить», что в современном языке соответствует слову «донести»⁶. Проф. Ли Дунфан (Ориент Ли), автор «Краткой биографии Конфуция», первое издание которой вышло в Тайбэе в 1983 г., трактует данный отрывок как «донести (гаофа) правительству на отца»⁷. И Ян Боцзюнь, и Ян Шуда указывают, что в «Хань Фэй-цзы» и «Люйши чуньшю» «чжэн» в описании беседы Шэ-гуна с Конфуцием заменено словосочетанием «е чжи ли» («сообщил чиновнику», «сообщил властям») ⁸. Оба указанных памятника относятся к легистской школе. Автором первого был известный теоретик легизма Хаңь Фэй-цзы (288—233 гг. до н. э.), а редактором-составителем второго — советник и возможный отец императора Цинь Ши хуана — купец Люй Бувэй. Если теоретики и практики легизма, цитируя «Луньюй» трактовали «чжэн» как «сообщить верхам», то речь могла идти только о доносе. По-видимому, даже у апологетов доносительства это понятие еще не оформилось в специальное слово.

Дабы уяснить истинную суть спора Конфуция с Шэ-гуном, необходим комплексный подход. Прежде всего целесообразно попытаться восстановить конкретную обстановку, породившую диалог, а затем проанализировать позицию теоретиков легизма, чьим последователем оказался вопрошавший.

Шэ-гун был храбрым военачальником царства Чу, получившим удел и пост первого советника за отличие в боях. Удел достался

⁵ Legge J. The Chinese Classics with a Translation, Confucian Analects.— London, 1872, p. 270.

⁶ Ян Боцзюнь. Луньюй и чжу.— Пекин, 1980. с. 139.

⁷ Orient Lee. "Confucius. A Short Biographical Sketch" (Tai-peí).— Powei, 1990, p. 64.

⁸ Ян Боцзюнь. Луньюй и чжу, с. 139; Ян Шуда. Луньюй шу чжэн (Комментарий к «Луньюю»).— Шанхай, 1986. с. 321.

ему не по наследству, как обычному аристократу. Отсюда понятно его стремление укрепить свое положение во вновь обретенных владениях, добиться их процветания. Он проявлял большую активность, и как многие тогдашние правители, пытался установить строгий контроль над общиной и ее органами самоуправления, понимая, что в противном случае все его усилия пойдут прахом. Будучи, видимо, знакомым с легистскими теориями первый советник стремился внедрить прямую связь «государство — подданный», что требовало разрушения традиционных общинных структур. Отсюда и возведение доносчиков, поставивших требования государства выше долга перед патронимией, общиной, в категорию «прямых», т. е. честных людей. Однако благие начинания ретивого администратора не встретили поддержки у народа. Конфуций на вопрос Цзы Гуна о том, что творится во владении Шэ-гуна ответил: «В Шэ столица велика, а государство малое, народ повернул сердце спиной [к правителю]»⁹.

В этом и кроется, по-видимому, истинная причина интереса Шэ-гуна к искусству управления, о чем он расспрашивает мудрого странника. Ответ известен: истинное правление — когда «ближние радуются, а дальние стремятся прийти». Судя по ответам Конфуция на вопрос Цзы Гуна, особой радости жители Шэ не испытывали, не исключено, что их пугало увеличение числа и возвеличивание «прямых людей» в понимании Шэ-гуна. И если сопоставить два ответа на вопросы Шэ-гуна, то оценка методов его правления однозначна — государству, где верхи почитают сыновей-доносчиков, еще очень далеко до «истинного правления» и у него нет надежд на увеличение населения за счет пришельцев. Шэ-гуну необходимо, пока не поздно, делать ставку на «прямых людей» в понимании Конфуция.

Посмотрим теперь, как тот же самый эпизод характеризует теоретик легизма, живший через 200 лет после Конфуция — Хань Фэй-цзы: «В Чу жил [человек по имени] Прямой, его отец украл барана, и сын сообщил об этом чиновнику. Первый советник царства приказал: «Казнить его (т. е. сына)». Ибо хотя доносчик и доказал прямоту перед правителем, но оказался кривым перед отцом, [за это] его обвинили и наказали. Как видим, подданный, будучи прямым перед правителем, может оказаться жестоким сыном.

Один житель [царства] Лу трижды сопровождал правителя в военных походах и трижды показывал спину. Чжун Ни (Конфуций) спросил его о причине этого, и услышал ответ: «У меня престарелый отец, если я погибну, то некому содержать его». Чжун Ни счел это проявлением сыновней почтительности, превозносил и

⁹ Чэнь Цию. Хань Фэй-цзы цэн ши («Хань Фэй-цзы» с собранием комментариев). — Пекин, 1958, ч. 2, с. 852.

возвеличивал его. Как видим, сын, почтительный к отцу, одновременно оказывается предателем по отношению к правителю. Поэтому наказание, наложенное первым советником, привело к тому, что в Чу до верхов не доходят сведения о злодеяниях, а похвала Чжун Ни привела к тому, что народ в Лу легко сдается в плен и показывает спину. Вот сколь различна выгода верхов и низов. Правители же одновременно поощряют такое поведение простолюдинов и требуют [от них] поддержки для [обеспечения] благополучия алтаря земли и злаков. Но на это нет никаких надежд»¹⁰.

Надо отдать должное Хань Фэю. Несмотря на вольное изложение реальных событий, происшедших во владениях Шэ-гуна (версия с казнью сына), он сумел вычленив главную проблему — «сколь различна выгода верхов и низов». По его мнению, когда долг перед правителем несовместим с моралью, человек должен поступаться своими родственными чувствами, любовью во имя интересов государства. В другом легистском памятнике — «Люйши чуньцю», представляющем собой собрание сочинений ученых различных школ, включая и конфуцианскую, тот же самый эпизод с сыном решался несколько иначе. Узнав о предстоящей казни отца, сын-доносчик попросил власти наказать его вместо отца, и поскольку проситель проявил сыновнюю почтительность, казнь, само собой, была отменена¹¹.

Данный эпизод был включен во многие памятники древнекитайской письменности, начиная с конца периода Чжаны о. Проблема приоритета морали над долгом перед верхами, впервые поднятая во время краткой полемики Конфуция с Шэ-гуном, прошла через всю духовную культуру Китая, дав лишь две крупные «антиконфуцианские вспышки»: в период правления императора Цинь Шихуана и на заключительном этапе «культурной революции». 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, насыщенное «прямыми людьми» Шэ-гуна, не имеет будущего. Необходимо было срочно выработать и построить идеальный каркас, скрепляющий общество на нравственных началах, и добиться того, чтобы общество само отторгло доносительство.

Но прежде надлежало еще раз все продумать и уяснить для себя причину доносительства — не заложена ли она в самой при-

¹⁰ Там же, с. 1057—1058.

¹¹ См.: Ян Шуда. Луныюй шу чжэн, с. 231.

роде человека? «Что называется людскими чувствами? — вопрошал Конфуций. — Это радость, гнев, скорбь, страх, любовь, отвращение, вожделение. Всем семи чувствам человеку нет нужды учиться... Питье, еда, мужчины и женщины — вот главный [предмет] 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»¹².

Как явствует из приведенного отрывка, 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.

В то же время то, что человеку присущи радость, скорбь и, конечно, любовь, внушало светлые надежды на воспитание высоко нравственной личности.

В учении Конфуция основным термином, фактически заново им введенным, является «жэнь». Графически он состоит из двух частей: левая — «человек», правая — «два». Эти графемы, соединенные вместе, обозначают буквально «два человека», т. е. уже в самом начертании заложена идея общения, связи людей.

подавляющее число исследователей трактуют «жэнь», как «человеколюбие», «гуманность», и все же порой, в частности в последнее время, и в отечественном китаеведении появляются специалисты, оспаривающие эту точку зрения, либо сомневающиеся в ее адекватности.

Дело в том, что Учитель, объясняя смысл своего основного понятия, трактует его, на первый взгляд, по-разному. Амплитуда колебания весьма обширна: от «любви к людям», «способности осуществить в Поднебесной пять «вещей» — достоинство, широту, доверие, сообразительность, милосивость»; через «умение преодолеть собственные [недостатки] и вернуться к ритуалу» вплоть до «учения отыскать пример вблизи» («Луньюй», 6, 30): «Что есть жэнь? Это когда сам хочешь определиться в жизни и одновременно помогаешь другому определиться в жизни, когда сам хочешь чего-то достичь и одновременно помогаешь другому достичь того же. Умение отыскать пример вблизи и называется жэнь».

В тексте «Луньюя» можно встретить места, где Конфуций уклоняется от прямых ответов о сути жэнь. Приведем два примера (14, 1; 5, 8): «Сянь (Юань Сы) спросил о стыде. Философ сказал: «[Когда] в стране есть Путь — кормиться, [когда] в стране нет Пути — [тоже] кормиться. Это — стыд». [Сянь] сказал: «Когда

¹² Древнекитайская философия. — М., 1973, т. 2, с. 105—106.

в стране не в ходу принуждение, пресечение, злоба, алчность — можно ли считать это Гуманностью?» Философ сказал: «Можно считать это трудным, что касается Гуманности — я не знаю».

«Мэн Убо спросил: «Гуманен ли Цзы Лу?» Философ сказал: «Не знаю». Вновь спросил. Философ сказал. «Ю можно послать навести порядок в налогах государства, могущего выставить тысячу [боевых] колесниц, — не знаю, гуманен ли он». — «А как Цю (Жань Ю)?» Философ сказал: «Цю можно послать управляющим поселением в тысячу домов, в род, могущий выставить сто [боевых] колесниц, — не знаю, гуманен ли он». — «А Чи как?» Философ сказал: «Чи, опоясав плетеным поясом, можно послать беседовать с посетителями, являющимися ко двору, — не знаю, гуманен ли он»».

Советский синолог А. М. Карапетьянц поставил под сомнение трактовку понятия «жэнь» как «гуманность». По его мнению, «понятие «гуманность» употреблено в «Луньюе» по крайней мере в трех смыслах. Способность оценить и счесть важнейшим некоторое свойство, обладающее этим названием — это пассивная гуманность сочетания «будучи человеком не гуманен». Способность «призвание руководить людьми» — это гуманность правителя, совпадающая с пониманием гуманности Мо-цзы, — недаром последний, будучи антиконфуцианцем, никогда не отрицал значение гуманности. Некоторое состояние отрешенности, достигаемое с трудом и ставящее достигшего его человека над людьми или отдельно от них»¹³.

Заключая свой текстологический анализ вариантов употребления термина «жэнь» в «Луньюе», А. М. Карапетьянц приходит к следующему выводу: «Ни в одном из своих значений рассматриваемый термин не имеет никакого отношения к гуманности в нашем привычном понимании, т. е. к человеколюбию, признанию перво-степенной ценности человеческой личности, заботы о ней; в лучшем случае, речь идет о том, что правитель должен уметь ценить человеческий материал, разбираться в нем. Мы бы не применили этот термин нигде, где его применяет Конфуций»¹⁴.

Иной подход у Л. И. Головачевой, которая полагает, что «жэнь» у Конфуция адекватно понятию «совесть»¹⁵.

Думается, что, анализируя различные суждения Конфуция о понятии «жэнь» и установив случаи парности его употребления с иными понятиями, в частности со «знанием», А. М. Карапетьянц

¹³ Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий. // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. — М., 1982. с. 20.

¹⁴ Там же, с. 21.

¹⁵ Головачева Л. И. О взаимосвязи понятий «жэнь» — «чжи» — «сюэ» в раннеконфуцианском памятнике «Луньюе». // Четырнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». — М., 1983. ч. 1.

упустил одну из его важных особенностей — способность перехода из одного состояния в другое. Поскольку данное понятие — ключевое, оно должно было быть многовариантным, дабы можно было пронизать им все морально-этические категории и формы взаимоотношений людей. Отсюда и такая многозначность, доходящая порой до кажущихся парадоксов. Но в основе каждого конкретного проявления «жэнь» заложено его корневое значение — «любовь к человеку». Человек может вести себя по-разному в зависимости от типа личности и конкретных обстоятельств. Учитель старался предусмотреть возможно большее число различных жизненных ситуаций.

Прав И. И. Семененко, когда отмечает, что «милосердие (так он трактует термин «жэнь») — поистине универсальный принцип, «пронизывающий» все остальные категории в учении Конфуция. Например, «милосердие в Поднебесной» включает почтительность, великодушие, искренность, сообразительность, благодеяние. К этому набору в разных изречениях добавляются преданность, мужество, сострадание и т. д. Неверно представлять милосердие как простую сумму всех добродетелей. Связь с ними этого принципа гораздо глубже и органичнее»¹⁶.

Единственное, что вызывает сомнение в трактовке И. И. Семененко, — это сведение категории «жэнь» лишь к одному определению — «милосердие». Сам по себе выбор понятен, ибо он созвучен идее автора: «В основе милосердия... обнаруживается космогоническая схема, рассматривающая человеческую жизнь как подвиг самопожертвования, в результате которого возникает этически полноценное общество. Милосердие — это сам мифический первопредок-демиург, создающий путем своей гибели мир подлинной (с точки зрения Конфуция) человечности... Милосердие оказывается и Небом, и природой человека, и процессом ее свободного развития до предельного завершения, являясь итогом «осуществленности» небесного начала в человеке, вершиной небесного самовоплощения»¹⁷.

Не отрицая за термином «жэнь» идеи милосердия, мы бы все-таки пальму первенства отдали «человеколюбию», оставив «милосердию» место в том же ряду, наравне с «человечностью» и «добротой».

Решающее слово в трактовке «жэнь» остается, понятно, за китайской культурой. А она за прошедшие две тысячи лет выбрала и впитала его изначальный смысл — «человеколюбие», «гуманность». Так этот термин звучит и по сей день, иного аналога «гуманности» в китайском языке нет. Что же касается «милосердия», то за ним закрепилось иное слово — «цы», «цыбэй».

¹⁶ Семененко И. И. Афоризмы Конфуция, с. 181.

¹⁷ Там же, с. 192.

В 1989 г. проф. Чжоу Гучэн, почетный советник «Фонда Конфуция», выступил с новой интерпретацией термина «жэнь». По его мнению, его изначальный смысл в понимании Конфуция означал: «Человек должен быть человеком».

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

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

Впервые мысль о «сяо», правда, фрагментарная, была высказана Конфуцием в беседе со своими ближайшими учениками («Луньюй», 5,26): «Ян Юань и Цзы Лу стояли около Учителя. Учитель сказал: «Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?» Цзы Лу сказал: «Я хотел бы, чтобы мои друзья пользовались вместе со мной колесницей, лошадьми, халатами на меху. Если они их испортят, я не рассержусь». Ян Юань сказал: «Я не хотел бы превозносить своих достоинств и показывать свои заслуги». Цзы Лу сказал: «А теперь хотелось бы услышать о желании Учителя». 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 («Луньюй», 1, 11): «Учитель сказал: «Когда отец жив — следуй его стремлениям; когда отец скончался — следуй его поступкам, если в течение трех лет не изменять Пути отца, то [про такого человека] можно сказать, что [он исполнил долг] сыновней почтительности (сяо)». Ян Боцзюнь в комментарии к этому суждению отмечает, что не следует воспринимать цифру «три» буквально, древние ею передавали ощущение чрезвычайно длительной протяженности во времени¹⁸. «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 — к культурным традициям всего китайского этноса (хуася).

¹⁸ Ян Боцзюнь. Луивьюй и чжу, с. 8.

Именно в этом главная функциональная значимость понятия «сяо». Поэтому так часто Конфуций в «Луньюе» (2,7, 4,28) говорит о сыновней почтительности: «Цзы Ю спросил, что такое сыновняя почтительность. Учитель ответил: «Ныне [некоторые] называют сыновней почтительностью то, что они кормят своих родителей. Но ведь собак и лошадей также кормят. Если это делается без глубокого почтения к родителям, то в чем здесь разница?»

Конфуций поучает, что одной заботы о содержании родителей еще недостаточно, необходимо постоянно проявлять чувство глубокого уважения и терпеливой любви: «Учитель сказал: «В обращении с отцом и матерью проявляй мягкость и учтивость. Когда видишь, что твои желания противны им, все равно проявляй почтительность и не противься их воле. И хотя ты и устал, не смей гневаться [на них]».

Концепция «сяо» не была придумана Конфуцием. Он взял те нормы поведения, которые еще сохранились в некоторых больших семьях и патронимиях, по-новому осмыслил их, обобщил и распространил на все общество. Таким образом Учитель заручился поддержкой мощного в то время социального слоя фулао («отцов-старейших»), стоявших во главе общин. «Отцы-старейшие» были заинтересованы в упрочении своей власти над «сыновьями-младшими братьями» (цзы ди) — молодым поколением общинников. Отныне они получили активную моральную поддержку со стороны Конфуция. Она была даже зафиксирована в одном из суждений Конфуция («Луньюй», 1,6): «Младшим братьям-сыновьям (ди цзы) следует проявлять сыновнюю почтительность, находясь в семье, а за ее пределами — чувство любви к старшим братьям».

Обычно термин «ди цзы» переводчики трактуют как «молодежь», «молодые люди». Это не совсем точно. Во времена Конфуция существовал ряд устойчивых терминов, обозначавших степень родства внутри ли (общины) или цзуна (патронимического коллектива) — фусюн («отцы-старшие братья»), цзы ди («сыновья-младшие братья») и т. п. Можно предположить, что в данном суждении Конфуций использовал термин «сыновья-младшие братья», лишь переставив в нем иероглифы. Не исключено, что это могли сделать и переписчики текста.

Стремясь усилить этико-моральную значимость принципов сыновней почтительности и любви к старшим братьям, Конфуций вводит их в проповедуемый им принцип «жэнь», составляющий основу всего его учения. Один из его любимых учеников — Ю Цзы — выразил это стремление весьма лаконично («Луньюй», 1,2): «Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — основа человеколюбия (жэнь)».

Итак, взгляды Конфуция об устройстве общества базировались частично на тех нравственных категориях и ценностях, кото-

рые быговали в китайской общине. Но он внес и много качественно нового — культ грамотности, знания. 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 выдающихся правителей прошлого, как мифических, так и реальных (от Юя до Вэнь-вана), ставились Конфуцием в образец для современников.

Термин «знание» (чжи) выступает в «Луньюе», как отметил А. М. Карапетьянц, в нескольких значениях. Прежде всего, как конкретное, частное знание, имеющее ограниченный характер: «Философ сказал: «Мин У, когда в государстве был Путь, был знающ, когда в государстве не было Пути, был глуп. Его знания еще можно достичь, но глупость его — недостижима». Далее, как усвоение закономерности, а не подглядывание: «Философ спросил: «А ты, Сы, должен [кого-то] не любить». Цзы Гун сказал: «[Я должен] не любить считающих подглядывание знанием, не любить считающих нескромность храбростью, не любить считающих доносы прямотой». Наконец, знания, подобно жэнь и храбрости, выступают как неотъемлемые качества благородного мужа: «Философ сказал: «У благородного мужа три пути, [и] ни по одному из них я не смог пройти до конца. гуманный не беспокоится, знающий не сомневается, смелый не боится»¹⁹.

В то же время Конфуций не закрывает никому путь к знаниям. Широко известно его суждение. «В делах образования не может быть различия в происхождении». Все зависит от самого человека: коль он наметил цель и посвятил все свои помыслы учебе, его ожидает похвала Учителя. В «Луньюе» (16,9) приводится весьма характерная градация личности в зависимости от ее отношения к знаниям: «Высший — тот, кто знает от рождения, следующий — тот, кто познает в учении, потом идет тот, кто учится, когда испытывает крайность, те же, кто в крайности не учатся, — люди низшие».

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 высокого уровня в своей области. Это в полной мере относится и к физическому труду.

Позволим себе не согласиться с мнением Куан Ямина, будто Конфуций в молодости, после смерти матери, преуспевший в разнообразной физической работе, все же презирал этот вид деятельности, достойный лишь сяо жэней (маленьких людей): «В то же время в душе он презирал этот труд, полагая, что такого рода дея-

¹⁹ Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий, с. 23—24.

гельностью должен заниматься сяо жэнь, она недостойна цзюнь-цзы»²⁰. К сожалению, автор не приводит никаких доводов в пользу такого заключения, а оно крайне существенно для постижения нравственных ориентиров Конфуция.

Собственно говоря, китайскому читателю нет нужды упоминать о них, ибо он и так их знает. Речь идет о беседе Конфуция с учеником Фань Чи, которая многими в Китае традиционно считалась свидетельством негативного отношения Конфуция к физическому труду. В 1972—1976 гг., в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», эта беседа широко пропагандировалась средствами массовой информации в качестве доказательства презрительного отношения Конфуция к земледельческому труду, а следовательно, и всему многомиллионному китайскому крестьянству.

Приведем эту беседу («Луньюй», 13,4): «Фань Чи обратился с просьбой обучить его выращиванию хлебов. Учитель ответил: «В этом я не могу сравниться со старым земледельцем». Тогда [Фань Чи] обратился с просьбой обучить его выращиванию овощей. Учитель ответил: «В этом я не могу сравниться со старым огородником». Фань Чи ушел. И тогда Учитель сказал: «Да! Действительно, какой же маленький человек (сяо жэнь) этот Фань Сюй (прозвище Фань Чи)! Если верхи любят правила, то в народе не сыщется ни одного, кто бы решился не проявить почтительности, если верхи любят справедливость, то в народе не сыщется ни одного, кто бы решился не подчиниться, если верхи любят честность, то в народе не сыщется ни одного, кто бы решился не быть искренним. Если все будет именно так, то тогда народ, неся за спиной дегай, устремится со всех четырех сторон, [к верхам], и зачем тогда им самим заниматься выращиванием хлебов?»

В данном случае Конфуций употребляет понятие «маленький человек» в двух значениях — этическом и социальном. В первом случае оно действительно имеет негативный оттенок, но он распространяется только на одного Фань Чи. Конфуций осуждает его перед учениками за то, что вопрошающий проявляет интерес к той сфере деятельности, в которой никто из них никогда не будет занят. В школе Учителя обучают совсем иному — искусству управления людьми, правилам человеческих взаимоотношений. И тот из учеников, который еще не уразумел этого, достоин осуждения. Поэтому-то и называл он Фань Чи «маленьким человеком».

Однако Конфуций был бы плохим Учителем, если бы не использовал вопросы Фань Чи в качестве наглядного примера объяснения сути своего учения. Он показывает ученикам, что в обществе есть две сферы деятельности, в каждой из которых заняты определен-

²⁰ Куан Ямин. Кун-цзы пин чжуань (Критическая биография Конфуция). — Пекин. 1985. с. 44.

ные категории людей. «Верхи» занимаются управлением, а «народ» (минь), под которым подразумеваются «маленькие люди», хотя прямо об этом и не говорится, обязан возделывать землю. Но каждая категория людей должна стремиться к высокой профессионализации. Примерами для народа должны служить «старый земледелец» и «старый огородник», т. е. люди с большим профессиональным опытом. Хотя сам Конфуций в юности и выращивал овощи, о чем, несомненно, не мог не знать Фань Чи, он не считал себя специалистом в этой области. Его сфера деятельности — обучение тех, кто в будущем должен войти в категорию «верхов». И он показывает ученикам, какими должны быть настоящие «верхи» — они должны не только говорить о соблюдении «правил», о «почтительности», «справедливости», «учености», но и «любить» все это.

Под термином же «любить», который Конфуций упорно повторяет перед каждым из перечисленных четырех понятий, он имеет в виду естественное восприятие их сердцем и душой. «Верхи» только тогда могут стать истинными «руководителями народа», когда в своем повседневном поведении они добьются воплощения четырех принципов на личном примере. Искусству овладения этими принципами, наряду с другими, и учит школа Конфуция. Это трудный путь, но только идя по нему, можно стать истинным профессионалом в сфере управления народом, т. е. в сфере деятельности «благородного мужа». Когда «верхи» достигнут такой стадии совершенства, им не понадобится вникать в такие мелочи, как «обучение выращиванию хлебов или овощей» — народ не только сам с успехом займется своим делом, но еще и проникнется к «верхам» чувством искренней признательности.

У «народа» есть свои учителя, и Конфуций не кривит душой, когда отказывает Фань Чи в конкретных уроках по технике обработки земли под злаки и овощи, хотя и знаком с этим ремеслом.

Он не стесняется признать, что любой старый земледелец или огородник гораздо опытнее его. Просто сам Учитель занят в иной области. «Благородный муж, — скажет позднее Конфуций («Луньюй», 4,11), — заботится лишь о соблюдении морали, маленький человек помышляет о земле».

Ближайший последователь Конфуция Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.) сформулирует эту мысль более четко: «Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягают ум, управляют людьми. А те, кто напрягают мускулы, управляются [другими людьми]. Управляемые содержат тех, кто ими управляет. А те, кто управляет людьми, содержатся теми, кем они управляют, таков всеобщий закон в Поднебесной»²¹.

Именно Конфуций посеял зерна уважительности к трудовой этике, которые впоследствии оплодотворили духовную культуру

²¹ Древнекитайская философия, т. 1, с. 238.

Китай, став характерной чертой нации, прежде всего — земледельцев.

Все критерии нравственности, разработанные Учителем, 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 десять качеств и именуется человеческим долгом. Проговедь верности и миролюбия именуется человеческой пользой. Борьба и взаимные убийства именуется людскими бедствиями. Чем же еще, кроме ритуала (ли), могли совершенномудрые управлять семьей человеческими чувствами, совершенствовать десять проявлений долга, наставлять в верности и миролюбии, поощрять скромность и уступчивость и искоренять борьбу?»²².

Конфуций прочно связывал «ли» с «жэнь» («Луньей», 12,1): «Преодолеть себя (собственные недостатки), дабы вернуться к ли — это и есть жэнь».

Каждый член общества с рождения и до своей кончины должен был в повседневной жизни руководствоваться этикетом. Поскольку у Конфуция «ли», обогащенное принципом «жэ», являлось не только организующим началом общества, но и основой государства, подробнее об этом понятии будет рассказано в нашей книге о Конфуции. 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 общие ценности, но в определенной мере общество было ведущим: в случае нарушения верхами принципов «ли» оно могло оказывать на них пассивное давление.

Моральные установки общества распространялись и на политику. Именно слияние этики с политикой и вызвало впоследствии такое мощное противостояние 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, доношительство, формирующим духовно ущербных сяо жэней.

Отрицательное отношение Конфуция к богатству, осуждение «стремления к выгоде», призывы к «скромности в одежде и пита-

²² Там же. т. 2, с. 105—106.

нии» («Луньюй», 1,2) могут сформировать впечатление, будто он планировал создать эгалитарное общество. Однако такое представление было бы неправильным. В «Луньюе» (13.9) приведено его пожелание, чтобы многочисленный «простой люд» (шу) в царстве Вэй стал богатым. Но это пожелание сопровождалось призывом к «воспитанию (цзяо)» народа.

Материальное процветание членов общества было немислимо, 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 являлись собой, как отметил Б. Л. Рифтин, «сочетание зооморфного и антропоморфного характера»²³. Достаточно привести словесный портрет в первую очередь китайцев — легендарного Фу Си, с которым был знаком, 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 он был девять чи и один цунь»²⁴.

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 совершенно мудрый бездеятелен, и он не терпит неудачу. Он ничего не имеет и поэтому ничего не теряет... Он следует естественности вещей и не осмеливается (самовольно) поступать»²⁵.

Этому сладкому искушению неоднократно подвергался и сам Учитель. Многочисленные встречи с «отшельниками», в большом числе включенные в его биографию Сыма Цянем, испытавшим сильное влияние теоретиков даосизма, как раз и должны были за-

²³ Рифтин Б. Л. От мифа к роману. — М., 1979. с. 308.

²⁴ Там же, с. 12.

²⁵ Древнекитайская философия, т. 1, с. 134.

фиксировать реакцию Конфуция на даосские воззрения о взаимоотношениях человека с Природой.

В качестве примера реакции Учителя на даосские призывы приведем следующий отрывок из «Луньюя» (18,6): «[Отшельники] Чжанцзюй и Цзени трудились в поле. Конфуций проходил мимо них. [Он] послал Цзы Лу спросить их о броде. Чжанцзюй сказал: «Держащий бразды — кто такой?» Цзы Лу сказал: «Это Кун Цю». [Чжанцзюй] сказал: «Это Кун Цю из Лу?» [Цзы Лу] сказал: «Да». [Чжанцзюй] сказал: «Этот знает брод». [Цзы Лу] спросил у Цзени. Цзени сказал: «Вы кто?» [Цзы Лу] сказал: «Я Чжун Ю». Цзени сказал: «Вы ученик Кун Цю?» [Цзы Лу] ответил: «Да». [Цзени] сказал: «Потоп — вот в каком состоянии вся Поднебесная, кому изменить это? Да и зачем водиться с мужами, следующими за избегающими [определенных] людей, не лучше ли следовать мужам, избегающим мирской суеты?» И продолжал сеять, не останавливаясь».

Цзы Лу направился доложить [об этом Конфуцию]. Учитель, вздохнув, сказал: «Со зверями [и] птицами нельзя сбиться в одну стаю. Если мне не водиться с этими людьми, то с кем водиться? В Поднебесной есть Дао, и я ни с кем не буду [его] менять!»

Как видим, Конфуций не отказывается «водиться» с даосами, но его Путь иной — служение людям. Прав А. М. Карапетьянц, чьим переводом мы воспользовались, когда отмечает, что в данном тексте «под Поднебесной в первую очередь подразумевается социум, т. е. социально организованные люди, а не мир или занимаемая ими территория»²⁷.

Именно заботами о судьбах людских проникнуто стремление Конфуция научить людей рациональному отношению к Природе. Древние китайцы ассоциировали Природу с двумя слитыми воедино компонентами: 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 благодарения Природе.

Что же предложил своим современникам Конфуций? Можно выделить четыре следующих основополагающих принципа 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 («Луньюя», 17,9): «Учитель сказал: «Ученики! Что же никто из вас не учится у «Ши цзина»? При

²⁶ Карапетьянц А. М. Человек и природа в конфуцианском Четверокнижии. // Проблема человека в традиционных китайских учениях. — М., 1983, с. 197.

помощи «Ши цзи» можно наблюдать, можно организовываться в коллективы, можно возбуждать [и проявлять чувства]. Вблизи — служить отцу, вдали — служить государю, можно многое узнать в отношении названий птиц, зверей, трав [и] деревьев».

Действительно, во времена Конфуция «Ши цзин» был наилучшим пособием по ознакомлению с растительным и животным миром. Однако, нам кажется, что, отсылая учеников к тексту этого канона. Учитель преследовал более далекие цели. Не случайно он говорит о «возбуждении и проявлении чувств».

В «Ши цзине», этом богатом собрании разнообразных народных песен, деревья, травы, плоды, злаки, птицы, звери естественно и весьма органично врастают в повседневную жизнь людей. Все человеческие чувства ассоциируются или передаются через образы природы.

Тоска по родине

Сплелись кругом побеги конопли
По берегу речному возле гор...
От милых братьев я навек вдали,
Чужого я зову отцом с тех пор...

Сплелись кругом побеги конопли,
Где берег ровную раскинул гладь...
От милых братьев я навек вдали,
Чужую мне я называю — мать...

Сплелись кругом побеги конопли,
Где берег взрыт рекой, подобно рву...
От милых братьев я навек вдали,
Чужого старшим братом я зову.

Разочарование девушки

На горе растут кусты,
В топях — лотоса цветы...
Не видала красоты —
Повстречался, глупый, ты.
Сосны на горах растут,
В топях ирисы цветут...
Не нашла красавца тут,
Повстречался мальчик — плут.

Воспевание семейного счастья

Жена сказала: «Петух пропел».
Супруг ответил: «Редает мрак».
Вставай, супруг мой, и в ночь взгляни,
Рассвета звезды горят, пора!
Спешь на охоту, супруг, живей —
Гусей и уток стрелять с утра!
Легит твой дротик на ловлю их,
Я для супруга сготовлю их;
С тобой мы выпьем вдвоем вина,
Пусть будет старость у нас одна.
Готовы цитра и гусли здесь,
Пусть будет радость совсем полна.

Тоска по мужу, ушедшему в далекий поход

То сокол, как ветер, летит в небесах,
Он в северных рыщет дремучих лесах,
Давно уж супруга не видела я.

Ветвистые вижу дубы над горой,
Шесть вязов я вижу в долине сырой.
Давно уж супруга не видела я...

Там сливы на горных вершинах густы,
В низинах там дикие груши часты,
Давно уж супруга не видела я.

Стенания вдовы

Прочно окутан терновник плющом,
Поле с тех пор зарастает вьюном.
Он, мой прекрасный, на поле погиб —
Как проживу? Одиноким стал дом.
Плющ протянулся — жужубы укрыл,
Вьется на поле вьюнок у могил.
Он, мой прекрасный: на поле погиб —
Я одинока, никто мне не мил.

Увещевание любимого

Часто сбором я лакрицы занята
На вершине Шоулянского хребта.

А что люди говорят — все лгут они,
Этим толкам не доверься ты спроста.

Собирала я там заячью траву,
Я ее под Шоуляном рву да рву.
А что люди говорят — все лгут они,
Ты не верь, не слушай лживую молву.

Собирать мне репу в поле там опять,
На восток от Шоуляна собирать?
А что люди говорят — все лгут они,
Ты не верь, не надо сплетням их внимать.

Плач покинутой жены

То крылья жука-однодневки весной —
Как ярок, как ярок наряд расписной!
Но сердце печалью объято мое —
Вернись и останься отныне со мной!
То выглянул жук-скарабей из земли,
Он в платье из белой, как снег, конопли;
Но сердце печалью объято мое —
Вернись и жилище со мной раздели!

Не только чувства, но и черты характера также связывались с явлениями природы. Вот несколько отрывков из песни, порицающей скупость:

С колючками ильм вырастает среди гор,
А вяз над низиною ветви простер.
Есть много различных одежд у тебя,
Но ты не наденешь свой лучший убор:
Повозки и лошади есть у тебя,
Но ты не поскачешь на них на простор.
Ты скоро умрешь, и другой человек
Займет, чтоб добром насладиться, твой двор.

Сумах вырастает на склоне крутом,
Каштаны в низине растут под холмом.
Есть яства, хмельное вино у тебя,
Но гуслей не слышим мы в доме твоём.
Ты счастлив не будешь и дни не продлишь
Игрою на гуслих своих за вином.
Ты скоро умрешь, и другой человек
Хозяином вступит в оставленный дом.

Представители животного мира чаще использовались в песнях с социальным мотивом. Когда требовалось осудить несправедные поступки сильных мира сего, то обращались к хищникам или вредителям:

О, ты, сова, ты хищная сова,
Птенца похитила, жадна и зла!
Не разрушай гнезда, что я свила,
С трудом, с любовью я вскормила их,
Моих птенцов,— так пожалей же их!

Ты, большая мышь, жадна,
Моего не ешь зерна,
Мы трудились третий год —
Нет твоих о нас забот!

Когда же хотели отблагодарить добродетельного правителя, то, естественно, подбирался иной, достойный образ:

На той шелковице голубка сидит,
Семь деток вскормила она...
Сколь доблести муж совершенен собой!
Народа исправил сердца.
Примером исправил народа сердца —
Пусть тысячи лет он живет без конца!²⁷

Цитируя «Ши цзин», а в школе Конфуция тексты заучивались наизусть, ученики невольно воспринимали и образность мышления своих предшественников, присущую им гармоничность в общении с Природой. Так реализовывался замысел Учителя, неизменно отстаивавшего преемственность поколений.

Конфуций и сам в своих суждениях развивал сложившуюся традицию, демонстрируя хорошее знание природных жизненных циклов («Луньюй», 9,28): «Лишь с наступлением холодов познаешь, что сосна и кипарис засохнут последними».

Более того, явления природы были введены им в качестве наиболее весомых аргументов и в систему доказательств. Приведем лишь три примера.

Подчеркивая насущную необходимость распространения человеколюбия, как нравственной основы общества, он говорил («Луньюй», 15, 35): «Человеколюбие настоятельнее необходимо народу, нежели вода и огонь. Я лицезрел погибавших от воды и огня, но никогда не видел погибавших от человеколюбия».

²⁷ Ши цзин.— М., 1957. с. 90. 104. 102. 130. 137. 141, 150. 151, 178, 180—181. 187.

Подчеркивая неодолимость времени, он сравнивал его с потоком («Луньюи», 9,17): «Учитель, находясь над рекой сказал: «Уходящее время подобно этому! Не останавливается ни днем, ни ночью».

Возражая Цзы Лу, отговаривавшего Учителя идти на службу к нехорошему человеку, Конфуций сказал («Луньюи», 17,7): «Но разве я горькая тыква, которая должна остаться несъедобной?»

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

Наиболее рельефно этот принцип выражен в беседе с Цзы Лу, Жань Ю. Гунси Хуа и Цзэн Си, когда речь шла об их заветных мечтаниях («Луньюи», 11,26). Конфуций достаточно скептически отнесся к словам трех первых, чаяния которых были связаны с государственной службой. Иной была реакция на ответ Цзэн Си, который мечтал «дождавшись конца весны в марте, когда все уже одеты в весенние одежды, в сопровождении пяти-шести молодых людей и шести-семи подростков омыться на берегу в водах реки И, вкусить силу ветра у Алтаря Дождя и, распевая песни, возвратиться». Учитель глубоко вздохнул и произнес: «Я хочу быть вместе с Дянем (прозвище Цзэн Си)!»

Ученые по-разному оценивают внутренний смысл данного эпизода и поведения Учителя. Цянь Му полагает, что «мечты трех учеников, поглощенных заботами о служебной карьере и ликвидации хаоса в мире, просто неосуществимы». Отсюда и негативная реакция Конфуция. Цзэн Си никогда не помышлял о мирских делах, отличался необузданным характером и буйной фантазией. Конфуций всегда с удовольствием слушал его музыку, ему захотелось отдохнуть на лоне природы у Алтаря Дождя, и он одобрил мечту Цзэн Си. Но ни в коем случае нельзя предполагать, будто Конфуций отказался от своей «извечной мечты спасти мир». Просто «искренний ученый сыграл здесь тонкую шутку»²⁸.

Большинство же комментаторов склонно рассматривать мечту Цзэн Си как конкретное описание ритуала моления о дожде. Действительно, через г. 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 атрибут моления входило купание мальчиков в реке, пребывание всех на ветру и песнопения.

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 упорядоче

²⁸ Цянь Му. Луньюи синь цзе. (Новое толкование «Луньюи»).— Чэнлу, 1985, с. 280

ние государств. Люди должны уметь общаться с Природой, ибо лишь она способна даровать им силу, что в конечном счете содействует и упорядочению правления. Мы согласны с трактовкой И. И. Семеновки, согласно которой диалог Конфуция с Цзэн Си о прогулке на лоне природы имеет глубокий культурно-исторический контекст, восходящий к культу умирающего и воскресающего бога — символа увядающей и расцветающей природы: «Алтарь Дождя оказывается в «Изречениях» («Луньюе») символом огромной обобщающей силы. Прогулка к этому алтарю (он представлял собой холм с жертвенником и рощей) приравнивается к самопожертвованию и смерти, а «возвращение» оттуда «с песней» — воскресению из мертвых. В свою очередь гибель и возрождение человека ассоциируются с жизнью мира. Эту точку зрения подтверждает и связь учения Конфуция с земледельческой магией, и выявленное у него тождество правителя и вселенной, и восприятие космоса как культа и жертвоприношения в их наиболее архаическом виде: в качестве жертвы, приносимой ею самой себе. Важную роль играет и время, избираемое Цзэн Си для прогулки. Оно не случайно, ибо совпадает с появлением на небе созвездия Дракона, символа божества водной стихии, тесно связанного с культом плодородия»²⁹.

Следует отметить еще одну мысль в анализируемом отрывке (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 средневековье³⁰.

3. Бережное отношение как к животному миру, так и природным ресурсам.

Рачительное использование природных богатств Конфуций возвел в ранг государственной политики. В 515 г. до н. э., беседуя с циским правителем Цзин-гуном о сути истинного правления, он сказал: «Истинное правление заключается в бережном отношении к [государственным] ценностям». 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, [способным выставить] 1000 колесниц... следи за бережным расходом основных средств».

В арсенале воспитательных методов, как уже отмечалось, Конфуций особо выделял личный пример. Коль поведение проповедника расходитя со словом, то грош цена его нравоучениям. Поэтому он всегда старался вести себя, как истинный цзюнь-цзы (благо-

²⁹ Семеновки И. И. Афоризмы Конфуция, с. 104.

³⁰ Подробнее см.. Мартынов А. С. Конфуцианская личность и природа // Проблема человека в традиционных китайских учениях.— М., 1983.

родный муж). И благодарные ученики сохранили для нас его отношение к животному миру («Луньюй», 7,27): «Учитель всегда ловил рыбу удочкой и не ловил неводом; 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 чувство ответственности за окружающую среду.

4. Регулярное благодарение Природе.

Периодические торжественные молебны и жертвоприношения в честь духов Неба и Земли на самом высоком государственном уровне входили неотъемлемым компонентом в учение Конфуция о ритуале. На строгом соблюдении всех правил последнего строилось не только управление страной, 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 («Луньюй», 7,35): «Конфуций тяжело заболел. Цзы Лу просил его обратиться с молитвой [к духам Природы]. Учитель спросил: «А поступают ли так?» Цзы Лу ответил: «Поступают. Ведь говорится: «Молись духам Земли и Неба!» Учитель ответил: «А я уже давно молюсь!»

Отметим в данной связи, что идеологические противники Конфуция осуждали его школу за излишнюю пышность жертвоприношений и ритуальной обрядности, разоряющей простой люд. Особенно активен был Мо-цзы (468—376 гг. до н. э.), посвятивший этому специальную главу, названную «Против конфуцианцев». Приведем небольшую отрывок из нее, дабы читатель ощутил тогдашний накал полемических страстей. «Конфуцианцы стремятся приобрести внушительную внешность и богато украшать себя, чтобы совращать современников. Они используют пение под струнный аккомпанемент и танцы под барабан, чтобы привлекать учеников. Устанавливают множество сложных церемоний чтобы отделить внешнюю сторону ритуалов и привлечь внимание многих людей. Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдным. За всю жизнь невозможно постичь их учение. за целый год нельзя выполнить их церемоний, и даже богатый не может [позволить себе] услаждаться их музыкой. Богатые украшения и ложное искусство придуманы ими, чтобы вводить в заблуждение нынешних правителей; громогласная музыка служит тому, чтобы совращать глупых людей»³¹.

В ответ на осуждение, прозвучавшее из уст главы школы моистов, жившего почти в одно время с Конфуцием, приведем лишь

³¹ Цит. по кн.: Титаренко М. Л. Древнекитайский философ Мо Ди и его учение.— М., 1985, с. 89.

один эпизод из жизни самого Конфуция («Луньюй», 11, 11): «Когда скончался Янь Юань, ученики собрались устроить пышные похороны. Учитель им сказал: «Этого делать не следует». Ученики все же поступили по-своему. Учитель произнес по поводу этого: «Хуэй смотрел на меня как на родного отца. А теперь я не могу видеть в нем сына. В этом не мой грех, а ваш, дети».

Как видим, сам Конфуций был противником пышных ритуальных действий, доходя в своем протесте до таких крайних мер, как отречение от любимого ученика. Не исключено, что обрядную пышность привнесли в школу именно его ученики. Впоследствии же, когда конфуцианство стало официальной имперской идеологией, пышность возросла во сто крат.

ТРАДИЦИОННАЯ КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ РОЛЬ В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ

Специфика традиционной китайской философии заключается в том, что главным объектом исследования с самого ее зарождения были человек, общество, государство, законы природы. Шел активный поиск модели оптимального соотношения интересов государства, общества и человека. Поэтому целесообразно было бы отнести все эти школы к этико-политическим. Золотой век так называемой «китайской философии» — VI—III вв. до н. э. — был и золотым веком становления юридической мысли. Сама эпоха постоянно противоборствующих царств (Чжаньго) плюс такая же постоянная борьба в каждом царстве за верховную власть внутри политической элиты породили спрос на лучшие модели управления. Творцами таких моделей оказались свободные интеллектуалы, именовавшиеся в древности термином «ши» (книжники).

Второй особенностью традиционной китайской философии является то, что огромный багаж знаний и теоретических открытий, который накопили ее творцы за более чем четырехсотлетний свободный период был востребован далеко не полностью. Императорская система и последовавшие за ней государственные структуры реализовывали лишь те идеи и концепции, которые нужны были им для успешного и долговременного функционирования.

Таким образом Китай и по сей день является богатым наследником — он обладает ценной национальной кладовой, духовные и интеллектуальные потенциалы которой еще далеко не исчерпаны.

Из всех этико-политических и философских школ древнего Китая наибольшее воздействие на становление и функционирование политической культуры страны оказали лишь две: конфуцианство и легизм. Они как бы символизировали два начала — светлое (ян) и темное (инь). Легисты более чем за тысячу лет до Макиавелли первыми во всемирной истории разработали и претворили в жизнь совершенную модель тоталитарного правления на обширной территории — в пределах империи Цинь (221—209 гг. до н. э.). Конфуцианцы же в поисках совершенных форм общественного и государственного устройства, создали свою модель управления, умело сочетая политику с моралью и сумев возвыситься, в отличие от легистов, бюрократию над законом, что в конечном счете и обеспечило им верховенство в стране вплоть до начала XX века.

Что же дал легизм Китаю и его политической культуре?

Оценивая это учение в широком историческом контексте, следует отметить, что внедрение легистских доктрин в структуру государственного управления императорского Китая шло по следующим основным направлениям:

- а) концепция систематического обновления государственного аппарата путем выдвижения чиновников;
- б) концепция равных возможностей;
- в) концепция четкой градации внутри самого правящего класса;
- г) концепция унификации мышления чиновничества;
- д) концепция цензорского надзора;
- е) концепция круговой поруки и личной ответственности чиновника.

Эти доктрины способствовали становлению и функционированию традиционных институтов, определявших характер структуры управления как таковой.

Легизм оказал большое влияние на формирование ортодоксального конфуцианства и бюрократической системы управления, системы, функционировавшей в Китае без каких-либо существенных изменений с конца первого тысячелетия до нашей эры вплоть до начала XX века.

В отличие от легизма, воздействие конфуцианства на развитие Китая оказалось гораздо большим, ибо оно охватывало более обширные сферы жизни нации, и прежде всего духовную. Учение Конфуция во многом определило параметры формирования мышления и национального характера китайцев. Однако, при оценке роли конфуцианства необходимо всегда учитывать, что оно в своем развитии прошло через несколько формирующих этапов — раннее, представленное Конфуцием, Мэн-цзы и Сюнь-цзы, существенно отличавшееся от ханьского, интерпретированного Дун Чжуншу. В свою очередь, ханьское конфуцианство, став официальной идеологией императорского Китая, не стояло на месте — в эпоху Сун (X—XII вв.) выдающийся китайский философ Чжу Си (1130—1200) и его школа подвели онтологический базис под конфуцианские социально-этические воззрения, способствовав дальнейшему развитию философской мысли. Идеалистические концепции Чжу Си и его последователей подверглись переосмыслению и критике конфуцианцев-материалистов, прежде всего Ван Янмина (1472—1529), создавшего «последовательное ценностно-нормативное персоналистическое мировоззрение» и Ван Чуаньшаня (XVII в.).

Процесс становления официальной идеологии был неразрывно связан с развитием государства и прежде всего — императорской системы. Поскольку творцом конфуцианства являлась бюрократия, то она отбирала как из легизма, так и самого учения Конфуция лишь те концепции и институты, которые должны были обеспечить стабильное функционирование императорской системы правления. Новый творец обладал гораздо большими возмож-

ностями, свободно распоряжаясь неограниченным временем и фактически неисчерпаемыми интеллектуальными потенциями десятков поколений философов и политиков древнего и средневекового Китая. Этот процесс коллективного творчества служебных единоверцев не прерывался в новое и новейшее время. Естественно, радея о нуждах государства, коллективный творец прежде всего побеспокоился о собственном благополучии.

Над учением Конфуция была проведена искуснейшая, поистине дьявольски изощренная операция — сохранив чисто внешне гуманистическую направленность, необходимую для контактов с обществом, бюрократия полностью приспособила его для себя, став полновластным официальным интерпретатором Учения.

К счастью, на протяжении всего императорского периода сохранялась традиция неофициального толкования, развивавшаяся как бы параллельно — об этом будет сказано отдельно.

Самым главным святотатством, на наш взгляд, было самовольное присвоение бюрократией, точнее ее высшим звеном, статуса «благородного мужа». Все, что с такой симпатией и выстраданной душевной болью говорил Конфуций о «цзюнь цзы» — этом благородном интеллектуальном рыцаре, автоматически распространялось на реально правивший слой чиновников, но с соответствующей поправкой: гипертрофировались лишь права и с той же степенью, но в обратной пропорции сужалось все, что было связано с нравственным содержанием этого образа и его обязанностями перед народом.

Паразитируя на особом статусе «цзюнь цзы» в Учении и негативном отношении Конфуция к закону, бюрократия умело использовала эту легальную возможность для собственного возвышения над законом. В этом, по нашему мнению, кроется одна из основных причин превращения Учения в официальную идеологию — ортодоксальное конфуцианство. Легизм со своей концепцией верховенства закона над бюрократией, отпугнул ханьское чиновничество, которое отвело ему вспомогательную роль. В императорском Китае был сформирован и активно функционировал институт особых привилегий, именуемый «баи» — «восемь суждений» или «восемь установлений».

Укрепив законодательно свое привилегированное положение в обществе, бюрократия приступила к дальнейшей реализации творческих возможностей Учения. Ее особым вниманием пользовалась концепция «ли». Все, что говорил Конфуций о «ли», было внесено без каких-либо изменений в официальное конфуцианство.

Отчетливо сознавая социальную опасность легистской доктрины — равенство всех, исключая императора, перед законом (Гуань Чжун: «Законы — это отец и мать народа»), — коллективный ра-

зум китайской бюрократии возлагал большие надежды на концепцию «ли» в учении Конфуция. Можно смело сказать, что сердцевинной и душой официального конфуцианства стал модернизированный интеллектуальной служебной элитой институт «ли», игравший гораздо большую роль в жизни общества и государства, нежели закон и право. Идея Конфуция о единстве в «ли» этики и ритуала была развита и инкорпорирована во все поры общества и государства, стала определять поведение каждого — от императора до простолюдина.

Подавляющее большинство китайских крестьян, как показала история, не знало всех правил перечисленных в «Ли цзи», но все без исключения поведенческие нормы, которыми они руководствовались в повседневной жизни, были зафиксированы именно в этом памятнике. Скрепленные четко разработанным ритуалом этические нормы, формировали и регенерировали нравственные критерии общества — в этом смысле конфуцианские «ли» играли роль официальной религии. Мы не склонны называть официальное конфуцианство религией, ибо в Китае не было института конфуцианской церкви и церковных священнослужителей. Здесь вершилась своя специфика, когда священнослужителями являлись не только император с бюрократией, но и все общество и прежде всего главы семей и патронимий, следящих за выполнением «ли» и воспитывавших детей в строгом, неукоснительном следовании общепринятым нормам поведения.

Сила и огромный авторитет «ли» заключались в том, что со временем они были приняты огромным большинством населения, стали нормой жизни. Китаец, исповедуя даже даосизм, буддизм или христианство оставался в душе конфуцианцем, ибо в своем поведении руководствовался «ли», развившимися в систему морально-этических и ритуальных норм, пропитывавших все общество и давших ему силу оставаться самим собой в течение долгих веков, несмотря на нашествия иноземных захватчиков.

Когда мы пытаемся понять значение и масштабы функционирования традиционной философии, прежде всего конфуцианства в жизни современного китайского общества необходимо уяснить вначале его роль в формировании нравственно-культурных и моральных ценностей нации. Более того, крайне важно установить какое воздействие на их судьбу оказала современная политическая система.

Рассмотрим теперь какую часть в шкале моральных ориентиров рядового жителя КНР занимают нравственные ценности конфуцианства, ибо это поможет понять реальное место учения в политической культуре сегодняшнего Китая.

Согласно результатам исследований китайских социологов и

социальных психологов большинство китайцев по-прежнему разделяет традиционные ценности, в соответствии с ними строит свое поведение. Так, в середине 80-х годов шанхайскими психологами был проведен опрос среди студентов и учащихся школ. Требовалось вычленить из предложенной совокупности ценностей наиболее важные. Итоги показали, что наиболее популярными оказались ценности, близкие к традиционным: «почитание старших» (цзунь лао), «честность» (чжэнь чэн), «коллективизм» (цзи ти). Студенты Университета китайской медицины (Пекин), которым приблизительно в это же время был предложен другой перечень ценностей выбрали в качестве ведущих «учебу», «дружбу» и «нравственное совершенствование», имеющие корреляты среди традиционных ценностей. К числу наименее преферируемых категорий ими были отнесены «любовь», «материальное изобилие», «эмоциональный контакт между студентами и преподавателями».

Когда же в анкеты непосредственно включались традиционные ценности, они устойчиво выходили на первые места. Так, в ходе глобального общекитайского исследования, предпринятого Институтом социологии Народного университета в Пекине наиболее высокую оценку получили «честь и достоинство» (одобрили 95,5 % опрошенных), «преданность и сыновняя почтительность» (94,8 %), «гуманность и любовь» (86,6 %), «трудолюбие и бережливость» (93,4 %). Эти данные близки к результатам опросов социологов Шанхая, по итогам которых свыше 80 % участников позитивно оценили такие качества как «отцовская доброта и сыновняя почтительность», «трудолюбие и бережливость», «преодолевать частное и служить общему».

Представив школьникам Гуанчжоу и Сиани традиционное утверждение «уделять большое внимание к общему и избегать своекорыстного (частного)» (догун усы) в разных вариантах «сначала общее, потом частное» (сяньгун хоусы), «сначала частное, потом общее» (сяньсы хоугун) и т. д. исследователи получили следующие результаты. За примат общего высказалось 40—50 % опрошенных в Гуанчжоу, 50—70 % — в Сиани; за учет и общего и частного — 40—50 % в Гуанчжоу, 30—45 % — в Сиани. Количество тех, кто выступал за примат частного в среднем составляло 1,6—1,7 %.

Наглядным свидетельством степени результативности более чем двухтысячелетнего воздействия ценностных критериев личности Конфуция на процесс формирования национального ядра менталитета могут служить итоги широкомасштабного обследования системы ценностей жителей КНР, проведенного Институтом социологии Народного университета (Пекин) в 1987—1988 гг. Оно проводилось в 13 провинциях и городах Китая, было опрошено

более 1.800 человек. Среди них оказались представители почти всех социальных слоев, образовательных и социальных групп.

Из 14 «основных качеств личности» восемь получили положительную оценку и все они восходят к конфуцианской системе ценностей, а именно, совесть, преданность и сыновняя почтительность, гуманность, интеллект, трудолюбие и бережливость, рыцарство, приверженность середине. Далее по убывающей шли: прагматизм, утилитаризм, личные достоинства (частная мораль), повиновение, завистливость, лживость¹.

Нас больше всего удивило, почему личные достоинства («сы дэ») оказались лишь на 11 месте из 14?

Думается, что в массовом сознании до сих пор сохраняется традиционное восприятие «сы дэ», как особого типа морали, нормы которой действуют лишь в отношениях между людьми, объединенными какими-либо связями. Отсюда и негативное отношение к «сы дэ», как к «частной морали». Происходит не совсем удачный процесс внедрения европейского понятийного аппарата в толщу традиционной культуры, когда неадекватно подобранный еще в конце XIX века китайский термин, наталкивается на сложившийся в массовом сознании стереотип негативной реакции ко всему, что у Конфуция связано с личной (частной) выгодой, особенно если эта «выгода» достигается за счет ущемления прав других людей. Несколько удивило, что «приверженность середине» (чжун юн) и «прагматизм» заняли только восьмое и девятое место. По-видимому ощущается влияние административной системы, когда рыночные отношения еще не получили полного развития.

Политик, разрабатывающий стратегию модернизации страны, должен учитывать качество человеческого фактора, дабы не оторваться от народа и суметь получить адекватную реакцию на свои начинания.

Если рассматривать непосредственное воздействие традиционной китайской философии на культуру политического мышления руководителей страны будь то император, президент или генеральный секретарь КПК, то осуществляется это воздействие через традиционный институт: «история — политика».

Основным решающим аргументом любой этико-политической школы, включая легистскую и конфуцианскую, всегда была ссылка на «гу» (древность). Понятие «гу» никогда не ограничивалось жесткими временными рамками, что объясняется прежде всего тесной связью «истории» и «политики». Политические задачи требовали все новых и новых аргументов, поэтому расширение рамок

¹ См.: «Китайский национальный характер» (Чжунго миньцзусин) — Пекин, 1990, т. 2, с. 69—73. Автор выражает признательность К. М. Тертицкому за своевременное указание на эту книгу.

«древности» продолжалось столетиями. «Древность» прочно вошла в политическую культуру страны, и именно как институт (политическая традиция) в значении «политика — история». На протяжении истории императорского Китая древность всегда играла активную роль в политической жизни и политической борьбе, особенно на уровне бюрократия — императорский двор.

Этому способствовала и одна из характерных национальных черт китайцев — относительно высокий уровень исторического самосознания, знание истории своей страны. Поэтому, когда тот или иной политик при общении с народом обращался к истории, используя, как правило, в качестве аргумента исторический факт, аналогию или концепцию древнего философа, он всегда встречал подготовленную аудиторию. Наиболее редкие или трудные цитаты из классиков обычно тут же комментировались издателями произведений руководителей государства. Такая практика, например, всегда сопровождала выступлениям Мао Цзэдуна. Издательство «Жэньминь чу баньшэ» выпустило, в частности, в 1977 г. специальный словарь-указатель к пяти томам его произведений, где популярно разъясняются все трудные для рядового читателя места пятитомника.

Именно Мао сделал концепцию «гу вэй цзинь юй» («использовать древность во благо современности») одним из механизмов управления обществом. С наибольшей силой этот механизм работал во время кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972—1976 гг.), когда история почти на 100 % «оккупировала» внутреннюю политику страны.

В настоящее время почти каждый в нашей стране понимает что такое «да цзы бао» и какую роль сыграла эта «газета больших иероглифов» в политической жизни современного Китая, особенно в «культурную революцию». По-видимому, многие слышали, что подлинным инициатором «да цзы бао» был Мао Цзэдун. Но вероятно, очень немногие знают, как это происходило. В одном из своих закрытых выступлений Мао сказал, что нам надо реализовать «да цзы бао», о которой говорил еще Цзы Чань. К сожалению, автор этих строк не может точно указать когда Председатель это сказал, но запомнилось имя Цзы Чаня. Речь у Мао шла о наделении народа правом критики действий бюрократии. Цзы Чань считался одним из предшественников легизма и жил в VI в. до н. э. Поиски этой мысли в трудах философа оказались безрезультатными. Сходная идея была высказана в IV в. до н. э. другим легистским теоретиком Шан Яном. Нам было известно, что «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан») являлась одной из настольных книг Мао Цзэдуна. Там действительно выдвигалась идея о наделении народа правом контроля за деятельностью администрации. Вот что

говорилось в главе 26-й «Шан Цзюнь шу»: 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] чиновника с мнением высшего чиновника-законника. Когда чиновники узнают об этом, они не осмелятся попираť закон в отношениях с народом, да и народ не решится преступать законы».

По нашему мнению, именно это предложение Шан Яна натолкнуло Мао на идею «да цзы бао». Поскольку Шан Ян был тесно связан с Цинь Ши хуаном, и оба деятеля в истории китайской культуры являлись персонажами отнюдь не положительными, то необходимо было из числа легистов подыскать нейтральную фигуру — таким оказался Цзы Чань. Очередь Шан Яна пришла позднее, когда «банда четырех» открыто провозгласила наличие прямой преемственности между легизмом и идеями Мао. Заметим, что идея антибюрократизма была взята на вооружение и в культурной революции. В СССР ее тогда замалчивали, а на Западе, особенно у части студенчества она получила признание.

Кстати, идея обратной связи присутствовала и у ранних конфуцианцев, легисты придали ей более конкретный антибюрократический характер.

В наши дни эта легистская теория, мы называем ее «теорией клещей», когда бюрократия бралась под контроль сверху и снизу, получила иное воплощение, а именно — в анонимных телефонных звонках, как инструмент борьбы со взяточничеством.

Роль традиционной философии во время этого последнего этапа «культурной революции» — особая тема². За неимением места отметим лишь два момента. Во-первых, извращалось не только учение Конфуция, но и легизм, хотя «банда четырех» (сы жень бан) провозгласила себя его последователями. И во-вторых, несмотря на фальсификацию канонических текстов, сам факт их массового тиражирования возродил их значимость в глазах населения.

Приступая к реализации своей программы модернизации страны, Дэн Сяопин провозгласил в 1979 г., что «целью социализма с китайской спецификой является достижение к 2000 году уровня общества «сяо кан» («сяокан шуй пин»).

Сам Дэн Сяопин тут же откомментировал, что под «сяо кан» он понимает достижение «среднезажиточного уровня» и связал это с построением «могущественного государства»³. Это был талант-

² Подр. см.: Переломов С. Л. «Конфуцианство и легизм в политической истории Китая». — М., 1981, с. 221—278.

³ См.: Дэн Сяопин. «Основные вопросы современного Китая». — М., 1988, с. 96.

ливый ход, но мудрый политик действовал осторожно, не раскрывая всех карт перед Западом. У нас, тогда еще в Советском Союзе, многие, в том числе и ведущие синологи, восприняли именно такое объяснение и не увидели ничего неожиданного.

Несмотря на то, что Патриарх ограничился лишь экономическим аспектом, для лидеров и интеллектуалов конфуцианского культурного региона и образованных хуа цяо это значило очень многое. С континента (далу) поступил сигнал — я возвращаю страну в ваш, а ныне наш общий конфуцианский культурный регион. Неважно, что я там строю — это будет «сяо кан». Он не взял «Да тун» («Общество великого единения») — вторую социальную утопию Конфуция, ибо к «Да тун» обращались и Кан Ю вэй и Сунь Ятсен (о чем подробно написал проф. Р. Фельбер), к «Да тун» обращался и Мао Цзэдун. Дэн взял первую социальную утопию Учителя — «общество малого благоденствия» («сяо кан»). То есть Дэн Сяопин взвалил на себя и КПК огромное бремя ответственности и одновременно бросил открытый вызов своему давнему оппоненту Чан Кайши, который уже построил свой «сяо кан» на Тайване. Но, надо честно сказать, перед Патриархом стоит более сложная задача.

Мудрость Дэн Сяопина в том, что он еще при жизни, не усыпляя старую идеологическую кошку, подарил своим преемникам конфуцианского когенка. А вот сколь успешно сумеют они его вырастить и воспитать будет зависеть от интеллектуальных потенциалов наследников.

В стране начался многослойный процесс реанимации традиционных ценностей на самых различных уровнях: экономическом, политическом, идеологическом, научном.

Вспомним, что сказал Чжао Цзы ян на XIII съезде КПК по поводу семейного подряда: «Сначала крестьяне раскрепостили свое сознание, потом мы раскрепостили свое сознание». А ведь государство, по сути, восстановило традиционную конфуцианскую политику начала каждой крупной династии. Первый этап правления, традиционно начинался с пересмотра налоговой политики в пользу крестьян, и оно отвечало мощным экономическим и демографическим взрывом. И в КНР на первом этапе крестьяне продемонстрировали скрываемые до поры до времени возможности экстенсивного развития. А ведь это уже в период начала реформ создало материальную базу для стабилизации общества и для дальнейшей модернизации страны. И в наши дни вновь заговорили об усилении внимания к сельскому хозяйству, то есть тому «стволу» («бэнь») государства, о котором всегда заботились конфуцианцы.

Страна стала активно восстанавливать свои позиции в некогда порожденном ею культурном регионе. Поскольку в экономическом плане Китай отстает, то он стал успешно развивать компенсатор-

ную роль конфуцианской культуры. Именно в этой плоскости следует рассматривать задачи и работу «Фонда Конфуция». Весьма показательна, что это не государственная, а общественная организация, но ее роль в жизни страны весьма велика. «Фонд Конрада Аденауэра» поступил весьма мудро, организовав в 1988 году встречу с «Фондом Конфуция» ради выяснения роли конфуцианства в модернизации Китая. Кстати, председатель «Фонда Конфуция», проф. Куан Я мин, автор широко известного в Китае исследования о жизни и творчестве Учителя, объясняя «сяо кан» не ограничился лишь «среднезажиточным уровнем». По его мнению, в обществе «малого благоденствия» «...правитель при назначении на должности, подбирает талантливых, добрых и человеколюбивых, отдавая им предпочтение перед родственными связями»⁴.

Происходит очень интересный процесс реинтерпретации основных раннеконфуцианских понятий. Почетный советник «Фонда Конфуция» проф. Чжоу Гу чэн предложил пересмотреть традиционную трактовку термина «жэнь», как «гуманность». По его мнению «жэнь» надо толковать, как «человек — должен быть человеком». Развивая эту мысль, проф. Лю Вэнь ин пишет, что «...популярно «жэнь», Конфуций хотел не только регулировать межличностные отношения внутри патриархального рода, но и, что еще более важно, — межличностные отношения в государственной иерархии и даже межгосударственные отношения». Одни из официальных реинтерпретаторов Конфуция проф. Бу Цзинь чжи упирает на активность личности, говоря что Конфуций создал особый «стиль участия в жизни». «Созданной Конфуцием школе, — пишет он, — был присущ свой стиль участия в жизни. Конфуцианцы отдавали силы ведению государственных дел и упорядочению жизни, совершали подвиги и добивались заслуг ради государства. выступали против пассивного ухода от мирских дел»⁵.

Нам кажется, что внутри самой КПК наблюдается возрождение традиции, заложенной Лю Шаоци, когда он брал образ «благородного мужа» (цзюнь цзы) в качестве модели для кадрового работника (гань бу). Выступая в 1989 г. на симпозиуме в связи с 2540 годовщиной со дня рождения Конфуция Цзян Цзэминь говорил о значении его идей для нравственного воспитания подлинных строителей социализма. Процесс инкорпорации ценностных ориентиров Учителя в новую формирующуюся государственную доктрину набирает темпы. В качестве конкретного примера приведем выдержку из статьи 6 постановления Центральной комиссии КПК по проверке дисциплины от 28 декабря 1989 г. «Относительно партийных дисциплинарных наказаний членов КПК, нарушив-

⁴ Куан Я мин. «Критическая биография Конфуция». — Пекин. 1985. с. 254.

⁵ См.: Жэньминь жибао. 10.11.89.

ших социалистическую мораль»: «Лица, жестокое обращение которых с членами семьи носит сравнительно серьезный характер, или отказавшиеся от членов семьи, наказываются смещением со всех постов в партии или же испытательным сроком в партии; при серьезных обстоятельствах исключаются из партии».

В этой связи следует отметить, что в настоящее время в Китае активизируется процесс восстановления веры в силу социального действия «благородного мужа», как неотъемлемого фактора нормального функционирования и самого общества, и системы управления. Достаточно упомянуть о письменных предложениях депутатов ВСНП (апрель 1990 г.), призывающих к «формированию неподкупного руководства» и разработке «закона о честном руководстве». Депутаты предложили, в частности, образовать при ВСНП Комиссию административного контроля с целью непосредственной ревизии деятельности руководителей страны от членов Госсовета КНР и выше⁶. В этой акции отчетливо прослеживается влияние шан-яновской концепции цензорского надзора, реализованного впервые в масштабе всей страны императором Цинь Ши хуаном.

Думается, что дискуссия, которая началась ныне в Китае по проблеме «совокупной мощи государства» («цунхэголи»), где одной из составных частей названы «качество людей», «качество руководства», неизбежно приведет к еще более активной реанимации морально-этических ценностей конфуцианства.

Что касается легизма, то его присутствие в политической культуре КНР весьма ощутимо. На общегосударственном уровне возрождена и проводится в жизнь основная концепция легистов — равенство всех перед законом. Осуществляется борьба с таким широко распространенным явлением, порожденным поздним конфуцианством, как патронимизация системы госуправления. Весьма симптоматично, что идея равной ответственности всех перед законом, независимо от служебного положения, достигается теми же легистскими, но уже модернизированными методами. В частности, в борьбу против экономических преступлений, коррупции и взяточничества вовлечены широкие народные массы. Вспомним, что именно Шан Ян наделял граждан правом жалобы на чиновника, нарушившего закон. С 1988 г. в Китае практикуется получение по телефону от граждан сведений о хищениях, взяточничестве, контрабанде и т. п. По этому каналу в 1988 году было получено 74.807 сигналов, из которых 10.241 сообщений было проверено и возбуждено 2.944 дела, арестовано 923 человека, государству возвращено 126 млн. юаней⁷.

⁶ См.: Жэньминь жибао. 2.04.90.

⁷ См.: Имамов Э. Э. «Уголовное право Китайской Народной Республики». — М., 1990, с. 45.

Представителю западной политической культуры возрождение подобного традиционного института может показаться ущемлением прав личности. Но такова реальность современной жизни и политической культуры нашего великого соседа — государство использует традиционный институт, как специфический аспект уголовного права, направленного на укрепление законности, а следовательно, и на благо общества в целом.

Во внутренней политике также наблюдается реанимация традиционных методов. Если внимательно посмотреть последние постановления китайского руководства, то всюду говорится, что основой развития экономики, социальной стабильности и самостоятельности государства является сельское хозяйство⁸. То есть реализуется традиционная концепция «ствола» и «ветвей», где «ствол» (бэнь) — это сельское хозяйство.

События в нашей стране не могли не повлиять на политику китайского руководства. В последние годы больше всего говорят о стабильности. Ученые КНР считают, что принципиальные проблемы экономической реформы нужно рассматривать в контексте развития трех основных компонентов: «стабильность — реформа — развитие».

Исходной посылкой для разрешения внутренних противоречий в государстве является, по их мнению, задача — с «помощью реформы стимулировать стабильность, в условиях стабильности обеспечивать развитие»⁹. Некоторые, в связи с этим, обращаются к традиционной философии, утверждая, что там всегда в качестве политических ценностей на первый план ставился порядок и осуждалась смута¹⁰.

В связи с этим мы специально вновь просмотрели «Лунь юй» и подсчитали, что Конфуций 15 раз говорил о смуте, хаосе (луань). Приведем лишь одно его суждение: «В государстве, где царит хаос, люди не могут жить» («Луань бан бу цзю», «Лунь юй» 8,13).

Здесь как раз лозунг «Древность на службе современности» («гувэй цзинь юн») может быть применен по своему прямому значению.

Сегодня становится все очевиднее, что чем более открытым внешнему миру становится Китай, тем большую роль начинают играть в нем конфуцианские ценности. Но в XXI веке этой стране придется столкнуться на конфуцианском поле с Японией, ибо там сейчас принят официальный курс на строительство «эпохи культуры», как феномена современной цивилизации. И Япония, перешедшая уже в постиндустриальную стадию, разработает свою интерпретацию конфуцианства.

⁸ Жэньминь жибао. 22.11.91. Речь Цзян Цзэминя на VIII пленуме ЦК КПК.

⁹ Цзиньцзи янь цзю. 1990. № 7, с. 4.

¹⁰ Шэжуй кэ сюэ. 1990. № 8, с. 5.

Посмотрим, как будут развиваться события, ибо существует объективный закон модернизации развивающихся стран — успех ожидает лишь тот социум, который сумеет выработать оптимальную модель синтеза традиционного с современным.

SUMMARY

SUMMARY

The book presents a translation and the results of researches on the ancient Chinese Legalist treatise known as "Shang-chün-shu", which has exercised an important influence on the development of the Chinese conception of the state.

The translation of this classic is based upon the critical text by Ch'u shih-cne or "The Authentic Text of Shang-chün-shu with a Textological Commentary" (Shang-chün shu tze ku ting pen") Peking, 1965, and also the xylograph edition by Yan Wan-II (1876, published by the Chekiang Province Publishing House).

The work consists of an introduction, a translation, a commentary and indices.

In the introductory article the author deals with the history of the text, devoting most attention to the authenticity of this classic. Research scholars consider that the treatise was compiled by the disciples of Shang Yang not later than the first half of the third century before our era. The author points out that the text is not monolithic. An analysis, which revealed repetitions, contradictions and divergences, as well as the presence of ready-made formulae, prompted the author to attempt to uncover the more ancient stratum and establish the possible authorship of Shang Yang. In this author's opinion parallel or coinciding texts belong to a far older stratum, and originated with Shang Yang. Among the more stable formulae passing from one chapter to another, constructions are frequently used, introduced by verbs such as yue, ku yue, tsi

Summary

wei, so wei' («it is said» «called», «said to be», «therefore it is said», «this is called», «this which is called», and so on). This type of construction is often employed by the compilers of the treatise as an argument in support of certain theses. Opinions stated in this form evidently belong to Shang Yang himself. Chapters 2 and 19 should be regarded as the earliest strata of the text, they contain the rough drafts of royal edicts drawn up by Shang Yang, and also his own speeches and those of his opponents; these may have been recorded by the court historiographers during Shang Yang's lifetime.

A section of the introductory article is devoted to the translation by the eminent Dutch sinologist, J. J. L. Duyvendak, whose work is one of the finest examples of translation of a Chinese classical treatise published by scholars of a Western school.

Since Shang Yang's teaching was closely bound up with changes in the political life of the Ch'in kingdom, and of the whole of China, particular attention is paid in the introduction to the characteristic features of Chinese society during the period extending from the fifth to the third century before our era (the Chan ko epoch). It was a time when, throughout the Chinese kingdoms, the struggle for supremacy between rulers and members of the aristocracy became most bitter. The king's efforts towards securing absolute power strengthened the resistance of the aristocrats who occupied the highest administrative posts in the government. The outcome of the strife depended to a considerable extent upon the attitude of a third political force — the new and wealthy property-owning notables who were then beginning to play an increasingly active role. Along with the growth of property-differentiation within the community came the economic and political strengthening of the new upper stratum, the wealthy members of the community. No longer content with leading positions in the local self-government of the rural community, they now aimed at higher posts in the country's administration. The ambitions of the new rich were encouraged by the rulers. Wealthy members of the rural community rallied to the king's support in contending with the ari-

stocracy. The rulers of the state attempted to deprive the aristocracy of their ancient privileges by the introduction of a single system of legislation, obligatory for everyone.

To appreciate the part played by Shang Yang's teaching in the history of Chinese ideology, it must be viewed against the background of the struggle of two rival schools of philosophy — the Confucian and the «fa-chia» or legalist.

An adherent of the monarchy, Confucius was at the same time an opponent of the despotic form of government based on violence to persons. This is the main reason for his negative attitude to laws, inasmuch as the fa-chia legislation contributed to the establishment of a despotic form of government. Confucius strove to curb the ruler's power and direct it into definite channels. With this in view he resorted to the traditional Chinese belief in the heavenly powers to create a conception of "a noble being," capable of comprehending the commands of Heaven and of instructing, not only ordinary mortals, but even the ruler himself. Since the conception of Heaven was understood in the Confucian aspect, the ruler involuntarily became the captive of his Confucian ministers and, consequently, was obliged to suit his actions to those expected of "a noble being." Such a conception could not but meet with the warmest approval of the aristocracy, who took care to make it widespread.

The absolutist aspirations of Chinese kings found their fullest expression in the teaching of Shang Yang, one of the first persons in world history to create a finished model of a despotic state.

After analyzing the fundamental principles of the political and economic programme drawn up by Shang Yang, the author came to the following conclusions:

Legislative measures, the order of rewards and punishments, the system of mutual responsibility and all-embracing spying upon each other — all of these things, included in Shang Yang's doctrine, were directed towards rendering the ruler's power absolute and establishing complete control over the conduct of the individual.

Summary

In his efforts to reduce the individual to the position of a blind instrument in the hands of the ruler, Shang Yang exalted unification of thought and the general stupefying of the people's minds to the position of a state policy.

Tillers of the soil and soldiers were officially proclaimed to be the fundamental and the most respected orders of society. Shang Yang realized, however, that his carefully-constructed system might remain a mere concept unless an executive organization was found for it. For this reason he devoted much of his attention to the class of officials. He endeavoured to evolve a new type of official, wholly dependent for his welfare upon the state and, consequently, interested in strengthening the new administrative system. One of the instruments in this was the cancellation of class limitations in the field of promotion to administrative posts and the proclaiming of the principle of equal opportunities. The realization of these concepts afforded an opportunity to found a viable state organism, inasmuch as favorable conditions for the constant renewal of the bureaucracy were created by an influx of fresh forces.

Shang Yang's teaching opened fine prospects for social mobility and in this respect possessed an undoubted advantage over the teaching of Confucius.

By appealing for strong measures against malicious officials and the introduction of close inspection over administrative offices, Shang Yang aimed at limiting the activities of all officials, without regard for rank, to merely executive functions.

While striving to undermine class privilege, Shang Yang was inevitably founding a new privileged stratum by means of his system of ranks of notability. True, he tried at the same time to preserve the principle of equal opportunities for all; in theory, every inhabitant of the state had the right to attain to the rank of notability. A new privileged stratum was to cement Shang Yang's state.

In elaborating his concept of government, he was considering the interests of the organs of self-government in the

Summary

rural community and the difficulties he would encounter in these communities. The institution of common laws would facilitate the establishment of a new kind of immediate link between ruler and member of the community. The ruler, with the assistance of the state administration, established direct contact with members of the rural community. This kind of link infringed not only upon the rights of the aristocracy but also of the organs of the local self-government. The attitude of the community councils or elders to the new laws claimed special attention. Shang Yang realized that it was essential for the vital continuance of the laws that they should be acceptable to local administration, and so he advised the ruler to take the customs of the people into consideration when passing new laws. It was necessary, he found, to reserve to the rural community a number of its traditional rights and privileges. His teaching should acquire especial stability and vital force through smooth and regular relations with the community.

It appeared, however, that in this almost perfect model there was one serious theoretical miscalculation: Shang Yang underrated the scope, and the part played, by officialdom in the life of a despotic kingdom. He had supposed that, with the aid of various preventive measures, he could maintain officialdom on the level of supernumeraries of an all-powerful ruler. The bureaucracy, however, could tolerate the position of a second-rate political force only while it felt itself weak. But, as its position and its transformation into a ruling class grew stronger, its role — particularly that of its higher ranks — was bound to become of proportionately greater importance in settling various state affairs. Shang Yang had excluded any possibility of the ruler's voluntary transference of any of his functions to the higher officials. Therefore, his own conception of administration suffered from a certain narrowness of outlook and could only be applied at certain stages in Chinese history, most frequently in transitional periods. Subsequently, the Confucians took advantage of this miscalculation to strengthen their own position; they worked out a concept of virtuous high officials in state administration.

Summary

Shang Yang, in evolving his doctrine, had taken into account the processes at work in the political and economic life of the country and therefore the interests of definite social strata found their reflection in his opinions. His views on political and legislative questions reflected for the most part the interests of the new property-owning notables, personified in the wealthy members of the rural community and the emergent bureaucracy. It was these, and not the rank-and-file of the community, who could draw most profit from the principle of equal opportunities; it was precisely in their interest that the idea of the free sale of ranks was broached. Once having obtained for themselves a noble rank, the wealthy members of the rural community entered the new privileged stratum of society. Only a very limited number of peasants, who had proved their courage on the battle-field, could count on rising to noble rank; as a rule, if they did attain to this, it only meant that some of the lowest among the ranks were accorded them. Shang Yang's solicitude for the tillers of the soil is explained primarily by his anxiety to preserve the main class of taxpayers. The whole burden of taxes and military service was placed, as before, on the shoulders of the poor. Realistic as a whole, Shang Yang's teaching revealed elements of a utopian nature. This was most plainly seen in ideas of the moral re-education of man, ideas of depriving him of the cultural and spiritual values accumulated up to that time by the Chinese people in their history of more than a thousand five hundred years. The idea of turning a man into a creature who thought of nothing but the soil and warfare was doomed from the outset. Events very soon proved that even during the period of the highest concentration of power, attained during the reign of Chin Shih-huang, the state never succeeded in establishing complete control over members of the rural community; this had preserved the organs of self-government and lived a spiritual life of its own.

Put into practice, Shang Yang's conception contributed to the strengthening of Chi'in's kingdom and transformed it into the most powerful Chinese state of that time. Under these con-

Summary

ditions Confucians found it increasingly difficult to contend with legalism, which, that time, had proved its practical "usefulness".

The successes achieved by the Legalists led to a split in the camp of Confucianism; the uncompromising adherents of Confucius constituted one camp, while those who favoured the modernization of his canons formed the second. Mencius was a typical representative of the first trend. He continued to develop his teacher's line of thought, opposed the basic Legalist positions, advocated the restriction of the ruler's power and the transference of the administration of the state to "wise and virtuous" officials. As was natural, only those officials were regarded as virtuous who could order their conduct according to that of "a noble person". Unlike Mencius, Hsün-tzū, the other representative of Confucianism, far from contending with Shang Yang's teaching, became an exponent of many of his ideas (such as the usefulness of legislation, the pre-eminence of the method of reward over punishment etc.), and attempted to weld directly opposing views into a single new Confucian conception of the administration of the state and the people. From Hsün-tzū stem the qualitative changes in Confucianism itself.

In this article some attention is accorded to the part played by Han Fei-tzū, who endeavoured to synthesize the teaching of two of the founders of the doctrine of Legalism, Shang Yang and Shen Pu-hai. While he was engaged upon the problem of administrative organization, Han Fei-tzū not only failed to correct but, on the contrary, still further aggravated Shang Yang's miscalculation. After elaborating a whole series of plans for the limitation of the bureaucracy's activity, Han Fei-tzū hampered its chances of development and, above all, tried to maintain it in a secondary role in the management of state affairs and in the formulation of the country's home and foreign policy. The author of the article considers that herein lay one of the principal causes of the future defeat of Legalism in its long struggle against Confucianism.

Despite the fact Legalism became the official ideology of

Summary

the first united Chinese state, the Ch'in Empire (221—207 before our era), it proved incapable of maintaining its leading position. As the Chinese bureaucracy gained strength in the process of its transformation into a governing class, Confucianism assumed an increasingly important position at court, primarily because it advocated the restriction of the ruler's power. The theoretical substantiation of high ranking officials' rights to active administration of the country ensured Confucians their final victory over Legalism during the Han epoch (from the third century before our era to the third century of our era). Nevertheless, Legalism did not disappear — Confucianism of the Han epoch accepted many of Shang Yang's principles.

Legalism enriched Han Confucianism, and contributed to its transformation into the official ideology of the ruling class, in this the teaching of Shang Yang played a prominent part.

The destiny of Shang Yang's teaching is traced up to the twentieth century. It is seen how, at various periods in Chinese history, different political figures; Wang An-shi (twelfth century) Mai Men-hua (nineteenth to the twentieth century) Chen Tsi-tian (mid-twentieth century), among others, sought in it a political doctrine fit to rescue the country in the throes of a crisis. All these were united in the efforts to found a mighty state governed by an all-powerful ruler.

In making his evaluation of the teaching of Shang Yan on a broad historical plane, the author considers that not only did he contribute to the establishment of orthodox Confucianism, but also laid the foundations of a bureaucratic system of administration that existed until the twentieth century.

In his work on the text, the translator has tried to convey to his readers all its originality and stylistic structure, and to preserve wherever possible the principle of a parallel construction of sentences. A word-for-word translation of the more complicated and difficult passages is given in the commentary.

In the commentary the author has endeavoured to clarify

for the reader obscure or complex passages in the treatise. For this reason, he has combined the textological, philological and historical commentaries in one. A considerable part of the textological and philological commentaries are arranged in accordance with the corrections made in the text by J. J. L. Duyvendak, Chu Hsiao-ping and Chú Shi-che.

Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Изд. 2-е, доп. Пер. с кит., вступ. ст., коммент., послесл. Л. С. Переломова.— М.: Ладомир, 1993 (Памятники письменности Востока. XX) — 392 с.

Научное издание

Подписано в печать 16.11.92 г. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная № 1. 24,5 печ. л.
Тираж 1000 экз. Зак. 2265

Научно-издательский центр «Ладомир»
Москва, К-617, кор. 1435

ТОО ПФ «Полиграфист»
160001, г. Вологда, Челюскинцев, 3.