

禮

Л.С. ПЕРЕЛОМОВ

КОНФУЦИАНСТВО  
И ЛЕГИЗМ  
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ИСТОРИИ  
КИТАЯ

法



Л.С. ПЕРЕЛОМОВ

КОНФУЦИАНСТВО  
И ЛЕГИЗМ  
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ИСТОРИИ  
КИТАЯ

D092/П27



BF329155



赠  
阅

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1981

В книге на примере двух основных этико-политических учений — конфуцианства и легизма — исследуется политическая история Китая с VI в. до н. э. до 80-х годов XX в. В первой части анализируются основные конфуцианские и легистские концепции, их влияние на развитие китайской государственности, формирование и функционирование политической культуры императорского Китая. Во второй части на примере кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» исследуется роль конфуцианства и легизма в общественно-политической жизни КНР.

П 10501-045 — 31-81. 0302010000  
013(02)-81

© Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука», 1981.



## ПРЕДИСЛОВИЕ

(история и политика)

---

Одна из характерных черт китайской политической культуры — тесная связь политики с историей. Вместе они образуют своеобразный институт, самостоятельную политическую традицию. Степень насыщенности политики историей может быть разной, и установить точный процент соотношения не представляется возможным. Однако при анализе политической истории страны, особенно периода КНР с конца 50-х годов, можно вскрыть весьма любопытную закономерность: в периоды относительной стабилизации власти или временной консолидации сил (различных группировок), компромисса сфера действия «истории» в политической традиции «политика — история» сужается и ограничивается, как правило, высшими правительственными кругами (теоретические разработки в произведениях, выступлениях и т. п. руководителей государства), в периоды кризиса власти, острых схваток на высшем уровне власти, что распространяется на весь бюрократический аппарат, а затем и на население страны, сфера действия «истории» резко расширяется. В эти периоды «история» в институте «политика — история» заполняет всю «политику» на 90%, а иногда, как это было в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» («пи Линь пи Кун»), и на все 100%. В такие периоды истории страны, в данном случае середина 1973 — конец 1976 г., политическая традиция главенствует в общественно-политической, а зачастую и в экономической жизни страны, оказывая влияние и на внешнюю политику. Поскольку в сферу влияния этой политической традиции вовлекаются миллионные массы населения страны, и не на один месяц, а на годы, проблема выяснения причин такого феномена требует специального анализа и является весьма актуальной.

В настоящее время, начиная со смерти Мао и смещения «четверки», в КНР все еще продолжается период сужения сферы действия «истории» в институте «политика — история» до ее обычного уровня; идет процесс «очищения» от наиболее одиозных оценок. Но поскольку на этапе полного слияния «истории» с «политикой» в этот политический процесс были вовлечены широкие массы, которые ориентировались на специфически новую оценку «истории», то необходимо какое-то время для того, чтобы проиграть пластинку в обратную сторону и поставить

если не все, то многое на свои места. А это не так-то просто, поскольку массы не были пассивны и не являлись сторонними наблюдателями полного слияния «политики с историей», а, наоборот, с помощью отрядов «народных теоретиков» и рабочих групп по проведению «критики Линь Бяо и Конфуция» в НОАК сами активно участвовали в этом процессе. Встал вопрос о новой массовой общественно-идеологической кампании по очищению накин. Всем тем новым трактовкам, частичной фальсификации «истории», которая производилась на этапе слияния, необходимо противопоставить аргументированную критику и, главное, вновь довести ее до сознания тех же масс. Следовательно, даже в периоды «сужения» сферы действия «истории» могут наступать моменты (относительно не кратковременные), когда она продолжает (ради пересмотра старых ошибок и искажений) сохранять, а иногда и вновь усиливать свои позиции в этом традиционном институте «политика — история».

Знаменательным для всех периодов — «слияния», «нормального разграничения», нового «слияния», нового «нормального разграничения» и т. п. — является то, что все это время расширяется уровень исторических знаний народа. Государство на всех этапах вынуждено (ради своих политических целей, точнее, целей группировки или группировок) издавать массовую историческую литературу, а также перензывать сами источники, ибо борьба шла по традиционным канонам и разворачивалась на уровне нового комментирования источников, многим из которых свыше 2000 лет. Можно вполне уверенно констатировать тот факт, что за всю длительную историю китайского народа не было еще такого этапа, чтобы за сравнительно короткий срок вышло такое огромное количество целенаправленной и целеподправленной исторической литературы.

Все это означает (такова логика развития событий) возрастание роли института «политика — история» и в области политической культуры и в общественно-политической жизни страны.

Для того чтобы прогнозировать развитие событий в КНР, хотя бы на фронте «политика — история», необходимо представить себе ее реальное, действенное положение в китайской культуре.

Почему возникло такое явление? Когда оно появилось, что его питает? И насколько оно живуче?

Одна из характерных национальных черт китайцев — относительно высокий уровень исторического самосознания, знание истории своей страны. Это объясняется не только влиянием конфуцианства с его поклонением древности, но и спецификой национальной культуры, ориентированной во многом на древность и историю. Всканми простой, неграмотный крестьянин узнавал исторические предания, события и героев старины от рассказчиков — как «семейных», так и рассказчиков-профессно-

налов («шо шуды»). Театрализованные представления бродячих актеров на деревенских и городских площадях ставились в основном на исторические сюжеты. На те же сюжеты писались пьесы и оперы в театрах. «Четверо книжие» («сы шу»), которое поколениями заучивалось наизусть (иначе невозможно было сдать экзамены), буквально насыщено историческими примерами и образами. Не случайно такой тонкий знаток китайской культуры, как проф. В. С. Колоколов, назвал «сы шу» «книгами для чтения», «учебниками».

Поэтому, когда политик в своих контактах с народом обращался к истории, как правило, в качестве аргумента исторический факт или концепцию древнего философа, он всегда встречал подготовленную аудиторию. Наиболее редкие или трудные цитаты из классиков обычно тут же комментировались издателями произведений руководителей государства. Так, например, было всегда с выступлениями Мао. Издательство «Жэнь минь чубань шэ» выпустило, в частности, в 1977 г. специальный словарь-указатель к пяти томам произведений Мао Цзэдуна, где популярно уже на *бай хуа* разъясняются все трудные для рядового читателя места пятитомника (см., например, [171]).

Точно определить время возникновения института «политика — история» довольно трудно. Политические традиции, так же как и сама политическая культура, обязаны своим происхождением государству. Они появляются вместе с возникновением государства, точнее, на том этапе его развития, когда происходит переход от военной демократии к классовому государству. В Китае первые крупные государственные образования с четким классовым делением появились в период Инь — Западное Чжоу (XVIII—VIII вв. до н. э.). Само же становление политической культуры, так же как и политических традиций, произошло несколько позднее, в период Чуньцю — Чжаньго — Цинь (VII—III вв. до н. э.). Это можно объяснить двумя причинами: произошел качественный скачок в развитии самого государства — господство наследственной аристократии сменилось возвышением богатых общинников — новых земельных собственников, нарождающейся бюрократии, зажиточных торговцев и ремесленников; завершился процесс усиления личной власти верховного правителя страны (через усиление царской власти в разных китайских государствах). В этот же период развивается письменность. Сама необходимость построения новых институтов (а процесс шел в ожесточенной политической и идеологической борьбе) плюс относительно развитая письменность и привели к появлению именно в этот период так называемого золотого века китайской философии, который на долгие века оплодотворил китайскую культуру и фактически определил параметры ее дальнейшего развития.

К этому времени, т. е. к VI—III вв. до н. э., можно отнести

зарождение и оформление института «политика — история». Можно даже с известной долей осторожности отыскать в политической терминологии того времени термин, адекватный этому понятию. Мы бы остановили выбор на термине *гу* — *древность*. Термин *гу*, понятие емкое и вполне устойчивое уже в VI—III вв. до н. э., иногда имел значение *традиция*. Философы, идеологи, политики древнего Китая (VI—III вв. до н. э.) очень часто обращались к понятию *гу*, и это было характерно для всех философских и этико-политических школ, независимо от их направлений. Чаще всего термин *гу* использовался в этико-политических концепциях, теоретических спорах, дискуссиях при дворе по конкретным проблемам политического управления. Когда же речь шла о построении идеального общества или могущественного государства, то ни одна концепция, ни одно положение не могли обойтись без *гу*. К *древности* апеллировали уже Конфуций, Гуань Чжун, Мо цзы, Лао цзы, Шан Ян, Сунь цзы, Хань Фэйцзы и многие другие идеологи древнего Китая, используя мифические и подлинные исторические образы, а также «порядки древности» в своих теоретических построениях. В те времена древность еще не была поделена на сферы влияния (ее конфуцианизация произойдет позднее, когда конфуцианство станет официальной идеологией), поэтому каждая из школ черпала в *гу* аргументы для своих построений. Следует отметить, что уже в VI—III вв. до н. э. ссылка на *древность* считалась самым веским и неоспоримым аргументом. Все это способствовало расширению рамок «истории» внутри института «политика — история» и усилению авторитета самой истории в политической культуре страны того периода.

Рост авторитета истории, ее необходимость политике не могли не породить утилитарного, прагматического подхода. Этот прагматизм в отношении к истории, доходящий подчас до аккуратной полуподтасовки, а то и прямой фальсификации исторических событий и фактов, стал также одной из характерных черт политической культуры; пройдя через тысячелетия, он сам превратился в традицию и сохранился вплоть до наших дней.

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 *древности* продолжалось столетиями.

Если для первых китайских мыслителей и Цинь Шихуана *древностью* были времена легендарных властителей Яо и Шуня, иньские и раннечжоуские правители, то уже для Дун Чжуншу, Ван Фу, Цуй Ши и других ханьских мыслителей и политиков (включая таких императоров, как Вэнь-ли, У-ди и т. д.) *древностью* стали сам Конфуций и его современники. Для каждого последующего поколения китайцев не только расширялись временные рамки *древности*, но и обогащалось содержание это-

го понятия. *Древность (гу)* прочно вошла в политическую культуру страны, и именно как институт (политическая традиция) в значении «политика — история». На протяжении истории императорского Китая (III в. до н. э. — 1911 г.) *древность* всегда играла активную роль в политической жизни и политической борьбе, особенно на уровне бюрократии — императорский двор. Как правило, борьба в среде бюрократии за влияние на трон велась в масштабах переоценки *древности*. Достаточно вспомнить о концепции *фу гу (возврата к древности)* Хань Юя (768—824), реформаторском движении X—XI вв. (Фань Чжунъян, Сыма Гуан, Ван Аньши). Начало так называемой эпохи Просвещения (XVI—XVII вв.) также было немыслимо без переоценки *древности*. Не случайно Ли Чжи (1527—1602) начал с отрицания непогрешимости Конфуция и возвеличивания Цинь Шихуана, которого называл «первым на тысячи лет императором». В конце XIX — начале XX в. *древность* нередко ассоциировалась с «конфуцианской традиционностью». Дальнейшее политическое развитие страны было немыслимо без переоценки *древности*. Эта необходимость особенно отчетливо проявилась в период движения за реформы, возглавляемого Кан Ювэем, и в период антиконфуцианского движения 4 мая 1919 г.

Слишком прочно история переплеталась с политикой. Двадцатый век требовал новых решений, нового толкования «истории»: одни мыслители по-прежнему искали выхода в переосмыслении собственной *древности*, иные обращали свои взоры на Запад, а кто и на Восток (Японию). Некоторые же, в частности Чэнь Цю, сочинение которого по вопросам политического управления вышло в 1893 г., предлагали свою модель общества и государства, построенную на модернизации китайской *древности*, трактуя ее как шаг на пути к будущему «великому единению всего мира». Этой моделью могла воспользоваться любая страна. Пройдет ли это объединение под гегемонией Китая или стран Запада, писал Чэнь Цю, будет зависеть от того, «кто лучше претворит в жизнь учение „Чжоу ли и Конфуция“» (цит. по [72, с. 2]).

Став живой традицией, институт «история — политика» воспринимался как органическая часть механизма управления. Наиболее выдающиеся политики обогащали этот институт новыми суждениями, которые с пониманием воспринимались их соратниками и потомками. «Если уметь правильно использовать древних авторов, — писал Сунь Ятсен, — не давать им ввести нас в заблуждение, если уметь поставить их себе на службу, а не слепо следовать за ними, тогда из записей прошлого можно извлечь для себя много ценного, а самих древних можно сделать своими секретарями; и чем больше будет у нас таких записей и таких секретарей, тем лучше» [100, с. 195].

Политическая жизнь КНР насыщена все той же «историей»; она выступает в самых различных ипостасях на всех уровнях

политической деятельности, но период КНР внес и свою лепту в этот процесс.

В КНР благодаря пристальному вниманию, которое уделялось данному институту Мао Цзэдуном, руководством КПК и государства, сфера действия исторического наследия в политике резко возросла. Маоистская доктрина «использовать древность ради современности» («гу вэй цзинь юн») была и остается одним из важных элементов политической и идеологической жизни КНР. Приверженность этой доктрине была официально закреплена в докладе Хуа Гофэна на XI съезде КПК.

Возросшая активность исторического наследия в повседневной общественной и политической жизни КНР объясняется не только функционированием доктрины «использовать древность ради современности» и силой традиций. Имелись и объективные причины такого расширения его сферы применения: сам характер режима власти — военно-бюрократическая группировка Мао — выработал и допускал лишь одну возможную форму открытой политической борьбы враждующих сил и группировок — обращение к историческому наследию. Подчас реставрация или переоценка духовных и исторических ценностей охватывала все культурное наследие. Институт «история — политика» функционировал не только в теоретических работах, но и в политической борьбе. Смерть Мао Цзэдуна не внесла качественных изменений в функционирование этого института в КНР, ибо характер режима не изменился.

Настоящее исследование посвящено анализу механизма действия института «история — политика» на примере массовой политической кампании по переоценке конфуцианства и легизма, известной как кампания «критики Линь Бяо и Конфуция». Эта кампания существенно отличалась от всех предыдущих политических кампаний не только своей многоплановостью, но и насыщенностью «историей». Помимо тактических целей (борьба группировок и линий) на нее, по замыслам организатора, возлагалось выполнение стратегической задачи: укрепление маоизма путем соединения его с легизмом. Это древнекитайское политическое учение официально объявлялось одним из национальных источников маоизма.

Было бы ошибочным, как это иногда встречается в литературе, ставить знак равенства между легизмом и маоизмом или проводить прямые параллели, что всегда опасно. Трактовка учения его последователями не всегда идентична сути учения. Мао использовал легизм чисто прагматически — больше всего его привлекали апологетика войны и антиинтеллектуализм легистов.

Возвеличивание легизма было необходимо Мао Цзэдуну для публичной расправы со своим давним идеологическим противником — ранним конфуцианством. Культ знаний, проповедуемый и Конфуцием и Мэн цзы, давно уже вызывал чувство озлобле-

ния. К тому же противники Мао начиная с 50—60-х годов все чаще стали использовать концепции ранних конфуцианцев, авторитет Конфуция и Мэн цзы для скрытой критики внутренней и внешней политики группировки Мао Цзэдуна. Самого Мао в последние годы частенько сравнивали с легистским императором Цинь Шихуаном. Все это не могло не тревожить дряхлеющего кормчего, которого волновала судьба собственного учения. Ему хотелось в жизни будущих поколений китайцев играть ту же роль, которую играл в течение многих столетий Конфуций, и, как Конфуций, стать навечно «Учителем нации». Поэтому Мао решил объявить крестовый поход против Конфуция, но сделать это, как всегда, чужими руками, оставаясь при этом за сценой.

В организацию своей последней крупной политической кампании Мао Цзэдун вложил все свое «искусство», весь многолетний опыт внутрипартийной борьбы и знание истории. Следует отметить, что он хорошо знал древнюю и средневековую историю страны. Древнекитайские этико-политические трактаты Мао читал в подлинниках, и в его кабинете на стеллажах всегда покоились старые издания, многие из которых были отпечатаны на ксилографах. Легистский канон «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан») был одной из самых любимых его книг.

Свой выбор Мао Цзэдун остановил на эпохе Чуньцю — Чжаньго — Цинь (VII—III вв. до н. э.), ибо именно в эту эпоху в древнем Китае происходили кардинальные изменения в экономической и общественно-политической жизни страны. Шла острая идеологическая борьба различных этико-политических школ вокруг разработки лучшей модели государственного устройства. Именно в эту эпоху многолетняя борьба конфуцианцев и легистов закончилась победой последних и созданием легистской империи Цинь во главе с Цинь Шихуаном, также любимым героем Мао.

Вся эта эпоха, естественно, в соответствующей интерпретации и с современным политическим подтекстом была перенесена на период КНР. Первое десятилетие, когда Китай шел по социалистическому пути, было объявлено *древностью* (*гу*), и борьба со сторонниками VIII съезда КПК объявлялась борьбой «реформаторов-легистов с конфуцианцами», стремившимися к восстановлению древности». Особенно активно использовалась история взаимоотношений конфуцианцев и легистов в обострившейся борьбе внутри самой маоистской группировки — сторонники Чжоу Эньлая, так же как и сам премьер, были объявлены группировкой Цзян Цинь «твердолобыми конфуцианцами».

В течение нескольких лет (1972—1976) страна была насильственно погружена в обсуждение проблем эпохи Чуньцю — Чжаньго — Цинь: формационная принадлежность древнекитайского общества; причины, процесс и последствия борьбы конфу-

цианцев и легистов; история создания империи Цинь, внутренняя и внешняя политика Цинь Шихуана, причины краха империи и т. п. Органы массовой информации ввели в обиход десятки новых, неизвестных ранее рядовому китайцу исторических имен и биографий, социальных, философских и административных терминов VII—III вв. до н. э. Особенно сложно было с конфуцианскими и легистскими концепциями, специфической этико-политической терминологией. Однако, несмотря ни на что, все это в той мере и в той трактовке, какая была угодна Мао Цзэ-дуну, было доведено до сознания широких народных масс.

Организаторы кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» не ограничились внутрикитайскими проблемами; они решили придать ей международный характер, насытив ее антисоветизмом. Советский Союз обвиняли в охавании легистов и возвеличивании Конфуция. «Жэньминь жибао» обозвала автора данной книги «наемным писакой» лишь за то, что в одной из своих статей о кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» он назвал Конфуция «умным человеком».

Смерть Мао Цзэдуна и смещение «банды четырех» ознаменовались новым этапом в современной истории борьбы конфуцианства и легизма — начался процесс пересмотра ряда оценок 1972—1976 гг. Отчетливо прослеживается стремление отделить Мао от критики Конфуция и восхваления легизма, свалить всю вину за фальсификацию периода VII—III вв. до н. э. на «банду четырех». И вновь органы массовой пропаганды стремятся довести уже новый материал до каждого человека, дабы заменить старые представления о периоде Чуньцю — Чжаньго — Цинь совершенно новыми. Пересматривается, правда, не все — антисоветизм остается, так же как остается в силе и старая маоистская доктрина «извечной угрозы Китаю с Севера», где в образе воинственных сюнну все еще выступает Советский Союз.

В последнее время китайская историография сделала очередной поворот на 180°. Теперь сюнну объявляются уже составной частью ханьской нации — одной из боковых ветвей единого ствола *хуа ся* (этническое самоназвание китайцев). Сюнну, которые в действительности являются предками монголов, не случайно стали представляться «предками китайцев», так как, превратив их в одну из «малых национальностей» Китая, руководители КНР тем самым могут претендовать на территории, заселенные монголами; более того, Чингисхан объявлен «ханом одной из национальностей Китая». Руководствуясь такой логикой, несложно предъявить претензии и на территории, захваченные ордами Чингисхана.

Предлагаемая читателю книга построена не совсем обычно. Она состоит из двух частей, разделенных большими временными рамками.

Первая часть посвящена анализу эпохи Чжаньго — Цинь, в центре которой выделяется история зарождения, функциониро-



вания и борьбы конфуцианства и легизма, проблемы, связанные с историей империи Цинь и политикой Цинь Шихуана. При написании первой части автор использовал историческую литературу КНР только первого десятилетия (1949—1959), ибо тогда политика еще не влияла столь сильно на освещение истории и идеологии древнего Китая.

Во второй части показывается, как та же история конфуцианства и легизма — события VI—III вв. до н. э. — трактуется китайскими политиками 70—80-х годов XX в. Такое построение позволит читателю лучше почувствовать присутствие истории в политике, лучше уяснить роль конфуцианства и легизма в общественно-политической жизни КНР, понять специфику культуры политического мышления китайцев.

Есть и еще одно веское соображение в пользу именно такой структуры книги: влияние конфуцианства и легизма, особенно раннего конфуцианства (VI—III вв. до н. э.), на настоящее и будущее страны несомненно; китайские политики XX, XXI и последующих веков неоднократно будут пересматривать и использовать эти учения, поэтому необходима первая часть, основанная на первоисточниках, ибо она константна.

## Часть I

# КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ В ДРЕВНЕМ КИТАЕ

(VI в. до н. э.— III в. н. э.)

---

## Глава I

КИТАЙ в VI—III вв. до н. э.

### Политический строй и изменения в экономике страны

VI—III века до н. э. в истории Китая охватывают конец периода Чуньцю и эпоху Чжаньго (Сражающихся царств), или Цисюн (Семи сильнейших) — 453—221 гг. до н. э. В те времена территория страны была разделена на ряд самостоятельных царств, главенствующее положение среди которых занимали семь крупнейших: Цинь, Чу, Ци, Хань, Чжао, Вэй и Янь.

Население семи царств не превышало 20 млн. человек. Из них 5 млн. проживало в царстве Чу, 3—4 млн. — в Вэй, 3,5 млн. — в Цинь, 2—2,5 млн. — в Чжао, 3—4 млн. — в Ци, около 3 млн. человек — в Хань и Янь (см. [106, с. 213]).

Помимо вышеперечисленных семи государств в Китае в период Чжаньго существовали такие мелкие царства, как Сун, Лу, Вэй, Чжэн, Тэн, Се, Чжоу и др. В ходе междоусобной борьбы семи царств все эти мелкие государства были уничтожены.

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

Судя по данным «Гуаньцзы», в период Чжаньго разрабатывалось 5270 горнорудных месторождений, в том числе 467 медных и 3608 железорудных (см. [130, с. 382]). Точно такие же данные встречаются и в другом источнике периода Чжаньго — «Шаньхайцзине». В «Шаньхайцзине» приводятся наименования 34 самых крупных разрабатываемых железорудных месторождений. Весьма примечательно то, что рудники не были сосредоточены в каком-либо одном месте, а находились в различных районах Китая, на территории современных про-

винций Шэньси, Шаньси, Хубэй и Хунань [267, с. 37], т. е. на землях таких крупных царств, как Цинь, Вэй, Чжао, Хань, Чу и т. д. Наибольшее число рудников находилось в Чу и Хань. Об активной разработке железорудных месторождений свидетельствует расширение той суммы знаний о добыче железной руды, которая была известна древним китайцам. По данным «Гуаньцзы», в период Чжаньго рудокопы уже точно знали, что если на поверхности горы имеется красный железняк, то ниже должно быть железо (см. [130, с. 382]).

В период Чжаньго наблюдается также существенный прогресс и в технике плавки железа. Впервые в истории Китая для раздувания огня в печи начинают применять круглые кожаные мехи (см. [267, с. 10—11]). В трактате «Мо цзы» встречается описание печей с четырьмя кожаными мехами (см. [173, с. 328]). Известны печи-гиганты, над раздуванием которых одновременно трудились 300 рабов и рабынь [267, с. 12].

В связи с ростом числа железорудных разработок, а также прогрессом в технике железоплавильного ремесла намного увеличилось количество и ассортимент изготавливаемых железных предметов. Из железа стали изготавливать почти все сельскохозяйственные орудия труда. Об этом нам говорят многочисленные источники. В «Гоюйе» («Повествование о царствах») говорится: «Прекрасный металл плавят, делают из него мечи и топоры, используют в качестве драгоценных вещей; плохой металл плавят и делают из него мотыги, лопаты, топоры, тяпки, используют для обработки земли» [128, гл. 6, с. 12]. В «Гуаньцзы» (глава «Хайван») содержится следующее сообщение: «В настоящее время, по подсчетам чиновника, ведавшего железом, каждая женщина обязательно имеет один нож... землепашец обязательно имеет одну соху, один плуг, один серп... каждый странствующий ремесленник имеет один топор, одну пилу, одно шило, один бурав» (цит. по [130, с. 358—359]). В главе «Циньчжуй» говорится, что, «для того чтобы заниматься земледелием, необходимо иметь один сошник, один серп, одну мотыгу, один молоток, один короткий серп» (цит. по [130, с. 404]).

Сообщения письменных источников подтверждаются находками, обнаруженными китайскими археологами в раскопках эпохи Чжаньго. Так, в 1950—1952 гг. на севере провинции Хэнань в уезде Хуайсян было обнаружено более девяноста железных изделий, в том числе железные лемехи, мотыги, заступы, серпы, топоры и т. п. [179, с. 144]. В 1955 г. на территории провинции Хэбэй недалеко от Шинзянжуана также было найдено несколько железных орудий — заступы, скребки и т. п. [178, с. 88]. Только в течение восьми лет (1950—1957) китайским археологам удалось обнаружить железные орудия эпохи Чжаньго сразу в нескольких провинциях Китая — в Ляонине, Хубэе, Шэньси, Сычуани, Хунани и в Автономном районе Внутренняя Монголия [217, 1957, № 3, с. 93—98].

Источники сообщают также о широком развитии торговли в период Чжаньго; торговые связи уже не ограничивались рамками отдельных государств. В период Чжаньго были известны целые районы и крупные города, специализирующиеся на выпуске какой-либо одной продукции. Янчжоу и Цинчжоу, например, славились своими шелковыми изделиями (см. [267, с. 41]); в царстве Чу, в местечке Юань, выделывали очень острые наконечники копий [106, с. 216], в Хань, в Луньцзяньшуйе, изготовляли особенно острые и прочные мечи [106, с. 216]; Аньи известен как один из основных поставщиков пищевой соли [267, с. 48] и т. д.

Несмотря на межгосударственную чересполосицу, в стране наблюдалась тенденция к созданию прочных экономических связей между отдельными, подчас отдаленными районами Китая, о чем также свидетельствуют источники. «На [рынках] центральных царств можно приобрести хороших скакунов и крупных собак — с севера, — написано в одном из них („Сюнь цзы“), — на [рынках] центральных царств [можно] приобрести перья, слоновую кость, шкуры носорогов, краски — с юга; на [рынках] срединных царств [можно] приобрести изделия из кожи и шерсти, бунчуки из воловьих хвостов — с запада. Жители низинных озерных мест могли получить лесные материалы, а жители горных районов — продукты водного промысла; земледельцы, не работая топором, не обжигая кувшины, не выплавляя железо, мог приобрести необходимые орудия; ремесленник и торговец, не обрабатывая землю и не сея, могли достать продовольствие» (цит. по [187, т. 2, с. 94]).

Развитие торговли способствовало быстрому росту городов. В период Чжаньго возникает много новых городов, разрастаются старые города. Столицы почти всех царств тогдашнего Китая одновременно были и крупными торговыми и ремесленными центрами с большим количеством населения. К числу таких городов относились Ханьдань — столица Чжао, Сяньян — столица Цинь, вэйская столица Даян, столица царства Ци — Линьцзы.

О величине этих городов можно судить по описанию одного из них — столицы царства Ци (Линьцзы), которое приводит Сыма Цянь в «Ши цзи» («Исторические записки»): «В Линьцзы имеется 70 000 семей... Линьцзы поистине очень богатый город, среди его жителей нет никого, кто бы не играл на свирели, не играл на плоской или полукруглой лютне, не играл бы на цитре в тринадцать струн, не смотрел бы петушинные бои, собачьи бега, не играл бы вшестером в мяч. На улицах Линьцзы сталкивались повозки, нагруженные зерном, люди задевали плечами друг друга, [если бы каждый] поднял полы одежды, то образовался бы занавес, [если бы каждый] стер пот с лица, то пошел бы дождь...» [185, гл. 62, с. 27].

Несмотря на несколько приукрашенное, по всей вероятности,

описание города, несомненно, Линьцзы был крупным торговым центром с большим количеством жителей.

В источниках встречаются также данные о городах других царств периода Чжаньго, в частности Вэй<sup>1</sup> и Чжао<sup>2</sup>. Многие города и поселения того времени вели оживленную торговлю.

Растущие торговые связи способствовали развитию водного транспорта — одного из самых удобных и дешевых средств сообщения. В период Чжаньго была сооружена целая система каналов, связывавших различные царства Китая. В «Исторических записках» в главе «О реках и каналах» дается довольно подробная картина речных торговых путей, которые начинались у Инъяна, на территории царства Хань, и шли вниз по р. Хуанхэ, затем поворачивали на юго-восток по каналу Хунгоу, соединявшему четыре реки — Цишуй, Жушуй, Хуайхэ и Сышуй; постройка канала Хунгоу позволила установить регулярный торговый обмен между такими мелкими, разобщенными ранее царствами Центральной равнины, как Сун, Чжэн, Чэнь, Цай, Цао, Вэй и др. По одной из четырех рек можно было попасть на р. Ханьшуй и далее в западную часть царства Чу (см. [185, гл. 29, с. 4]).

На востоке Чу еще в начале V в. до н. э. был прорыт известный канал Ханьгоу, соединивший р. Хуайхэ с Янцзы — одной из основных водных магистралей страны (см. [185, гл. 29, с. 4—5])<sup>3</sup>. Хорошее речное сообщение имелось также на юго-востоке страны, на территории царств У и Юе; там были проведены многочисленные каналы, связывавшие оз. Тайху с реками Сунцзян, Цянцзян и Пуянцзян. По этим рекам можно было доплыть до Восточно-Китайского моря, а также попасть в большинство крупных государств.

Стремление к установлению прочных экономических связей между отдельными районами страны особенно наглядно прослеживается на примере денежной системы эпохи Чжаньго. В начале этого периода на территории страны функционировали бронзовые монеты<sup>4</sup> трех видов: в форме меча, в форме заступа и в форме раковины. Монета в форме меча использовалась в царствах Ци, Янь и частично в Чжао, монета в форме заступа — в Цинь, Хань, Чжао и Вэй, монета же в форме раковины — в пределах царства Чу. Нетрудно заметить, что каждая из трех видов монет, за исключением чуской, использовалась целой группой государств и, что самое важное, государств, расположенных по соседству друг с другом. В сфере деятельности мечеобразной монеты оказался весь северо-восток страны, заступообразная монета функционировала в центральных, северных и западных районах Китая. Таким образом, в области денежного обращения страна в начале Чжаньго делилась на три крупных района, каждый из которых, за исключением Чу, включал в себя несколько царств. По мере развития торговли и товарно-денежных отношений произошли изменения и в денежной системе

страны. Новейшие данные археологических раскопок свидетельствуют о том, что к середине Чжаньго заступообразные монеты стали отливать не только в Хань, Чжао, Вэй и Цинь, но и в таких отдаленных от центра царствах, как Ци и Чу [194, с. 64—65]. К концу периода Чжаньго под влиянием крепнущих торговых связей все крупные государства Китая, за исключением Чу, переходят к выплавке одинаковых по форме круглых монет [125, с. 73; 248, с. 177—188].

Помимо установления экономических связей в период Чжаньго наблюдается и культурное сближение различных царств. Так, в начале периода наметилось сближение письменности соседних государств Ци и Лу. Письменность этих царств, отличавшаяся простотой в написании иероглифов, получила позднее, в период Хань, наименование *гуань* (древнее письмо).

Происходит культурное сближение ряда царств также и на западе, в частности Цинь, Хань, Чжао и Вэй. Еще в VII в. до н. э. циньская письменность довольно резко отличалась от письменности царства Цинь. Еще больше различались разговорные языки; циньцам приходилось специально изучать циньский диалект для того, чтобы общаться со своими соседями (см. [185, гл. 5, с. 32]). Однако к середине IV в. до н. э. наблюдается некоторое стирание языковой грани, особенно между Цинь и Вэй<sup>5</sup>.

Активизация торговых связей, развитие водных путей сообщения, стихийная унификация формы монет, культурное сближение отдельных царств — все это свидетельствовало о существенных сдвигах, происходивших в недрах китайского общества.

Наибольшее, действительно революционизирующее воздействие на развитие экономики страны, и прежде всего ее основной отрасли — земледелия, оказали широкое распространение железных орудий, появление плуга с железным сошником и использование тяглового скота. Все это не могло не вызвать кардинальные изменения в обществе — основной социальной ячейке китайского общества.

### **Сдвиги в социальной структуре общества — возникновение частной земельной собственности и эволюция общины**

Основной социальной организацией древнего Китая в течение весьма длительного времени, включая частично и период Чжаньго (V—III вв. до н. э.), была патронимия, обозначавшаяся терминами *цзун* или *цзун цзун*<sup>6</sup>. 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 представителям второй группы относилось все молодое население патронимии. Женатые сыновья-младшие братья образовывали малые семьи, которые в то время не отпочковывались сразу, а продолжали функционировать 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 цзуня. 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 (современная провинция Цзянсу) проживала группа родственных семей, насчитывавшая несколько тысяч сыновей-младших братьев, подчинявшихся тамошним отцам-старшим братьям (см. [185, гл. 8, с. 15—82]).

Между многочисленными цзунями 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, наследственными аристократами, занимавшими одновременно и высшие административные посты в государственном аппарате.

Следует отметить, что в период Раннего Чжоу (XI—V вв. до н. э.) иерархическая система социальных рангов, равно как и право на замещение высших административных постов, определялась не имущественным положением, а принципом знатности, принадлежности к родовой патронимии. Однако взрослые члены патронимии, независимо от ее знатности, обладали отнюдь не одинаковыми правами. В силу права первородства лишь старший сын от старшей жены наследовал ранг и должность отца, младшие сыновья старшей жены наследовали более низкие ранги и должности. Представители боковых линий подчас вообще были лишены каких-либо прав и находились в положении престолудинов. Исследуя структуру цзун цзу периода Раннего Чжоу, Е Гоцин установил, «что члены одной цзун цзу принадлежали к различным рангам и занимали неравноправное положение, которое выражалось прежде всего в том, что представители прямой и боковых линий родства имели неодинаковые права наследования в отношении имущества и статуса» (см. [55, с. 210—213]). В дальнейшем, в связи с ростом имущественной дифференциации в цзуне, именно представителям боковых линий родства суждено было сыграть наиболее динамичную роль в борьбе за перестройку общественной структуры и создание новых принципов управления государством и административным аппаратом.

Руководство всеми другими, незнатными *цзун*ами строилось на иной, демократической основе. Во главе рядовых *цзун*ов или *ли* стоял совет старейшин (*фу лао* — *отцы-старейшие*) из числа наиболее уважаемых и, видимо, зажиточных *отцов-старших братьев* (см. подробнее [75, с. 45—57]). В настоящее время довольно трудно установить, когда именно должность *отца-старейшего* стала наследственной.

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 определялась 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-старших* или *трех-старших* (*сань лао*) (см. подробнее [75, с. 45—57]). Они вели переговоры с царской администрацией или представителями наследственной 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-старших*.

В исследуемый период происходят существенные изменения в самой структуре *цзун цзу* — слабеют кровнородственные связи, возникает новый тип общины, основанный лишь на частной земельной собственности. Поэтому большое значение приобретает исследование процесса становления частной земельной собственности внутри китайской деревни (*ли*). Необходимо проследить на примере *ли*, как происходило становление нового имущественного слоя, того самого слоя, которому суждено было сыграть важную роль в социальных и государственных преобразованиях периода Чжаньго. В связи с крайней скудостью материала по истории китайской деревни V—III вв. до н. э. в данном разделе привлекается материал по эпохе династии Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.), ибо именно от этой эпохи сохранились самые ранние купчие на землю. Исследование влияния частной земельной собственности на эволюцию ханьской общины позволит лучше представить основное направление развития китайской деревни и формирование новых социальных слоев.

В китайских письменных памятниках содержится материал о существовании в древности обычая регулярного передела полей в рамках отдельных сельскохозяйственных поселений. Правда, приводятся различные данные о сроках передела. Так, например, в «Лин цзи» («Книга правил») в главе «Юелин» («Месячные приказы»), составление которой относится к VI—V вв. до н. э. (см. [236, т. 1, с. 297])<sup>7</sup>, сообщается об обычае еже-



годного передела пахотных полей, который проводился сразу же после окончания земледельческих работ: «После окончания земледельческих работ сразу же проводили справедливое распределение (полей), и тогда земледельцы уже не волновались» (цит. по [155, т. 21, гл. 14, с. 0683]).

Известный ханьский ученый Хэ Сю, живший в середине II в. до н. э., приводит несколько иное описание такого же обычая: «[Поля] делились на три категории; хорошее поле обрабатывалось ежегодно, среднее поле — один раз в два года, плохое поле обрабатывалось раз в три года. Тучными [землями] не разрешалось радоваться кому-то одному; от плохих [земель] не разрешалось страдать кому-то одному, поэтому раз в три года обменивали поля и жилище, для того чтобы доходы (полученные с различных по качеству наделов. — Л. П.) соответствовали усилиям, [потраченным на обработку наделов]» (см. [260а, т. 34, гл. 16, с. 0492]).

Нетрудно заметить, что, несмотря на различные сроки переделов земель, оба источника единодушно утверждают о существовании равновеликих полей. Регулярный передел пахотных наделов в рамках отдельного земледельческого коллектива как раз и проводился для того, чтобы избежать таких явлений, когда одни «наслаждаются тучными полями», а другие «страдают от плохой земли». Идея равновеликости пахотных наделов прослеживается и в других источниках, например в «Мэн цзы»: «Справедливое правление начинается с проведения межей [на полях]; [когда] межи проведены несправедливо, пахотные поля [внутри] цзиня<sup>8</sup> распределены неравномерно, то и количество [собранного] земледельцами зерна будет неравномерно» (цит. по [260а, т. 39, с. 122]).

Многочисленные данные о существовании равновеликих пахотных участков в IX—VII вв. до н. э. приводятся также в статьях китайских историков, посвященных изучению общинных форм землепользования в период Западного Чжоу, Чуньцю и первой половине Чжаньго (XI—IV вв. до н. э.) (см. [124, с. 4—19; 310, 1959, № 6, с. 41—43; 308, 1960, № 4, с. 25—35]).

Судя по сообщениям ханьских источников, передел полей проводили не царские чиновники, а сами земледельцы. Известный знаток древних текстов Чжэн Сюань (I—II вв. н. э.), комментируя рассмотренный выше отрывок из «Ли цзи» (глава «Юелин»), привел в качестве пояснения следующую выдержку из главы «Сясяочжен» трактата «Дацзайли», составленного в начале Ранней Хань (II в. до н. э.) (см. [236, т. 1, с. 403]): «Земледельцы сами вместе распределяли поровну поля [между собой]» (цит. по [260а, т. 21, гл. 14, с. 685]).

На первом этапе (IX—VII вв. до н. э.), несмотря на существование индивидуального землепользования, общинники еще не имели права наследственного владения пахотными участками, свидетельством чего является обычай регулярного передела

ла полей. Существовавшая в то время форма налогообложения, когда объектом эксплуатации выступала вся община, а не отдельная семья, также свидетельствует о том, что мы имеем дело с нерасчлененной общиной (см. [308, 1960, № 4, с. 26]).

В дальнейшем, особенно в VII—V вв. до н. э., в связи с внедрением в земледелие железных орудий труда, усиленным строительством ирригационных сооружений и, наконец, все возрастающим развитием товарно-денежных отношений, начинают происходить существенные изменения и в сфере аграрных отношений. Прежде всего наблюдается рост имущественной дифференциации среди общинников внутри самой общины. Руководители общины, имевшие двойные пахотные наделы, и наиболее зажиточная часть общинников стремились к отчуждению пахотных наделов; их уже не устраивал обычай регулярного передела пахотных полей. Отмена этого обычая началась, по-видимому, с нарушения принципа справедливого распределения наделов в общине. В «Гоюйе» приводится следующее высказывание древнекитайского мыслителя Гуань цзы: «[Если] в холмистой местности пахотные поля в *цзине* (общине.— Л. П.) распределить равномерно, то в народе не будет ненависти» (см. [128, гл. 6, с. 82]). Это было одно из многочисленных предложений, высказанных Гуань цзы пискому правителю Хуань-гуну (685—643 гг. н. э.). В то время Гуань цзы был его первым советником и провел целый ряд реформ, направленных на усиление личной власти правителя. Им, в частности, и был отменен обычай передела полей. Упоминание первым советником о возникновении в холмистых районах недовольства, в случае неправильного передела полей, весьма знаменательно. Именно в таких районах всегда должны были возникать трудности при выделении равноценных наделов, что объясняется самим характером местности (разбросанные пашни, разная земля и т. д.). Подобный характер местности создавал к тому же наиболее «благоприятные» условия для неравного передела полей. Поэтому исчезновение этого института началось именно с холмистых районов.

В царстве Цинь, которое в силу ряда исторических и географических условий (отдаленность от центральных районов страны и т. д.) развивалось более медленными темпами, чем Ци, в конце V—начале IV в. до н. э. также возникают волнения и наблюдается утайка наделов при переделах полей внутри общины. В некоторых местностях, по-видимому, передел полей вообще был прекращен.

По признанию ханьского чиновника Цюй Бо, одного из ближайших советников Ван Мана (45 г. до н. э.—23 г. н. э.), система *цзин тянь*, при которой обрабатывались равновеликие наделы, прекратила свое существование в царстве Цинь еще до реформ Шан Яна, т. е. до середины IV в. н. э.<sup>9</sup> «В тот период, когда рушились законы,—писал известный сунский философ Чжу Си (1130—1200) о циньском обществе накануне реформ

Шан Яна,— [особенно] во время возвращения и получения [полей] (т. е. в период переделов.— Л. П.), непременно вспыхивали такие скверные дела, как волнения [среди общинников], и [обнаруживались] обман (т. е. нарушение принципа справедливого распределения полей.— Л. П.) и утайка [наделов]»<sup>10</sup>.

Сообщения Гуань цзы, Цюй Бо и Чжу Си свидетельствуют о том, что в VII—V вв. до н. э. в Китае происходит нарушение традиционного принципа распределения пахотных наделов.

Нарушение этого принципа означало, что одни семьи — а это, скорее всего, могли быть только наиболее сильные и богатые, связанные, по-видимому, по прямой линии кровными узам с общинной администрацией или сами представлявшие ее, — захватывали и оставляли за собой наиболее плодородные земли, что не могло не вызывать протест со стороны их более бедных соседей. Так при переделах возникали волнения. Однако эти волнения, очевидно, не очень «пугали» зажиточные семьи. Часть своих наделов они, вероятно, вообще не возвращали в общинный фонд, хотя этого и требовали существовавшие в общине сроки передела. Именно в таком смысле и следует понимать термины «обман» и «утайка» (наделов), которые употребляет Чжу Си.

Нарушение принципов передела полей должно было повлечь за собой изменение этого обычая. И действительно, в течение последних 200—300 лет передел полей был прекращен во всех царствах тогдашнего Китая.

Сначала — в Ци. В Ци стали учащаться случаи бегства общинников, вызванные, по-видимому, их обнищанием в результате нарушения принципов передела полей. В связи с этим Гуань цзы предложил Хуань-гуну ввести новую систему налогообложения. «Необходимо взимать разный налог,— писал он,— в зависимости от качества земли и [количества] собранного урожая, и тогда народ не будет убегать (из своих общин.— Л. П.)» [128, гл. 6, с. 82].

Судя по тому, что это предложение не вызвало возражения правителя (см. [128, гл. 6, с. 82—83]), а также исходя из сообщения «Гуаньцзы» (гл. 7) о том, что в Ци во времена Хуаньгуна «взимали налог с [количества] пахотных полей» (см. [130, т. 5, с. 110]), можно предположить, что в середине VII в. до н. э. (685—643 гг. до н. э.) в царстве Ци была введена новая система налогообложения, когда основным объектом эксплуатации становится уже не община, а отдельная земледельческая семья. Сходные изменения произошли и в других царствах тогдашнего Китая. По данным «Цзочжуани» (гл. 14), в 645 г. до н. э. в царстве Цзинь, расположенном в Центральном Китае, «на 15-м году правления луского Си-гуна... ввели [новую систему обработки полей, когда сам земледелец менял [свои] пахотные участки» (цит. по [260а, т. 28, с. 554])<sup>11</sup>.

Согласно объяснению ханьского автора Мэн Кана, введение

новой системы пахоты, при которой земледелец сам чередовал обработку полей, означало, что он уже не возращал никому ни поле, ни жилище. Сопоставив это сообщение Мэн Кана с данными более ранних источников, современные китайские исследователи Ван Чжунло и Хань Ляньци пришли к правильному выводу о том, что возникновение новых методов обработки земли связано с отмиранием обычая переделов полей внутри общины (см. [124, с. 13—14; 308, 1960, № 4, с. 26—27]).

Появление наследственных наделов должно было вызвать изменения в форме налогообложения; и действительно, в источниках появляются сведения о введении нового, поземельного налога. Впервые налог на землю был введен в царстве Лу в 594 г. до н. э., о чем говорит нам «Цзочжуань» (гл. 24) (см. [260, т. 29, с. 963]); в царстве Чу — в 548 г. до н. э. («Цзочжуань», гл. 36) (см. [260а, т. 30, с. 1460]); в царстве Чжэн — в 543 г. до н. э. («Цзочжуань», гл. 40) (см. [260а, т. 30, с. 1602]); самым последним было царство Цинь, где поземельный налог был введен в 408 г. до н. э. (см. [185, гл. 15, с. 42 (1092)]). Таким образом, через 200 с лишним лет после проведения налоговой реформы в царстве Ци, т. е. к концу V в. до н. э., на территории всего Китая пахотные наделы перешли в наследственное пользование земледельцев.

Однако появление наследственных наделов еще не означало превращения их в частную собственность общинников. В письменных источниках, дошедших до наших дней, отсутствуют какие-либо данные о купле-продаже пахотных земель в VII—V вв. до н. э. Должен был пройти определенный период, и, как мы увидим ниже, далеко не малый, прежде чем земледелец получил право распоряжаться своим пахотным наделом путем продажи или иной формы отчуждения. Имеющиеся в нашем распоряжении источники позволяют проследить процесс возникновения частной земельной собственности на примере одного царства — Цзинь, в частности того района, который затем отошел к царству Чжао<sup>12</sup>.

В трактате «Хань Фэйцзы» (гл. 11) приводится следующее сообщение о том, что в середине V в. до н. э. общинники из уезда Чжунму царства Цзинь продали свои дома и приусадебные участки: «Люди из Чжунму оставили свои засеянные поля, продали дома и приусадебные земли, и тех, кто бежал... было половина общины» (здесь употреблен термин и. — Л. П.) (цит. по [208, т. 5]).

Как отмечалось выше, передел в Цзинь был отменен еще в 645 г. до н. э., т. е. уже с середины VII в. до н. э. на территории этого царства существовали наследственные наделы. Приведенный пример свидетельствует о том, что в первой половине V в. до н. э. общинники цзиньского царства могли свободно отчуждать дома и приусадебные земли. Напрашивается вопрос: почему же, продав перед бегством из общины свои дома и

приусадебные участки, земледельцы не смогли поступить таким же образом и с пахотными наделами? Вывод может быть только один: по-видимому, в то время право земледельцев распоряжаться недвижимым имуществом еще не распространялось на пахотные наделы; пахотная земля находилась в собственности общины<sup>13</sup>.

Являясь собственником дома и, самое главное, приусадебного участка, общинник все же еще не мог свободно распоряжаться своим пахотным наделом. Как видим на примере царства Чжао, процесс развития частной земельной собственности в Китае шел тем же путем, что и в других странах. «Первым семейным участком,— писал Ф. Энгельс в работе „Крестьянская война в Германии“,— перешедшим в частную собственность отдельного лица, была приусадебная земля. Неприкосновенность жилища — этот фундамент всякой личной свободы — была перенесена с кибитки кочевника на бревенчатый дом оседлого крестьянина и постепенно превратилась в полное право собственности на усадьбу» [2, с. 116].

Широкое распространение частной земельной собственности по всей стране связано с реформами Шан Яна, проведенными в царстве Цинь в 359—348 гг. до н. э. В результате официально в царстве Цинь была введена система *цзин тянь*, т. е. система общинного землевладения, за народом было признано право собственности на пахотные участки, разрешалась свободная купля-продажа земли. «А при Цинь (т. е. в царстве Цинь.— Л. П.) было уже не так,— написано в докладе Дун Чжуншу на имя императора У-ди,— применили реформы Шан Яна, изменили систему [управления] [древних] императоров и царей, уничтожили [систему] *цзин тянь*, народ получил [право свободно] покупать и продавать [землю]» (цит. по [120, гл. 24(1), с. 16(2)]).

Подобный же процесс, правда с меньшей интенсивностью, по всей вероятности, наблюдался и в других царствах тогдашнего Китая, в частности в уже рассмотренном выше царстве Чжао. По сообщению Сыма Цяня, когда Чжао Ко, сын известного чжаоского военачальника Чжао Шэ, был назначен командующим чжаоскими войсками, чжаоский Сяо Чэнь (265—245 гг. до н. э.) наделил его золотыми монетами и шелковыми тканями (см. [185, гл. 81, с. 17(3785)]). Однако Чжао Ко, в отличие от своего отца, с гневом пишет Сыма Цянь, не стал раздавать деньги своим воинам, а, «вернувшись домой, спрятал [деньги] дома и каждый день высматривал удобные дома и выгодные поля и покупал (скупал.— Л. П.) те из них, которые можно было купить» [185, гл. 81, с. 17(3785)]<sup>14</sup>. В источнике не говорится, у кого Чжао Ко покупал земли — у частных лиц или у общины, однако приведенный пример свидетельствует о появлении в царстве Чжао в III в. до н. э. крупных земледельческих хозяйств. Можно выдвинуть предположение, что подобные зем-

ледельческие хозяйства носили товарную направленность, ибо Чжао Ко скупал только «выгодные поля», т. е. поля, обеспечивающие ему гарантированный доход.

Распространение купли-продажи земли стимулировало рост имущественной дифференциации внутри общины — там можно было встретить и богатого и бедного земельного собственника (участок последнего не превышал и 30 му).

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 Чжуншу (около 179—104 гг. до н. э.) отмечал, что в те времена «в *ли* (общине.— Л. П.) были люди, обладавшие богатствами гунов и хоу<sup>15</sup>» [120, гл. 21(1)], с. 16(2)].

К концу периода Чжаньго — империи Цинь (IV—III вв. до н. э.) все большее число китайских общин превращалось в самоуправляющееся объединение свободных земельных собственников<sup>16</sup>. Для того чтобы лучше уяснить права частных земельных собственников и характер общины, необходимо остановиться на изучении эволюции китайской деревни (*ли*) эпохи Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.), так как до нас дошли ханьские купчие на землю. При изучении структуры ханьской *ли* крайне важно выяснить характер семьи, жившей в селении, и роль кровнородственных связей.

В рассматриваемое время сосуществовали малая и большая семьи. В подворных списках из Цзюйяня речь идет, как правило, о малой семье, состоящей из мужа, жены и детей. Семьи эти были экономически самостоятельны — их собственность составляли дом, пахотное поле, рабочий скот (см. [225, т. 1, с. 10]). Характер раскопанных ханьских поселений, в частности на северо-востоке Китая, с большим числом отдельных домов со своими отгороженными двориками, хозяйственными пристройками, очагами для приготовления пищи и т. п. также подтверждает существование малых семей (см. [158, с. 18]). Об этом свидетельствует и текст датированной 140 г. до н. э. купчей на землю (провинция Сычуань). В купчей упоминаются раздельные поля двух родных братьев — Чжу Чжуна и Чжу Вэньчжуна, проживавших в одном селении (*ли*) (см. [176, т. 2, с. 335]).

Государство в то время стремилось приостановить процесс распада малых семей. Согласно существовавшему правилу взрослые сыновья могли выделиться лишь после смерти отца — главы малой семьи (см. [172, с. 1]). В 117 г. н. э. был официально отменен закон Шаи Яна о принудительном выделении взрослых сыновей. «Это делается для того, — отмечалось в законе, — чтобы у отца и детей не было раздельного имущества» [172, с. 3].

Еще в середине IV в. до н. э. в царстве Цинь было принято несколько законов о принудительном разделении больших патриархальных семей. По мнению В. Эберхарда и других ученых, в результате всех этих мероприятий большая семья была уничтожена. Правда, В. Эберхард отмечает, что в эпоху Хань большая семья возродилась, но уже на иной основе. Большими семьями жили лишь богатые землевладельцы [286, с. 34]<sup>17</sup>. В данном вопросе более близок к истине Мория Мицуо, отрицающий влияние имущественного положения на формирование больших семей [172, с. 3—5]. Мнение Мория Мицуо подтвердятся и исследованиями Хэ Чанцюня, доказавшего неоднородность состава больших семей: они состояли из зажиточных и бедных семей [220, с. 91]. К сожалению, почти не сохранилось документальных данных, которые позволили бы судить о правовом положении взрослых членов большой семьи. Основываясь на надписи на могильной стеле 76 г. (уезда Куайцзи, провинция Чжэцзян), сообщавшей о приобретении шестью братьями участка горной земли за три тысячи монет [176, т. 2, с. 416], можно предположить, что были земли, находившиеся в общей собственности нескольких глав малых семей, которые, по-видимому, могли входить в состав одной большой семьи.

В связи с проблемой родовых пережитков, на живучесть которых обращали внимание многие историки, занимавшиеся изучением социально-экономических отношений (см. 190, с. 16—17; 220, с. 90—91; 234, 1958, № 7, с. 26)], представляет большой интерес вопрос о том, проживала в ли одна родственная группа или она являлась поселением нескольких неродственных хозяйств. Большую помощь в разрешении этого вопроса могут оказать ханьские купчие на землю, поскольку в них встречаются фамилии жителей одного селения. В тексте купчей 171 г. в числе свидетелей и владельцев соседних с проданным участком земель перечисляются следующие жители селения Лобо: Чжан Чаншун, Сюй Чжун, Чжан Бошун, Фань Юн, Чжан И, Сунь Лун (см. [216, с. 77]). В тексте купчей специально оговаривается, что Фань Юаньцзу не состоит в родственных отношениях с Фань Юном. Таким образом, даже в этом далеко не полном списке жителей *ли* мы встречаем пять различных фамилий, т. е. представителей пяти исчезнувших патронимий. В то же время в селении Лобо проживало несколько родственных семей, носивших фамилию Чжан.

Такая же картина вырисовывается при изучении текстов других купчих (140 г. до н. э.; 171 г. н. э.; 184 г. н. э.; 188 г. н. э.) — среди группы неродственных семей встречается несколько земельных собственников с одинаковой фамилией (см. [176, т. 2, с. 335, 393—394, 418—419]). Подобные селения представляли собой совокупность нескольких неродственных между собой групп семей (больших и малых), сохранявших кровнородственные связи внутри каждой группы.

Интересно проследить, какими правами на землю обладали жители таких селений. Не было ли общих норм, связывающих всех частных земельных собственников селения, как в конце Чжаньго и в период Цинь (IV—III вв. до н. э.)? Для решения этих вопросов проанализированы тексты восьми типичных купчих, обнаруженных в разных районах Китая — на территории современных провинций Шаньси, Хэнань, Сычуань, а также в районе Цзюйяня. Время составления купчих: 140 г. до н. э. — 102—131 гг. до н. э., 81 г. н. э., 169 г. н. э., 171 г. н. э., 178 г. н. э., 184 г. н. э., 188 г. н. э. (см. [176, т. 2, с. 407]). Текст купчей на землю заносился обычно на продолговатую свинцовую, черепичную, каменную, бамбуковую или яшмовую пластинки. Все купчие составлены по формуле: 1) время составления сделки; 2) фамилия покупателя и продавца с обязательным указанием места жительства; 3) размер поля; 4) цена; 5) запись о выплате денег; 6) точные границы поля с указанием фамилий владельцев соседних участков; 7) традиционное заклинание о передаче продавцом всех своих прав на поле новому хозяину; 8) фамилии свидетелей; 9) сообщение об угощении<sup>18</sup>. Иногда седьмой пункт предшествует шестому. В отличие от всех остальных купчих, в тексте купчей 178 г. н. э. отсутствует сообщение об угощении (вероятно, потому, что речь шла о кладбищенской земле) [176, т. 2, с. 335].

Контрагентами купчей являются обычно два частных лица: продавец, как правило, проживает в том же селении, где находится его поле. Нередко продается лишь часть пахотного поля землевладельца. Право покупателя на землю оговаривается специальной фразой, встречающейся с небольшими изменениями во всех ханьских купчих на землю: «Все, что растет на этом поле, и все, что над ним до неба и под ним до подземного царства, — все [отныне] принадлежит (далее следует фамилия покупателя. — Л. П.)» [176, т. 2, с. 393—394]. Покупатель получал это право от бывшего хозяина земли, заручившись предварительно согласием свидетелей на продажу участка. Купчие составлялись в интересах покупателя. В тексте документов можно встретить такие неприятные для продавцов детали, как сообщение о возвращении лишних денег в случае умышленного обмана (завышения размера проданных полей) или сообщение о том, что все возможные претензии на купленное поле адресуются к его бывшему хозяину и т. п. (см. [147, т. 1, с. 82(2); 176, т. 2, с. 393—394]).

Документы дают скудные сведения о собственности продавца участка.

Существенным отличием ханьских купчих на землю от остальных ханьских купчих (в данном случае мы оперируем лишь единственными известными нам купчими — купчими из Цзюйяня) и более поздних купчих на землю является наличие пункта об угощении свидетелей. По мнению Нинда Нобору, уго-



шение свидетелей, которым завершалась обычно сделка на приобретение земли, должно было придать ей официальный характер [176, т. 2, с. 448—449]. Автор считает, что здесь скрывается нечто иное. Почему во многих остальных ханьских купчих, в частности в купчих на приобретение шелка, одежды и т. п., где всюду фигурируют фамилии свидетелей, нет сообщений об угощении? Почему не встречаются сообщения об угощении в текстах частных купчих на землю, заключенных позднее — в VI—X вв.? А ведь эти купчие составлялись по ханьскому образцу (см. [136, с. 304—310; 176, т. 2, с. 390]).

Все это не было случайным. На угощение свидетелей тратились довольно большие денежные суммы. Например, в тексте купчей 184 г. отмечается, что «на покупку вина» было израсходовано «тысяча без пятидесяти», т. е. 950 монет, в то время как за землю было уплачено всего 15 тыс. монет. Во столько же обошлось угощение при оформлении купчей 188 г., хотя купленное поле стоило всего 3 тыс. монет. При оформлении купчей 81 г. на угощение было потрачено 2 тыс. монет при оформленной цене за землю 102 тыс. (см. [176, т. 2, с. 393—419]). Как известно, цены на вино в период Хань колебались от 10 до 50 монет за 1 доу (см. [256, с. 284]). В 206 г. до н. э. 1 доу равнялся 3,42 л, а позднее, вплоть до 1 в. н. э. — 1,98 л [196, с. 58]. Если сопоставить эти цифры с суммой, которая тратилась «на покупку вина», то можно предположить, что в действительности покупатель и продавец, оплачивавшие поровну расходы на угощение, не ограничивались лишь одним вином. Вместе с вином они, по-видимому, представляли и обильное угощение, а цены на мясо в эпоху Хань были довольно высокими: свинья стоила от 300 до 900 монет, баран — от 150 до 500 монет [256, с. 285]. Трудно согласиться с тем, будто продавец и покупатель тратили такие большие суммы лишь для того, чтобы придать купчей официальный характер.

В данном случае мы сталкиваемся, очевидно, с тем же явлением, какое известно нам из истории древнего Шумера и Вавилонии: в многочисленных документах о купле-продаже земли наряду с продавцами и покупателями там обязательно фигурируют и свидетели. Угощение свидетелей, присутствовавших при заключении купчей на землю, было непременным условием любой сделки и являлось своего рода платой за их отказ от своих прав на землю [37, с. 57—61]. Анализируя староавилонские купчие на землю, А. П. Рифтин пришел к следующему выводу: «В качестве свидетелей документа фигурируют лица, имеющие право претензии или протеста по данному делу. Их выступление как свидетелей обозначает их согласие с удостоверяемой сделкой и потерю права протеста» [93, с. 23]. Наличие права ретракта со стороны жителей селения является одним из признаков существования территориальной сельской общи-

ны. Подобное явление, несмотря на возникновение частной собственности на землю, существовало и в других странах — землевладелец не мог свободно распорядиться своим полем без согласия старых членов общины (см. [95, с. 5—6]). Вероятно, и в эпоху Хань продавцы должны были откупить у кого-то право протеста против сделки, отсюда и возникло угощение свидетелей.

Свидетелями являлись собственники земли, жившие в том же селении, что и продавец. Иногда их поля граничили с продаваемым участком. Так, например, Фань Ханьчан, выступавший свидетелем при оформлении купчей 188 г., был собственником поля, расположенного к северу от проданного участка [176, т. 2, с. 419]. Сумма денег, потраченных на угощение, наводит на мысль, что оно распространялось на всех мужчин селения — глав семей.

Итак, в III в. до н. э. — III в. н. э., так же как в конце Чжаньго и в период империи Цинь, частный земельный собственник из селения, где проживало несколько групп неродственных между собой семей, не мог свободно распоряжаться своим пахотным участком — в случае продажи поля он должен был откупить у односельчан право протеста сделки. Факт ограничения собственнических прав землевладельца со стороны целой группы односельчан позволяет выдвинуть гипотезу о том, что рассматриваемый тип *ли* представлял собой территориальную общину, объединявшую несколько групп неродственных между собой частных земельных собственников.

Судя по текстам цзюйяньских купчих, в общинах существовала взаимопомощь, которая выражалась в индивидуальном поручительстве за жителя своей общины. Приведем в качестве примера текст купчей на покупку материала: «Боец сторожевого поста Чжунгу, округа Дун (уезда.— Л. П.) Лини из общины (ли.— Л. П.) Гаопин [по фамилии] Чжао Шэн, прозвище Хай Вэнь, продал в кредит... за три куска материала [стоимостью] 1330 [монет] уплачено 1000 [монет]. Получил Чжан Гунцзы из [уезда] Луаньдэ общины Фули, дом [его] находится в общине к востоку от вторых ворот. Поручитель — Сюй Гуаньцзюнь, проживает в той же общине» [225, № 2415].

В источниках встречаются сообщения об участии общинников в коллективных работах — ремонте ворот общины [120, гл. 71, с. 8(1)]; имеются данные о совместных культовых отправлениях жителей *ли* [120, гл. 40, с. 13(1)].

От ханьской эпохи сохранились печати общин (*ли*). Известно всего шесть подобных печатей: «[печать] общины (ли.— Л. П.) Цзянь», «[печать] общины Чишан», «[печать] общины Дучан», «[печать] общины Дачан», «[печать] общины Хэн» [183, гл. 18, с. 58(1—2)] и «[печать] общины Синьчан» [206, т. 5, с. 88]. Тот факт, что из всех административных единиц ханьской империи только *ли* имела свою собственную печать,

свидетельствует о ее особом положении. В данном случае *ли* выступал как единый коллектив; по-видимому, *ли* могла заключать какие-то соглашения от имени всех жителей селения. Участие жителей *ли* в коллективных работах, наличие права ретракта, совместное отправление культовых церемоний и, наконец, печать *ли* — все это свидетельствует о том, что в период Хань *ли* (селение, объединявшее несколько групп неродственных между собой семей) представляло сельскую территориальную общину.

В рассматриваемый период одновременно с описанным типом *ли* в Китае были поселки, а иногда и волости, принадлежавшие к одной родственной группе. В источниках часто встречаются такие термины родства, как *цзун*, *цзун цзу*, *цзюй*. Особенно распространен был термин *цзун*, или *цзун цзу*. По мнению Д. А. Ольдерогге, он употреблялся для обозначения большой семьи [73, с. 54, 62—63]. Китайские историки по-разному объясняют термин *цзун цзу*. Одни считают, что это родовая организация, связанная кровнородственными отношениями [308, 1962, № 3, с. 68]; другие видят в *цзун цзу* пережиток родовой общины, возникший еще со времени Чжаньго на базе кровнородственных и территориальных связей [308, 1956, № 11, с. 91]; третьи полагают, что *цзун цзу* представляет объединение больших и малых семей [190, с. 16].

Судя по сообщениям источников, в один *цзун* входило от нескольких сотен до тысячи семей (*цзя*) и более (см. [220, с. 60—61]). Нам представляется, что даже на основании этих данных нельзя отождествлять *цзун* с большой семьей. Большие семьи объединяют обычно не более десяти малых семей, число членов такой семьи не превышает 200—300 человек.

В период Хань, особенно во времена Поздней Хань, *цзун*ы, или *цзун цзу*, сохраняли определенную самостоятельность — известны случаи, когда они отказывались от уплаты государственных налогов, а иногда выступали против местных властей (см. [219, с. 93; 220, с. 60—61]).

Что же представляли собой *цзун*ы? Они не могли быть родами или родовыми организациями, как полагает Шэнь Юань, ибо семьи, входившие в *цзун*, являлись частными собственниками — они имели свои собственные пахотные земли, дома и другое имущество (см. [190, с. 16]). Все семьи в *цзуне* принадлежали к одной родственной группе. Как явствует из данных «Вэй чжи», в период Саньго молодые мужчины, члены *цзун цзу*, именовались *цзы ди* (сыновья-братья) (см. [219, с. 91]). Этот термин встречается и в эпоху Хань — известно, например, что в конце III в. до н. э. в уезде Пэй (провинция Цзянсу) проживало несколько тысяч *цзы ди*. Все эти сыновья-братья подчинялись тамошним отцам-братьям (*фу сюн*) [185, гл. 8, с. 15—82 (623—690)]. В то же самое время на территории уезда Учжун (провинция Цзянсу) проживала еще одна группа родственников

семей, насчитывавшая также несколько тысяч *сыновей-братьев* [185, гл. 7, с. 4—72, (535—602)]. Все эти семьи жили компактно и, судя по их числу, занимали не одно *ли*. По-видимому, мы здесь вновь сталкиваемся с организацией, именуемой в источниках термином *цзун* (*цзун цзу*). Все ее члены были связаны культовой общностью. В «Истории Ранней династии Хань» и в произведении Фань Е встречаются сообщения о том, что члены *цзун цзу* собираются вместе для совершения жертвоприношений на могилах предков [273, с. 279—280]. Этот обычай, вероятно, был довольно широко распространен в Хань, ибо в раскопанных могильниках попадаются настенные изображения обрядов коллективного жертвоприношения [175]. Наиболее тщательно, по мнению Хэ Чанцуня, этот обряд коллективного жертвоприношения, в котором принимали участие члены *цзун цзу*, изображен на фресках из ханьской могилы, обнаруженной в 1954 г. в уезде Инань (провинция Шаньдун) [219, с. 92]. Внутри *цзун цзу* (*цзу*) не было коллективной собственности; каждая семья, входившая в состав *цзун цзу*, имела свое поле и имущество. Источники свидетельствуют о социальном расслоении в *цзун цзу*. «Среди людей одного *цзу* бывает так, что отец богат, а сын беден или дед беден, а внук богат» [219, с. 92].

Члены *цзун цзу* были связаны обычаем взаимопомощи. В «Цимин яошу» (гл. 3) приводится интересная выдержка из «Сымин юэлин» — трактата известного ханьского государственного деятеля и ученого Цуй Шн (II в. н. э.): «В третьем месяце... по-видимому, кончались запасы зерна, припасенного к зиме, еще не поспели тутовые ягоды и пшеница... тогда раздавали бедным [семьям] девяти *цзу* зерно в виде помощи... В девятом месяце... опрашивают [всех членов] девяти *цзу*<sup>19</sup> и тем, кто не может прокормить себя, — одиноким, вдовам, старым, больным — оказывают разную помощь, дабы могли они перезимовать. В десятом месяце... когда убраны все хлеба, когда каждая семья ссыпала собранное зерно в амбары, в соответствии со временем года приступают к торжественным обрядам захоронения умерших. Если среди членов одного *цзуна* имеются бедные, которые не в состоянии сами совершить обряд захоронения, то собираются все члены *цзуна* и совместно хоронят умершего — [размер помощи] бывает различен в зависимости от степени родства и богатства» (цит. по [308, 1956, № 11, с. 93]).

Итак, *цзун цзу* эпохи Хань представляло собой поселение нескольких сотен родственных семей, связанных между собой идеологической (совместные культовые отправления), социальной (наличие органов самоуправления в лице *отцов-братьев*) и хозяйственной (обычай взаимопомощи) общностью.

Подобное объединение весьма похоже на патронимию в состоянии распада, когда имущество уже прочно закреплено за

каждой семьей. Поселение большой патронимии может состоять из нескольких патронимических и вместе с тем родственных между собой поселков. Члены ханьских *цзун цзу* расселялись, очевидно, в нескольких *ли*; иногда некоторые *цзун цзу* (включавшее несколько тысяч семей) занимали целую волость.

Таким образом, в период Хань, вероятно так же как и в конце Чжаньго, было два типа *ли*: один тип представлял территориальную сельскую общину, объединявшую несколько групп неродственных между собой хозяйств, второй — патронимическое поселение. Для обоих типов ханьской общины характерно то, что ее членами являлись частные земельные собственники, право собственности которых определялось их членством в общине.

В настоящее время не представляется возможным определить процентное соотношение общин. Однако несомненно, что преобладали сельские территориальные общины. Эта тенденция, наметившаяся в период Чжаньго, нашла свое развитие в эпохи Цинь — Хань.

Рассмотрев процессы, происходившие в недрах китайской общины, обратимся к проблеме взаимоотношения общины с внешним миром, в частности с наследственной аристократией и царской администрацией.

### **Органы общинного самоуправления и их влияние на борьбу правителей с наследственной аристократией за полноту власти в государстве**

Среди китайских ученых, признающих существование сельской общины в древнем Китае, господствует мнение о том, что в связи с развитием частной земельной собственности община разложилась уже к концу периода Чжаньго (453—221 гг. до н. э.) (см. [124, с. 14—15; 186, с. 43; 207, с. 36; 268, с. 61]). Отрицая существование общины в конце Чжаньго и Цинь, эти исследователи не признают, таким образом, и существования органов общинного самоуправления в указанный период. В то же время в источниках можно обнаружить целый ряд сведений, позволяющих усомниться в правильности такой точки зрения. Прежде всего вряд ли можно согласиться с мнением тех историков, которые относят *сань лао*, *фу лао* и *личжэна* периода Чжаньго — Цинь к категории чиновников (см. [27, с. 48—49; 115, с. 57; 160, с. 233; 184, с. 218—219; 200, т. 2, с. 11; 266, с. 66; 268, с. 43]).

Прежде чем приступить к анализу деятельности циньских *сань лао*, *фу лао* и *личжэнов*, необходимо, хотя бы вкратце, ознакомиться с историей возникновения этих должностных лиц. В трактате «Чуньцю гунъянчжуань», окончательное составление которого относится к середине II в. до н. э. (см. [230, гл. 26,

с. 1(2)—2(1); 293, т. 5, ч. 1, с. 36]), приводится сообщение о том, что на 15-м году правления луского Сюань-гуана (594 г. до н. э.) в царстве Лу впервые был введен налог с количества обрабатываемой земли (см. [260а, т. 34, гл. 16, с. 491]). Суть этой налоговой реформы заключалась в том, что отныне пахотная земля закреплялась за отдельными хозяйствами и переходила в их наследственное пользование. Комментируя это событие, известный ханьский ученый Хэ Сю, живший в середине II в. н. э., отмечал, что прежде, до введения поземельного налога, в Китае существовал обычай регулярного передела пахотных полей, когда каждый земледелец получал во временное пользование равновеликий пахотный надел [260а, т. 34, гл. 16, с. 492]. Он сообщает, что раньше жители каждой *ли* (общины) выбирали из своей среды, вероятно, на народном собрании «старейших, [обладавших] высокими моральными качествами, называя [их отныне] *фу лао* (отцы-старейшие.— Л. П.), а они (т. е. сами *фу лао*.— Л. П.) избирали из своего состава в [качестве] *личжена* (самого справедливого в общине.— Л. П.) человека, обладавшего красноречием и силой» [260, т. 34, гл. 16, с. 493]». По социальной принадлежности *фу лао* и *личжен* не отличались от остальных членов общины. «*Личжен*», — пишет Хэ Сю, — это тот же *шужень* (т. е. свободный общинник.— Л. П.), но занимающийся управлением» [260а, т. 34, гл. 16, с. 493]. *Личжен* совместно с *фу лао* руководили сельскохозяйственными работами всего коллектива общины, следили за тем, чтобы мужчины и женщины вовремя выходили в поле, зимой наблюдали за ткацкими работами общинников [260а, т. 34, гл. 16, с. 493]. Они несли также и полицейские функции, возглавляя охрану ворот общины, обнесенной высокой глинобитной стеной; *фу лао* и *личжены* могли не пустить за ворота того или иного общинника, если он не выполнил порученное задание [260а, т. 34, гл. 16, с. 493]. В качестве вознаграждения за руководство хозяйственной деятельностью общины последняя наделяла каждого *фу лао* и *личжена* двойным наделом пахотных земель, повозкой и лошадью [260а, т. 34, гл. 16, с. 492].

*Сань лао*, по мнению Хэ Сю, занимали такое же положение, что и *фу лао* [260а, т. 34, гл. 16, с. 492].

Как видим, Хэ Сю связывает возникновение должностных лиц *личжен*, *фу лао* и *сань лао* со временем существования обычая регулярного передела полей в рамках отдельных сельскохозяйственных поселений (*ли*), иными словами, со временем существования сельской общины в Китае. Регулярный передел пахотных земель внутри общины практиковался в Китае приблизительно с IX по V—IV вв. до н. э. К этому периоду и следует отнести события, описанные Хэ Сю.

Приведенный материал позволяет сделать два следующих вывода:

1) о существовании принципа выборности *фу лао* и *личже-*

на, а также о том, что их труд оплачивался самой общиной, наделавшей их двойной долей пахотных земель. Все это свидетельствует о том, что они не входили в категорию государственных должностных лиц;

2) функции *отцов-старейших* — выборных лиц, руководивших хозяйственной жизнью общины, весьма близки к обязанностям членов совета старейшин, каковыми в действительности они и являлись; *личжен* же был главой совета старейшин и, вероятно, представлял интересы общины в ее сношениях с внешним миром<sup>20</sup>.

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

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

«Войска [чуского] Чжао-вана (515—489 гг. до н. э.) были разбиты и бежали, *фу лао* отослал его. [Ван] сказал: „Я недостойн своих родителей, потерял общины<sup>21</sup>, принадлежавшие моим предкам, и поэтому *фу лао* восстали против [меня]. Разве будут [они] теперь печалиться оттого, что нет [у них] правителя! Я пойду и брошусь в море“. *Фу лао* сказали: „Если правитель [хочет] так поступить, то это свидетельствует о его мудрости“... Тогда все [*фу лао*] объединились и напали на них (войско царства У.—Л. П.) В течение одной ночи трижды разгромили уцев и вновь поставили вана на престол» (цит. по [260а, гл. 19, с. 433—436]).

У Бань Гу (32—92 гг. н. э.) это же событие описывается несколько в ином варианте:

«Чуский Чжао-ван (515—489 гг. до н. э.) потерпел поражение от усского Хэ Люя; страна была захвачена, и (чуский ван) бежал за пределы [своей страны] (в царство Сюй.—Л. П.). *Фу лао* отослал его (т. е. отреклись от него.—Л. П.). Ван сказал: „*Фу лао* восстали против [меня]. Разве будут они страдать от того, что лишились правителя?“ *Фу лао* отвечали: „Такое поведение правителя свидетельствует о его мудрости“. Они объединились и последовали за ним; кто-то (из *фу лао*) отправился срочно в Цинь, умоляя [их] о помощи. Люди Цинь сжалились [над ними] и сказали, что выступят с войсками. Оба государства объединенными усилиями изгнали (из царства Чу.—Л. П.) усские войска. Чжао-ван вернулся в страну»<sup>22</sup>.

Данный материал дает целый ряд дополнительных сведений к сообщению Хэ Сю. Как видим, чусские *фу лао* конца VI в. до н. э. были вправе изложить неугодного им вана и поставить на престол того, кто отвечал их требованиям. Правда, приведенные выше события относятся к военному времени, когда войско вана было разгромлено, а большая часть страны захва-

чена противником. В мирное время *фу лао*, по-видимому, не осмелились бы низложить вана. Однако важно отметить то, что они обладали правом изгнания и возведения ванов на престол. После поражения своего царства, когда чуждые войска были разбиты и столица занята неприятельской армией (см. [120, гл. 23, с. 8(1)]), *фу лао* смогли в одну ночь разгромить вражескую армию и освободить столицу. Они могли все это сделать только потому, что опирались на силу общины. В любой момент *фу лао* могли мобилизовать общинников и направить их на защиту интересов своих общин. Судя по сообщению Бань Гу, *фу лао* были вправе даже заключить договор о помощи с представителями другого царства<sup>23</sup>.

Институт *фу лао* существовал и в других царствах тогдашнего Китая. В этом отношении весьма интересен материал из истории царства Ци. В древнекитайском памятнике «Шоюань», окончательное редактирование которого относится к началу 1 в. н. э. (см. [236, т. 2, с. 762]), описывается следующий случай, происшедший с циским Сюань-ваном (454—403 гг. до н. э.): «[Когда] циский Сюань-ван выехал на охоту в Шэшань, то все тринадцать шэшаньских *фу лао* вышли приветствовать вана. „[Поскольку] *фу лао* испытывают трудности,— сказал он,— я приказал своим приближенным освободить [шэшаньских] *фу лао* от уплаты поземельного налога“. Все *фу лао* склонились в поклоне, выразив свою признательность, только сяньшен<sup>24</sup> Люй Цю не выразил признательности. Ван сказал: „По-видимому, *фу лао* (имеется в виду только один *фу лао* — Люй Цю.— Л. П.) считает, что я дал мало!“ Ван приказал своим приближенным: „Дарую второе пожалование — освободить *фу лао* от несения трудовых повинностей“. Все *фу лао* высказали свою признательность, только сяньшен Люй Цю вновь промолчал. Ван произнес: „Те, кто выразил благодарность, могут уходить, а тот, кто промолчал, пусть выступит вперед. Я приехал навестить *фу лао*; к счастью, [все *фу лао*] пришли приветствовать [меня], поэтому освободил *фу лао* от уплаты поземельного налога, все *фу лао* выразили благодарность, только один сяньшен промолчал. Я сам подумал, что, [наверное], дал мало, поэтому освободил *фу лао* и от несения трудовых повинностей; все *фу лао* выразили свою благодарность, и снова только один сяньшен ничего не сказал. Может быть, я допустил какую-нибудь ошибку?“ Сяньшен Люй Цю ответил: „Как только я прослышал о приезде великого вана, я сразу же пришел приветствовать его в надежде, что он испрошит мне долголетие, пожалуй, богатство и знатное положение“. Ван ответил: „Животных убивают в определенное время (т. е. существует определенное время, когда можно приносить небу жертвенных животных с просьбой о испослании долголетия.— Л. П.); это от меня не зависит, поэтому я не могу просить [небо] о испослании сяньшену долгих лет жизни. Хотя [государственные] амбары и пол-



ны, но [зерно] хранится на случай стихийных бедствий (неурожая. — *Л. П.*); поэтому я не могу обогатить сяньшена. В крупных чиновниках (*да гуань*. — *Л. П.*) у меня нет недостатка, а должность мелкого чиновника (*сяо гуань*. — *Л. П.*) слишком низка (недостойна Вас. — *Л. П.*), поэтому я не могу предоставить сяньшену знатное положение". Сяньшен Люй Цю ответил: „Все, что [Вы] говорили, это не то, о чем я осмеливался мечтать. [Я] хочу, чтобы великий ван отобрал сыновей из богатых свободных семей, отличающихся хорошим воспитанием, и назначил бы их чиновниками (*ли*. — *Л. П.*). А затем с их помощью уравнил бы законы (т. е. ввел бы единое законодательство для всего народа. — *Л. П.*), и тогда я смог бы прожить немного дольше. [Необходимо, чтобы] весной, осенью, зимой и летом [люди] совершали то, что полагается делать в каждый сезон [года]; не следует мешать простому люду (*бай син*. — *Л. П.*) обрабатывать землю, и тогда и я немного разбогатею"» [159, гл. 11, с. 106].

Приведенный отрывок еще раз, уже на примере царства Ци, показывает, что *фу лао* не являлись царскими чиновниками. Об этом свидетельствует тот факт, что *фу лао* приходилось уплачивать поземельный налог и отбывать трудовые повинности. Сам ван не считал их чиновниками: «В крупных чиновниках у меня нет недостатка, а должность мелкого чиновника слишком низка [для Вас]». Юридически они, вероятно, ничем не отличались от остальных общинников. В то же время как тон беседы, так и само отношение вана к *фу лао* (освобождение от налогов и повинностей), которых он приравнивает к своим высшим чиновникам (ср.: должность мелкого чиновника недостойна *фу лао*), указывает на то, что *фу лао* занимали определенное общественное положение и царь вынужден был считаться с мнением представителей шэаньской общины. Беседа царя с Люй Цю показывает, что в конце V в. до н. э. *фу лао* циского царства не только выражали интересы рядовых общинников, но уже стали выступать в качестве рьяных защитников зажиточной верхушки общины (просьба Люй Цю о назначении чиновниками сыновей из богатых свободных семей, а также предложение о введении единого законодательства с помощью назначенных чиновников). Все это говорит об усилении позиций вновь нарождавшейся имущественной знати. В дальнейшем, в связи с усилением имущественной дифференциации внутри самой общины, *фу лао* становятся типичными представителями богатых общинников.

Города, за исключением крупных административных центров, также имели свои органы самоуправления во главе с советом старейшин. Очень интересный материал содержится в трактате «Мо цзы», в той его части, которая посвящена обороне городов<sup>25</sup>. Эта часть трактата была написана в середине V в. до н. э. специально для жителей царства Сун — небольшого го-

сударства на востоке тогдашнего Китая, страдавшего от постоянных набегов чуских войск. Научная значимость этих разделов заключается в том, что здесь дано реальное изображение различных городских слоев царства Сун. Заслуживает внимания следующее положение Мо цзы об установлении системы контроля внутри обороняющегося города: «*Лицжен* и *фу лао* руководят обороной ворот общины ночью, чиновники (*ли*. — *Л. П.*) контролируют свои участки<sup>26</sup>. Прибыв к воротам общины, [*ли*]цжен следит за открыванием ворот, чтобы [в город] пропускали [только] чиновников [сунского царства]; [он также] проверяет, как несут *фу лао* охрану отдельных переулков и безлюдных мест. Преступных людшек, помышлявших об установлении связи с противником, приговаривают к четвертованию. Если же *лицжен*, *фу лао* и чиновники не обнаружат [таковых] среди своих подчиненных, то их [самих] следует казнить: [если же] они обнаружат таковых, т. е. предателей, то наказание снимается и они награждаются [каждый] двумя золотыми монетами. Великий полководец посылает [своих] доверенных лиц надзирать за обороной [всего города], и они обязаны долгой ночью выходить в обход пять раз, короткой — три раза. Все чиновники, [находящиеся в городе], должны сами осуществлять повсеместный контроль над обороной города, строго исходя из указаний великого полководца. Нарушивших приказ казнить» [173, гл. 15, с. 349].

Как видим, обороняли город не войска вана, а вооруженные общинники; наряду с должностными лицами вана оборону города возглавляли и члены совета старейшин, причем именно они представляли основное командование. Достаточно отметить, что военные приказы, передаваемые внутри осажденного города, как правило, адресовались отдельным семьям общинников, а перья — эмблема древних китайцев, подтверждавшая подлинность приказа и требовавшая немедленного его выполнения, — хранились не у чиновников, а в доме *сань лао* [173, гл. 15, с. 355]. Участие вооруженных общинников в обороне города подтверждается также наградной системой Мо цзы, согласно которой лицам, отличившимся при обороне города, жаловалось «трехлетнее освобождение от уплаты налогов» [173, гл. 15, с. 351].

Широта полномочий советов старейшин не всюду была одинаковой. Так, в отличие от чуских *фу лао*, советы старейшин сунского царства находились под более действенным контролем со стороны государства, что выражалось в разделении территории общины, хотя и временно, на период обороны, на ряд секторов во главе с царскими должностными лицами и в посылке в осажденный город специальных уполномоченных верховного главнокомандующего, в обязанности которых входило наблюдение за деятельностью членов совета старейшин. Государственные должностные лица могли приговорить к смертной казни

любого общинника, включая *фу лао*, если тот нарушил предписания верховного главнокомандующего.

В сообщении Мо цзы, так же как и в разобранным выше отрывке из «Шоюани», проводится резкая грань между представителями царской и общинной администрации. Первых автор называет чиновниками (*ли*), а вторых — *фу лао*, *личженами* и *сань лао*.

Интересно проследить, оказали ли реформы Шан Яна, проведенные в царстве Цинь в середине IV в. до н. э., какое-либо существенное влияние на положение органов общинного самоуправления. Это важно еще и потому, что многие китайские историки (о чем говорилось в самом начале раздела) связывают преобразования Шан Яна с уничтожением общины.

Обратимся к материалам из истории послереформенного периода, когда результаты преобразований должны были проявиться наиболее наглядно. В трактате «Хань Фэйцзы» (III в. до н. э.) описывается следующий случай, происшедший в царстве Цинь в первой половине III в. до н. э., через столетие после реформ Шан Яна: «Во время болезни циньского Чжао-вана (306—250 гг. до н. э.) каждая из многочисленных общин (*ли*. — Л. П.), расположенных в пределах циньского царства, купила быка (или быков. — Л. П.) и совершила жертвоприношение в честь выздоровления правителя» [208, гл. 14, с. 253]. То же самое произошло и при заболевании следующего вана — Чжуан Сян-вана (249—247). Но странное дело: в обоих случаях ваны были явно недовольны подобной заботой своих подчиненных и приказали чиновникам оштрафовать *личженов* и *у лао* (название одного из общинных должностных лиц), заставив их выделить от каждой общины по два вооруженных воина, вероятно, сверх очередной нормы воинской повинности [208, гл. 14, с. 253]. Приведенный пример показывает, что ваны рассматривали *личженов*, *у лао* и общину в качестве одного юридического лица. За свою провинность *личжены* и *у лао* не несут никакой личной ответственности — наказывается вся община, что, с точки зрения правителя, равносильно наказанию самих *личженов* и *у лао*. Если бы *личжены* и *у лао* являлись царскими чиновниками, то к ним был бы неприменим такой вид наказания; они должны были бы сами отвечать за свой проступок, подобно любому чиновнику государственного аппарата.

Как видим, в середине III в. до н. э., как раз накануне образования империи Цинь, на западе Китая, в циньском царстве, по-прежнему существовали общинные органы самоуправления. *Личжены* и *у лао* руководили культовыми отправлениями общины и были ответственны перед административными органами за деяния своей общины. Наказание же циньских общин было вызвано, по-видимому, проведением ими жертвенных обрядов по своим религиозным обычаям, несходным с обычаям царствующего дома, пытавшегося установить единые правила.

Изменения, происходившие в социально-экономической жизни Китая в VII—IV вв., не могли не отразиться на психологии основных классов и слоев тогдашнего общества — 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» [89, т. 2, с. 247]. 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] жемчужины и драгоценных камней, — писал Ян Чжу, — не надевайте [на них] вышитых шелковых одеяний, не приносите в жертву быка и не выставьте роскошной утвари» (цит. по [88, с. 197]). Однако все эти призывы были напрасны; в общине постепенно воцарился культ личного обогащения и благополучия.

В некоторых местах происходят столкновения между земледельцами и общинной верхушкой. По мере дальнейшего обогащения общинной верхушки она постепенно начинает оказывать влияние на политическую борьбу вана с аристократией. Многие из них были заинтересованы в усилении царской власти и введении единого законодательства. Создавались благоприятные условия для установления прямых связей администрации вана с органами общинного самоуправления, минуя администрацию наследственной аристократии. Именно своей массовостью имущественные и низшие слои общины влияли на исход длительной борьбы вана с наследственной аристократией за полноту власти. В этой борьбе на стороне правителей царств были и богатые горожане — купцы и ремесленники.

Наследственная аристократия, представленная владельцами пожалованных территорий или главами могущественных патронимий, издавна привыкла играть активную роль в политических делах своего царства. Она вмешивалась даже в вопросы престолонаследия — убирала неугодных вана и возводила на трон

своих ставленников. Подобное положение сохранялось в ряде государств к началу Чжаньго. Могущество наследственной аристократии объяснялось тем, что почти все крупные административные посты в центральных органах управления находились в ее руках<sup>27</sup>. В VII—V вв. до н. э. в ряде царств еще сохранялись целые области, находившиеся под полной юрисдикцией знати; там не существовало администрации вана. Этот период характерен прогрессирующей борьбой вана с представителями наследственной аристократии за полноту власти. Правители государств усиливали борьбу за расширение своих полномочий. Об этом свидетельствует организация в Цинь, Чу, Цзинь и в некоторых других царствах административных уездов, руководимых чиновниками, присланными из центра. Такие административные уезды сначала возникали в пограничных областях, зачастую на вновь завоеванной территории. По-видимому, именно в этих районах власть вана как верховного военачальника была наиболее сильна. По мере укрепления власти правителя 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. (см. [284, с. 180—181]). 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 ванов привлекать в качестве первых советников людей, не связанных кровными узами с наследственной аристократией. Именно в эту пору распространяется институт странствующих ученых — специалистов в области управления государством. Спрос определил предложение. Весьма показательно, что уже в первой половине V в. до н. э. один из советников чжаоского вана предложил правителю в законодательном порядке лишить представителей наследственной аристократии права занимать пост главы административного аппарата [20, с. 113]. 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 кровными узами с наследственной аристократией тех царств; где они занимали столь высокие должности (см. [188, с. 556—562]).

В ряде царств правитель обеспечивал себе исключительное право не только назначения на крупные должности, но даже и на хранение и транспортировку оружия (см. [20, с. 117]).

Консолидация власти в руках вана вызывала резкое противодействие наследственной 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 — 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 вана урезать права наследственной аристократии (см. подробнее [75, с. 45—57]).

Появление у вана такого могущественного союзника, как богатые общинники, укрепляло его положение в государстве. В IV в. до н. э. правители наиболее крупных царств — Чу и Цинь решаются на крайние меры: проводят реформы, расширяющие позиции наследственной аристократии и укрепляющие права богатых общинников.

До нас дошли крайне скудные сведения о преобразованиях в царстве Чу. Известно, что в 383 г. до н. э. чуский царь (401—380 гг. до н. э.) 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 ранги знатности и жалование (право сбора налогов с пожалованной территории. — Л. П.) лишь до третьего поколения» [208, гл. 4]. Сыма Цянь сообщает, что У Ци «лишал нерадивых чиновников должностей, снимал [с государственных постов] аристократов, отделившихся [от правителя]» [185, гл. 65, с. 18(3316)]. Лишение наследственной 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 земли (см. [161, гл. 21, с. 283]). Такой акт означал передачу бывших владений чуских аристократов под личную юрисдикцию вана. Население этих районов отныне передавалось в непосредственное управление его администрации.

Реформы У Ци вызвали ожесточенное сопротивление чуских аристократов. Гнев их был так силен, что они убили ненавистного преобразователя сразу же после смерти вана прямо у его гроба.

Источники не сохранили каких-либо сведений о политике У Ци в отношении общин. Однако, оценивая его преобразования в целом, и прежде всего мероприятия, ограничивавшие права наследственной аристократии, можно сказать, что они были выгодны общинной верхушке.

Чтобы ослабить влияние наследственной аристократии, правители стремились привлечь на свою сторону богатых общинников из незнатных семей. Правители вместе со своими единомышленниками пытались «прорваться к общине» и взять ее под свой контроль. В этом — одна из характерных черт политической жизни Китая VI—III вв. до н. э.

## Глава 2

### РАННИЕ ЛЕГИСТЫ

Изменения в экономической и политической жизни страны, сдвиги в общественной психологии различных социальных слоев и, наконец, ожесточенная политическая борьба между правителем и наследственной аристократией, отмеченная во всех китайских государствах в VII—IV вв. до н. э., — все это не могло не оказать определенное влияние на развитие общественно-политической и философской мысли.

Для подавляющего большинства китайских мыслителей эпохи Чуньцю — Чжаньго 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. до н. э., отмечал, что представители всех основных философских школ — конфуцианцы, монисты, легисты (*фа цзя*), даосы, логики и даже натурфилософы — увлекались проблемами управления государством [185, гл. 130, с. 7(5187)]. Многие из них пытались даже создать свою собственную концепцию государственного управления. Наиболее плодотворными в этом отношении можно отметить усилия двух политических школ — конфуцианской и легистской. 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 императора Цинь Шихуана 460 видных конфуцианских ученых были заживо закопаны в землю.

Борьба, длившаяся около 500 лет, завершилась в эпоху Хань слиянием двух школ в единое учение — ханьское конфуцианство, ставшее государственной идеологией Китая на протяжении 2 тыс. лет.

Полемика конфуцианцев с легистами прошла через четыре этапа. На первом этапе (VII—V вв. до н. э.) легисты еще не

создали своей законченной теории, хотя среди них уже выделился такой крупный мыслитель, как Гуань Чжун. В то время они вели главным образом практическую борьбу за введение единого законодательства, ограничение прав наследственной аристократии и укрепление власти вана. Именно в этот период Конфуций создает свое знаменитое учение, в котором концепция управления государством и народом играла едва ли не главную роль. Концепция Конфуция объективно была направлена прежде всего против легистов.

Второй этап охватывает IV — первую половину III в. до н. э. В отличие от первого этапа, это был не монолог Конфуция, а полемика равных. Шан Ян создает свое учение об управлении государством и народом и выступает главным противником конфуцианцев. Среди теоретиков легизма в то время выделяются также Шэнь Бухай и Хань Фэйцзы. То был период расцвета легизма, когда в идейной борьбе главенствовало учение Шан Яна.

Третий этап борьбы легистов и конфуцианцев был хотя и краток, но весьма значителен: во второй половине III в. до н. э. легизм (в его крайней форме) становится официальной идеологией первой китайской империи — империи Цинь (221—207 гг. до н. э.). «Легисты у власти» — так характеризуется третий этап многолетней борьбы.

Четвертый этап (III—I вв. до н. э.), начавшийся с установлением династии Хань, формально означал победу конфуцианства; фактически же ханьское конфуцианство резко отличалось от доханьского, так как восприняло очень многие положения легистов. Поэтому этот этап можно назвать этапом слияния легизма и раннего конфуцианства в новое учение — ортодоксальное ханьское конфуцианство.

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

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

Царство Ци в VII в. до н. э. было одним из самых богатых государств Китая с развитой торговлей. Рост торговли и ремесел усилил имущественную дифференциацию в деревне, в общинах появились богатые семьи, расширявшие свои земли за



счет соседей. Экономически слабые семьи были больше подвержены неблагоприятным внешним воздействиям; усиление налогового гнета было для них губительно и вело к разорению. В отдельные годы, как это было, например, в 538 г. до н. э., цинские правители забирали в казну до  $\frac{2}{3}$  урожая [251, гл. 42, с. 1684]. Обедневшие общинники продавали по дешевой цене свои поля, а иногда просто бросали их, уходя в город.

В ряде царств бегство обедневших общинников приняло массовый характер, что начинало серьезно беспокоить правителей, ибо сокращение количества основных налогоплательщиков уменьшало доходы казны правителя. Когда Гуань Чжун стал первым советником вана, ему пришлось столкнуться с этой трудной проблемой. Одна из задач, поставленных перед ним, заключалась в том, чтобы как-то приостановить процесс переселения бедных земледельцев (см. [128, гл. 6; 130, гл. 48, с. 261]).

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

Необходимо было подчинить все население царства служению правителю, и здесь цементирующим началом должен был стать закон. Гуань Чжун, по-видимому, первый в истории Китая выдвинул и обосновал концепцию об управлении страной на основании закона. Он пытался доказать, что закон будет защищать права всех свободных, их же долг — подчиняться требованиям закона. Так возникло известное изречение Гуань Чжуна о том, что «законы — это отец и мать народа» [130, гл. 16, с. 89]. В трактате Гуань Чжуна проводится идея всеобщности закона. «Правитель и чиновники, высшие и низшие, знатные и подлые — все должны следовать закону. Это и называется великим [искусством] правления» [130, гл. 45, с. 257], — писал он. В условиях борьбы нарождавшейся имущественной знати за власть и расширение своих прав идея Гуань Чжуна о равенстве всех перед законом должна была встретить поддержку со стороны большинства свободных.

Гуань Чжун доказывал правителю, что закон — это наилучший инструмент для упорядочивания всей общественной жизни. «Совершенномудрый правитель, — говорил он, — полагается на закон, а не на мудрость... если же он откажется от закона и предпочтет знания, то народ забросит все дела и ринется за славой» [130, гл. 45, с. 255]. В трактате содержится много изречений о том, что управлять страной по-настоящему можно лишь на основании закона: «Хотя совершенный человек и может создавать законы, однако он не может управлять страной, отрешившись от законов» [130, гл. 16, с. 92]. Можно предположить, что с помощью законов Гуань Чжун пытался ограничить права наследственной аристократии на наследование высших административных постов. Об этом свидетельствует следующее

изречение из главы «Уяснение закона»: «Только управляя на основании закона, можно выдвигать достойных и устранять плохих» [130, гл. 46, с. 259].

Проповедуя идею всеобщности законов, Гуань Чжун доводил ее до логического конца. В его учении «закон стоит не под, а над государем. Сам правитель обязан выполнять его директивы» [117, с. 130]. В главе пятьдесят второй трактата говорится, что «закон ограждает народ от необузданности государя, которой нет границ» (цит. по [117, с. 130—131]). В то же время Гуань Чжун настаивал на том, чтобы вся полнота экономической и политической власти находилась в руках правителя. Глава государства, по его мнению, должен следить за поддержанием умеренных цен на продукты питания, обладать монопольным правом на добычу железной руды и т. п. Правителю отводилась роль верховного регулятора экономической жизни страны. Сам факт передачи правителю таких широких полномочий невольно вел к абсолютизации царской власти.

Говоря о методах управления, Гуань Чжун больше уповал на наказания, чем на моральное воздействие. Так, он учил: «Когда почитают высших и страшатся наказаний, то управлять легко» [130, гл. 48, с. 261]; «Народ должен бояться власти [правителя], как страшной болезни» (цит. по [254, с. 43]).

Однако идея о целесообразности наказаний не получила последовательного развития.

Гуань Чжун, как и все легисты, уделял очень большое внимание развитию сельского хозяйства, считая земледелие основным и наиболее почетным занятием. Благосостояние государства зависело, по мнению Гуань Чжуна, от процветания сельского хозяйства. Вот что говорится о земледелии в главе «Об управлении государством»: «Если народ занимается земледелием, это значит, что поля возделаны, [целинные земли обрабатываются], а раз поля возделаны, это значит, что зерна много... это значит, что государство богато, а в богатом государстве войны сильны; при сильных же войнах войны победоносны, а при победоносных войнах расширяются пределы государства» (цит. по [117, с. 264]).

Гуань Чжун выступал за ограничение торговли и даже за ее запрещение, поскольку многие обедневшие общинники, как сообщалось в его трактате «Гуаньцзы», нанимались к торговцам, владельцам ремесленных мастерских и не желали возвращаться в деревню (см. [117, с. 264]). Торговлю Гуань Чжун называл «второстепенным видом труда», видя в ней одну из причин разорения земледельцев. Он призывал правителя оказывать всяческое давление на торговцев [117, с. 263—265].

Гуань Чжун, вероятно, понимал, что успешное управление страной, основанное на законе, невозможно без разрушения старых родовых связей. Поэтому он предлагал разделить территорию царства Ци на ряд уездов во главе с назначенными

из центра чиновниками. «Ради управления государством, — говорилось в трактате, — необходимо разделить его на 21 уезд» [117, с. 121]. Более того, Гуань Чжун предлагал провести сквозное (вертикальное) административное деление вплоть до самой низшей социальной единицы — семьи, разбив все население царства на группы из пяти семей [117, с. 121].

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

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

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

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

До нас, к сожалению, дошли весьма лаконичные сведения о преобразованиях Цзы Чаня. Известно, что в 536 г. до н. э. Цзы Чань, будучи первым советником чжэнского вана, издал ряд законов. Предварительное мнение о характере этих законов можно получить из письма наследственного аристократа Шу Сяна, в котором он резко осуждает действия Цзы Чаня. Именитого сановника из соседнего царства Цзинь больше всего волнует всеобщность и гласность новых законов. Он пишет: «Прежде Вы были образцом для меня, ныне же я отрекаюсь [от своего мнения]... Коль скоро люди узнают, что существуют законы, регулирующие наказания, они утратят почтительность и не будут испытывать страха перед правителем. Сердца их ожесточатся, признавая букву закона, [они] уверуют, что [их] безрассудные действия не подпадут под положения закона. Управлять страной [будет] невозможно» [251, т. 31, с. 1744—1747]!. Опасения Шу Сяна, будто преобразования Цзы как-то ущемляют власть правителя, были напрасны. В условиях, когда законы издавал сам правитель, государственное законодательство не могло ослабить позиции царствующей семьи. Вновь вводимые

законы скорее ущемляли права наследственной аристократии, поскольку ее могущество основывалось на обычном праве и традиционных формах правления.

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

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

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

В источниках отсутствуют какие-либо сообщения о территориально-административном делении в царстве Чжэн до реформ Цзы Чаня. Однако процесс районирования, начавшийся в VII в. до н. э. в нескольких царствах, не мог не захватить и это госу-

дарство. Вполне логично предположить, что наиболее благоприятные возможности для проведения территориально-административного деления могли возникнуть именно в период преобразований Цзы Чаня. В этой связи следует обратить внимание на одно любопытное сообщение о реформах Цзы Чаня, приведенное в «Цзочжуани» [260а, т. 30, с. 1602].

Дж. Легг переводит этот отрывок следующим образом: «Цзы Чань установил четкое разграничение между центральными городами и пограничными территориями» [293, т. 5, с. 558]. По мнению Кун Иньда, в данном случае речь идет об установлении различия между благородными и низшими из столицы и пограничных территорий как в одежде, так и в колесницах, которыми они пользовались (см. [260а, т. 30, с. 1602]). Комментарий Кун Иньда вызывает недоуменный вопрос: почему, например, знатный человек, живший на окраине царства, не мог носить такой же одежды и ездить на такой же колеснице, как знатный горожанин из столицы? Представляется более логичным объяснение характера этой же реформы, приведенное в трактате «Люйши чуньцю», составленном в III в. до н. э. Там говорится, что основная цель этого преобразования заключалась в том, чтобы города и окраинные территории царства Чжэн подчинялись единому закону<sup>2</sup>. Если при оценке трактатов Гао Ю принять во внимание характер происходивших в то время изменений, в частности процесс территориально-административного деления, то мы должны принять скорее перевод, предложенный Дж. Леггом. Уже отмечалось, что создание уездов, как правило, начиналось с окраин. Именно так поступил и Цзы Чань. «Подчинение [этих территорий] единому закону» означало передачу их в ведение администрации вана, ибо творцом закона был ван. Предположение о введении Цзы Чанем хотя бы частичного территориально-административного деления подтверждается тем, что он ввел систему взаимной ответственности. Эти два государственных акта взаимосвязаны. Не случайно Шан Ян вскоре после издания указа о введении системы взаимной ответственности и разделении народа на пятки и десятки издает специальный указ о разделе всего царства на 31 уезд.

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

Реформа Цзы Чаня не задела интересов новой имущественной знати. Не случайно, что через три года после реформы в царстве Чжэн пели песню: «Мы имеем поля, Цзы Чань сделал

их плодородными. Мы имели *сыновей-младших братьев* (цзы-ди.— Л. П.) — Цзы Чань заботился о них».

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

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

Цзы Чань придавал большое значение усилению личной власти вана. Об этом свидетельствует предложенный им новый принцип продвижения сановников, в основе которого лежало не знатное происхождение, а «преданность» и «честность» [251, гл. 40, с. 1602]. Он хотел наделить царя правом свободного перемещения высших сановников в зависимости от их личной преданности главе государства.

Цзы Чань был инициатором эдикта о введении форменной одежды для чиновников [251, гл. 40, с. 1602]. Согласно этому эдикту, никто из чиновников, сколь бы высокий пост он ни занимал, не имел права самовольно носить одежду, не положенную ему по рангу [251, гл. 40, с. 1602]. В этом также чувствуется стремление ущемить права наследственной аристократии — Цзы Чань пытается превратить наследственных аристократов в обычных чиновников.

Активная практическая деятельность Цзы Чаня ограничивается главным образом приведенными выше преобразованиями. Цзы Чань был практик, он не занимался теорией управления. Поэтому о его политических взглядах следует судить прежде всего по практическим делам. Известно, что Цзы Чань сомневался в определяющей роли Неба и полагался больше на закон. «Путь Неба,— говорил Цзы Чань,— далек, а путь людей близок и не является его продолжением» (цит. по [260а, т. 31, с. 1956]). Во времена Цзы Чаня многие мыслители оспаривали определяющую роль небесного божества. Переоценка божественной роли Неба была вызвана политическими причинами — рушилась власть чжоуского правителя, а вместе с ней теряло престиж и Небо, оберегавшее ранее чжоуских ванов.

Определенную помощь при изучении политических взглядов Цзы Чаня может оказать его высказывание о пяти основных правилах поведения: «[Необходимо, чтобы народ] испытывал благоговейный страх перед властью правителя, подчинялся его указам, почитал знатных, прислуживал старшим, проявлял нежную заботу о родственниках» (цит. по [260а, т. 30, с. 1641]). Последнее правило заслуживает особого внимания. Получается, что Цзы Чань выступал за укрепление кровнородственных связей, прочность патронимических уз. На первый взгляд это не вяжется с его системой взаимной ответственности, ибо если

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

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

Таким образом, оценивая в целом практическую деятельность Цзы Чаня и его высказывания, можно заключить, что Цзы Чань оказал вполне определенное влияние на развитие ле-

гистской школы. Его нельзя назвать родоначальником школы, поскольку он не был теоретиком, а также потому, что его отдельные высказывания явно противоречили некоторым положениям легистов. Правда, последнее не должно нас пугать, ибо отдельные положения родоначальников философских школ, например Конфуция, расходились с тем, что проповедовали через 200—300 лет их ученики. Однако имеются все основания отнести Цзы Чаня к числу предшественников теоретиков легизма; он был одним из тех практиков, которые подготовили почву для будущих легистских построений.



## Глава 3 УЧЕНИЕ КОНФУЦИЯ

### Конфуций и «Луньюй»

В Европе впервые узнали о Конфуции в XVII в., когда иезуиты-миссионеры, приехавшие в Китай и ознакомившиеся с учением великого мыслителя, транскрибировали на латинский язык одно из самых распространенных в то время почетных китайских имен мыслителя — Кун фу цзы (Почтенный учитель Кун или Господин Кун) (см. [280, с.13]). Таким образом, благодаря стараниям миссионеров, по-видимому не очень заботившихся о точности перевода, почетное звание «*фу цзы*» стало отныне и навеки для европейцев составной частью фамилии, имя же исчезло.

Китайцы, японцы, корейцы, вьетнамцы, т. е. все те, кто пользуется или пользовался иероглификой, всегда называли и ныне называют Конфуция по его фамилии — Кун или, чаще, Кун цзы (Учитель Кун). В период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» в китайской научной и массовой печати появилось новое, уничижительное имя — Кун лао эр (старикашка Кун).

В источниках говорится, что «при рождении мальчика нарекли именем Цю, затем он получил второе имя (прозвище. — Л. П.) — Чжунни» [185, гл. 47, с. 8].

В данной работе автор пользуется привычным для нашего читателя именем, поскольку оно прочно вошло в европейскую литературу.

Подробно восстановить все реальные факты из жизни Конфуция — задача чрезвычайно сложная, ибо Конфуций в течение многих столетий и официально и неофициально был самым почитаемым человеком в Китае. Не случайно его именовали Учителем нации; он был возведен в ранг высшего святого. Поэтому вполне естественно, что начиная уже с последних веков до нашей эры и вплоть до 1911 г., когда в Китае была уничтожена императорская система правления, т. е. в течение 2 тыс. лет, постепенно отрабатывался тот вариант биографии, который соответствовал положению Учителя нации. Все неблагоприятное или то, что последователям Кун цзы казалось неблагоприятным, исчезало из биографии, а если это было невозможно, то умело

комментировалось и обретало иной смысл. Следует отметить, что комментировался каждый штрих, каждый факт его жизни. В итоге появилась не биография человека, а легенда о святом. Однако следует отдать должное китайской исторической традиции — многое в легенде соответствовало действительности.

Учитывая все это, автор при написании биографии Конфуция использовал два наиболее надежных источника: «Ши цзи» Сыма Цяня и «Луньюй».

Первая и наиболее полная биография Конфуция была составлена отцом китайской историографии Сыма Цянем (145—90 гг. до н. э.). Он поместил ее в разделе «Ши цзя», тем самым нарушив принятый им метод изложения материала, ибо «Ши цзя» — это жизнеописание представителей наиболее знатных аристократических родов, стоявших во главе царств. Конфуций же по своему социальному положению не принадлежал к аристократическому роду; не был аристократом и Чэнь Шэ, чья биография следует за биографией мыслителя. Чэнь Шэ оказался в «Ши цзя» потому, что первый с оружием в руках поднялся против династии Цинь. Конфуций же удостоился такой чести за свою преподавательскую деятельность и глубокое знание *шести искусств* (лю и). Поэтому, заключает Сыма Цянь, «его можно назвать мудрецом (*шэн*. — Л. П.)» (см. [185, гл. 47, с. 93]). Несмотря на то что во времена Сыма Цяня Конфуций пользовался уже большой известностью, он еще не был канонизирован; поэтому в данной биографии встречаются факты (в частности, казнь Шаочжэн Мао), которые впоследствии решительно отрицались многими последователями и исследователями Конфуция. Кажущаяся нелогичность некоторых поступков Конфуция, подрывающая его авторитет «великого гуманиста», как раз и свидетельствует об объективности Сыма Цяня. Великий историк еще не так был скован конфуцианской традицией, поэтому к его сведениям можно относиться с большим доверием.

«Луньюй» был выбран уже по иной причине — ранняя канонизация текста не позволяла позднейшим комментаторам внести какие-либо исправления, что делает этот памятник также надежным источником биографии Конфуция, хотя конкретных свидетельств чрезвычайно мало.

Конфуций родился в 551 г. до н. э. на востоке Китая, в царстве Лу, в уезде Чанпин, в и Цзоу [185, гл. 47, с. 4]. И — название самой низшей административной единицы, объединявшей несколько *ли*. Отец Конфуция Шулянхэ был начальником этого *и*. О матери Конфуция сохранилось мало достоверных данных, известно лишь, что фамилия ее была Янь и отдана она была в жены Кун Шулянхэ в юном возрасте. Танский комментатор «Исторических записок» Сыма Чжэн отмечает, что невеста была еще столь юна, что даже современники посчитали этот брак *бу хэ ли и* — не соответствующим правилам и спра-



Конфуций — традиционное  
изображение мыслителя

ведливости [185, гл. 47, с. 6]. Шулянхэ был в почтенном возрасте, неизвестно, сколько лет они прожили вместе, но в семье ко времени рождения Конфуция уже было двое детей — брат и сестра (см. [157, 5.25, с. 44; 185, гл. 47, с. 7]).

Отец скончался, когда Конфуцию было всего три года. Если быть точным и учесть, что согласно китайской традиции возраст ребенка начинает исчисляться со времени зачатия, то во время смерти отца Конфуцию исполнилось лишь два года и три месяца. Следовательно, воспоминания об отце сохранились самые смутные; мать уже не выходила замуж, и ребенок рос, лишенный отцовской заботы и внимания. Судьба Конфуция напоминает в этом отношении судьбу его будущего противника —

Цинь Шихуана, который также не помнил отца. Мать Конфуция, в отличие от матери Цинь Шихуана, была женщиной строгих нравов и чадолюбивой; все ее заботы и тревоги были посвящены семье. А забот было много. При жизни Шуляньхэ семья не процветала, так как он занимал один из самых низших административных постов; его официальные доходы составляли менее 100 даней зерна в год<sup>1</sup>. Поскольку основные обязанности начальника и заключались в налаживании контактов с *фу лао* и *сань лао*, представлявшими органы общинного самоуправления, и контроле над сбором налогов, то не исключены были какие-то дополнительные источники дохода<sup>2</sup>. Со смертью отца семья оказалась в крайне бедственном положении. Тем не менее Конфуций рос веселым и жизнерадостным ребенком. Сыма Цянь отмечает, что он любил играть со своими сверстниками в различные игры, но «чаще всего расставлял [на игрушечном] жертвенном столе деревянные сосуды для жертвоприношений, [подражая] церемониальным обрядам» [185, гл. 47, с. 9]. Думается, что этот эпизод из детства Конфуция отражал реальную духовную атмосферу, царившую в семье. Юная вдова строго соблюдала все траурные церемонии; горе матери передавалось и ребенку, по-своему реагировавшему на утрату отца. Зерна будущей концепции почитания родителей закладывались в семье.

Мать скончалась, когда Конфуцию не исполнилось еще и 17 лет (по европейскому исчислению ему было всего лишь 16 лет). Предстояло начинать самостоятельную жизнь. Перспективы были нерадостные. В VI в. до н. э. в царстве Лу, как и во всех остальных царствах тогдашнего Китая, положение человека определялось его происхождением. Общество было строго стратифицировано — лица, принадлежавшие к правившим аристократическим родам, занимали высшие административные должности; остальные должности наследовались представителями боковых линий и менее знатных фамилий. Поскольку Конфуций не смог занять место отца (правда, нам ничего не известно о его старшем брате), то нетрудно понять, что социальный статус его был весьма низок. Юноша мог надеяться лишь на собственные силы, а природные данные были хорошие — судьба как бы компенсировала его простое происхождение. Юноша был наделен природным умом, здоровьем и силой. Сыма Цянь отмечает его высокий рост: «Кун цзы был высотой в девять чж и шесть цуней (примерно 1 м 91 см. — Л. П.), все звали его верзилкой, и он отличался от других» [185, гл. 47, с. 13].

Юноша увлеченно занялся самообразованием в надежде, что со временем знания смогут прокормить его и помогут в служебной карьере. Об этом периоде своей жизни сам Конфуций сообщает предельно лаконично: «В пятнадцать лет я сосредоточил все свои помыслы на учебе» [157, 9.7, с. 95]. В «Луньюе» можно обнаружить его собственное признание: «Учитель

сказал: „У меня не было [перспектив] использования [на государственной службе], поэтому я занялся изучением искусств" (и.— Л. П.)» [157, 9.7, с. 95].

Образованным считался тот, кто в совершенстве владел шестью видами умений, или *шестью искусствами* (лю и): умением выполнять ритуалы, умением понимать музыку, умением стрелять из лука, умением управлять колесницей, умением читать и, наконец, умением считать, т. е. знанием математики<sup>3</sup>. Уже в молодости Конфуций сумел достаточно хорошо овладеть *шестью искусствами*, но не прекращал совершенствовать свои знания вплоть до самой смерти. Вспоминая о своей молодости, Конфуций говорил: «Я приобрел свои знания не от рождения, а лишь благодаря любви и целеустремленности к овладению знаниями» [157, 7.20, с. 77].

Многочисленная литература о Конфуции его первой должностью называет *хранитель амбаров* [280, с. 9; 24, с. 96]. Думается, что такое название не совсем точно передает характер деятельности молодого человека. Вот что сообщает об этом периоде его жизни Сыма Цянь: «Когда возмужал, то поступил на службу историографом в дом Цзи, занимался измерениями и взвешиваниями» [185, гл. 47, с. 13]. Комментаторы единодушно отмечают, что вместо иероглифа *ши* (историограф) должен стоять похожий на него знак *ли* (мелкий чиновник) [185, гл. 47, с. 13]. Сыма Чжэн, поясняя эту фразу Сыма Цяня, отмечает, что Конфуций был *мелким чиновником при зерновых амбарах* [185, гл. 47, с. 13]. По-видимому, от Сыма Чжэна и пошла эта версия о *хранителе амбаров*.

Дом Цзи, или фамилия Цзи, относился к числу наиболее знатных аристократических родов царства Лу. Весьма вероятно, что Цзи взимали огромные налоги и зернохранилища были полны. Следует отметить, что в древнем Китае даже у самых богатых замки не ржавели на дверях зерновых складов. Зерно постоянно находилось в движении: после того как засыпали амбары, начиналась традиционная борьба за расширение сферы влияния на общинников, борьба за увеличение числа зависимых земледельцев. Если торговцы, скупая зерно, продавали его подороже в голодные годы, то «благородными» считались те, кто «взимал малыши доу<sup>4</sup>, а раздавал народу большими». Но это была лишь видимая благотворительность. Общинники, бравшие зерно в долг, попадали в еще большую зависимость от аристократов.

И когда Сыма Цянь говорил, что Конфуцию приходилось «измерять и взвешивать», он как раз и хотел передать, что деятельность молодого человека была весьма активна: приходилось все время общаться с земледельцами и много считать. Видимо, именно благодаря своему умению считать, вести деловые бумаги и получил Конфуций эту беспокойную должность. Сколько лет прослужил Конфуций управляющим складами, не-

Известно, но он уже к тому времени был женат (женился Конфуций в 19 лет). Через год у него родился сын; первенца называли Бо Юй. По-китайски *юй* означает *рыба*; исследователи биографии Конфуция отмечают, что один из аристократов царства Лу, наслышанный об образованности молодого человека, прислал ему по случаю рождения сына карпа в знак благопожелания. Поэтому мальчику дали второе имя — Ли (*карп*)<sup>5</sup> [280, с. 9]. Поступок Конфуция можно оценить двояко. Чэнь Лифу считает это актом самоуничижения [280, с. 9]. Не исключено, что молодой служащий хотел выразить этим свои верноподданические чувства. Он понимал, что в его время связи и контакты с сильными мира сего могли сыграть решающую роль в его дальнейшей судьбе, поэтому он постарался возможными ему средствами как-то отблагодарить вельможу. Однако дальше карпа дело не пошло. Вероятно, хлебные амбары не давали достаточных средств к существованию, и Конфуций нанялся на службу к аристократу, у которого он «разводил скот и смотрел за тем, как он плодился» [185, гл. 47, с. 13]. Из этого сообщения Сыма Цяня явствует, что и здесь пригодились его познания в арифметике. Однако Конфуций не порывал со своей мечтой и постоянно совершенствовался, когда предоставлялась возможность, в овладении *шестью искусствами*. Казалось, что счастье наконец улыбнулось ему — в 27 лет он поступил на службу в главную кумирню помощником при совершении жертвенных церемоний. Здесь пригодилось знание как ритуалов, так и музыки. Сколь долго пробыл Конфуций на этом посту, сказать трудно, но несомненно, что он усовершенствовался как в познании, так и в совершении ритуальной службы и получил определенную известность у себя на родине. «В тридцать лет встал на ноги» [197, 2.4, с. 13]. — говорил о себе Конфуций. Ян Боцзюнь раскрывает смысл этой фразы следующим образом: «Конфуций в 30 лет стал понимать правила и справедливость, отвечать за свои слова и поступки» [197, с. 13].

Именно в этом возрасте он открыл у себя дома частную школу — преподавал и одновременно сам изучал более углубленно обычаи и традиции чжоуской династии. Он становится заметной политической фигурой в царстве Лу и одним из приближенных луского царя Чжао-гуна, часто бывает на дворцовых приемах. Во время одного из таких приемов цинский правитель Цзин-гун спросил Конфуция о причинах успеха царства Цинь, правитель которого Му-гун провозгласил себя гегемоном (*ба*). И Конфуций ответил: «Хотя царство Цинь и небольшое, но воля его огромна; хотя расположено оно на окраине, в поступках придерживается справедливой середины — каждого, кто преподносит пять шкур черных баранов, награждает рангом знатности *да фу*» [185, гл. 47, с. 16]. Ответ весьма знаменателен, он передает сокровенные мысли Конфуция — ранги знат-

ности следует получать не в зависимости от происхождения, а за реальные заслуги. Термин *да фу* следует трактовать здесь как *достойный муж*. Впоследствии Конфуций развивает эту мысль, создав свою концепцию равных возможностей, отличную от легистской.

Когда Конфуцию исполнилось 35 лет, в царстве Лу вспыхнул мятеж трех аристократических родов: Цзи, Мэн и Шу, которые объединенными усилиями напали на Чжао-гуна. Войска луского царя были разбиты, и он вынужден был бежать в царство Ци: за ним последовал и Конфуций [185, гл. 47, с. 16]. Сыма Цянь сообщает, что Конфуций настойчиво испрашивал аудиенцию у цисского царя Цзин-гуна, но получил ее не сразу. Тем временем он установил контакты с высшей бюрократией царства Ци. Во время беседы с одним из цисских сановников о музыке Конфуций, вероятно, поразил его своими глубокими познаниями.

Древние китайцы уделяли большое внимание музыке. Под музыкой (*юэ*) они понимали красочные ритуальные танцы под аккомпанемент музыкантов. Музыкальный ритм и движения танцоров были глубоко символичны: как правило, танцы исполнялись на исторические сюжеты, воскрешая на сцене героев прошлого и передавая потомкам их настроения и помыслы. Лишь тонкий специалист мог познать все жесты танцоров, изменяющийся ритм и звучание каждого инструмента и объяснить окружающим значение танца, устанавливая связь прошлого с настоящим. Конфуций к 35 годам в совершенстве овладел этим искусством (умением понимать музыку). Цисские сановники, встретив такого знатока, решили ознакомить Конфуция с новым, неизвестным ему танцем, а заодно еще раз проверить степень его эрудиции. Специально для Конфуция была исполнена музыка Шао. Прослушав ее, Конфуций, по словам Сыма Цяня, был так восхищен, что решил разучить мелодию и «в течение трех месяцев не чувствовал вкуса мяса» [185, гл. 47, с. 17]. А вот как выглядел этот эпизод в воспоминаниях его учеников: «Находясь в царстве Ци, Учитель услышал музыку Шао, [после этого] он в течение трех месяцев не чувствовал вкуса мяса. „Я никогда не предполагал, — сказал он, — что музыка может достигать таких пределов“» [157, 7.14, с. 75]. По-видимому, Конфуций, пораженный эмоциональным богатством танца, сумел правильно объяснить сановникам все его значение. Лишь после этого «люди царства Ци признали его» [185, гл. 47, с. 17]. Путь к Цзин-гуну был открыт, цисский царь тут же принял Конфуция, но разговор повел не о музыке, а о политике. В глазах современников Конфуция одно было связано с другим, ибо уже тогда в поступках древних искали наставлений о путях и методах управления страной.

Содержание беседы, где Конфуций излагает свое знаменитое кредо об организации государства, будет рассмотрено в

разделе «Конфуций<sup>70</sup> о государстве»; здесь же уместно обратить внимание на следующее немаловажное обстоятельство. Сыма Цянь сообщает, что «Цзин-гун спросил Кун цзы о чжэн» [185, гл. 47, с. 17]. Термин *чжэн* в представлении древнекитайской бюрократии и интеллектуальной элиты означал не только политику, управление, как это понимается в наше время. Для них это понятие аккумулировало все, что было связано с системой управления и функционированием государства: административное устройство, систему организации управления народом и бюрократией, искусство управления, прерогативы царской власти, всю внутреннюю и внешнюю политику страны с упором на методы ее организации и претворения в жизнь. Все это называлось *чжэн*.

Когда на родине Конфуция произошел мятеж трех аристократических родов и луский царь Чжао-гун с позором бежал из страны и тем самым продемонстрировал свою неспособность к *чжэн*, какая-то доля ответственности все же должна была лечь и на его неофициальных советников, в частности на Конфуция. Однако Цзин-гун тем не менее счит своим долгом обратиться к Конфуцию за разъяснением его понимания *чжэн*. Объяснение можно найти только одно — в свои 35 лет Конфуций уже получил известность в качестве специалиста по организации системы управления государством и обществом. К его политическим воззрениям и высказываниям начинали прислушиваться правители соседних царств, что, однако, отнюдь еще не свидетельствовало о принятии всех его воззрений.

Через некоторое время Конфуций возвращается в царство Лу, решив посвятить все свое время систематизации чжоуских ритуальных танцев, сбору народных песен, составлению и редактированию рукописей, а главное, своему любимому делу — преподаванию. Ему уже исполнилось 40 лет, и он считал, что имеет моральное право обучать взрослых людей. «В сорок лет, — говорил Конфуций, — я перестал сомневаться» [157, 2.4, с. 13]. Ян Боцзюнь, комментируя смысл этого высказывания, обращает внимание на фразу «знающий не сомневается», встречающуюся в девятой и четырнадцатой главах «Лунъюя», и приходит к выводу, что Конфуций хочет здесь подчеркнуть, что к 40 годам он овладел всеми знаниями [157, с. 14]. Это наблюдение Ян Боцзюня вполне обоснованно.

Вновь открывая частную школу и набирая учеников, Конфуций демонстративно отказался от традиционного принципа социальной стратификации личности. Он выдвинул новую, неизвестную ранее в Китае концепцию «*ю цзяо у лэй*» (*образование не признает различий по происхождению*) [157, 15.39, с. 177]. Возможен и другой вариант перевода: *образование без предвзятости*. Среди его многочисленных учеников были люди совершенно различных социальных слоев — от простолюдина до аристократа. Некоторые ученики были по возрасту старше учи-



теля, иногда отцы приезжали с сыновьями. Плата за учебу была весьма умеренна, иногда она ограничивалась «связкой сушеного мяса» [157, 7.7, с. 72], так что больших доходов ее создателю школа не приносила. Слава Конфуция росла, учащиеся приезжали из самых отдаленных уголков страны; многие из них впоследствии достигли высокого положения в обществе, занимая крупные государственные посты в различных царствах.

Свыше десяти лет длился этот период в жизни Конфуция. Когда ему исполнилось пятьдесят лет, он сказал: «Лишь в пятьдесят я познал веление Неба» [157, 2.4, с. 13]. Ян Бо-цзюнь отмечает, что это высказывание Конфуция породило массу разноречивых комментариев, поэтому он оставляет данную фразу без каких-либо собственных пояснений [157, с. 14]. По-видимому, ее следует рассматривать в связи с анализом формирования мировоззрения Конфуция, и в частности его учения о воле Неба. Не исключено, что к этому времени у Конфуция уже сложилось законченное представление о роли Неба в земных делах, прежде всего о связи Неба с царской властью.

В следующем году, т. е. когда Конфуцию исполнился 51 год, он решает вновь попытать счастья на административном поприще. Теоретические разработки и наблюдения нуждались в проверке и практике. В это время на престоле в Лу находился Дин-гун (509—495 гг. до н. э.). Известность Конфуция компенсировала худородность происхождения: Дин-гун пожаловал ему в управление территорию Чжунду [185, гл. 47, с. 26]. Всего один год управлял Конфуций Чжунду и навел там порядок; все правители окружавших Чжунду земель стремились подражать новому администратору [185, гл. 47, с. 26]. Затем последовал молниеносный взлет: сначала луский правитель назначил Конфуция *сы куню*, а вскоре он получил должность *да сы-коу* — один из высших чиновничьих постов [185, гл. 47, с. 26]. В ведении Конфуция находились все уголовные дела и политические преступления; эта должность главы фиска сочетала в себе также и функции верховного прокурора. Но, вероятно, обязанности Конфуция, а точнее, его права были намного шире — фактически он стал ближайшим политическим советником Дин-гуна.

На 10-м году правления Дин-гуна, весной 499 г. до н. э., в местечке Цзягу состоялась важная встреча между правителями Ци и Лу, которых сопровождали многочисленные садовники и свита [185, гл. 47, с. 26—30]. В переговорах с луской стороны в качестве политического советника Дин-гуна и организатора церемонии участвовал и Конфуций. Переговоры были длительными и упорными, ни одна из сторон не хотела уступить; советники опасались их срыва. У правителя царства Ци возникли даже намерения тайно похитить Дин-гуна. Конфуций узнал о готовящемся заговоре и убедил циского царя в нецелесообразности подобной акции. Сила логических доводов Кон-

фуция была столь неотразима, что циский правитель не только отказался от первоначального плана, но даже, как сообщает Сыма Цянь, «вернул звахваченные прежде в Лу земли Юнь, Вэньян и Гуйнь в знак признания за прошлые ошибки» [185, гл. 47, с. 30].

Дин-гун уверовал еще больше в политические и административные способности ученого и на 14-м году правления, т. е. в 496 г.<sup>6</sup>, т. е. когда Конфуцию было 56 лет, он назначил его временно на пост первого советника, с тем чтобы он, «будучи *да сыкоу*, временно осуществлял дела *сяна*» [185, гл. 47, с. 32—33]. *Сян*, или *сян го*, — наименование должности первого советника<sup>7</sup>.

Таким образом, в руках Конфуция на некоторое время сосредоточилась высшая политическая и юридическая власть. И именно в этот кратковременный период его наивысшего административного взлета в царстве Лу произошли события, которые многие из последователей и исследователей Конфуция отказывались и отказываются признать либо просто замалчивают, опуская эти события в своих работах (см. [280, с. 11—12; 281а, с. 43—44]).

Сыма Цянь сообщает об этих событиях весьма лаконично: «И тогда казнил луского *да фу* Шаочжэн Мао за то, что он затеял смуту супротив того, кто правил» [185, гл. 47, с. 17]. *Да фу* — социальный термин, применяемый в данном случае для обозначения лиц, принадлежавших к правящей элите луского общества. Нам неизвестно, в чем выразился конкретно проступок Шаочжэн Мао. Привлекает внимание тот факт, что Сыма Цянь квалифицирует его по разряду крупных — он использовал термин *луань* (*смута*). Этим же термином несколькими страницами ранее обозначены антиправительственные выступления трех аристократических родов (см. [185, гл. 47, с. 177]), в результате которых отец Дин-гуна Чжао-гун вместе с семьей и ближайшим окружением должен был искать убежище в соседнем царстве Ци. Слишком свежи в памяти Дин-гуна и Конфуция были воспоминания о предыдущей смуте; деяния Шаочжэна носили явно политический характер: ведь он «выступил супротив того, кто правит», т. е. против царской власти. Решение должен был принять Конфуций, и не только как глава судебного ведомства, а это было его «дело», но и как временно исполняющий обязанности первого советника. Решение могло быть только одно — всякого посягавшего на верховную власть ждала только смерть. Колебался ли Конфуций? Этого мы никогда не узнаем. Для тех, у кого образ Конфуция ассоциируется с книжником, далеким от реальных политических дел, либо книжником-гуманистом, которого хитрые политики не допускали до высших административных постов, это решение необъяснимо. Поэтому данный эпизод, как мы уже отмечали, они опускают или оговаривают, что Сыма Цянь просто не мыслил себе Конфуция без высокой должности, а посему и наделил та-

кими постами, скорее всего, для престижности и в знак уважения к Учителю.

Конфуцию 56 лет. Это человек, умудренный жизненным опытом, с давно сформировавшимся характером. Запечатлевая образ Конфуция, один из его ближайших учеников выделил следующие характерные черты: «Учитель мягок, но строг; грозен, но не груб; приветлив, но сдержан» [157, 7.37, с. 83; 49, с. 430]. Здесь следует лишь добавить, что Конфуций был справедлив и его поступки, особенно в зрелом возрасте, всегда соответствовали его убеждениям. Раскрытию внутреннего облика Конфуция помогает также следующая запись одного из учеников: «Учитель всегда ловил рыбу удочкой и не ловил неводом; стрелял птицу летящую и не стрелял птицу сидящую» [49, с. 430; 157, 7.27, с. 79]. Мы действительно видим человека высоких моральных качеств, но отнюдь не мягкотелого, аморфного книжника, далекого от мирских дел. Если Конфуцию претила ловля сетями, то только потому, что она вносила элемент жадности, своекорыстия. Исчезало ощущение честного единоборства с природой, поэтому он не бил и сидящую дичь, ибо это уже не искусство стрельбы. Этому же принципу справедливости он придерживался и в делах государственных, правда, с одной лишь поправкой. Справедливость должна была сочетаться с чувством долга: «Учитель сказал: „Благородный человек [в решении дел] должен исходить из чувства справедливости (и.— Л. П.)“» [157, 15.18, с. 172].

Думается, что Конфуций, принимая решение о казни Шаочжэн Мао, не долго колебался. Если бы оно противоречило его внутреннему убеждению, то ничто не мешало бы ему отказаться от этих постов, что он потом и сделал, но уже по другой причине — поведение Дин-гуна не соответствовало чувству долга правителя.

Впоследствии, отвечая на вопросы своих учеников, правильно ли он поступил, приказав казнить Шаочжэн Мао, Конфуций, как об этом сообщает Сюнь цзы, объяснил свой поступок следующим образом:

«Я скажу вам, что у людей может быть пять преступлений, не считая кражи и грабежа: первое — это коварство в сердце; второе — невежливое поведение; третье — лживая, но красноречивая речь; четвертое — запоминание и распространение дурных поступков; пятое — присоединение к несправым и желание показать себя блестящим. Кто совершит хотя бы одно из пяти преступлений, тому не уйти от наказания со стороны благородных людей. Но Шаочжэн Мао совершил все эти преступления. Он обычно собирал группу последователей; его речь прикрывала все злое; он обманывал людей. Он упорно протестовал против всего правильного, показывая свою самостоятельность. Это подлый человек, это наглый злодей. Как же можно его не казнить?» (цит. по [107, с. 89]).

Конфуций принял единственно возможное и единственно правильное решение. Как искренний приверженец монархической системы правления, он не мог поступить иначе — таков был долг высшего сановника и таково было его личное «чувство долга».

После казни Шаочжэн Мао позиции Конфуция еще более упрочились, что не могло не вызвать беспокойство среди луской аристократии и даже у некоторых соседей царства Ци. «Люди царства Ци, — пишет Сыма Цянь, — услышав о [деяниях Конфуция], опасливо говорили: „Поскольку Кун цзы правит, то [царство Лу] непременно станет гегемоном. Став гегемоном, обратит взоры на наши земли, как самые близкие, и мы станем первой жертвой» [185, гл. 47, с. 34]. Неизвестно, насколько реальны были опасения правящих людей из царства Лу, но они, зная, какое внимание уделял Конфуций управлению, решили ослабить его позиции и рассорить с Дин-гуном. С этой целью в царстве Ци было отобрано восемьдесят юных красавиц, которых обучили специальным танцам, облачили в шелковые одеяния и вместе с тридцатью породистыми конями, запряженными в колесницы, привезли в дар лускому царю. Дин-гун не сразу решил принять столь роскошный дар, но, поддавшись уговорам советника Цзи Хуаньцзы, все же принял подарок. Можно предположить, что Цзи Хуаньцзы, принадлежавший к одному из трех наиболее знатных родов царства Лу, разделял опасения цисцев и не был заинтересован в усилении позиций Конфуция. Сыма Цянь сообщает, что Дин-гун был столь увлечен юными танцовщицами, что проводил в их окружении целые дни и забросил государственные дела, отказавшись принимать кого-либо из сановников [185, гл. 47, с. 34—35]. Конфуций был оскорблен таким легкомысленным поведением, отказался от всех постов и покинул Лу. Видимо, к этому времени относятся его слова: «Лишь в шестьдесят я научился отличать правду от неправды» [157, 2.4, с. 13].

Начались долгие годы скитаний по чужим царствам — в течение более тринадцати лет он объездил с ближайшими учениками десять царств Китая, предлагал свои услуги, но нигде уже не смог занять таких постов, как в Лу, ни один из правителей не решился использовать его учение. Вернувшись в Лу, он некоторое время преподавал в своей школе и вскоре умер. Скончался Конфуций в возрасте 73 лет.

Как говорилось выше, наиболее надежным памятником, передающим воззрения Конфуция, аутентичность которого не оспаривается специалистами, является «Луньью». *Лунь* переводится как *суждения Конфуция*, а *юй* — его *беседы с учениками*. Поскольку памятник составлялся после смерти Конфуция его ближайшими последователями, которые стремились сохранить мысли Учителя, он, видимо, и получил поэтому такое наименование: «Суждения и беседы» («Луньью»).

В памятнике встречаются имена Лишэ 22 учеников; в то же время Сыма Цянь сообщает, что у Конфуция было «свыше 3 тыс. учеников, из которых 72 овладели шестью искусствами» [185, гл. 47, с. 75]. Не исключено, что именно из личных записи и составили основной корпус «Луньюйя». Наиболее прилежные и способные обычно фиксировали высказывания Учителя, чтобы на досуге и во время очередной беседы можно было выяснить непонятное, тем более что Кун цзы подчас по-разному отвечал на один и тот же вопрос, как бы высветивая проблему в иной плоскости. Ответы Учителя порой были неожиданны, иногда парадоксальны для обыденного сознания, поэтому их должны были фиксировать. Подтверждение этому мы находим в признании Цзэн цзы, одного из любимейших учеников Конфуция: «Цзэн цзы сказал: „Я несколько раз на день проверяю себя... не забыл ли повторить поучения Учителя?“» [157, 1.4, 3]. Ян Боцзюнь, специально занимавшийся аутентичностью «Луньюйя», отмечает, что в тексте встречаются и записи учеников учеников<sup>8</sup>. Это может служить еще одним дополнительным аргументом в пользу нашего предположения о существовании прижизненных записей лекций Конфуция.

Ученики, как уже отмечалось, были из различных царств. Местный патриотизм еще сильно преобладал над общенациональным. Жители Лу называли себя прежде всего лусцами, а уже потом некоторые из них, наиболее образованные, осознавали свою принадлежность к *хуа ся*; так же поступали выходцы из Ци, Чу, Цинь, Цзинь и других царств. Поэтому ученики Конфуция должны были группироваться по царствам, ведь земляк был всегда ближе, да и диалект общий. Не исключено, что выходцы из одного царства обменивались своими записями. По крайней мере, когда после смерти Конфуция ученики взялись за составление текста изречений и бесед, а на это, по мнению Ян Боцзюня, ушло по крайней мере от 30 до 50 лет [157, с. 5]<sup>9</sup>, то в итоге появилось несколько параллельных текстов. Все они были составлены в конце эпохи Чунью — начале Чжаньго, т. е. на грани V—IV вв. до н. э.

К началу эпохи Хань в Китае были известны три различных текста. Первый назывался «Лу Луньюй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Лу»), и он насчитывал 20 глав [157, с. 6]. Второй текст именовали «Ци Луньюй» («Суждения и беседы, составленные в царстве Ци»); этот текст насчитывал уже 22 главы [157, с. 6]. Две лишние главы именовались «Вопросы к правителю» и «Понимание Пути» [157, с. 6]. Ян Боцзюнь отмечает, что в текстах первых 20 глав по сравнению с луским вариантом было очень много совпадений [157, с. 6]. Третий текст назывался «Гувэнь Луньюй» («Суждения и беседы, записанные старыми знаками» [157, с. 6]). Этот текст был обнаружен при императоре Цзинь-ди (156–141 гг. до н. э.) в стене дома Конфуция, где он был спрятан в период гонений на

конфуцианскую литературу во времена правления императора Цинь Шихуана. В «Гувэнь Луныюй» не было глав «Вопросы к правителю» и «Понимание Пути», хотя он и насчитывал 21 главу. Лишняя глава получилась за счет выделения из главы «Яо юе» («Разговор с Яо») главы «Цзы чжан вэнь» («Вопросы Цзы чжана»). Цзы чжан — имя одного из учеников Конфуция. Этот третий текст резко отличался от первых двух — в нем насчитывалось свыше 400 новых нероглифов и отмечался иной порядок расположения глав.

Судьба памятников была тесно связана с судьбой Конфуция. До тех пор, пока Конфуций не получил официального общегосударственного признания, возможно было сосуществование нескольких текстов. В период Чжаньго (V—III вв. до н. э.) правителям царств было не до возвеличивания мыслителя, ибо решалась их собственная судьба. Как это ни парадоксально, но первым, кто запечатлел на камне одну из основных идей «Луныюй», был Цинь Шихуан, хотя он и приказал сжечь этот памятник. На Ишаньской стеле, поставленной на родине Конфуция, говорится, что император всегда соблюдал сяо (*почтение к родителям*) [76, с. 157].

Ханьские императоры относились к Конфуцию более благосклонно. Уже основатель династии Гао цзу, один из руководителей народного восстания, уничтожившего империю Цинь, проезжая через Лу, зимой 185 г. до н. э. совершил торжественное жертвоприношение в его честь [185, гл. 47, с. 89]. При императоре У-ди (156—87 г. до н. э.) конфуцианство было официально провозглашено государственной идеологией; все наследники Конфуция получили ранги знатности. В 59 г. н. э. император Мин-ди издал декрет об официальных жертвоприношениях Конфуцию во всех учебных заведениях страны.

В этот период канонизации личности Учителя должен был быть канонизирован и текст. Работа по унификации текстов и сведению их в один вариант была проведена в конце правления династии Западная Хань (I—III вв. н. э.) правителем Аньчана Чжан Юем [157, с. 6]. Он внимательно изучил, как наиболее аутентичные, луский и циский варианты «Луныюй» и свел их в один; порядок расположения глав был взят из луского текста. Чжан Юй был учителем ханьского императора Чэн-ди (32 г. до н. э.—7 г. н. э.), человеком глубоко образованным, прекрасным знатоком конфуцианских текстов [157, с. 7]. «Луныюй» Чжан Юя был канонизирован уже в Хань; в период династии Тан (618—907 гг.) текст был выбит на каменных стелах. Дошедший до нас текст «Луныюй» является тем текстом, который составил Чжан Юй. За прошедшие со времени его создания многие века «Луныюй» оброс многочисленными комментариями. В основу нашего исследования положен «Луныюй» с комментариями профессора Ян Боцзюня, изданный в 1965 г. в Шанхае.

Рассмотрев историю текста, перейдем к краткому анализу самой книги. При первом прочтении создается впечатление об отсутствии единой системы: изречения мыслителя, похожие подчас на афоризмы, перемежаются с ответами на вопросы учеников, пространный диалог — с воспоминаниями учеников о Конфуции и т. п. Отсутствует привычное наименование глав; здесь они называются по первым двум иероглифам каждой главы; т. е. создается представление о характере нескольких дневниковых записей, сведенных воедино. Представление это усиливается из-за разнообразия освещаемых проблем, рассыпанных по тексту, — о сущности человека и идеальной личности, о методах управления государством и принципах построения идеального общества, о музыке и отношениях в семье и о многом другом из области политики, философии, этики, образования.

Однако при повторных чтениях текста кажущаяся вначале бессистемность исчезает. Перед нами постепенно раскрывается внутренняя монолитность произведения. Академик Н. И. Конрад считает, что «„Луньюй“ — не записи „суждений и бесед“. Это нечто созданное, во всяком случае, специально обработанное — короче говоря, литературное произведение, которое имеет своего героя. И герой этот — Конфуций» [49, с. 429].

Н. И. Конрад указывает на наличие двух приемов внутренней композиции текста — зачина и концовки, свидетельствующих о литературном характере произведения. Он отмечает, что и зачин и концовка определяются общей темой произведения — созданием идеального человеческого общества, которое мыслилось прежде всего как результат огромной работы человека над самим собой [49, с. 432]. Идея самоусовершенствования личности, в основе которой лежит процесс приобщения с помощью образования и общения с себе подобными к высокой духовной культуре (*вэнь*), пронизывает все произведение.

Не случайно первая глава называется «Учиться и...».

«Учитель сказал: „Учиться и всевременно упражняться [в познании] — разве это не радость? Вот друг... он пришел издалека — разве это не удовольствие?“ Однако тут же следует предупреждение: не думайте, будто путь этот легок, будто человека, познавшего все, т. е. „цзюнь цзы“ („благородного человека“), ждет сразу всеобщее признание: „Когда человека не знают и он при этом не ропщет, разве он и не есть цзюнь цзы?“» (цит. по [49, с. 432]).

Так начинается «Луньюй», а заканчивается он следующими словами: «Учитель сказал: „Если не понимаешь судьбы (т. е. общего хода вещей), не сможешь быть *цзюнь цзы*. Если не знаешь правил („ли“, т. е. законов общества), у тебя не будет на чем стоять. Если не знаешь слов (т. е. того, чем люди выражают свои мысли и чувства), не сможешь знать людей“» (цит. по [49, с. 432]).

Действительно, нельзя не согласиться с мнением Н. И. Кон-

рада: концовка связана с зачином. Казалось, что, высказав все свои взгляды, Конфуций должен был бы подвести общие итоги, но он вновь возвращается к главному — к самоусовершенствованию личности, показывая, что процесс этот бесконечен.

И все же хотелось бы дополнить мнение Н. И. Конрада. Представляется, что «Луньюй» не только литературное произведение. Действительно, над его составлением поработал опытный редактор, но, как человек опытный, он бережно отнесся к тексту. Литературные достоинства памятника — образность и сочность языка, емкие характеристики людей и оценка их деяний — отражают тогдашний уровень преподавания. Эпохи Чунь-цю — Чжаньго — это период расцвета в древнем Китае ораторского искусства (см. подробнее [89а, с. 355]). Можно также предположить, судя по отточенности формулировок (подчас кажется, что Учитель вещает), что многие суждения и ответы на вопросы появились не экспромтом. Это итог длительной и напряженной работы ума — и суждения и ответы неоднократно апробировались на учениках и собеседниках. Не исключено, что перед нами хорошо начитанный курс лекций Конфуция, оформленных в виде живой беседы, суждений и ответов на вопросы учеников.

Главное же, на что следует обратить внимание читателя, — это необычайно широкая популярность «Луньюйя» в Китае. В течение многих столетий он заучивался наизусть; его отличие от Библии, хотя он выполнял аналогичные функции, в том, что текст этот обязан был знать вплоть до каждого иероглифа каждый мало-мальски образованный человек. Литературная форма памятника способствовала его восприятию миллионами неграмотных китайцев. Этот памятник сыграл огромную роль в формировании национального характера.

Официальные жертвоприношения Конфуцию были отменены приказом министерства образования Китайской республики в 1928 г. Формально лишь в том же году «Луньюй» был вычеркнут из списка обязательной литературы, но это отнюдь не означало прекращения его воздействия на духовную жизнь нации.

### Конфуций о человеке

Современная наука до сих пор бьется над решением проблемы «человека». Один из кардинальных вопросов — это установление правильного соотношения двух начал: биологического (природного) и социального. Классики марксизма-ленинизма никогда не отрицали роли биологического фактора в понимании природы человека. Так, в «Экономико-философских рукописях 1844 г.» К. Маркс писал: «Человек является непосредственно природным существом... человек есть телесное, обладающее природными силами, живое, действительное, чувственное пред-



метное существо...» [1, с. 162—163]. Эта же мысль проводится в письме Ф. Энгельса к К. Марксу от 19 ноября 1844 г.: «Телесный индивид представляет истинную основу, истинный исходный пункт для нашего „человека“...» [4, с. 12]. В то же время и К. Маркс и Ф. Энгельс всегда решительно боролись против одностороннего биологизма в толковании человека. Ф. Энгельс неоднократно указывал, что «Человек — единственное животное, которое способно выбраться благодаря труду из чисто животного состояния; его нормальным состоянием является то, которое соответствует его сознанию и должно быть создано им самим» [3, с. 510].

Односторонний биологизм, которым увлекаются многие буржуазные ученые, так же как и односторонний социологизм, не в состоянии решить проблему «человека». Как отмечал акад. П. Н. Федосеев, «человек — это комплексная проблема, и его изучает не одна наука, а комплекс наук (антропология, физиология, психология, социология, этика, эстетика, этнография и т. д.). Мы должны так организовать комплексное изучение человека, чтобы получилось деловое взаимодополняющее сотрудничество специалистов разных отраслей знания» [108, с. 33].

Пока представители различных отраслей науки второй половины XX в. будут успешно разрабатывать эту сложную проблему, перенесемся на 25 столетий назад и посмотрим, как эта же проблема решалась в древнем Китае, в частности Конфуцием.

Прежде всего следует помнить, что эпоха Чуньцю — Чжаньго была переломной в истории древнего Китая. Качественная социально-экономическая ломка, происходившая в обществе, не могла не отразиться, а точнее, прежде всего и отразилась на человеке. Перед изумленным взором интеллектуалов древнего Китая раскрылись новые, неизвестные ранее грани человеческого характера и поведения. Если прежде личность была лишь составной частью семьи и патронимии, не мыслила себя вне их и все свое поведение и стремление подчиняла пуждам родственного коллектива, то по мере формирования частной собственности на землю, развития частных ремесел, торговли, роста городов эта личность постепенно (на первых порах пока еще частично) вырывается из семейных и патронимических уз. Ее поведение изменяется, поскольку возникает новая система ценностей. Многие ужасались, когда в патронимиях случалось так, что внук был богат, а дед беден, что богатые родственники уклонялись от помощи бедным сородичам. Такая моральная деградация человека ошеломляла и интеллектуалов. Поэтому-то у многих из них возникает ностальгия по золотому веку прошлого; особенно звучно проявлялась она в учении Конфуция.

«Учитель сказал: „В древности люди имели три вида недостатков. Ныне даже этих недостатков, кажется, уже нет. В древности распушенные все же умели сдерживать себя. Ныне

распущенные ведут себя разнузданно. В древности сдержанные люди не выражали открыто своих чувств. Ныне же сдержанные люди гневаются и плачут. В древности даже глупцы отличались прямоотой. Ныне творят обман“» [157, 17.16, с. 194].

Это суждение насыщено мрачным юмором: Конфуций берет три группы людей — распущенных<sup>10</sup>, сдержанных и глупцов — и на их примере показывает три вида «недостатков», присущих этим группам в древности. В современном же мире эти люди ведут себя по-иному.

Конфуция, как и многих мыслителей древнего Китая, не могла не заинтересовать природа человека. Он пытается (на первых порах хотя бы для себя) разобраться в ее основе. Очевидно, многочисленные контакты с людьми различных социальных уровней, его современников, заставили его сделать неутешительные выводы. В четвертой главе «Лунъюя», посвященной характеристике вводимого им понятия *жэнь* — *человеколюбие* центральной концепции учения, мы встречаем четкое определение сути человеческой природы: «Учитель сказал: „Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди. Если не установить для них Дао в достижении этого, то они этого и не получат. Бедность и презренность — вот что ненавидят люди. Если не установить для них Дао в избавлении<sup>11</sup> от этого, то они от этого так и не избавятся“» [157, 4.5, с. 38].

Стремление к богатству и знатности, равно как и страх оказаться в числе бедных и презираемых, равно присущ, по мнению Конфуция, самой человеческой природе. Говоря современным языком, он относил их к числу биологических факторов, определяющих поведение как отдельных индивидуумов, так и больших коллективов, т. е. всего этноса в целом. Конфуций был не одинок в своих воззрениях; аналогичных взглядов придерживались многие древнекитайские мыслители независимо от принадлежности к той или иной этико-политической школе. Например, Ян Чжу (395—335 гг. до н. э.), живший через сто лет после Конфуция, выделил уже четыре основных стремления человека. «Есть четыре вещи, — писал он, — которые не позволяют людям достигнуть спокойствия: первая — [стремление] к долголетию, вторая — слава, третья — положение [в обществе], четвертая — богатство. Обладающие этими четырьмя вещами боятся духов, боятся людей, боятся силы, боятся наказаний» (цит. по [88, с. 207]).

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

Суждение о природных качествах человека — это как бы размышление вслух о качестве того «рабочего материала», с кото-

рым мыслителю приходится иметь дело при построении своей модели общества и государства. Высказываний Конфуция о природе человека весьма немного. Вполне возможно, это объясняется тем, что Учитель не хотел обижать окружающих. Трудно ответить на этот вопрос. По крайней мере до нас дошло признание Цзы Гуна, самого талантливого ученика Конфуция, также подтверждавшего стремление Учителя уйти от этой острой темы: «Цзы Гун сказал: „Сочинения и суждения Учителя о культуре (вэнь.— Л. П.) можно достать и услышать. Суждения же Учителя о природе человека (син.— Л. П.) и путь Неба невозможно достать и услышать» [157, 5.13, с. 49].

И все же по отрывочным репликам Конфуция можно предположить, что природные качества современного ему человека особых восхищений у него не вызывали: «Учитель сказал: „Ну что же — ничего нельзя поделаться! Я никогда не встречал человека, который, заметив собственную ошибку, решился бы сам осудить себя“» [157, 5. 27, с. 56—57]. Сравните это высказывание со следующим ответом, и вы сможете получить представление о взглядах Конфуция: «Цзы Гун сказал: „Я не хочу, чтобы люди оскорбляли меня, сам я также не хочу оскорблять людей“. Учитель ответил: „Сы (второе имя Цзы Гуна.— Л. П.)! Этого ты никогда не добьешься“» [157, 5.12, с. 49].

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

Что же такое *Дао*?

*Дао* (дословно *Путь*) — одна из основных категорий древнекитайской философии и этико-политической мысли. Значение понятия *Дао* многообразно: у философов оно выступало в роли Абсолюта, вездесущего естественного закона природы. Нет ни одного памятника древнекитайской философской или этико-политической мысли, чей творец не обращался бы к *Дао*, не использовал это понятие. Древнекитайская традиция приписывает авторство учения о *Дао*, изложенное в трактате «Даодэцзин», Лао цзы, жившему в 579—499 гг. до н. э. Лао цзы (Ли эр) был старшим современником Конфуция и, как гласит та же историческая традиция, запечатленная Сыма Цянем, Конфуций был знаком с Лао цзы, обращался к нему за советами (см. [49, с. 439]). Попытаемся представить, чем был интересен «Даодэцзин» для Конфуция и на что он мог обратить внимание.

От его пытливого ума не могла ускользнуть центральная идея трактата о том, что *Дао* предшествовало всем вещам, что оно породило их, что это — Мать Поднебесной:

«Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся! О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно считать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее *дао*; правильно давая ей имя, назову ее *великое*. *Великое* — оно в бесконечном движении. Находящееся в бесконечном движении не достигает предела» [32, т. 1, с. 122].

Конфуций не мог не обратить внимание также на то, что *Дао* воплощает идею вечности и в этом смысле близко к понятию самой природы.

Небезынтересно привести мнения двух выдающихся советских китаеведов, акад. В. М. Алексеева и акад. Н. И. Конрада, о сущности *Дао*.

«Дао,— писал В. М. Алексеев,— есть сущность, есть нечто статически абсолютное, есть центр круга, вечная точка вне познаваний и измерений, нечто единственно правое и истинное... Оно — самопроизвольная самоестественность. Оно для мира вещей, человека, поэта и нантия есть Истинный Владыка... Небесный станок, лепящий формы... Высшая Гармония, Магнит, притягивающий к себе не противящуюся ему человеческую душу... Таково Дао как высшая субстанция, инертный центр всех идей и всех вещей» [11, с. 17].

Аналогичную трактовку *Дао*, правда несколько в иной плоскости, предлагает и Н. И. Конрад: «Все, что существует как бытие единичное, имеет свою „форму“, свой „образ“; *дао* как бытие всеобщее ни формы, ни образа не имеет, если бы оно их имело, оно стояло бы в общем ряду со всеми вещами. Поэтому в каждой вещи, в каждом явлении присутствует свое „есть“; в *дао* наличествует „нет“. То, что „есть“, изменяется, в нем есть чему изменяться. То, что „нет“, не изменяется: в нем нет чему изменяться... *Дао* — не изменяется; следовательно, оно пребывает не в движении, а в „покое“; поэтому оно и не конечно, а вечно, постоянно» [49, с. 434].

Высказывая суждение о существе человеческой природы, Конфуций, как нам представляется, не случайно обратился к понятию *Дао*. Если бы он хотел воздействовать на стремление к богатству и знатности только «правильными принципами» [32, т. 1, с. 148] или «надлежащими методами» (см. перевод Ян Боцзюня [157, 4.5, с. 38]), то он мог бы использовать иные термины и понятия, в частности *ли* (правила, ритуалы) или *фа* (установления, законы), которое в то время еще не было «окупировано» легистами и т. п.

Сам же факт обращения именно в этом суждении к понятию *Дао* должен был показать ученикам, что, в отличие от Лао цзы, он связывает *Дао* лишь с одной темой — человеком. Выражаясь современным языком, Конфуция не интересовали проблемы онтологии и гносеологии, о чем свидетельствует текст

«Луньюйя». Но, зная уже, какое значение имело это понятие, он использует его, может быть, даже несколько прагматически<sup>12</sup>, с единственной целью — показать, какое большое значение придавал он проблеме воспитания нового человека, способного жить в сооружаемой им модели общества и государства.

Введение понятия *Дао* должно было также оттенить извечность названных стремлений, показать, что они присущи человеку изначально.

Сопоставляя человека и *Дао*, Конфуций хотел показать современникам, что человек является центральной темой его учения.

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

Постичь *Дао* — это значит вступить на Путь познания истины. Где-то в конце этого трудного путешествия человеку откроется истина, и он сможет сказать себе: мой жизненный путь окончен. «Учитель сказал: „Ежели на рассвете познаешь *Дао*, то на закате солнца можешь умереть“» [157, 4.8, с. 40].

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

*Цзюнь цзы* (благородный муж) занимает одно из центральных мест в учении Конфуция; ему отведена роль идеального человека, наглядного примера для подражания представителей двух других категорий.

Термин *жэнь* (человек) использовался как термин собирательный, а также для обозначения обычных людей.

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

Рассмотрим, какими же нравственными качествами наделяет Конфуций *благородного мужа*. Высказываний о нем довольно много, приведем лишь некоторые:

«Учитель сказал: „Благородный муж всегда исходит из чувства справедливости, которое выражается в том, что в делах он следует правилам поведения (*ли*), в речах скромн, при завер-

шении дел правдив. Именно таков и есть *благородный муж*» [157, 15.18, с. 172—173].

«Кун-цзы сказал: „Благородный муж думает о девяти (вещах): о том, чтобы видеть ясно; о том, чтобы слышать четко; о том, чтобы его лицо было приветливым; о том, чтобы его поступки были почтительными; о том, чтобы его речь была искренней; о том, чтобы его действия были осторожными; о необходимости спрашивать других, когда появляются сомнения; о необходимости помнить о последствиях своего гнева; о необходимости помнить о справедливости, когда есть возможность извлечь пользу“» (цит. по [32, т. 1, с. 170—171]).

«Цзы-лу спросил о благородном муже. Учитель ответил: „Совершенствуя себя, будь уважителен“. [Цзы-лу] спросил: „Этого достаточно?“ Учитель сказал: „Совершенствуя себя, приноси успокоение другим людям“. [Цзы-лу] спросил: „Этого достаточно?“ [Учитель] сказал: „Совершенствуя себя, приноси успокоение народу. Это было трудно даже для Яо и Шуня!“» (цит. по [32, т. 1, с. 166]).

«Учитель оказал: „Благородный муж всегда в помыслах о Дао, а не о еде. Когда обрабатываешь землю, частенько сводит живот от голода; когда занимаешься учением, частенько тебя ожидает жалованье. Благородный же муж беспокоится лишь о том, что не может постичь Дао, его не беспокоит нищета“» [157, 15.32, с. 175—176].

«Кун-цзы сказал: „Цю! Благородный муж чувствует отвращение к тем, кто не хочет говорить о своих [истинных] намерениях, а непременно выдвигает [всевозможные] объяснения“» (цит. по [32, т. 1, с. 169]).

«Учитель сказал: „Благородный муж беспокоится о том, что не обладает способностями, но не беспокоится о том, что люди не знают о нем“» (цит. по [32, т. 1, с. 167]).

«Учитель сказал: „Благородный муж огорчен тем, что после смерти его имя не будет упомянуто“» (цит. по [32, т. 1, с. 167]).

«Учитель сказал: „Благородный муж выдвигает людей не за их слова, но он и не отбрасывает [хорошие] слова, если они сказаны [недостойным] человеком“» (цит. по [32, т. 1, с. 167]).

«Кун-цзы сказал: „Благородный муж избегает трех вещей: в юности, когда организм еще не окреп, он избегает любовных утех; в зрелом возрасте, когда у него появляются силы, он избегает драк; в старости, когда организм ослабевает, он избегает жадности“» (цит. по [32, т. 1, с. 170]).

«Цзы Гун спросил: „Испытывает ли благородный муж отвращение к кому-либо?“ Учитель ответил: „Испытывает. Ему отвратительны те, кто плохо говорят о людях. Он испытывает отвращение к тем, кто, будучи внизу, клеветает на вышестоящих. Ему отвратительны те, кто, обладая смелостью, не соблюдают ритуала. Он испытывает отвращение к тем, кто, будучи решительными, действуют не думая“» (цит. по [32, т. 1, с. 173]).

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

Из некоторых суждений проглядывает социальный статус *цзюнь цзы*: при жизни Конфуция выдвигать людей и предоставлять им административные посты мог только один человек — правитель; правда, иногда он прислушивался к советам своих ближайших сановников. В последней, двадцатой главе «Лунь-юйя», где говорится о надлежащих методах управления народом и государством, образ *цзюнь цзы* уже открыто ассоциируется с правителем царства (см. [157, 20.2, с. 216—217]). Правда, это еще не означает, будто каждый правитель автоматически становится *цзюнь цзы*.

Но наш перечень моральных достоинств *цзюнь цзы* был бы далеко не полным, если бы мы не осветили два важнейших понятия учения Конфуция: *жэнь* и *вэнь*. *Благородный муж*, лишенный *жэнь* и *вэнь*, уже не *цзюнь цзы*.

«Учитель сказал: „Если *благородный муж* утратил *жэнь*, то какое право имеет он носить столь высокое имя?“» [157, 4.5, с. 38].

Обычно принято переводить понятие *жэнь* как человеколюбие, человечность, гуманность (см. [32, т. I, с. 159—163]). Н. И. Конрад считает, что термин *жэнь* следует понимать как *человеческое начало* в человеке (см. [49, с. 425]). В. С. Колоколов, тонкий знаток древнекитайского языка, переводил *жэнь* понятием *благорасположенность*. Х. Крил полагает, что наиболее эквивалентным из европейского языка может быть термин *добродетель* [281]. Можно привести еще множество различных мнений маститых китаеведов, которые лишь подтверждают, что в европейских языках трудно подобрать понятие, полностью адекватное *жэнь*.

Следует лишь отметить, что из всех имеющихся переводов *человеколюбие* наиболее точно передает основное значение *жэнь*. «Фань Чжэнь спросил, что такое *жэнь*. Учитель ответил: „Это любовь людей“» [157, 12.22, с. 138]. Пройдут десятилетия, сотни лет, и термин *жэнь*, вытесняя все иные оттенки, будет все более насыщаться *человеколюбием*, пока не станет в современном китайском языке синонимом *гуманности*.

Однако во времена Конфуция эти оттенки сохранялись; более того, Учитель сам «насыщал» *жэнь* различными этически-ми представлениями и даже правилами поведения, далекими от нашего понимания *человеколюбия*.

«Янь Юань спросил: „Что есть *жэнь*?“ Учитель ответил:

„Кэ цзи фу ли<sup>13</sup> (преодолеть себя и восстановить [чжоуские] правила<sup>14</sup>) — в этом заключается *жэнь*. Если однажды научишься преодолевать себя и восстановишь [чжоуские] правила, то Поднебесная назовет тебя человеком, обладающим *жэнь*. Осу-ществление *жэнь* зависит от самого себя, неужто оно зависит от других людей?“»

«Янь Юань вновь спросил: „Прошу рассказать о том, как этого добиться“. Учитель ответил: „Нельзя смотреть на то, что не соответствует правилам; нельзя слушать то, что не соответствует правилам; нельзя делать то, что не соответствует правилам“» [157, 12.1].

«Чжун Гун спросил: „Что есть *жэнь*?“ Учитель ответил: Выйдя за ворота, [отнесись к людям], словно принимаешь дорогих гостей. Используй народ так, словно совершаешь большое жертвоприношение. Не делай человеку (*жэнь*) того, чего не желаешь себе. И тогда исчезнет ненависть в государстве, исчезнет ненависть в семье“» [157, 12.2, с. 130].

«Сыма Нью спросил: „Что есть *жэнь*?“ Учитель ответил: „Обладающий *жэнь* нетороплив в речах“. [Сыма Нью] вновь спросил: „Разве можно назвать обладающим *жэнь* только за то, что нетороплив в речах?“ Учитель ответил: „Когда встречаешься с трудностями, разве речь должна быть торопливой?“» [157, 12.3, с. 131].

«Фань Чн спросил о человеколюбии (*жэнь*.— Л. П.). Учитель сказал: „Всегда будь почтителен. Исполняя работу, проявляй уважение. В отношениях с людьми проявляй преданность. Когда отправляешься к варварам (и, ди.— Л. П.), не отказывайся [от этих правил]“» (цит. по [32, т. 1, с. 163]).

«Цзы-чжан спросил Кун-цзы о человеколюбии (*жэнь*.— Л. П.). Кун-цзы ответил: „Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять [качеств], является человеколюбивым“. [Цзы-чжан] спросил о них. [Кун-цзы] ответил: „Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек почтителен, то его не презирают. Если человек обходителен, то его поддерживают. Если человек правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, он добивается успехов. Если человек добр, он может использовать других“» (цит. по [32, т. 1, с. 171]).

Перечень суждений Конфуция о понятии *жэнь* можно было бы продолжить, они встречаются в «Луньюе» 109 раз. Однако приведенных примеров достаточно, чтобы читатель сам смог убедиться в его многозначности. Ян Боцзюнь полагает, что в 105 случаях термин *жэнь* используется в качестве критерия высшей добродетели (см. [157, с. 228]).

Для нас гораздо важнее представить, как понимали *жэнь* современники Конфуция, в частности его ученики. В пятой главе памятника приводится текст беседы Конфуция с учениками на тему о том, кого из современников можно удостоить этим



высоким званием. Поскольку ученики сами отбирали достойных, а они были хорошо знакомы с суждениями Конфуция о *жэнь*, то для нас крайне интересны их критерии *жэнь*. Более того, нет никакой гарантии, что в «Луньюе» собраны все высказывания Конфуция о *жэнь*. Обратимся к тексту беседы:

«Мэн Убо спросил: „Можно ли считать Цзы Лу обладающим *жэнь*?“ Учитель ответил: „Не знаю“. Тогда он вновь спросил. Учитель ответил: „Что касается Ю (Чжун Ю — второе имя Цзы Лу. — Л. П.), то, если есть государство, обладающее тысячью боевых колесниц, ему можно поручить набор воинов и ведение боевых действий. Достоин ли он звания *жэнь*? Этого я не знаю“. — „А каково Ваше мнение о Цю?“ Учитель ответил: „Что касается Цю, то если имеется и (административная единица. — Л. П.), на территории которой размещается тысяча дворов или семья, владеющая сотней боевых колесниц, то можно назначить его управляющим и или командующим колесницами. Достоин ли он звания *жэнь*? Этого я не знаю“. — „А каково Ваше мнение о Чи?“ Учитель ответил: „Что касается Чи, то если его нарядить в ритуальные одежды и отправить во дворец, то можно поручить ему прием иностранных гостей и ведение переговоров. Достоин ли он звания *жэнь*? Этого я не знаю“» [157, 5.8, 47].

Вопросы Мэн Убо весьма характерны. По его мнению, он выбрал людей, вполне достойных звания *жэнь*: все трое — Цзы Лу, Цзай Цю и Гун Сичи — были учениками Конфуция. Более того, Цзы Лу был самым близким и самым любимым учеником. Однако даже ему, способному возглавить большое государство, Конфуций отказывает в звании *жэнь*. «Не знаю» — это тоже ответ, тоже позиция. Конфуций как бы дает вопрошающему понять, что *жэнь* — это нечто большее, значительное, нежели способность управлять государством, принимать иностранных гостей или командовать войсками. Любознательные ученики продолжают расспрашивать Учителя, на этот раз вопросы задает уже Цзы Чжан. Перечисляя достоинства каждого из соискателей на звание *жэнь*, он как бы пытается убедить Учителя в достоинстве своих кандидатов.

«Цзы Чжан спросил: „Первый советник Цзы Вэнь трижды назначался на этот высокий пост, но не показывал радости; трижды его лишали этого высокого поста, но он не проявлял недовольство. Всякий раз он неизменно подробно сообщал новому первому советнику, сменявшему его, о всех государственных делах, связанных с управлением. Что Вы скажете о нем?“ Учитель ответил: „Предан (государству. — Л. П.)“. Тогда Цзы Чжан спросил: „Можно ли считать его обладающим *жэнь*?“ Учитель ответил: „Не знаю; разве это можно считать *жэнь*?“»

«Цзы Чжан вновь спросил: „Цуй Цзы убил циского царя, и, хотя Чэнь Вэньцзы имел сорок прекрасных коней, он оставил их и покинул царство Ци“. Прибыв в другое государство [и

осмотревшись], он сказал: „Здесьшние правители подобны Цуй Цзы“ — и покинул это государство. Затем он прибыл в другое государство [и, осмотревшись], сказал: „Здесьшние правители подобны Цуй Цзы“ — и покинул это государство. Что Вы скажете о нем?“ Учитель ответил: „Совершенно чист“. Тогда Цзы Чжан спросил: „Можно ли считать его обладающим *жэнь*?“ Учитель ответил: „Не знаю; разве это можно считать *жэнь*?“» [157, 5.15, с. 52].

В этой беседе Цзы Чжан говорит о реальных людях, почти современниках. Цзы Вэнь стал *лин ином*, т. е. первым советником, в царстве Чу в 664 г. до н. э. За 28 лет его трижды назначили первым советником и трижды лишали этой должности<sup>15</sup>. Цуй Цзы — *да фу*, т. е. наследственный аристократ, глава влиятельной патронимии царства Ци. В 548 г. до н. э. он убил цинского царя Чжуан-гуна (553—548 гг. до н. э.) и незаконно захватил власть в государстве. Чэнь Вэньцзы, *да фу* того же царства, в знак протеста бросил все свое имущество и покинул Ци.

Для нас важна аргументация Цзы Чжана. Ученик Конфуция много раз слышал его рассуждения о принципах (или принципе) *жэнь*, хотел как-то персонифицировать представление о носителе *жэнь*. И прежде всего он обращает свой взор на представителей правящего класса — именно в его среде, конечно, среди лучших его представителей могут находиться достойные. Сфера государственной деятельности уже тогда считалась престижной. Кстати, Чэнь Вэньцзы должен был быть удостоен звания *жэнь*, если бы оно означало только *человеколюбие*.

Вопросы учеников и даже лаконичные ответы Конфуция показывают, что понятие *жэнь* было многозначно. Более того, оно воплощало все лучшие нравственные ценности и нормы поведения человека, которые содержались в учении Конфуция. Поэтому вполне естественно, что носителем *жэнь* мог быть не всякий: это звание предназначалось для *цзюнь цзы* (*благородного мужа*). Но давалось оно не автоматически; звание *благородного мужа* не всегда гарантировало получение звания *жэнь*.

Итак, *благородный муж* как лицо, воплощающее конфуциански идеального человека, должен был отвечать всем требованиям носителя *жэнь*. Он должен был быть человеколюбивым, искренним, честным, преданным государственным делам (в данном случае правителю), осмотрительным, осторожным, неуклонно соблюдать *правила* и т. п.

Но для истинного *благородного мужа* этого было еще недостаточно. Он должен был еще обладать и *вэнь*.

Иероглиф *вэнь* встречается уже в надписях на бронзовых сосудах (XIV—XII вв. до н. э.), его первоначальное значение — *человек с разрисованным туловищем, раскрашивать, узор*. И. С. Лисевич отмечает, что нанесение инициалами татуировки на тело имело сакральный смысл — «оно означало приобщение к божеству, к таинственным силам природы, обретение некоей ма-

гической власти» [63, с. 16]. Именно поэтому в «Книге перемен» термин *вэнь* связан с идеей *Дао* (*Мирового абсолюта*), где он выступает в качестве манифестации *Дао*: «От *Дао* — перемены и движение, поэтому-то говорят о линиях: линии имеют [разную] ценность, поэтому-то говорят о вещах [и явлениях]; вещи и [явления] перемешаны друг с другом, поэтому-то и говорят об узоре — *вэнь*» (цит. по [163, с. 16])<sup>16</sup>.

Ко времени Конфуция термин *вэнь* постепенно приобретает новое значение — он уже используется для обозначения понятия *литература, культура*. И в этом огромная заслуга самого Конфуция. Оттолкнувшись от первоначального значения термина *вэнь*, он вдохнул в него новую жизнь, связав с письменной традицией народа, его духовной культурой. Указывая на выдающуюся роль Конфуция в разработке понятия *вэнь*, Н. И. Конрад отмечал: «Вэнь — духовная культура, это несомненно; но именно та, которая запечатлена в слове. Именно в слове, но не в письме... Около 100 г. н. э. появился первый словарь — словарь иероглифический, как мы сказали бы, т. е. собравший бывшие тогда в обращении иероглифические знаки (цзы) и объяснивший как их значение, так и этимологию. Этот словарь назван „Шовэнь цзе цзы“, т. е. „Объяснение вэнь толкованием цзы“. Вэнь — не письмо, не письменность, а то, что написано знаками письма. Так родилось в умах китайского общества понятие „литературы“ как особой категории, действующей в обществе организованном» [49, с. 417].

В «Луңьюе» проводится четкая мысль о том, что *вэнь* — это то, что человек приобретает в процессе обучения и каждый человек должен стремиться овладеть духовной культурой предков. «Когда молодой человек дома почитателен к родителям, а вне его проявляет уважение к старшим; когда он скромен и правдив; когда он с любовью относится к людям — он этим всем приближается к человеческому началу (*жэнь*) в себе. И если у него еще останутся силы, он изучает *вэнь*» (цит. по [49, с. 416]).

В то же время Конфуций предостерегал от одностороннего увлечения *вэнь*: «Когда в человеке одерживает верх *чжи* (свойства самой натуры), получается дикарство (*е*); когда же одерживает верх *вэнь* (образованность), получается одна ученость (*ши*)» (цит. по [49, с. 416]). Он понимал, что человеку, посвятившему все силы изучению *вэнь*, будет трудно жить среди обычных людей с их естественными стремлениями и страстями; он потеряет жизнеспособность. Конфуций понимал также, что нормально функционирующее общество не может состоять из одних книжников. Человек должен уметь сочетать в себе природные качества и благоприобретенные знания, но это дано не каждому; этого может добиться лишь идеальная личность: «Вот когда и естественные свойства человеческой натуры, и приобретенная культурность в человеке сочетаются, получается

цзюнь цзы (человек высоких достоинств» (цит. по [49, с. 416]).

Наделив термин *вэнь* понятием духовной культуры общества, Конфуций в то же время сохранил его первоначальный сакральный смысл. На это указывает суждение Конфуция, высказанное им в опасный для его жизни момент, когда он на пути из царства Вэй в царство Чэнь, в местечке Куан был окружен разгневанными жителями, ошибочно принявшими его за некоего Ян Хо, которого они намеревались убить. В минуту смертельной опасности Конфуций вспоминает о *вэнь* и уповает на магическую силу этого слова: «Разве после смерти Вэнь-вана вся *вэнь* не сосредоточилась во мне? Если бы Небо поистине хотело уничтожить эту *вэнь*, то оно не наделило бы этой *вэнь* меня. А коль Небо не уничтожило эту *вэнь*, то стоит ли бояться каких-то куанцев» [157, 9.5, с. 94].

Вэнь-ван — имя основателя династии Чжоу; в историю Китая он вошел как «царь просвещенный». Такая трактовка имени в немалой степени связана с тем новым пониманием иероглифа *вэнь*, который дал ему Конфуций. Пройдут века, и многие китайские императоры получают от наследников этот высокий титул, ибо он свидетельствовал о том, что его обладатель — истинный цзюнь цзы<sup>17</sup>.

Итак, идеальная личность, изображенная в образе *благородного мужа*, сочетает в себе и *жэнь* и *вэнь*, т. е. все самое лучшее в учении Конфуция.

Однако в учении Конфуция имеется еще одна модель человека, именуемая термином *сяо жэнь* (в буквальном переводе означает *маленький человек*). Интерпретация этого термина во многом зависит от взглядов исследователя на учение Конфуция. Те, кто прежде всего подчеркивают сугубо классовый характер учения, трактуют *сяо жэнь* как *простолудин* (см. [19, с. 99—101]). Большинство же ученых и переводчиков, рассматривающих взгляды Конфуция как широкое этическое-политическое учение, оттеняют этическое значение термина и поэтому переводят *сяо жэнь* как *мелкий, низкий человек* (см. [32, т. 1, с. 144, 162; 107, с. 95]) или *человек с маленькой буквы* [49, с. 432].

Думается, что читателю будет интересно познакомиться с аргументацией такого тонкого знатока китайской культуры, как Н. Т. Федоренко, высказанной в споре с Ф. С. Быковым по поводу интерпретации *сяо жэнь*:

«В книге Ф. С. Быкова „Зарождение политической и философской мысли в Китае“... в самом толковании терминов „цзюнь цзы“ и его антипода „сяо жэнь“ допускается другая произвольность: „сяо жэнь“ интерпретируется как „простолудин“ вместо „низкий, мелкий человек“. Отсюда понятия „цзюнь цзы“ и „сяо жэнь“ автором неправомерно переносятся из категории нравственной в социальную. В связи с этим изречение Конфуция „Бывает, что „благородный муж“ („цзюнь цзы“) лишен „жэнь“ (человечности), но не бывает так, чтобы простолудин

„сяо жэнь“) обладал „жэнь“ — приобретает иной смысл и значение. Автором делается вывод, будто в подобных „высказываниях“ как нельзя лучше отражен классовый характер учения. Конфуций решительно противопоставлял „благородных“ „простолюдинам“». Едва ли, однако, тут есть достаточные основания для столь категорического вывода. Речь идет о „сяо жэнь“ — „низком человеке“, которым в равной мере может быть лицо любого социального сословия — и простолудин и непростолудин» [107, с. 94—95].

Спор, в который мы посвятили читателя, не случаен. Дело в том, что термин *сяо жэнь* многозначен. Прежде всего это категория этическая. В «Луныюйе» *маленький человек*, как правило, употребляется в сочетании с *благородным мужем*. Правда, в отличие от *цзюнь цзы*, несущего основную смысловую нагрузку в учении Конфуция, *сяо жэнь* встречается не так часто. Если термин *цзюнь цзы* упоминается в «Луныюйе» 107 раз, то *сяо жэнь* всего лишь 24, т. е. в 4,1 раза реже. По подсчетам Ян Боцзюня, в 20 случаях термин *сяо жэнь* используется как категория этическая для обозначения «человека, лишенного добродетели» (см. [157, с. 225]). Если *цзюнь цзы* наделен всеми лучшими качествами человека, то в образе *сяо жэнь* сочетается все отрицательное, что встречается в людях. Помыслы *маленького человека* сосредоточены лишь на самом себе, на удовлетворении (причем любыми способами) тех стремлений, которые присущи человеку от природы, а именно на «стремлении к знатности и богатству» [157, 4.5, с. 38]. Поэтому одной из характерных черт, если не самой главной, присущих *сяо жэнь*, является *ли* (стремление к выгоде).

«Учитель сказал: „Благородный муж помышляет лишь о справедливости, *маленький человек* помышляет лишь о выгоде“» [157, 4.6, с. 38].

В отличие от *цзюнь цзы*, который неустанно совершенствует свои нравственные качества, *сяо жэнь* поглощен лишь материальным процветанием. «Учитель сказал: „Благородный муж стремится вверх, *маленький человек* стремится вниз“» [157, 14.23, с. 161]. Интересно, как переводит это же суждение на современный китайский язык проф. Ян Боцзюнь. Основываясь на одном из древних толкований «Луныюйя», он предлагает своим читателям следующий перевод: «Благородный муж стремится к человеколюбию и справедливости, *маленький человек* стремится к богатству и выгоде» (см. перевод Ян Боцзюня [157, 14.23, с. 161]).

*Маленький человек* несдержан, заносчив, легко зазнается, он не способен «жить в согласии с другими людьми» [157, 13.23, с. 149]. К тому же он еще и трусоват. «Учитель сказал: „Тот, кто напускает на себя грозный вид, а в душе трусоват, — это и есть *маленький человек*; не подобен ли он грабителю, влезающему в дом через окно или стену?“» [157, 17.12, с. 193].

Дабы еще более подчеркнуть ничтожность *сяо жэнь*, Конфуций уподобляет его женщине. «Учитель сказал: „Трудно иметь что-либо общее с женщиной и *маленьким человеком*. Если с ними сближаешься, то они начинают вести себя недостойно; когда же от них удаляешься, то это вызывает у них чувство злобы“» [157, 17.25, с. 198].

Думается, что этическое содержание понятия *сяо жэнь* вряд ли вызывает сомнение. Однако мы были бы не правы, если бы ограничили значение этого термина только рамками нравственности. Вся сложность в том, что тот же Конфуций использует подчас этот термин и в значении социальном:

«Учитель сказал: „*Благородный человек* заботится лишь о соблюдении морали, *маленький человек* помышляет о земле. *Благородный человек* заботится о соблюдении [уголовного] закона, *маленький человек* заботится о получении благоденствия“» [157, 4.11, с. 40].

Весьма знаменательно, что Дж. Легг, впервые познакомивший западный научный мир с «Луньцзюем», воспринимал *сяо жэнь* лишь в этическом плане, и иероглиф *ту* (земля) показался ему здесь слишком «земным», и он перевел его как «комфорт» [293, т. 1, с. 168]. Подобная одномерность трактовки *сяо жэнь* оказала впоследствии немалое влияние и на все европейское и американское китаеведение. Аналогичная замена, к сожалению, была произведена и в «Древнекитайской философии», где мы читаем: «Низкий человек думает о том, как бы получше устроиться» [32, т. 1, с. 148]. Трактовка Ян Боцзюня ближе к оригиналу; он не только сохраняет иероглиф *земля*, но и предлагает трактовать его как *пахотное поле* [157, с. 40].

Осуждает ли в данном суждении Конфуций *маленького человека*? Вряд ли. Он просто говорит о разделении сфер деятельности. Удел и долг *благородного мужа* — заботиться о совершенстве морали, добродетели (*дэ*). Но кто-то должен думать и о хлебе насущном: тысячи, десятки тысяч общинников мечтали о собственном пахотном поле, они нуждались в помощи сильных мира сего, их «благоденствии». И Конфуций констатирует лишь то явление, которое он наблюдал и которое хорошо познал еще в юности, когда заведовал хлебными амбарами одного из наследственных аристократов. *Благородному мужу* не к лицу помышлять о пахотном поле, его сфера деятельности более престижная — управление народом. О земле думают обычные, *маленькие люди*, ибо это их удел.

Аналогичная трактовка *сяо жэнь*, опять же связанная с земледелием, содержится в тринадцатой главе «Луньцзюя»: «Фань Чжи обратился с просьбой обучить его выращиванию хлебов. Учитель ответил: „В этом я не могу сравниться со старым земледельцем“. Тогда [Фань Чжи] 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* этот Фань Сюй<sup>18</sup>! 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 со всех четырех сторон, неся за спиной детей, устремится [к верхам], и зачем тогда им самим заниматься выращиванием хлеба?“» [157, 13.4, с. 142].

В этом пространным суждении Конфуция все ясно. Долг верхов, т. е. *благородных мужей*, — строго соблюдать введенные ими правила (*ли*), ценить и поощрять справедливость и честность. Выращивание же злаков и овощей — дело народа (*минь*); он трудолюбив и искусен в этом. И Конфуций не кривит душой, когда отказывает Фань Чи в конкретных уроках по технике обработки земли под злаки или овощи. Любой старый земледелец или огородник гораздо опытнее его. Конфуций как бы показывает, что его школа обучает иной сфере человеческой деятельности. Фань Чи хотел познать технику работы, т. е. уподобиться общиннику, за что и был назван *маленьким человеком*<sup>19</sup>.

Итак, понятие *сяо жэнь* многозначно; чаще всего оно употребляется в качестве этнической категории. Образ маленького человека, которого характеризуют только отрицательные черты, понадобился Конфуцию, чтобы показать своим современникам и особенно потомкам, кем может стать человек, если он отдаст власти природных стремлений, где достижение личной выгоды ставится превыше всего.

В морально-этическом облике *сяо жэнь* заложена еще одна идея: человек должен постоянно заниматься самоусовершенствованием, как бы нравственно очищаясь от природных стремлений. Не обязательно каждому стать *цзюнь цзы*, но долг каждого вступить на путь нравственного и культурного совершенствования, пытаться овладеть учением Конфуция и постараться претворить его в жизнь. Иначе он остановится в своем развитии, будет отброшен назад и превратится в конце концов во всем презираемого *сяо жэнь*.

В то же время морально-этическая направленность не исчерпывает всего содержания термина *маленький человек*. Как можно было убедиться на примере приведенных выше суждений, Конфуций использовал иногда этот термин и в значении *земледелец*. Крайности всегда опасны, тем более при изучении учения Конфуция. При определении значения термина *сяо жэнь* следует всегда исходить из контекста. Часто цитируемое исследователями суждение из главы четырнадцатой о том, кто имеет право на *жэнь* (*человеколюбие*): «Случается, что среди *цзюнь цзы* бывают люди, не обладающие *человеколюбием*; но не случается, чтобы среди *сяо жэнь* бывали люди, обладающие *человеко-*

любом» [157, 14.6, с. 154] — может быть правильно понято, если трактовать *сяо жэнь* как категорию этическую.

Если же *сяо жэнь* сделать универсальным термином для обозначения *простолюдина*, то получится, будто Конфуций делил все общество лишь на две категории людей: *цзюнь цзы* (благородных, знатных) и *сяо жэнь* (простолюдинов). Тем самым мы обеднили бы учение. В «Луньюе» встречаются многочисленные высказывания Конфуция о людях, где он использует термин *жэнь* (дословно *человек*). Это именно та масса людей, которая в нравственном и культурном отношении стоит между *цзюнь цзы* и *сяо жэнь*, — обычный, средний человек. Она питает как верхи, так и низы человеческие. Конфуций верил в неограниченные потенции обычного человека. «Человек может возвысить *Путь (Дао)*, но *Путь* не может возвысить человека» [157, 15.29, с. 175], — говорил он.

Иногда, чтобы подчеркнуть промежуточное положение обычного, среднего человека между *цзюнь цзы* и *сяо жэнь* (на что, к сожалению, многие исследователи не обращают внимания), Конфуций вводит в употребление термин *чжун жэнь* (в буквальном переводе *средний человек*): «С тем, кто [в своем развитии] стоит выше *среднего человека*, можно рассуждать о возвышенном; с тем же, кто в [своем развитии] стоит ниже *среднего человека*, нельзя рассуждать о возвышенном» [157, 6.21, с. 65—66].

### Конфуций об обществе

В дошедшем до нас тексте «Луньюя» рассуждений о человеке гораздо больше, нежели высказываний об устройстве общества или государства. Прежде всего это объясняется тем, что Конфуций не проводил резкой грани между обществом и государством. Государство у него мыслилось как одна большая семья, и этот взгляд был свойствен не только одному Конфуцию. Политический словарь древнего Китая сохранил до наших дней возникший еще до Конфуция термин, использовавшийся для обозначения государства *го цзя* (дословно *государство-семья*). Кроме того, для Конфуция было очень важно слепить устойчивые «кирпичики», т. е. тот оптимальный строительный материал, из которого он собирался воздвигать следующие модели — общества и государства.

Высказав свои взгляды о разных типах человека, Конфуций переходит ко второй, не менее важной теме — как научить людей жить, общаться друг с другом.

Свой взгляд на общество Конфуций уже частично выразил посредством создания двух образов человека: положительного («благородного мужа») и отрицательного («маленького человека»). Каждый член общества должен был учиться на этих



примерах, овладевая таким способом морально-этическими нормами. Но этого было недостаточно; необходимо было обучить человека правилам общежития. Модель этих правил, правда не совсем полная, была высказана им в беседе со своими ближайшими учениками.

«Янь 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“.

Янь Юань сказал: „Я не хотел бы возносить своих достоинств и показывать свои заслуги“.

Цзы-лу сказал: „А теперь хотелось бы услышать о желании Учителя“.

Учитель сказал: „Старшие должны жить в покое, друзья должны быть правдивыми, младшие должны проявлять заботу [о старших]“» (цит. по [32, т. 1, с. 151]).

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* (*сыновней почтительности*), которое должно сыграть цементирующую роль в устанавливаемых им нормах поведения людей.

«Учитель сказал: „Когда отец жив — внимли его стремлениям; когда отец скончался — внимли его поступкам; если в течение трех лет не изменять Пути (Дао.— Л. П.) отца, то [про такого человека] можно сказать, что [он проявил] сыновнюю почтительность (*сяо*.— Л. П.)» [157, 1.11, с. 8]<sup>20</sup>. Путь отца — это 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 традициями предков, и прежде всего духовную. Идея преемственности поколений, уважения к традициям своей семьи, а через нее и культурных традиций всего китайского этноса (*хуа ся*) — главная функциональная значимость понятия *сяо*. Поэтому так часто Конфуций в «Луньюйе» говорит о *сыновней почтительности*.

«Цзы Ю спросил, что такое *сыновняя почтительность* (*сяо*.— Л. П.). 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 же здесь разница?“» [157, 2.7, с. 16].

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 прояв-

ляй мягкость и учтивость. Когда видишь, что твои желания противны им, все равно проявляй почитительность и не противься их воле. И хотя ты и устал, не смей гневаться [на них]“» [157, 4.18, с. 42].

Концепция *сяо* не была придумана Конфуцием, он взял те нормы поведения, которые еще сохранялись в некоторых больших семьях и патрионимиях, по-новому осмыслил, обобщил и распространил на все общество. Таким образом он заручился поддержкой мощного в то время социального слоя — *фу лао* (отцов-старейших), стоявших во главе общин. Отцы-старейшие были заинтересованы в упрочении своей власти над сыновьями-младшими братьями (*цзыди*) — молодым поколением общины. Отныне они получали активную моральную поддержку со стороны Конфуция, которая была даже выражена в одном из его суждений: «Младшие братья-сыновья (*ди цзы*), находясь в семье, должны проявлять сыновнюю почитительность, за ее пределами должны проявлять чувство любви к старшим братьям» [157, 1.6, с. 5].

Обычно термины *ди цзы* трактуют как молодежь, молодые люди (см. переводы В. А. Кривцова и Ян Боцзюня [32 т. 1, с. 141; 157, с. 5; 293, т. 1, с. 140]). Это не совсем точно. Во времена Конфуция существовал ряд устойчивых терминов, обозначающих степень родства внутри *ли* (общины) или *цзуня* (патрионимического коллектива), таких, как *фу сюн* (отцы-старшие братья), *цзы ди* (сыновья-младшие братья) и т. п. Можно предположить, что в данном суждении Конфуций использовал термины *сыновья-младшие братья*, переставив лишь иероглифы местами; не исключено, что такая перестановка могла быть произведена одним из многочисленных переписчиков «Луньюя».

Более того, стремясь усилить этико-моральную значимость принципов *сыновней почитительности* и любви к старшим братьям, он вводит их в проповедуемый им принцип *жэнь* (человеколюбие), составляющий основу всего его учения. Один из его любимых учеников, Ю цзы, выразил это стремление Конфуция весьма лаконично: «Сыновняя почитительность и любовь к старшим братьям — основа человеколюбия (*жэнь*). — Л. П.» [157, 1.2, с. 2].

Итак, взгляды Конфуция об устройстве общества базировались частично на тех нравственных категориях и ценностях, которые когда-то бытовали в китайской общине. Но он внес и много качественно нового, например, культ грамотности, культ знаний. Каждый член общества обязан стремиться к знаниям, и прежде всего к знанию истории своей страны. Именно поэтому древность (*гу*) и все, что с ней связано, главным образом славные деяния выдающихся правителей прошлого, как мифических (Юйя и др.), так и реальных (Вэнь-вана и др.), возводились Конфуцием в образец для современников.

Негативное отношение Конфуция к богатству, осуждение

стремления к выгоде, призывы к скромности в одежде и питании [157, 1.2, с. 2] могут создать впечатление, будто он планировал создать эгалитарное общество. Однако такое представление было бы неправильным. В тринадцатой главе «Луньюе» приведено суждение Конфуция о жителях царства Вэй, в котором он высказывает пожелание, чтобы многочисленный *простой люд (шу)* стал богатым. Но это пожелание сопровождалось призывом к *воспитанию (цзяо)* народа [157, 13.9, с. 144]. Материальное процветание членов общества было бессмысленно без воспитательной, проповеднической деятельности, которую должны были вести последователи его учения, и только при таких условиях модель общества можно было считать завершенной.

### Конфуций о государстве

В «Луньюе» нет специальной главы или раздела об устройстве государства, как нет аналогичных разделов о человеке либо обществе. Конфуцианскую модель государства приходится реконструировать по отдельным суждениям и репликам. Учитывая огромную популярность и социальную значимость трактата, опасно пропустить хотя бы один штрих, иначе картина будет неполной. Все это осложняет исследование. В то же время знание работающих концепций, функционирующих в императорском Китае на протяжении многих сотен лет, казалось бы, облегчает задачу. Но тут возникает новая опасность — свести учение о государстве только к тем элементам, которые впоследствии были восприняты китайской бюрократией. Попытаемся избежать подобных крайностей.

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

Согласно разработанной Конфуцием схеме, все управление государством, равно как и обществом, должно базироваться на *ли (правилах)*<sup>21</sup>. Соблюдению *правил* он придавал особое значение. Об этом свидетельствует, например, один из эпизодов в «Луньюе», на который обратил внимание Н. И. Конрад.

«Одному из учеников Конфуция, жаждавшему постигнуть все тайны науки своего Учителя, показалось, что тот не все открывает своим ученикам, что главное он сообщает только избранным. И ученик этот решил, что самому главному Учитель учит своего собственного сына. Встретившись однажды с этим сыном, он спросил его: „Есть ли что-нибудь особенное, о чем ты слы-

шал [от отца]?» Тот ответил: „Нет. Как-то раз Учитель был один. Я пробегал в это время по двору, и он спросил меня: „Ты уже учил Стихи (Ши)?“ Я ответил: „Еще нет“. Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить Стихи, у тебя не будет ничего, о чем говорить“. Тогда я пошел и стал учить Стихи. В другой раз Учитель опять был один. Я пробегал в это время по двору. Он спросил меня: „Ты уже учил Правила (Ли)?“ Я ответил: „Еще нет“. Тогда он сказал: „Если ты не будешь учить Правила, у тебя не будет ничего, на чем утвердиться“. Тогда я пошел и стал учить Правила. Вот об этих двух вещах я и слышал от него"» (цит. по [49, с. 414]).

Значение *ли (правил)* весьма объемно; оно включает в себя: *жэнь* — человеколюбие, и прежде всего любовь к родственникам и сородичам; *сяо* — сыновнюю почитательность к родителям и предкам, уважение к старшим и подчинение им; честность и искренность; постоянное стремление к внутреннему самоусовершенствованию; вежливость и т. д. Конфуций считал, что *уступчивость (жан)*, особенно для людей, исполняющих государственные функции, является обязательным элементом в делах управления.

«Учитель сказал: „Можно ли управлять государством с помощью *правил* и *уступчивости*? Не возникнут ли трудности? Но если не придерживаться *правил* и *уступчивости* в управлении государством, то как быть с *правилами*?“» [157, 4.13, с. 41].

Пройдут века, и бюрократия превратит понятие *уступчивость* в *вежливость*, в неотъемлемую часть *правил*. Правда, *вежливость* уже будет трактоваться по-иному и сведется лишь к слепому следованию сложившимся церемониям и впоследствии на Западе получит наименование *китайских церемоний*.

Многие принципы поведения, взаимоотношений между людьми и даже отношение к порученным делам, т. е. то, что составляло сущность *ли (правил)*, вырабатывались Конфуцием с учетом некоторых традиционных норм поведения, существовавших в общинах, где представители старшего поколения пользовались непререкаемым авторитетом. Но нормы морали, интерпретированные Конфуцием, не совпадали целиком с нормами обычного права и включали в себя ряд новых моментов. Представление о почитании старшего поколения, бытовавшее в общинах, было вынесено Конфуцием за рамки мелких социальных ячеек и инкорпорировано не только в общество, но и в структуру государственной модели. Согласно схеме Конфуция, правитель возвышался лишь на несколько ступенек над главой семьи. Это должно было оказать реальное воздействие на общинников, ибо Учитель как бы вводил правителя в круг их обычных представлений, подчеркивая, что государство — та же семья, только большая. Такая трактовка легко воспринималась современниками, поскольку в то время для мышления многих китайцев было характерно представление о государстве как о большой

семье. Поскольку *правила* также заключали в себе много традиционного и привычного, то они должны были легко заучиваться. Изучающий и запоминающий *правила* должен был как бы незаметно воспринять и заложенную в них идею естественного перехода возрастной градации в социальную — деление между пожилыми и молодыми, старшими и младшими, высшими и низшими.

Во времена Конфуция в отдельных царствах впервые стали вводиться законы, что встретило резко отрицательную реакцию со стороны Конфуция. Он не признавал управления, осуществляемого на основе законов, ибо сторонники школы *фа цзя* (законочники, легисты) провозглашали концепцию всеобщего равенства перед законом. Если суммировать его высказывания о Гуань Чжуне, Фань Сюаньцзы, последователе Цзы Чаня, и других сторонниках закона, то станет ясно, что их основной порок по мнению Конфуция, состоял в том, что они при помощи закона стремились уничтожить различия между благородными и простыми людьми (см. [157, 3.2, с. 33–34; 251, т. 32, гл. 53, с. 2154–2195]). В «Цзочжуани» сохранилось следующее высказывание Конфуция по поводу кодекса законов, отлитых на треножниках в царстве Цзинь в 513 г. до н. э.: «Если исчезнет различие между верхами и низами, то как можно будет управлять государством?» (цит. по [293, т. 5, с. 730]). Поэтому в тексте «Лунъюя» встречаются вполне определенные суждения о вредности и неприятии законов, их непригодности для управления государством и народом: «Если наставлять народ путем правления, основанного на законе, и поддерживать порядок путем наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда. Если наставлять народ путем правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем *правил* (*ли* — Л. П.), то [в народе] появится [чувство] стыда и он станет послушным» [157, 2.3, с. 12–13].

Во взглядах Конфуция на устройство государства *правила* выполняли функции закона. Вряд ли можно согласиться с Х. Крилом, считающим, будто *ли* — «это прежде всего наличие хорошего вкуса», что Конфуций под *ли* подразумевал умение хорошо себя вести в любой ситуации [281а, с. 94]. Отсюда делается вывод, будто сущность *ли* составляет не слепая приверженность *правилам*, а искренняя убежденность в их необходимости; *ли* — это нечто вроде среднего пути, ведущего к общественно необходимому, правильному поведению» [281а, с. 95].

Одно из основных условий функционирования *ли* — это безоговорочное восприятие *правил* и неукоснительное их исполнение. Они могли восприниматься какой-то категорией людей осознанно, но от большинства, прежде всего от представителей простого люда, требовалось слепое исполнение *ли*. В голосе Конфуция звучат грозные нотки, когда он говорит о том, как следует относиться к *правилам* и осуществлять их.

«Нельзя смотреть на то, что противоречит *ли*, нельзя слушать то, что противоречит *ли*, нельзя говорить то, что противоречит *ли*» [157, 12.1, с. 130].

Обычное право, на котором держалась жизнь общин, и нарождающееся законодательство Конфуций спешил заменить реконструируемыми им нормами поведения. В условиях, когда управление государством и народом предполагалось осуществлять на основании *ли*, они, естественно, выполняли функции закона.

Во времена Конфуция, когда большинство населения входило в общины с их органами самоуправления, сила личного примера продолжала играть немалую роль. Взоры людей были обращены прежде всего на руководителей общины, глав больших семей. Поскольку им приходилось вершить суд в общинах, то они сами обязаны были следить за выполнением норм обычного права, и не только наблюдать, но являть собой образец их выполнения. В каждой общине или патронимии нормы обычного права обладали всеобщностью. Конфуций заимствовал эту идею всеобщности и всеобязательности норм поведения, вывел ее за рамки небольшого коллектива и распространил уже в пределах всего государства. Он наделил *ли* идеей всеобщности и обязал всех, включая и правителя, соблюдать весь комплекс норм, связанных с *правилами*.

«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» [157, 13.14, с. 142].

Управлять народом надлежит лишь на основании *ли*: «Учитель сказал: „Если верхи любят *ли*, то использовать народ легко“» [157, 14.41, с. 166].

Согласно учению Конфуция, идеальные *правила* существовали только в древности, поэтому именно тогда в Поднебесной царил порядок и культура (*вэнь*). Идеализация древности (*гу*), использование древности в качестве самого весомого аргумента в политических спорах и теоретических построениях стали традиционными ко времени Конфуция. Основоположники многих философских и этико-политических школ, таких, как легистская, моистская, даоская и др., часто использовали понятие *древность* именно в этом значении. Однако никто до Конфуция не уделял такое большое внимание *древности*, не отдавал ей пальму первенства в своих учениях. Конфуция можно по праву назвать певцом древности; он был первым в истории китайской философии и политической мысли, кто фактически не только создал культ древности, но и ориентировал свою модель государства как бы в прошлое. Поэтому столь часты в «Луньюе» ссылки на «Книгу истории» («Шу цзин»), легендарных и реаль-

ных правителей древности. Изучение и знание «Книги стихов» («Ши цзин») входило в комплекс знаний, необходимых каждому. Не случайно штудирование «Книги стихов» шло в одном ряду с изучением *ли* (см. [157, 16.13, с. 185—186]). «Книга стихов», в которой была богато представлена реальная жизнь китайского общества в период, предшествовавший эпохе Чуньцю — Чжаньго, должна была служить наглядной иллюстрацией к тем правильным, истинным *ли*, которые существовали в прошлом.

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

«Цзы Чжан спросил: „Позвольте узнать, [какая система правления утвердится] через десять поколений?“ Учитель ответил: „[Государство] Инь унаследовало *ли* [государства] Ся; известно также, какие [правила] оно отменило, а какие ввело вновь. [Государство] Чжоу унаследовало *ли* [государства] Инь; известно также, какие [правила] оно отменило, а какие ввело вновь. Поэтому можно [заранее] узнать, [какая система правления утвердится] при преемниках чжоуских правителей, пусть даже сменят друг друга сто поколений“» [157, 2.23, с. 23—24].

Все поколения правителей страны, а в данном суждении речь о тех, кому доверено управлять государством, обязаны неуклонно следовать традиционным *правилам*. Теоретически допускались лишь небольшие изменения, не затрагивающие основных *правил*. Всякий правитель обязан следить за тем, чтобы его государство ни на один день «не сошло с установившегося пути».

Из текста «Луньюя» известно, с каким трудом Конфуций шел на присвоение кому-либо почетного звания *жэнь* (человеколюбивый); обычно он старался уклониться от прямого вопроса или настойчивой рекомендации учеников. Однако, когда речь заходила о соблюдении *ли*, точнее, о том, от кого зависело, какие *правила* вводить в стране, на каких *ли* должно функционировать государство, Конфуций готов был пожаловать звание *жэнь* каждому, кто способен вернуть страну на старые, традиционные рельсы. Следует обратить особое внимание на первое суждение из главы двенадцатой «Луньюя»: «Янь Юань спросил, [как осуществляется идея] *человеколюбия*. Учитель ответил: „Преодолевай себя и восстанови [чжоуские] *правила* — в этом заключается *жэнь*. Если однажды научишься преодолевать себя и восстановишь [чжоуские] *правила*, то Поднебесная назовет тебя человеком, обладающим *жэнь*“» [157, 12.1, с. 130].

Таковыми высказываниями Конфуций внушал своим ученикам уважение к истинным, древним *правилам*, повышал значимость традиционных методов управления в делах государственных. Одновременно утверждался культ древности. Концепция задан-

ности, предопределенности форм государственного развития оказала впоследствии громадное влияние на весь дальнейший ход развития политической мысли Китая. В течение столетий ведущие политики страны искали решения насущных проблем современности в идеальном прошлом. Такова была специфика культуры политического мышления, испытывавшего большое воздействие учения Конфуция, особенно его раннего этапа. При этом понятие *древность* то расширялось на тысячелетия, то сужалось до десятков лет. Руководство КНР, особенно его националистическое ядро, не оказалось исключением. Когда в 70-х годах XX в. перед руководителями государства встала проблема, по какому пути вести страну дальше, и когда на верхних этажах власти развернулась ожесточенная политическая борьба, то одна из группировок сформулировала свое кредо четырьмя иероглифами, заимствованными из «Луньюя»: «кэ цзи фу ли» — «преодолевай себя и восстанови [чжоуские] *ли*». Под чжоускими *ли* подразумевались решения VIII съезда КПК, имелся в виду возврат к методам управления первого десятилетия КНР, когда страна еще шла по пути социалистического развития. Неподготовленному читателю, не знакомому с культурой политического мышления Китая, это может показаться странным, но такова китайская реальность, где политика всегда тесно связана с историей. И мы не можем не считаться с этим. Именно вокруг толкования данного суждения Конфуция развернулась ожесточенная политическая борьба, стоявшая жизни многим ее участникам.

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

В своих суждениях о государстве Конфуций выделяет два типа людей, два социальных слоя: управляющих и управляемых. В суждениях об управляющих он вводит уже готовую модель идеального человека — *цзюнь цзы*. В данном случае *цзюнь цзы* уже *благородный чиновник*, олицетворявший всех причастных к делам управления государством и народом — от мелкого чиновника до сановника и самого правителя. Но чаще всего *благородным чиновником* он называет *высших управляющих*. Как обычно, Конфуций раскрывает свое представление о *благородном чиновнике* на конкретных примерах, стараясь выбрать администраторов, известных его ученикам. Рассмотрим один из таких примеров: «Учитель сказал о Цзы Чане: „Он имеет четыре проявления *Дао благородного мужа*: в своих поступках он проявляет чувство самоуважения; находясь на службе у вышестоящих, он проявляет чувство ответственности (*цзин.* — Л. П.); воспитывая народ, он проявляет чувство доб-



роты; используя народ, он проявляет «чувство справедливости»» [157, 5.16, с. 51].

В. А. Кривцов переводит здесь *Дао* как *качество* — «он обладает четырьмя качествами благородного мужа» [32, т. 1, с. 150]. Аналогичный перевод предложил в свое время и Дж. Легг (см. [293, 5.16, с. 51]). Ян Боцзюнь сохраняет в своем тексте термин *Дао* и предлагает следующую трактовку: «У него было четыре сферы действия, составляющие *Дао благородного мужа*» [157, с. 51].

Вводя термин *Дао* в суждение о Цзы Чане, Конфуций как бы выделяет это суждение среди обычных высказываний, подчеркивая его особую значимость. Поэтому прав Ян, когда он сохраняет этот оттенок, однако его трактовка не совсем точна. Конфуций рассуждает о «четырех проявлениях *Дао*», свойственных *цзюнь цзы*, т. е. он как бы вычленяет четыре *Пути*, четыре главные сферы деятельности человека, претендующего на звание *цзюнь цзы*: его собственное поведение, его служебная деятельность и деятельность на поприще воспитания народа и, наконец, его позиция в отношении того, как надлежит использовать народ, т. е. какими методами управлять им.

Здесь прежде всего следует обратить внимание на то, что Конфуций не мыслит *цзюнь цзы* в отрыве от государственной службы, административной деятельности. *Цзюнь цзы* здесь не отшельник, а активная личность, занимающая вполне определенное положение в обществе и государстве. *Цзюнь цзы*, как правило, должен выступать в функции первого советника, т. е. премьер-министра или самого правителя. Об этом свидетельствуют *Пути*, согласно которым должна протекать его деятельность и где он обязан проявлять свои личные качества. Из четырех сфер деятельности три самым непосредственным образом связаны с управлением. Каким же все-таки должен быть *цзюнь цзы* и как следует вести себя сановнику, если он мечтает получить сей высокий титул? Конфуций начинает с самого сонскателя — он должен не зазнаваться, не заискивать, а держаться всегда с достоинством, уважать самого себя как личность. Это — главное, поэтому из всех четырех проявлений *Дао*, сфер поведения, на первое место Конфуций ставит *цзи син* (его собственное поведение). Если человек не обладает чувством собственного достоинства, не борется за него, не может его отстаивать, если человек не уважает самого себя, то у него нет надежд стать *цзюнь цзы*, ибо это уже не государственная личность<sup>22</sup>.

Вторая сфера деятельности претендента на звание *цзюнь цзы* — его служба у сильных мира сего. Как же надлежит исполнять здесь свой долг, чтобы и на этом *Пути* заслужить звание *цзюнь цзы*?

«Находясь на службе у вышестоящих, необходимо соблюдать почтительность» — так переводит Дж. Легг «второе каче-

ство *цзюнь цзы*» [293, т. 1, с. 178]. В. А. Кривцов предлагает аналогичную трактовку: «Служа старшим, проявляет почтение» [32, т. 1, с. 150]. Дж. Легг и В. А. Кривцов правы, ибо термин *цзин* имеет именно такое значение; правда, он имеет и второе значение — *осторожность*. Ян Боцзюнь же предлагает совершенно иную трактовку второго проявления *Дао цзюнь цзы*: «Он с большой ответственностью и добросовестностью относится к поручениям верхов и правителя» [157, 5.16, с. 51].

Диапазон трактовки второго качества *цзюнь цзы* весьма широк: если в первом случае мы имеем дело лишь с раблепным исполнением чужой воли, то во втором — перед нами предстает образ активного администратора, способного и на самостоятельные решения.

Для того чтобы понять, что же хотел все-таки сказать Конфуций, необходимо учитывать специфику его суждений: когда Конфуций называет чье-либо имя, то уже сам выбор говорит о многом. Подразумевается, что ученики и слушатели знают этого человека — его биографию и деятельность, его моральные качества; поэтому в суждениях, как правило, отсутствует подробная характеристика. Конфуций дает лишь оценку человека, слушателям же остается лишь сопоставить ее с деятельностью данного лица. Поэтому и нам следует, хотя бы вкратце, осветить административный путь Цзы Чаня, что поможет решить разночтение в понимании второго *Дао благородного мужа*.

Цзы Чань был современником Конфуция, он занимал пост первого советника в небольшом царстве Чжэн при правителях Цзянь-гуне (565—530 гг. до н. э.) и Дин-гуне (529—513 гг. до н. э.). В течение 22 лет он находился на этом посту и фактически правил царством Чжэн. А время было беспокойное. Именно в этот период по соседству с Чжэн шли непрерывные войны между двумя крупнейшими царствами Китая — Цзинь и Чу. За период длительной службы Цзы Чаня в каждом из этих двух царств сменилось по пяти правителей. То были люди разных политических взглядов, и все они, каждый по-своему, пытались вовлечь царство Чжэн в свои интриги и междоусобицу. Нередко Чжэн грозило быть завоеванным. Однако Цзы Чань сумел так вести внешнюю политику, что Чжэн не только не стало сателлитом ни одного из могущественных соседей, но сумело даже сохранить с каждой из сторон добрые отношения. А главное, на что обращает внимание и Ян Боцзюнь, Цзы Чань сумел «сохранить безопасность царства Чжэн и поднять его престиж» [157, 5.16, с. 51 (см. комментарий Ян Боцзюня)]. Поэтому нельзя не согласиться с мнением Ян Боцзюня, что Цзы Чань «был одним из самых выдающихся политиков и дипломатов древнего Китая» (см. [157, 5.16, с. 51]).

Ознакомившись вкратце с политической биографией Цзы Чаня, вернемся вновь к анализу суждения Конфуция. Если бы Цзы Чань отличался лишь «почтением к вышестоящим», то вряд

ли он смог бы в такое бурное время столь долго удерживаться у кормила власти.

Более того, одной «почтительности» для проведения такой гибкой политики недостаточно. От сановника потребовалась мобилизация всех его лучших качеств и как политика, и как человека. Поэтому в данном суждении, раскрывая требования ко второй сфере деятельности сановника, претендующего на звание *цзюнь цзы*, Конфуций не случайно останавливает свой выбор на Цзы Чане, отличительной чертой которого являлась преданность царству и ответственное отношение к служебному долгу. Именно так надлежит вести себя *благородным чиновникам*, стремящимся к званию *цзюнь цзы*.

Из трех управленческих сфер деятельности *цзюнь цзы* две (и это также не случайно) связаны с его взаимоотношением с народом. Третье проявление *Дао* — это воспитание, т. е. одна из составных частей учения Конфуция. Сановник, если он истинный *благородный муж*, должен быть учителем народа, поэтому его прямая обязанность, а следовательно, и сфера деятельности — *ян минь (воспитание народа)*. И на этом поприще он должен воздействовать добротой, личным примером, и только. Если же он, подобно легистам, станет опираться на законы, то это уже не будет воспитанием народа; да и сам чиновник перестает быть конфуцианским.

II последнее, четвертое проявление *Дао* — *использование народа*, т. е. путем каких методов использует сановник народ на государственных повинностях (трудовых, воинских), какую налоговую политику он проводит, как вершит суд. Во всех этих делах, в этой сфере контактов с народом он должен всегда исходить из принципа *и (справедливости)*.

Таким образом, только сочетание четырех перечисленных *Дао* — норм поведения — дает в итоге право называться *цзюнь цзы*. Нетрудно заметить, что рассуждения о *цзюнь цзы* на примере Цзы Чаня имеют самое непосредственное отношение к представлению Конфуция о государственном устройстве и обязанностях высшей администрации. Представление даже для того времени утопическое; но такова конфуцианская модель государства, где чиновники (если они, естественно, *цзюнь цзы*) обязаны прежде всего заботиться о благе государства и его народа.

Было бы ошибочно предполагать, будто Конфуций был против эксплуатации народа, он всегда и во всем опасался крайностей, поэтому и здесь он выступает за умеренную эксплуатацию, так называемое «справедливое использование народа». К этой же мысли Конфуций возвращается в конце трактата, где одним из «пяти прекрасных качеств», необходимых *цзюнь цзы* для эффективного управления государством, называет умение правильно использовать людские ресурсы.

«Учитель сказал: „*Цзюнь цзы*... должен уметь так использо-

вать труд [народа], чтобы он не гневался [на вышестоящих]“» [157, 20.2, с. 216—217].

Из многочисленных суждений Конфуция о *цзюнь цзы* (как об управляющем) рассмотрим еще одно, также о современнике Учителя.

Цзы Гун спросил: „Почему Кун Вэньцзы нарекли посмертным именем *Вэнь* (культурный)?“ Учитель ответил: „Он был умен и активен, к тому же любил учиться и не считал зазорным скромно спрашивать советы у нижестоящих. Поэтому его и нарекли посмертным именем *Вэнь*“» [157, 5.15, с. 50].

Такое суждение интересно тем, что оно относится уже к последнему году жизни Конфуция и, следовательно, отражает наиболее существенные требования, предъявляемые к чиновникам. Кун Вэньцзы (Кун Юй) был крупным сановником на родине Конфуция, в царстве Лу. Умер он на 15-м году правления луского Ай-гуна, т. е. в 480 г. до н. э., а в апреле 479 г. скончался Конфуций. Ученик Конфуция Цзы Гун, так же как и сам учитель, хорошо знал деятельность Кун Юя, поскольку она проходила на их глазах. По-видимому, среди современников не было единого мнения в оценке деятельности Кун Юя, что отражает и Дж. Легг, отмечая, будто деятельность Куна носила «сомнительный характер» [293, т. 1, с. 178]. Разноречивые оценки и толки побудили Цзы Гун обратиться за разъяснениями к Конфуцию, тем более что Кун Юй удостоился почетного звания *Вэнь* (культурный, просвещенный). По-видимому, торжественный акт посмертного присвоения почетного звания *вэнь* не мог произойти без участия Конфуция. И Конфуций отвечает, что, для того чтобы сановник смог получить посмертный титул *вэнь*, ему необходимо обладать тремя качествами: иметь живой ум и быть активным, не довольствоваться достигнутым и все время самоусовершенствоваться, посвящая досуг учебе, и, наконец, никогда не зазнаваться и в процессе работы не считать для себя «зазорным спрашивать нижестоящих». *Нижестоящие* обозначены термином *ся* (дословно *те, кто внизу*). Здесь могут иметься в виду и стоящие ниже по рангу чиновники, но не исключено и более широкое толкование понятия *ся*, включающее и народ.

Обращение с вопросами к народу вряд ли следует понимать как проявление зачаточных форм демократии. Если и допускалось теоретически какое-то соучастие нижестоящих в управлении, то лишь на уровне органов общинного самоуправления, о чем будет сказано в конце раздела. Здесь же проводится мысль о необходимости для управляющих установления и поддержания постоянных контактов с народом. Идея обратной связи сводилась к знанию настроения простых людей, их мнения о поступках вышестоящих. Эта идея обратной связи государства и народа присутствовала и в учении легистов, но использовалась она несколько по-иному. У Конфуция ее главная цель — избе-

жать конфликтов между управляемыми и управляющими; последние должны добиться такого положения, когда народ доверят им.

И Конфуций неоднократно обращал внимание учеников именно на этот аспект управления, вводя его в одну из обязательных функций государства. Отвечая на вопрос Цзы Гуна о сущности истинного управления государством, Конфуций отмечал, что в хорошо управляемом государстве должно быть «достаточно продовольствия, достаточно вооружения и народ должен верить ей (администрации.— Л. П.)» [157, 12.7, с. 133]. Развивая свою мысль, Конфуций в ответах тому же Цзы Гуну говорит, что в случае крайней нужды можно отказаться от вооружения, продовольствия, но не от доверия народа, ибо если «народ перестанет верить, то [государству] не устоять» [157, 12.7, с. 133].

Итак, образ *благородного сановника, благородного правителя* и их основные функции очерчены вполне четко и определено. Конфуций впервые в истории Китая с помощью образа *цзюнь цзы* поднял значение бюрократии в системе управления и обществе в целом. Бюрократия обязана была не только следить за соблюдением *правил (ли)*, но и воплощать их в жизнь на собственном примере. Именно она в конфуцианской модели государства являлась и толкователем и носителем *правил*. В этом одна из коренных причин большей значимости бюрократии в конфуцианской модели государства, нежели легистской, ибо там бюрократия была скована законом и у нее не было такой свободы творчества в толковании законов, как у конфуцианских сановников в интерпретации *правил*. Можно предположить, что Конфуций вполне умышленно развязывал руки какой-то небольшой части управляющих из числа самых высших ее представителей, допустив их к толкованию *правил*. Таким образом, правитель и его ближайшее окружение всегда могли в удобное им время и в выгодном для них смысле истолковать определенное правило и даже концепцию.

Рассмотрим это на примере толкования концепции *жэнь (человеколюбие)*, входящей в *правила*.

В четвертой главе «Луныюя» помещено следующее суждение: «Учитель сказал: „Только обладающий *человеколюбием* может любить [кого-то] из людей и может ненавидеть [кого-то из] людей“» [157, 4.3, с. 38]. На первый взгляд это суждение может показаться несколько странным. Правда, можно предположить, будто Конфуций, будучи человеком мудрым и дальновидным и зная хорошо природу человека исключал аморфный, бескрайний гуманизм, распространяя его лишь на людей, достойных *человеколюбия*. Но не исключено и другое — этим суждением Конфуций наделял *человеколюбивого* правом не только на любовь, но и на ненависть. А ведь ни один правитель, принявший учение Конфуция, никогда не называл бы себя «лишен-

ным *человеколюбия*», да этого не допустило бы и его ближайшее окружение. А коль скоро он — «обладающий *человеколюбием*», а иного по рангу ему и не положено, то правитель, ссылаясь на того же Конфуция, получал моральное право не только на толкование этого понятия, но и на его внедрение. Он был волен кого-то полюбить, а кого-то и возненавидеть, кого-то возвысить, а кого-то и казнить и т. п. И все это время он оставался «обладающим *человеколюбием*». Конфуций вручал управляющим мощное орудие управления народом и государством, и впоследствии правители Китая начиная с эпохи Хань будут широко использовать данное суждение в своих узкопрагматических целях.

Как уже отмечалось, правом на свободное толкование правил обладали лишь немногие, самые высшие сановники, имевшие звание *цзюнь цзы*, и, естественно, первым среди них был глава государства. Остальная масса бюрократии обязана была послушно выполнять эти *правила*. На вопрос Дин-гуна, какие отношения должны существовать между правителем и чиновниками, Конфуций ответил: «Правитель наставляет чиновников с помощью *правил (ли)*, чиновники же служат правителю исходя из [чувства] преданности» [157, 3.19, с. 32].

Будучи сторонником авторитарной системы, Конфуций в то же время был противником излишней абсолютизации царской власти. Его модель государства свидетельствует о том, что Конфуций стремился ограничить права царя. В этом, по-видимому, одна из причин возникновения концепции *благородного мужа* — прообраза будущего «совершенного» бюрократа. Правителю, принявшему концепцию Конфуция, волю или невольно приходилось взваливать на себя и бремя обязанностей *благородного мужа*. Роль же наставников, следивших за соблюдением правителем принципов *ли*, отводилась конфуциански образованным сановникам, тем же *благородным мужам*, составлявшим ближайшее окружение правителя. Конфуций возлагал определенные надежды на этот тип сановников, обязанных своим возвышением добросовестному изучению его теории. В то же время, стремясь успокоить правителей, Конфуций внушал им, что если они будут досконально соблюдать все его наставления, то со временем может отпасть необходимость и в самих наставниках.

«Учитель сказал: „Когда в Поднебесной царит *Дао*, правление уже не находится в руках сановников“» [157, 16.2, с. 181].

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

У чжоусцев Небо было тесно связано с делами людей, оно выполняло мироустроительные функции. Решение всех крупных

государственных акций, как внутри государства Чжоу, так и внешнеполитических, увязывалось с велением Неба. В качестве примера приведем небольшой отрывок из малых од «Ши цзина»:

Высоко ты, небо, в величье своем;  
Отец наш и мать — так мы небо зовем.  
Не знаю на нас ни греха ни вины,  
А смуты в стране велики и сильны;  
И небо великое в гневе на всех,  
Смотрю на себя и не вижу, в чем грех;  
А кары великого неба сильны... [116, с. 265].

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

Небо, рождая на свет человеческий род,  
Тело и правило жизни всем людям дает.  
Люди, храня этот вечный закон, хороши.  
Любят и ценят прекрасную доблесть души,  
Небо, державно взирая на чжоуский дом,  
Землю внизу осветило горящим лучом,  
И, чтобы сына небес не коснулось зло,  
Небо в защиту ему Чжун Шаньфу родило [116, с. 395].

Здесь процитирована лишь одна из восьми частей оды, но и этого достаточно, чтобы наглядно представить место и роль Неба в жизни чжоусцев. Наместником Неба на земле был сын Неба (А. А. Штукин перевел это понятие как «сын небес») — 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 прежнюю веру. В его взглядах о системе государственного устройства Небу отведена особая роль. Оно выступает в качестве высшей направляющей силы, от которой зависит судьба всех жителей Поднебесной — от простого общинника до правителя. Оно определяет и жизнь всего государства. «Жизнь и смерть зависят от веления Неба, — поучает один из последователей Конфуция, — богатство и знатность в руках Неба» [157, 12.5, с. 132]. В голосе Конфуция звучат жесткие ноты, когда речь заходит хотя бы о малейших колебаниях веры в святоство Неба. «Тот, кто не постиг веления Неба, — говорит он, — не может стать благородным мужем» [157, 20.3, с. 218]. Но постичь веления Неба суждено не каждому. Для этого нужно хорошо знать правила, строго соблюдать их и обладать обширными познаниями.

В роли земных интерпретаторов небесной воли могли выступать у Конфуция лишь *цзюнь цзы*, т. е. те, кто в совершенстве овладел принципами *ли*. Это была блестящая мысль, ставшая впоследствии одной из главных причин возвеличивания Конфу-

ция бюрократией: мудрый мыслитель и тонкий политик вручал своим последователям мощное идеологическое оружие. Конфуций превратил Небо в стража основных догматов своей теории. Небо знает, кто и как претворяет учение о *ли*. Ведь именно Небо помогает людям, стремящимся к знаниям, познать этические нормы и полностью овладеть ими. Именно благосклонность Неба помогает правителю стать *благородным мужем*.

«Небо породило во мне добродетель» [157, 7.23, с. 77], — говорил Конфуций. Он не случайно связывал столь прочно Небо с делами людей. Небо контролировало не только деяния простых смертных, но и поступки правителя. Небо прежде всего должно было следить, насколько правитель верен принципам его учения. Отныне над правителем нависала 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 слов совершенномудрых» [157, 7.23, с. 77]. Горе тому правителю, которого оставило Небо. Это означало, что небесный отец покинул своего неблагодарного сына. Общинники, поклонявшиеся предкам и почитавшие старшее поколение, не случайно называли глав общины *фу лао* (*отцы-старейшины*). Отречение отца от сына было самым тяжким наказанием. От такого сына отворачивалась вся община, и он превращался в изгоя. А поскольку волю Неба, выражавшуюся через различные природные явления, могли постичь и объяснить народу лишь конфуциански образованные сановники, их роль в политической жизни страны и решении государственных дел неизмеримо возрастала. Фактически правитель подпадал под контроль своих же сановников. В случае крупного конфликта ничто не мешало какой-либо придворной группировке, выгодно истолковав любое явление природы (появление кометы, землетрясение и т. п.), выдать его за голос Неба и пустить в народе слух о недовольстве Неба правителем.

Именно поэтому учение Конфуция встретило такую горячую поддержку у наследственной аристократии. Конфуций как бы вдохнул в этот пошатнувшийся слой новые силы. Не случайно ярый противник конфуцианства, Мо цзы, обрушивался впоследствии на Конфуция именно за его стремление ограничить власть правителя. Слегка сгущая краски, Мо цзы в полемическом задоре произнес поистине пророческие слова: «Он потратил свой ум и знания на то, чтобы распространять зло, побуждать низы бунтовать против верхов, наставлял сановников, как следует убивать правителей» [173, гл. 39, с. 184].

Впоследствии ряд западных исследователей станет утверждать, ссылаясь на Мэн цзы, что он развил идею Конфуция о праве народа на смещение правителя (см. [285а, с. 163—166; 291, с. 274; 305, с. 612]). В советском китаеведении эту концепцию развивает Л. С. Васильев: «Основываясь на принципе о



непостоянстве небесного мандата, о существовании добродетельных и недобродетельных правителей, Мэн цзы сформулировал идею о том, что закосневших в своих пороках правителей следует изгонять и можно даже убивать. Отсюда следовало, что народ (суверенитет которого Мэн цзы ставил превыше всего) имеет право на восстание против недобродетельного правителя и тирана» [24, с. 116]. Если мы обратимся к тексту второй части главы «Лян хой ван» трактата «Мэн цзы», на который обычно ссылаются исследователи, то обнаружим, что правом на восстание, на убийство несправедливого правителя (*цзюнь*) Мэн цзы наделял лишь чиновников (*чэнь*) [174, с. 98]. Что касается «прав народа», то Мэн цзы лишь советует правителю при вынесении окончательного решения о казни кого-либо из подданных прислушиваться к мнению народа — *го жэнь* (дословно *людей государства*).

«Когда ближайшее окружение (*цзо ю. — Л. П.*) говорит, что такой-то заслуживает смертной казни, — не слушайте их; когда все сановники (*да фу. — Л. П.*) говорят, что такой-то заслуживает смертной казни, — не слушайте их; когда же все люди государства (*го жэнь. — Л. П.*) говорят, что такой-то заслуживает смертной казни, тогда тщательно изучите дело и, коль увидите, что можно казнить, — казните» [174, с. 96].

Если мы сопоставим это высказывание Мэн цзы с цитированным суждением Мо цзы, то убедимся, что ни Конфуций, ни сам Мэн цзы отнюдь не призывали простых людей к свержению правителей и такими правами их не наделяли. И весьма характерно, что «низы», китайское крестьянство, на протяжении всей своей многовековой истории поднимались на восстания под другими лозунгами. Исключение составляет лишь участие конфуцианцев в восстании Чэнь Шэна и У Гуана (209—208 гг. до н. э.), но оно объяснялось сильными антицинскими настроениями. Эгалитарные устремления крестьян не имели ничего общего с конфуцианскими идеалами, поэтому они чаще обращались к идеям даосов и буддистов.

Что касается сановников, то китайская бюрократия действительно взяла на вооружение данный способ свержения правителей. Десятки поколений дворцовых кланов и группировок использовали этот санкционированный самим Конфуцием метод борьбы против неугодных императоров.

Привилегированный статус *благородных мужей* в системе административного управления и иерархии и ограничение сферы деятельности правителя заранее запрограммированным направлением вызывали тревогу у наиболее дальновидных правителей, хотя конфуцианская идея покорности власти импонировала очень многим. По-видимому, именно колеблющейся позицией ванов объясняется тщетность десятилетних странствий Конфуция. Наследственная аристократия была уже слаба, а активный потребитель его идей еще не вырос в мощную про-

слойку, ибо государственная бюрократия делала лишь первые шаги. В VII—III вв. до н. э. за политические теории и идеи могли платить только главы государств, и от их прихоти зависела судьба странствующего ученого. Успех к Конфуцию придет позднее, когда китайская бюрократия, убедившись в период империи Цинь на собственном опыте в неудобстве и жесткости некоторых легистских концепций, особенно легистской концепции всеобщности закона, обратится в эпоху Хань к конфуцианской модели государства и учению Конфуция в целом, чтобы, слегка модернизировав и соединив с легизмом, провозгласить конфуцианство государственной идеологией. Одной из причин такой любви к учению Конфуция являлась также идея относительной свободы личности в его системе, но эта идея распространялась, как убедился сам читатель, лишь на *цзюнь цзы*.

В суждениях и высказываниях Конфуция о будущем государственном устройстве Китая бюрократии уделено гораздо больше внимания, нежели народу. Роль народа сведена к чисто исполнительским функциям.

«Учитель сказал: „Народ можно заставить следовать должным путем, но нельзя заставить его понять, почему так надо“» [157, 8.9, с. 87]. Ян Боцзюнь в комментарии к переводу на современный китайский язык этого суждения Конфуция обращает внимание на высказывание Шан Яна, помещенное в его биографии в «Исторических записках» Сыма Цяня: «Не следует с народом обсуждать начинание, с ним можно лишь радоваться завершению дела» (см. [157, с. 87]). Он считает, что здесь наблюдается большое совпадение взглядов Конфуция и Шан Яна (см. [157, с. 87]). Замечание не лишено оснований; несмотря на полярно противоположные модели государственного устройства, основатели конфуцианства и легизма не допускали и мысли о том, что простой народ имеет право на соучастие в управлении страной или решении крупных государственных дел.

Широко известно суждение Конфуция, что «правитель должен быть правителем» и т. п. Однако, для того чтобы представить изначальный смысл и реальное значение этого суждения в конфуцианской модели государства и место народа в этой модели, необходимо привести весь текст беседы, где оно было впервые сформулировано.

«Циский правитель Цзин-гун (547—490 гг. до н. э.) спросил Кун цзы о сущности управления государством. Кун цзы ответил: „Правитель должен быть правителем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном“. — „Замечательно! — воскликнул [Цзин] гун. — В самом деле, если правитель не будет правителем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном, то пусть даже у меня и будет продовольствие, смогу ли я его есть?“» [157, 12.11, с. 135].

Нигде так четко не выражена социальная дифференциация, как в этом суждении. В изложенной государственной стратиг-

фикации народ должен ходить по замкнутому кругу: сын — отец. Консервируя внутриобщинную возрастную и социальную дифференциацию, Конфуций переносил это правило и на все государство. Но если в первом случае в силу естественных законов сыновья со временем могли стать отцами, заняв в общине место старшего поколения, то в общественной и государственной жизни значительная социальная мобильность затруднялась. Было бы неправильным утверждать, будто она вовсе исключалась.

В учении Конфуция, особенно в его модели государственного устройства, образование, знание приобрели роль материальной силы. Именно благодаря образованности, знанию культуры (*вэнь*) человек мог стать *цзюнь цзы*, а это открывало широкие возможности для чиновничьей карьеры. Провозгласив культ знаний, Конфуций теоретически никому не закрывал путь к самоусовершенствованию и овладению знаниями. Он считал, что каждый человек от рождения обладает одинаковыми способностями к познанию; остальное зависит уже от усилий и характера личности. Вот как охарактеризовал он свой жизненный путь:

«Учитель сказал: „Я приобрел свои знания не от рождения, а лишь благодаря любви к древности и целеустремленности к овладению знаниями“» [157, 7.20, с. 77].

Логическим завершением этой мысли является следующее суждение:

«Учитель сказал: „В [делах] образования не может быть различия в происхождении“» [157, 15.39, с. 177]. Термин *лэй*, который автор переводит здесь как *происхождение*, имеет более широкое значение; по сути, речь идет о том, что в стремлении людей к образованию недопустимо проводить какую-то социальную дифференциацию.

Это суждение сыграло революционизирующую роль в системе государственного устройства Китая. Конечно, не следует переоценивать эту роль, но впоследствии оно превратилось в одну из несущих конструкций императорского режима. Провозгласив принцип равных возможностей в приобретении знаний, Конфуций теоретически открыл всем доступ к чиновничьим постам. Но это было лишь в теории; на практике общинникам, простому люду было гораздо труднее конкурировать в приобретении знаний, особенно на этапе государственных экзаменов на чиновничьи должности с имущими классами, и прежде всего с бюрократией. Бюрократия регенерировала самое себя, общество было строго стратифицировано, чему в немалой степени помог тот же Конфуций. Но приток «свежей крови» в ряды бюрократии все же происходил, что способствовало устойчивости и жизнеспособности императорской системы управления.

Не признавая права народа на широкое участие в управлении государством, Конфуций в то же время не мог не учитывать

наличие социальных организаций, не входивших в состав царской администрации. Речь идет об органах общинного самоуправления.

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

Поскольку в исследованиях об учении Конфуция, особенно его модели государственного устройства, «община», как правило, отсутствует, то этой проблеме необходимо уделить особое внимание, привлекая анализ текстов «Луньюйя», ибо, как нам представляется, именно по вине переводчиков «Луньюйя» «община» исчезла из сферы внимания исследователей.

Четвертая глава «Луньюйя» называется «Ли жэнь» (дословно «Община и человеколюбие»). Обычно она не переводится, поскольку эти же два иероглифа стоят в начале первого суждения Конфуция.

Учитель сказал: „Если в общине царит человеколюбие (*жэнь*), то это прекрасно. Разве можно считать ученым того, кто поселяется там, где не царит человеколюбие?“» [157, с. 4.1, с. 37].

Обычно переводчики «Луньюйя» трактуют *ли* как местобитание людей, поселение. То же суждение Конфуция в переводе Дж. Легга: «Именно добродетельное поведение создает прекрасные отношения между соседями» [293, с. 165]. В переводе Ян Боцзюня: «Прекрасно, когда живешь там, где царит человеколюбие» (см. [157, 4.1, с. 37], В. А. Кривонова: «Там, где царит человеколюбие, прекрасно» [32, т. 1, с. 147].

Нетрудно убедиться, что при такой трактовке текста «общине» не находится места. А ведь Конфуций не случайно начинает четвертую главу именно с этой фразы. Глава четвертая выполняет особую роль в тексте памятник; здесь сконцентрированы основные суждения Конфуция о понятии *жэнь* (человеколюбии).

Начиная свои суждения с «общины», Конфуций как бы показывал своим ученикам, что главное — это добиться того, чтобы в каждой *ли* царил *жэнь*. Ведь там, где царит *жэнь*, царят чувства сыновней почтительности и братской любви [157, 1.2, с. 2], т. е. установлена или восстановлена атмосфера нормальных взаимоотношений между младшим мужским поколением общины — сыновьями-младшими братьями (*цзы ди*) и старшим мужским поколением — отцами-старшими братьями (*фу сюн*).

Руководство общины формировалось из среды *отцов-старших братьев*; по такому же принципу формировалось и руководство более крупных объединений типа *дан*, *цзун*, *цзун цзу* (патронимии). Именно в их обязанности входило наблюдение за поведением членов общины и патронимии, дабы царил там нужный им моральный климат.

Читателю уже известно, что ряд морально-этических категорий, таких, как *сяо* (*сыновья почтительность*) и особенно *жэнь* (*человеколюбие*), в учении Конфуция и особенно потом, когда конфуцианство превратилось в официальную идеологию страны, имели и социальную значимость. Обладатель *сяо*, не говоря уже о носителе *жэнь*, мог претендовать на чиновничью должность, и, даже еще не получив ее, он все равно автоматически как бы возвышался над своими сородичами и односельчанами. Получить звание *жэнь* было не так просто. Но кто имел право наделять людей этим почетным званием? Правитель? Царская администрация?

Со временем они получают такие права, точнее, сами наделят себя ими, когда поймут значение этого рычага идеологического и морального воздействия на народ. Сам Конфуций таких всеобъемлющих прав им не давал, по крайней мере его суждения свидетельствуют о том, что он хотел наделить этим правом общину, т. е. тех же *фу лао* и *сань лао*. Обратимся вновь к тексту главы четвертой:

«Учитель сказал: „Ошибки каждого человека [рассматриваются] в его *дане*. Только рассмотрев ошибки, можно узнать, [достойн ли он звания] *человеколюбивого (жэнь)*“» [157, 4.7, с. 39].

Перевод Дж. Легга: «Учитель сказал: „Ошибки человека зависят от того, к какому классу он сам принадлежит. Наблюдая за ошибками человека, можно узнать, добродетелен ли он“» [293, с. 167].

Перевод Ян Боцзюня: «Учитель сказал: „[Существуют различные типы людей, человеческие ошибки также подразделяются на несколько типов]. Тип ошибки определяется типом человека, совершившего ошибку. Тщательно рассмотрев ошибки человека, можно определить, к какому типу следует отнести этого человека“» (см. [157, с. 39]).

Перевод В. А. Кривцова: «Учитель сказал: „[Характер] ошибок зависит от того, кем они сделаны. Только посмотрев на ошибки, можно узнать, обладает ли человек *человеколюбием*“» [32, т. 1, с. 148].

Пусть читатель не удивляется богатству оттенков перевода. Каждый из цитированных переводчиков — специалист высокого класса, а проф. Ян Боцзюнь еще и носитель языка. Текст действительно сложен и, подобно многим суждениям Конфуция, допускает различные толкования, точнее, оттенки в понимании.

Дж. Легг, Ян Боцзюнь и В. А. Кривцов избрали неопреде-

ленно-личную форму выражения. При таком подходе исчезает подлежащее, и тогда неясно, кто же наделяет человека званием *жэнь*. Ключ к трактовке данного суждения заключается в термине *дан*. Дж. Легг переводит *дан* как *класс*. Ян Боцзюнь — как *тип, группа*. Современное значение термина *дан* — *партия*. Думается, что здесь Конфуций использовал термин *дан* в том значении, какое он имел в то время: одно из обозначений понятия *община, патронимия*. Кстати, именно в таком же значении использует этот термин *дан* и Шан Ян. Именно *дан*, так же как и *ли, цзун*, имел право на рассмотрение ошибок человека и вынесение суждений о наказании виновного. Деяния царской администрации распространялись в таких случаях лишь на верхние слои управляющих. Конфуций, сам возглавлявший судебное ведомство, отлично знал прерогативы общины и патронимий и не собирался их отнимать или передавать в функции царской администрации. Более того, и это очень важно для понимания восприятия конфуцианского учения на уровне массового сознания и судьбы конфуцианства в целом, Конфуций не только не лишил общинное руководство его традиционных прав, но и силой авторитета своего учения наделил их мощным орудием власти, пожаловав фактически общине право на присвоение человеку почетного звания *жэнь*, а также *сяо* или *ди* (*любовь к старшим братьям*).

В том же «Луеньюе», в главе тринадцатой, содержится весьма ценное признание Конфуция о том, кто именно, какие социальные группы имели право на присвоение человеку таких почетных званий, как *сяо* или *ди*. Сравним уже имеющиеся в научном обращении образцы признанных переводов на английский, китайском и русском языках.

Дж. Легг: «Цзы Гун спросил: „Какими качествами должен обладать человек, чтобы ему присвоили звание сановника (*ши*. — Л. П.)?“ Учитель ответил: „Тот, кто ощущает чувство стыда за свои поступки и, будучи посланным в любую часть света, не опозорит поручение своего правителя, заслуживает быть названным сановником“. Цзы Гун продолжал: „Я хотел бы спросить, кто может быть поставлен на ступень ниже?“ И он ответил: „Тот, кого группа его родственников провозгласит обладающим *сыновней почитательностью*, кого односельчане и соседи провозгласят обладающим *братской любовью*“» [293, с. 271].

Ян Боцзюнь: «Цзы Гун спросил: „Как можно получить звание *ши*?“ Конфуций ответил: „Тот, кто сдерживает свои поступки с помощью чувства стыда и, будучи посланным за границу, выполнит задание, может получить звание *ши*“. Цзы Гун спросил: „Пожалуйста, расскажите о том, кто может стать рангом ниже“. Конфуций ответил: „Тот, чье почитание отца и матери восхваляет род, тот, чье почитание старших восхваляет родная деревня“» (см. [157, 13.20, с. 147]).

В. А. Кривцов: «Цзы-гун спросил: „Какой человек может быть назван сановником?“ Учитель ответил: „Того, кто может чувствовать стыд за свои поступки и, будучи направленным в другие страны, не подведет своего государя, можно называть сановником“. [Цзы-гун] сказал: „Позвольте спросить, [каким должен быть человек], стоящий ниже [сановника]?“ [Учитель] ответил: „[Тот, о ком] члены его рода говорят, что он обладает сыновней почтительностью, а соседи говорят, что он обладает братской уважительностью“» [32, т. 1, с. 163].

Нас в данном случае интересует ответ Конфуция на второй вопрос Цзы Гуна. Но мы привели весь первый текст беседы (ответы на следующие вопросы не имеют отношения к общине, поэтому они опущены), чтобы читатель уловил логику рассуждения. Ученик Конфуция Цзы Гун интересуется, какими моральными достоинствами должны обладать люди, претендующие на звание *ши* и следующее за ним звание. Термин *ши* — в данном случае *сановник* — использовался для обозначения самой высшей категории чиновников; за ними рангом ниже следовали обычные чиновники. Из ответа Конфуция следует, что, для того чтобы получить обычный чиновничий ранг, необходимо обладать *сяо* (сыновней почтительностью) и *ди* (чувством любви к старшим братьям).

Из трех цитированных выше переводов лучше всех понял Конфуция Дж. Легг, поскольку только он отразил в своем переводе факт «провозглашения», наделения санскателя званием *сяо* или *ди*. Это очень важно, но такая трактовка еще не открывает всего смысла ответа Конфуция. Он употребляет два спаренных термина: *цзун цзу* и *сян дан*. Право на присвоение звания *сяо* имеет *цзун цзу*, а на присвоение звания *ди* — *сян дан*. *Цзун цзу* — термин, которым обозначали большие коллективы сородичей, *сян дан* использовался в аналогичном значении. Иногда эти термины разрывались и употреблялись самостоятельно. Но все эти *цзун цзу*, *цзу*, *сян* и *дан* — термины социальные, которые во времена Конфуция использовались для обозначения понятия *патронимия* (отдельные исследователи предпочитают термины *клан*, *род* и *община*).

Поэтому второй вопрос Цзы Гуна и ответ на него Конфуция должен звучать следующим образом.

«[Цзы Гун] спросил: „Осмелюсь спросить, кто может быть поставлен рангом ниже?“ [Учитель] ответил: „[Тот, кого] *цзун цзу* провозгласил [обладающим] *сыновней почтительностью*, [тот, кого] *сян дан* провозгласил [обладающим] *любовью к старшим братьям*“» [157, 13.20, с. 147].

Итак, сам Конфуций сообщает нам, кто именно получал, согласно его учению, право на присвоение людям морально-этических категорий *сяо* или *ди*. Фактически это право получали не просто односельчане или члены рода, а главы патронимий или общин. Кандидатуры могли обсуждаться на общинных

или патронимических сходках, но решающее слово принадлежало *отцам-старейшим, трем старейшим, главам патронимий*. Впоследствии, спустя несколько веков, когда конфуцианство стало официальной идеологией, на дверях домов того, кто удостоивался звания *жэнь, сяо* или *ди*, вешались соответствующие таблички, и этому, как правило, предшествовала торжественная церемония с участием всех членов общины. Этот обычай вывешивания на дверях домов табличек сохранился в китайской деревне до XX в.

Конфуций не только расширил права руководителей общины на моральное верховенство над общинниками, но и приобщил их через все растущую роль понятия *жэнь* к управлению народом в целом — но лишь на уровне своей общины. Теоретически на этом уровне допускалось участие всех взрослых общинников в церемонии представления члена общины к званию *сяо, жэнь* или *ди*. Ибо в то время, и Конфуций это хорошо знал, члены целого ряда общин и патронимий принимали участие в решении некоторых внутриобщинных дел и могли отстаивать свои взгляды на общинных собраниях. Не случайно в «Луңьюе» приводится следующее суждение: «Учитель сказал: „Можно лишить поста командующего тремя армиями, но невозможно заставить простолюдина (*ли фу*) отказаться от его намерений“» [157, 9.26, с. 101]<sup>23</sup>. Однако при всей видности остатков внутриобщинной демократии решающее слово всегда принадлежало общинной верхушке или главам патронимий.

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

В том же тексте «Луңьюя» содержится еще одно суждение, которое весьма важно для понимания места общины в системе государственного управления, моделируемого Конфуцием. Речь идет уже не только о воспитательных, но и о чисто юридических прерогативах общины.

«Шэ-гун сказал, обращаясь к Кун цзы: „В моем *дане* есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил (властям.— Л. П.) об этом“. Кун цзы сказал: «Прямые люди моего *дана* отличаются от ваших: отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота“» [157, 13.18, с. 146].

Социальное значение термина *дан* в переводах Дж. Легга,



Ян Боцзюня и В. А. Кривцова опущено; все они вместо «в моем *дане*» переводят «у нас»; правда, Дж. Легг в комментарии указывает, что иероглиф *дан* имеет значение *деревня* [293, с. 270].

Приведенная беседа весьма характерна для того времени. В связи с ростом и развитием частной собственности меняется и моральный климат в общине. Мы уже отмечали, что встречались патристии и общины, где дед был беден, а внук богат. Прежде такого положения не возникало. Из текста неясно, у кого отец украл барана — у сына, у кого-либо из общинников или из стада другой общины. Ясно то, что сын сообщил об этом факте представителям администрации<sup>24</sup> и Шэ-гун (а судя по титулу *гун*, это был один из наследственных аристократов, т. е. лицо, стоявшее близко к административной верхушке) охарактеризовал этот поступок как проявление честности и прямоты. Здесь происходит явное столкновение морально-этических оценок. Конфуций отказывается признать такой поступок, означающий, по существу, донос на родителя, проявлением честности. Он ссылается на практику своей общины, где родители и дети покрывают друг друга. Это отнюдь не означает, будто Конфуций одобряет факт кражи. Хорошо зная судебную практику, он считает, что такие преступления, как кража чужого имущества, должны рассматриваться самой общиной, тем более, когда замешаны родственники или сородичи. Сын не имеет никаких моральных прав, даже если отец виноват, доносить на родителя — это противоречит *сяо*. За такой донос община обязана наказать его, ибо он нарушил ее моральный кодекс. Она же сама и решит, следует ли наказывать отца, не обращаясь к администрации, ибо это уже ее прерогативы.

Это суждение Конфуция окажет впоследствии огромное влияние на судебную практику и развитие законодательства императорского Китая. Будет издана серия законов, юридически закрепляющих позицию Конфуция: всякий, кто доносит на родителей или родственников, будет подвергаться суровому наказанию.

Для того времени, к которому относится цитированное выше суждение, оно означало подтверждение Конфуцием юридических прав общинного руководства, что также не могло не быть замечено *фу лао* и *сань лао*.

Итак, можно предположить, что Конфуций закреплял за общиной не только воспитательные, но и некоторые юридические функции. По крайней мере любой руководитель общины всегда мог требовать передачи дела на суд общины, где уже вступало в действие обычное право.

## ШАН ЯН — ОСНОВОПОЛОЖНИК ЛЕГИЗМА

Шан Ян (390—338 гг. до н. э.) происходил из обедневшей аристократической патронимии царства Вэй. Однако родители все же были в состоянии дать сыну традиционное образование. Неизвестно, входило ли изучение высказываний и деятельности ранних легистов в число обязательных предметов, но юношу уже тогда влекло к легизму.

Формирование мировоззрения Шан Яна происходило под непосредственным влиянием взглядов Гуань Чжуна, Цзы Чаня, Ли Куя, У Ци и других сторонников закона. Он был хорошо знаком и с учением Мо цзы, заимствовав впоследствии отдельные моистские положения (см. подробнее [102; 103]). 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, ибо социальное происхождение закрывало путь наверх. Юноша же мечтал о блистательной карьере сановника. Прослышав, что правитель Цинь Сяо-гун (361—338 гг. до н. э.) ищет способных политических советников, он направился в далекое западное царство Цинь.

В глазах представителей аристократии царства Цинь он был изгоем; единственный, кто мог его возвысить, был циньский Сяо-гун.

Первые беседы с Сяо-гуном не дали никаких результатов: правитель просто засыпал, выслушивая политические программы очередного претендента на должность советника. Однако, когда Шан Ян поделился с Сяо-гуном своими новыми идеями, тот настолько увлекся его доводами, что не заметил, как сполз с циньки и приблизился к прищельцу. Так заканчивает Сыма Цянь свое повествование о первых встречах Шан Яна с Сяо-гуном [185, гл. 68, с. 4—5].

Трудно сказать, насколько достоверны эти сведения. Знаменательно другое: пришелец был вскоре назначен советником 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 конфу-



Шан Ян

циански настроенных сановников из представителей аристократии Цинь.

Сведения об учении Шан Яна ограничиваются текстом основного легистского канона — «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»). В основе «Книги правителя области Шан» лежат черновики указов Шан Яна, его речи и наставления, записанные придворными историографами. Текст памятника был составлен последователями Шан Яна, легистами царства Цинь во второй половине III в. до н. э. С III в. до н. э. и до середины XIII в. трактат распространялся в рукописных списках. Первое печатное издание было подготовлено и осуществлено Чжэн Цаем в середине XIII в. Это был один из самых читаемых политических трактатов. Китайские политики древности, средних веков, нового и новейшего времени уделяли ему большое внимание (см. подробнее [114, с. 13—136]). Формирование политических и экономических воззрений Чан Кайши и Мао Цзэдуна также испытало влияние «Книги правителя области Шан».

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

### Экономическая программа Шан Яна

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 «Гуаньцзы» приводится следующее высказывание: «Если народ занимается земледелием, это значит, что поля возделаны, [целинные земли обрабатываются], а раз поля возделаны, это значит, что зерна много, а если зерна много, это значит, что государство богато, а в богатом государстве войны сильны; при сильных же войнах войны победоносны, а при победоносных войнах расширяются пределы государства» (цит. по [117, с. 264]). 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 обрабатывает землю. «Из десяти человек лишь один пашет, а девять бездельничают», — с горечью констатировал он [173, с. 285].

Эту идею воспринял и Шан Ян. «Совершенномудрый, — говорится в главе третьей „Книги правителя области Шан“, — знает, что составляет сущность хорошего управления государством, поэтому он заставляет людей вновь обратить все свои помыслы к земледелию» [114, с. 153]. Однако в его учении сельскому хозяйству придается особое, невиданное ранее значение. 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 двора<sup>1</sup>. От этого зависело успешное осуществление и всей внешней политики, ибо никакие агрессивные войны, к которым призывал Шан Ян, невозможны до тех пор, пока в стране не будут созданы большие запасы продовольствия. Не случайно в главе третьей «Земледелие и война» дается следующая рекомендация правителю: «Тот, кто стремится к процветанию страны, не ослабляет внимания к земледелию, даже если амбары и житницы переполнены» [114, с. 148—149]. 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» [114, с. 221], — говорил он.

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 сановники“, — умный правитель должен... сделать так, чтобы земледельцы не покидали земли, чтобы они

могли прокормить своих родителей и управляться со всеми семейными делами» [114, с. 227].

Шан Ян неоднократно предлагал правителю провести всеобщую подворную перепись (см. вторую, четвертую и девятнадцатую главы из «Книги правителя области Шан»), 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» [114, с. 142], — поучал он. 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 бы еще разделить их земель, а это была трудная задача. 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 необходимого ему союзника в борьбе против аристократии. Шан Ян попытался разрешить аграрный кризис за счет 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 метод расчета, при помощи которого управляют государством, заключается в умении сосредоточить все усилия на поднятии целины» [114, с. 109]. Поднятию целины посвящена глава вторая трактата, являющаяся черновиком указа Сяо-гуна, составленного Шан Яном. В этой главе приводится подробный перечень конкретных мероприятий, направленных на привлечение земледельцев к освоению пустующих земель.

Сосредоточивая внимание на обработке целинных земель, Шан Ян, по-видимому, преследовал не одну цель. Прежде всего создавалась реальная возможность укрепить экономическое положение правителя как главы государства, поскольку переселенные на целину земледельцы попадали в непосредственное подчинение двору и все взимаемые с них налоги шли прямо в распоряжение казны. Кроме того, создавался новый слой государственно-зависимых земледельцев, обязанных своим благополучием только правителю. Никаких сведений о правах этих земледельцев нет, поэтому неясно, становились ли они собствен-

никами обрабатываемых ими участков или получали их на правах держания.

Стремясь увеличить эту новую категорию земледельцев, на которую Шан Ян возлагал большие надежды, он предложил Сяо-гуну пригласить в царство Цинь безземельных общинников из соседних китайских царств. Этой важной проблеме посвящена отдельная глава трактата, которая так и называется — «О привлечении народа [в царство Цинь]». Пытаясь заинтересовать Сяо-гуна, Шан Ян рисовал перед ним радужную картину: «Если ныне вы явите милость и огласите доступное всем воззвание об освобождении от повинностей и ратного дела в течение трех поколений тех, кто, доверившись справедливости, придет к нам из соседних царств, а также о том, что в пределах четырех границ Цинь с населения, живущего в горах, на склонах гор, на холмах и на болотах, в течение десяти лет не будет взиматься никаких налогов, и если все это будет записано в виде закона, то в царстве Цинь будет миллион тружеников» [114, с. 201].

Среди ряда мер, направленных на увеличение доходов казны, особые надежды Шан Ян возлагал на официальную торговлю государственными должностями и рангами знатности. Он был одним из первых (если не самым первым) мыслителей древнего Китая, которые выдвинули эту идею. «Если в народе, — торжественно говорится в главе тринадцатой памятника, — есть люди, обладающие излишками зерна, пусть им за сдачу [лишнего] зерна предоставляются чиновничьи должности и ранги знатности» [114, с. 192]. Очень многие люди мечтали в то время о приобретении должностей, ибо чиновники освобождались от уплаты налогов и несения повинностей. Особенно прельщали ранги знатности. Обладатель ранга освобождался от трудовой повинности, он мог иметь зависимого; тех, кто имел девятый и более высокий ранг знатности, обещали наделить правом сбора налогов с 300 семей общинников [114, с. 217].

В источниках не сохранилось сведений о том, по какой цене собирался Шан Ян продавать административные должности и ранги знатности. Сыма Цянь сообщает, что в 243 г. до н. э. в царстве Цинь один ранг знатности стоил около 1000 даней (30 000 кг) зерна [185, гл. 6, с. 4], что составляло годовой доход сановника. Поскольку год был неурожайный, следует учитывать, что ранги знатности могли продаваться тогда по более низкой цене.

Однако и указанная Сыма Цянем цена вряд ли была доступна рядовому общиннику даже в самые урожайные годы. По подсчетам сановника Ли Куя, служившего при дворе вэйского правителя Вэнь Хоу (424—387 гг. до н. э.), в те времена земледelec обычно собирал с 1 му (0,06 га) земли около 1,5 даней (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. [106, с. 229]. Однако далеко не все земледельцы имели участки в 100 му; зачастую обрабатываемое ими поле не превышало нескольких десятков му. Вряд ли земледелец смог 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 общества 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 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, и рекомендует правителю использовать для исполнения государственных повинностей 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.

В отличие от Конфуция, Шан Ян уделял значительное внимание экономическим функциям правителя. Если Конфуций умышленно уклонялся от обсуждения всяких хозяйственных вопросов (вспомним его отказ обучать Фань Чжи искусству выращивания хлебов), как бы показывая тем самым, что он занят в иной сфере человеческой деятельности, то Шан Ян, наоборот, уделял хозяйственным проблемам значительное внимание. Именно легистская школа впервые в истории древнекитайской политической мысли поставила проблему: «государство — экономика». Основой экономики было провозглашено земледелие, поэтому земледелие именовали термином *бэнь* (ствол), что же касается ремесел и торговли, то они были отнесены к категории

мо — второстепенному виду деятельности. Представители легистской школы разрабатывали концепцию руководящей роли государства во всей хозяйственной жизни общества. То была единственная этико-политическая школа древнего Китая, обратившая внимание на эту важную функцию государства. Именно легистам принадлежала идея наделения государства экономическими функциями. И Шан Ян внес много нового в разработку и развитие этой легистской доктрины.

Шан Ян пытается оказать давление на торговцев, используя различные экономические рычаги. В то время представители легистской школы разрабатывали концепцию регулирующей роли государства в стабилизации рыночных цен. Они полагали, что государственный контроль над ценами на зерно и разумная политика государственных закупок смогут пресечь ростовщическую деятельность купцов, наживавшихся на искусственном колебании цен. Достаточно привести лишь один из многочисленных рецептов, содержащихся в трактате «Гуаньцзы»: «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» (цит. по [117, с. 289]).

Шан Ян идет еще дальше в своих рассуждениях и предлагает правителю вообще запретить 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, — говорится в книге, — 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]» [114, с. 143]. Шан Ян советует повысить пошлины на продажу различных товаров: «Если резко повысить пошлины, взимаемые на заставах и рынках, то земледельцы возненавидят торговцев, а те усомнятся в [доходности торговли] и утратят предприимчивость» [114, с. 147].

Выдвигая целый ряд ограничительных мер, Шан Ян стремился как-то замедлить темпы развития торговли и, главное, ограничить число торговцев. Не было бы неправильно думать, будто Шан Ян выступал вообще за запрещение торговли. Нао-



борот, он признавал ее значение и необходимость: «Земледелие, торговля и управление — три основные [функции] государства. Земледельцы обрабатывают землю, торговцы доставляют товары, чиновники управляют народом» [114, с. 221]. 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 Шихуана [76, с. 126—128].

Среди новых теоретических положений экономической программы Шан Яна заслуживает внимания еще одно, направленное на усиление экономических функций государства. Шан Ян предложил 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 (к категории „лентяев“ Шан Ян относил всех не занятых в земледелии. — Л. П.) и стремящимся извлечь двойную [прибыль] нечем будет кормиться», — говорил он [114, с. 144]. Эта конструктивная идея в дальнейшем сыграла огромную роль в укреплении экономической основы китайского централизованного бюрократического государства.

### Учение Шан Яна о государственном устройстве

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 должны играть закон и правитель в делах государственных.

Полемизируя с конфуцианцами, Шан Ян критикует образ гуманного правителя как нечто нереальное. По его мнению, гуманный правитель 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» [114, с. 215]. Хорошее правление, по мнению Шан Яна, возможно лишь там, где правитель опирается на единые, обязательные

для всех законы. Эффективность же законов, поучал Шан Ян, зависит от степени их доступности народу. «Не следует создавать законы,— писал он,— доступные лишь умным, ибо не все люди умны; не следует создавать законы, доступные лишь мудрым, ибо не все люди мудры. А потому совершенномудрые, создавая законы, непременно должны делать их ясными и доступными восприятию, с точными определениями, доступными как умным, так и глупым. Надлежит учредить высших и низших чиновников-законников, дабы наставляли они Поднебесную и уберегали народ 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]» [114, с. 239].

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,— поучал он,— 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 применены наказания, люди не осмелятся роптать на них. И все это оттого, что есть закон» [114, с. 213]. Эта мысль весьма созвучна идеям, изложенным в «Гуаньцзы», 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» [130, гл. 45, с. 255].

Большие надежды Шан Ян возлагал на законодательную систему. Введение единых, обязательных для всех государственных законов должно было лишить аристократию ее привилегированного положения. Разрабатывая свою концепцию закона, Шан Ян стремился наделить правителя неограниченной властью. В его учении правитель — это творец 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-либо 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,— говорит он.— 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, армии — усиливаться, а правитель — пребывать в почете» [114, с. 228—229].

Поскольку законы Шан Яна не подлежали обсуждению, то исключалась всякая критика деяний главы государства. В политической программе Шан Яна закону было определено 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 вызвало, по-видимому, особую заботу Шан Яна. Он понимал, что жизнеспособность законов во многом зависит от того, как воспримут их на местах. В трактате неоднократно встречаются советы правителю учитывать обычаи народа при создании новых законов: «Если совершенномудрый, управляя государством, устанавливает законы, исходя из обычаев народа, то он добивается порядка в царстве; при обследовании дел государства он уделяет внимание основному (земледелию.— Л. П.), 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, возникает много трудностей и не удастся ничего достигнуть» [114, с. 173].

Шан Ян, вероятно, считал необходимым сохранить за общиной ряд ее традиционных прав и привилегий. В трактате содержатся рекомендации правителю при решении важных вопросов прислушиваться к мнению руководителей общин и глав семей: «Если порядок в государстве покоится на суждениях семьи, [оно] достигает владычества [в Поднебесной]» [114, с. 166]. 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» [114, с. 167]<sup>2</sup>.

Одновременно Шан Ян пытается доказать общиннику, что

легистское государство будет охранять его и заботиться о его правах не хуже, чем совет старейшин. Он обещает индивиду защиту властью его прав от всяких злоупотреблений на местах: «Если [кто-либо из государственных должностных лиц] в своих отношениях с народом не будет следовать закону, то люди могут обратиться за разъяснением к высшему чиновнику-законнику, и тот обязан объяснить им, какое наказание ожидает [чиновника], нарушившего закон. Эти люди должны ознакомить провинившегося с мнением высшего чиновника-законника» [114, с. 237]<sup>3</sup>.

Наделяя общинников правом контроля над деятельностью администрации, Шан Ян заботился прежде всего об интересах правителя — народ должен был преодолеть чувство отчужденности по отношению к администрации и поверить во всецелые царских законов. Правитель как бы брал чиновничество в клещи, сочетая собственный контроль с наблюдением со стороны народа. Через двадцать три века другой политический деятель Китая, Мао Цзэдун, напомнит ганьбу об этой легистской концепции. В марте 1958 г. на закрытом совещании руководящих работников провинций Китая Мао, говоря о функциях дацзыбао и призывая расклеивать их повсеместно в деревнях, отметит, что идея дацзыбао принадлежит легистам, прежде всего Цзы Чаню.

Мао обратился к *древности* не случайно. Апелляция к легистам понадобилась ему, чтобы, минуя партийные организации, поднять предварительно подготовленные массы против своих противников в партии. *Древность* должна была придать видимость свободной критики масс, которую развернул сам Мао, используя прогрессивные легистские традиции. Мы можем лишь отметить, что «председатель», ссылаясь на Цзы Чаня, был все же не точен. У Цзы Чаня нет высказываний о дацзыбао. Что же касается концепции наделения народа правом контроля над деятельностью администрации снизу, то она действительно принадлежит легистам, но впервые была высказана Шан Яном. Не исключено, что Мао, хорошо знавший «Книгу правителя области Шан», счел возможным пока еще не вводить Шан Яна в «политику» даже на уровне закрытых совещаний.

Учитывая интересы богатых общинников, Шан Ян советует правителю узаконить право частной собственности. Об этом довольно образно говорится в главе двадцать шестой 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» [114, с. 238].

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 считал, что осуществление этой системы позволит главе государства подняться над аристократией и сосредоточить в своих руках всю полноту политической власти. Именно поэтому в трактате уделяется такое большое внимание порядку замещения административных должностей и получения рангов знатности. Идея Шан Яна о введении новой системы назначения на должности пронизывает весь трактат. В главе девятой приводится недвусмысленное указание о том, что «метод поощрения рангами знатности и жалованьем — ключ к жизни или гибели страны» [114, с. 184].

Поскольку аристократия царства Цинь представляла значительную силу, вести против нее открытую борьбу было далеко не безопасно даже человеку, приближенному к правителю. 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 главы четвертая («Рассуждения о народе») и двенадцатая («Ослабление народа»). Иногда автор говорит более определенно, оперируя терминами «сильные», «богатые»<sup>4</sup>. Так появился известный тезис Шан Яна о том, что богатым надо сделать бедными, а бедных богатыми. Метод, при помощи которого Шан Ян предлагал бороться с богатыми, свидетельствует как раз о том, что под словом «богатые» он подразумевал прежде всего представителей аристократии. Так, он писал: «Если богатым наносить ущерб наградами, то они станут бедными. Когда, управляя страной, придают большое значение тому, чтобы при выдвижении [на должности] бедных делали богатыми, а богатых бедными, бедный станет богатым, а богатый бедным, и государство будет сильным» [114, с. 164—165].

Введение новой системы назначения, о которой говорится

здесь и в других местах трактата<sup>5</sup>, могло нанести ущерб лишь той части *богатых*, которая уже имела и ранги знатности, и должности. Она не только не задевала интересов богатых общинников и торговцев, но, наоборот, открывала перед ними возможности перехода в привилегированный слой. Отныне правитель, умело используя новую систему назначения, мог избавиться от неугодных ему представителей знатных фамилий. Создавалась реальная возможность обновления всего административного аппарата в центре и на местах. Шан Ян, видимо, надеялся, что реализация его предложений о развитии земледелия повысит производство зерна и государство сможет содержать огромную армию чиновников.

Ратуя за отмену системы наследования должностей, Шан Ян стремился создать совершенно новый управленческий аппарат, 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 государя, 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 предлагал награждать тех чиновников, которые станут доносить на своих коллег. «Независимо от того, является ли сообщивший знатыным или человеком низкого происхождения, — говорил Шан Ян, — он полностью наследует должность, ранг знатности, поля и жалованье того старшего чиновника (о проступке которого сообщит правителю)» [114, с. 207]. 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 русло, т. е. сосредоточить их на земледелии и ведении войны. Шан Ян ввел даже специальный термин *и* (*Единое*) — для выражения идеи сосредоточения усилий народа на земледелии и ведении войны. В трактате этому посвящена специальная глава «Рассуждение о *Едином*». В политической программе Шан Яна учение о *Едином* связано с концепцией усиления государства. В отличие от многих философов, видевших усиление государства в преимущественном развитии сельского хозяйства, Шан Ян доказывал, что могущественным может быть лишь то государство, которое одновременно 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 «всобщей любви», выступив с открытым осуждением межгосударственных войн [173, гл. 14—19]. В «Дао дэ цзинне», окончательное составление которого относится ко второй половине периода Сражающихся царств<sup>6</sup>, также осуждаются правители, проводящие агрессивную политику. «Кто служит главе народа посредством дао,— говорится в „Дао дэ цзинне“, — не покоряет другие страны при помощи войск, ибо это может обратиться против него. Где побывали войска, там растут терновник и колючка. После больших войн наступают голодные годы» (цит. по [118, с. 131—132]). 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» (цит. по [118, с. 132—133]).

Высказывания Мо цзы и многие положения «Дао дэ цзинна», сформированные намного раньше составления самого «Дао дэ цзинна», 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, — проповедовал Шан Ян, — то яд появляется в [стране] противника, [в такой стране] не будет шести паразитов (дословно: *вишей*. — Л. П.)<sup>7</sup>, 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» [114, с. 192]. Шан Ян, видимо, выдвинул идею о благе войны не случайно. Он понимал, что именно война создает наиболее благоприятные условия для укрепления личной власти государя. 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» [114, с. 150]. «Обычно добывающийся хорошего управления, — отмечает Шан Ян, — беспокоится, как бы народ не оказался рассеян, и тогда невозможно будет подчинить его какой-то одной [идее]. Вот почему совершенномуудрый добивается со-

средоточения [всех усилий народа] на Едином» [114, с. 154]. Поэтому Шан Ян и называет *совершенным человеком* того правителя, который может заставить «народ внутри государства заниматься земледелием, а вне царства помышлять о войне» [114, с. 170].

Нетрудно заметить, что *совершенный человек* Шан Яна несколько отличается по своим моральным качествам от благородного мужа Конфуция. Шаньяновскому 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» [114, с. 210]. В главе «Награды и наказания» говорится: «Путь к богатству и знатности должен идти только через ворота войны... и тогда... 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“» [114, с. 208—209].

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, напутствуют их одинаково: „Не возвращайся без победы!“» [114, с. 211], — говорится в «Шан цзюнь шу». 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.

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. Впоследствии Шан Ян выступил за запрещение обычая кровной мести, ибо этот обычай сплачивал сородичей вокруг главы патронимии. 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 нужном правителю направлении. Правителю необходим был ограниченный, но преданный подданный, интересующийся лишь сельским хозяйством и войной. Чем меньше подданный знает, тем лучше. «Если 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» [114, с. 182].

Шан Ян не стесняется поделиться своими соображениями о том, почему он симпатизирует именно необразованным. Так, он говорит: «Если люди глупы, их легко принудить к тяжкому труду, а если умны, то принудить нелегко» [114, с. 172]. Он неоднократно возвращается к этой мысли, убеждая правителя, как хорошо и приятно иметь дело с темным людом [114, с. 176].

Говоря о вреде образования, Шан Ян имел в виду гуманитарные знания. Он так сильно ненавидел учение Конфуция именно потому, что оно формировало совсем иного человека с чуждыми ему моральными ценностями. Шан Ян объявил конфуцианство врагом номер один. Он понимал, что до тех пор, пока в царстве Цинь будут иметь хождение подобные теории, ему не удастся заставить циньцев помышлять лишь о земледелии и войне.

В трактате (см. третью, четвертую, пятую, тринадцатую и семнадцатую главы) много говорится о «паразитах», которые, по мнению Шан Яна, являются врагами государства, мешают нормальному функционированию общественной жизни и от которых надлежит очистить государство. К числу «паразитов» Шан Ян относил *ли*, музыку, «Ши цзин», «Шу цзин», добродетель, почитание старых порядков, почтительность к родителям, братский долг, бескорыстие, человеколюбие, красноречие, острый ум. То, что он квалифицировал их как «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 подразумевались общинная ритуальная музыка и народные песенки, исполняемые под аккомпанемент. Общинная ритуальная музыка могла вызвать опасения Шан Яна прежде всего потому, что она способствовала сплочению родственных коллективов. В IV 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 тем; объектом их обличений и насмешек, подчас беспощадно злых, становились

знать и чиновничество, а в отдельных случаях даже «священная» особа императора (см. подробнее [62, с. 144—161]). 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 показаться Шан Яну «паразитом».

«Ши цзин» пользовался огромной популярностью в древности<sup>8</sup>. Он, как справедливо отметил Н. И. Конрад, являлся «мощным средством воздействия на людей, на их психику, на их взгляды, на их чувства» (цит. по [116, с. 9]). 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 их жизни со всеми 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 несчастливую страну:

Ты, большая мышь, жадна!  
Моего не ешь зерна.  
Мы трудились третий год —  
Нет твоих о нас забот!  
Оставайся ты одна —  
Есть счастливая страна,  
Да, счастливая страна,  
Да, счастливая страна!  
В той стране, в краю чужом,  
Правду мы свою найдем [116, с. 137].

Имеется немало грустных песен жены о муже, которого забрали на войну и угнали далеко, за много сотен ли от дома. В «Ши цзине» содержатся также песни самих воинов-общинников, тоскующих о мирной жизни. Наиболее типичные из них — «Думы солдата о доме» и «Жалоба воинов, слишком долго задержанных на службе государю» [116, с. 87, 235].

Пронизывает «Ши цзин» и тема братской любви:

Пред смертным ужасом одна  
Лишь братская любовь сильна!  
И в грудах тел среди долгов  
Труп брата ищет брат один [116, с. 202].

Во времена составления памятника были еще очень прочны родственные узы, связывавшие членов патронимий *фу сюн* (отцов-старших братьев) и *цзы ди* (сыновей-младших братьев).

Если оценивать содержание «Ши цзина» с позиций учения Шан Яна, то он предстает средоточием многих «паразитов» (критика правителей, нежелание воевать, братская любовь

и т. п.), враждебных тому «идеальному» обществу, которое было им спроектировано в «Шан цзюнь шу». Совершенно естественно, что «Ши цзин», так же как и «Шу цзин», оказался в числе неугодных. 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» [114, с. 150]. В стремлении создать нового человека Шан Ян впервые в истории Китая выступил с призывом сжигать неугодную литературу. «Правитель Шан,— читаем мы в „Хань Фэйцзы“,— наставлял Сяо-гуна предать огню „Ши цзин“ и „Шу цзин“» [208, гл. 4, с. 67].

Шан Ян предложил правителю оградить общинников от воздействия всех идей и учений, за исключением легистского. «Высшие государственные сановники и чиновники в ранге да фу,— говорил он,— не должны увлекаться пространными рассуждениями, оживленными спорами, а также странствовать и предаваться [праздной] жизни. Если они будут лишены возможности [праздно] жить на одном месте или разъезжать по всем уездам, то земледельцы не услышат о разных переменах и не будут взирать на них как на образец для подражания. Если земледельцы будут лишены возможности внимать их рассуждениям о переменах и взирать на них как на образец для подражания, то умные земледельцы не покинут своих привычных занятий, а глупые земледельцы не поймут, [что можно жить иначе]. Если люди не любят ученость, они считают, [что важнее всего] усердно заниматься земледелием» [114, с. 145—146]. 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 конфуцианства. При наказании этих людей, настаивал Шан Ян, не должно допускаться никакого снисхождения; необходимо запретить им обсуждать дела правителя. «[Из этих людей] сильных надо сломить, красноречивых заставить прикусить языки» [114, с. 208].

По теории Шан Яна, наиболее эффективный метод воздействия на массы — введение единой системы наказаний, награждения и «воспитания». Таков принцип, с помощью которого совершенный человек управляет государством [114, гл. 17]. 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 дифференциацией, не могли не оказать влияние и на общинника. Жажда обогащения подчас оказывалась сильнее любви к бедным сородичам. Шан Ян умело использовал происходившую в обществе переоценку моральных ценностей, про-

поведуя, что все люди от природы жадны и своекорыстны. Он был не одинок в такой оценке; аналогичных взглядов придерживался и Конфуций, но Шан Ян более откровенен в своих суждениях. «Стремления людей к богатству и знатности, — говорил он, — угасают лишь тогда, когда захлопывается крышка гроба» [114, с. 209]. И еще: «Людам 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» [114, с. 169]. «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» [144, с. 228]. Долг правителя — умело воздействовать на «природные качества людей» и использовать их в своих интересах. Правителю надлежит перекрыть все иные «источники славы и выгоды», оставив людям лишь два — сельское хозяйство и военную службу.

«В земледелии люди страдают от трудностей, а на войне — от опасностей. Однако, рассчитывая [разбогатеть], люди забывают о трудностях и совершают поступки, которых они раньше страшились, ибо при жизни они все время рассчитывали, где бы извлечь выгоду, а на пороге смерти — прославить свое имя. Необходимо уяснить, что является истоком славы и выгоды. Если земля приносит выгоду, то народ отдаст все свои силы земледелию, а если на войне можно прославиться, то люди будут сражаться не жалея жизни» [114, с. 170].

Шан Ян считал, что, умело используя новую систему назначения на должности и предоставления рангов знатности (всего в его системе было предусмотрено 20 рангов), можно будет не только удалить с политической арены аристократию, но и привлечь на сторону правителя многих свободных. Поэтому, развивая заимствованный у Мо цзы принцип равных возможностей, Шан Ян предлагал сделать систему рангов знатности открытой для любого члена общества. Он настаивал на допуске к административным постам людей из любого сословия, независимо от знаний (сравни с критерием Конфуция), достаточно, чтобы они были преданны правителю. Отныне перед каждым свободным — а таких было большинство — теоретически открывались довольно радужные перспективы. Человек, получивший ранг знатности, освобождался от трудовой повинности. Шан Ян советовал ввести специальное поощрение для носителей рангов знатности, отличившихся в боях: «Если обладатели пятого ранга знатности пожелают стать чиновниками, они назначаются начальниками войск уезда; одновременно им жалуются по шесть рабов-военнопленных и по 5600 монет» [114, с. 217].

Шан Ян был неплохим психологом — учитывая веру своих

современников в загробный мир и культ предков, он разработал специальную процедуру похорон, на которую могли претендовать лишь обладатели рангов знатности. Более того, качество гроба, количество и вид деревьев на могиле зависели от величины ранга знатности [114, с. 218]. 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» [114, с. 203]. 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 и приравнивал к проявлению воинской доблести [114, с. 192]. Ранги знатности предоставлялись также тем, кто доносил властям о нарушении государственных законов. Таким образом донос приравнивался к воинской доблести.

Одним из наиболее эффективных методов управления народом Шан Ян считал наказания. «Хорошего управления добиваются путем наказаний», — говорит он в главе «Сделать строгими приказы». 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 государя; 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» [114, с. 164]. Учение о наказаниях встретило, по-видимому, решительное противодействие конфуцианских советников правителя, призывавших его вернуться на путь гуманного правления. Обрушиваясь на своих противников, Шан Ян обвинил их в разложении народа, ослаблении верховной власти и т. п.

Стремясь повысить эффективность метода наград и наказаний, Шан Ян предлагал ввести в стране систему круговой поруки, разбив население на группы семей, обязанных постоянно наблюдать друг за другом и доносить властям о всевозможных нарушениях закона и об инакомыслящих. Идея эта, впервые выдвинутая в VI в. до н. э. предшественником легизма Цзы Чанем, получила в политической программе Шана законченное воплощение. Он разработал серию мер, охватывавших все слои населения. Система круговой поруки создавала благоприятные условия для установления непосредственных контактов между царской администрацией и общинником; при этом государство разрывало и патронимические узы.

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. По замыслу ее творца, система круговой поруки создавала благоприятные предпосылки и для воспитания «хороших подданных».

Идея такого сквозного контроля над мыслями и поступками людей была одной из «лучших» находок Шан Яна, его существенным вкладом в теорию управления деспотическим государством.

Та непосредственность, доходящая порой до цинизма, с которой Шан Ян излагал свою теорию управления и будущего государственного устройства, шокировала некоторых современников и потомков. Но нельзя забывать, что высказывания Шан Яна, собранные его последователями в «Книге правителя области Шан», были рассчитаны на узкий круг лиц. То был цикл бесед с правителем, хотя на некоторых из них присутствовали и высшие сановники царства Цинь [208, гл. 14, с. 67]. Претендент на пост первого советника должен был не только продемонстрировать высокую профессиональную квалификацию, но и убедить главу государства в необходимости принятия именно его системы управления. Система эта, ориентированная на максимальную концентрацию политической, экономической и духовной власти в руках главы государства должна была вызвать и, как свидетельствуют исторические факты, действительно вызвала благоприятное отношение со стороны правителя.

Подытоживая изложение основных положений политической и экономической программы Шан Яна, необходимо прежде всего отметить, что Шан Ян одним из первых в мировой истории, задолго до Маккиавелли, создал законченную модель деспотического государства.

Шан Ян не признавал за народом никаких политических прав на управление государством. Именно ему принадлежит идея ограничения политических прав народа, установления «разумного» соотношения государственных и народных интересов. В главе «Как ослабить народ» эта идея выражена предельно четко: «Когда народ слаб — государство сильное, когда государство сильное — народ слаб. Поэтому государство, идущее истинным путем, стремится ослабить народ» [114, с. 219].

Законодательство, метод наград и наказаний, система круговой поруки и всеобщей слежки — все это было направлено на абсолютизацию царской власти и установление полного кон-

троля 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 действенных средств была отмена сословной ограниченности при выдвижении на административные посты и провозглашение принципа равных возможностей. Это позволяло создать жизнеспособный государственный организм, ибо создавались благоприятные условия для постоянного обновления бюрократии. Таким образом, именно учение Шан Яна открывало широкий простор для социальной мобильности. В этом отношении оно выгодно отличалось от учения Конфуция, который был противником больших социальных перемещений. Шан Ян заложил основы бюрократической системы управления.

Призывая к борьбе со злостными чиновниками и введению строгого надзора за действиями администрации, Шан Ян стремился ограничить деятельность всех чиновников, независимо от занимаемых ими постов, исполнительскими функциями.

Выступая против сословной ограниченности, Шан Ян в то же время сам с помощью своей системы рангов знатности создавал новый привилегированный слой, который должен был сementировать государство Шан Яна.

Но в модели Шан Яна имелся серьезный теоретический просчет — он недооценивал возможность и роль чиновничества в жизни деспотического государства. Шан Ян полагал, что с помощью различных превентивных мер ему удастся удержать чиновничество на положении статистов всемогущего правителя. Однако бюрократия могла мириться с положением второстепенной политической силы лишь до тех пор, пока она была слаба. По мере же укрепления позиций бюрократии и превращения ее в правящее сословие возрастала 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» [7, с. 47]. Политические и правовые взгляды Шан Яна отражали прежде всего интересы новой имущественной знати — богатых общинников и нарождавшейся 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» [281, с. 77]<sup>9</sup>, оно могло лишь временно облегчить положение земледельцев.

Реалистическое в целом учение Шан Яна не было лишено некоторых элементов утопии. Прежде всего это касается идеи нравственного перевоспитания человека, лишения его культурных и духовных ценностей, которые накопил к тому времени китайский народ за свою более чем полуторатысячелетнюю историю. Идея превращения человека в существо, помышляющее лишь о земледелии и войне, была бесплодна уже с самого зарождения. Ближайшие события показали, что даже в период наивысшей концентрации власти, которая была достигнута при Цинь Шихуане, государству не удалось установить полный контроль над общинниками: общины, сохранившие органы самоуправления, продолжали жить своей духовной жизнью.



## Глава 5

### ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ КОНФУЦИАНЦЕВ И ЛЕГИСТОВ В VI—III вв. до н. э.

#### Первые представления китайцев о своих соседях — возникновение китаеццентристской модели мира

Для культуры политического мышления древнекитайской администрации, основы которой закладывались уже в период Шан — Инь, характерно переносить представления и институты внутриполитических, внутригосударственных связей на сферу внешнеполитических отношений. Специалисты отмечают, что вся система внешнеполитических связей иньского Китая в какой-то мере копировала порядок внутренних связей центральной власти с периферией. Конечно, были отдельные различия, но общие принципы (обязанности и права, формы и ритуал связей) в основном были одни и те же (см. [34, с. 21]). Уже в начале правления иньской династии было установлено, что подношения двору должны состоять только из предметов и товаров, производимых в данной местности.

«Тан (Чэн Тан.— Л. Д.), расспросив И Иня (первый советник основателя иньского государства.— Л. Д.), сказал: „При представлении дани правители владений иногда, не имея у себя лошадей и скота, представляют [в качестве дани] предметы далеких стран. Факт действительно противосущественный, неблагоприятный. Ныне я желаю, чтобы представляли [дань] в соответствии с тем, что имеют, чтобы обязательно легко получить и не дорого. Таков приказ о представлении дани для всех владений (дословно: четырех сторон света.— Л. Д.)“» (цит. по [43, с. 18]). Впоследствии на протяжении 3,5 тыс. лет правители Китая, особенно в императорский период (III в. до н. э.— 1911 г.), неизменно придерживались этого принципа.

Возвращаясь к реальной практике взаимоотношений иньских ванов с правителями пожалованных или зависимых, полузависимых или самостоятельных владений и племен, следует обратить внимание на три существенных обстоятельства.

Во-первых, в этот период еще не было резкого противопоставления «мы — они», известного впоследствии как «Китай — варвары». Параллельно с начальным этапом развития государ-

ственности шел процесс этнообразования самих китайцев. В период Инь возникают зачатки государственности, зачатки письменности, т. е. компоненты этнической общности, но предки китайцев еще сами не осознали своей этнической общности, еще не возникло этническое самоназвание китайцев — *хуа ся*.

Должны были пройти столетия, прежде чем у древних китайцев, находившихся в постоянных взаимосвязях с другими этносами, появились этнические самосознание и самоназвание; процесс этот завершился приблизительно к VII—VI вв. до н. э., к началу эпохи Чуньцю (см. подробнее [57, с. 267—295]). Поскольку отсутствовало четкое деление на «мы — они», то иньские ваны очень легко шли на предоставление почетных титулов *хоу*, *бо*, *цзы* правителям соседних племен и владений, не обращая внимания на их этническую принадлежность.

Во-вторых, уже в иньский период установление с соседними племенами системы даннических связей определялось прежде всего неэкономическими интересами. Прав Л. И. Думан, когда он отмечает, что личное засвидетельствование своего уважения иньскому вану (т. е. прибытие ко двору с подарками) со стороны правителей союзных или подчиненных владений и старшин племен, хотя и носило чисто символический характер, имело в то же время глубокий политический смысл: оно подчеркивало преданность правителей как иньской периферии, так и отдаленных народов своему верховному вождю — главе иньского государства — вану [43, с. 21].

В-третьих, практика общения с вождями соседних племен научила иньских правителей и высших сановников умело использовать одних вождей против других во имя собственных интересов. Вот текст одной из гадательных надписей того времени: «Гадая, спрашивали: [если] приказать „до цзы цзу“ вместе с хоу (племенн. — Л. Д.) цюань напасть на Чжоу, выполнят ли они дело вана?» [43, с. 15—16]. Впоследствии этот принцип, получивший наименование «и в чжи и» («руками варваров подавлять варваров»), войдет в арсенал внешнеполитических методов и концепций китайских правителей.

Чрезвычайно важно ознакомить читателей с первыми представлениями предков китайцев об устройстве мира. М. В. Крюков, ссылаясь на исследование А. Леруа-Гурана, отмечает, что для древнего человека характерны две различные модели восприятия окружающего пространства [294, т. 2, с. 139]. Бродячие и кочевые народы видят мир таким, каким он предстает перед ними в движении; отсюда им свойственно линейное, или маршрутное, представление об обитаемом мире. Иную картину мира представляют оседлые, земледельческие народы. Для них ойкумена — это круг, в центре которого расположены они сами. У многих земледельческих народов сформировалась именно такая эгоцентрическая картина мира. Эллинам их страна представлялась лежащей «на полпути между восходом и заходом

солнца», т. е. посередине ойкумены; религиозный центр Дельфы был расположен в центре Эллады (см. [57, с. 267]). Аналогичное представление об ойкумене сложилось и у иньцев. Анализируя данные гадательных надписей, М. В. Крюков реконструировал следующую картину «Обитаемого мира» в представлении иньцев (см. [57, с. 269]). Как видим, вокруг столицы иньцев — великого города Шан — расположены «земли», различавшиеся по сторонам света: западные, северные, восточные, южные. Территория «четырёх земель» складывалась из большого числа полусамостоятельных образований, признававших верховную власть иньского вана [57, с. 268]. Это и был тот конгломерат, который образовывал государство Инь. За ними располагались поясом враждебные иньцам племена, но, как правильно отмечает М. В. Крюков, несмотря на известное противопоставление «земель» и «племен», между ними не было четкой грани [57, с. 269]. На протяжении полутысячелетнего существования Инь они то входили, то выходили из состава иньского государственного образования. Причиной такой «неразборчивости» иньских правителей, когда прежде враждебные племена становились вновь дружественными и даже принимались в состав иньского государства, является, по нашему мнению, отсутствие в тот период деления мира на «мы — они». Как иньцы, так и их соседи находились на начальной стадии этнообразования, когда еще не появилось ни самоназвания, ни самосознания. Поэтому политические мотивы главенствовали еще над этническими. В то же время именно в период Инь, и на это следует обратить особое внимание, у прабюрократии, т. е. высшей иньской знати и администрации, уже возникает представление о верховенстве Инь над соседними территориями — ближними и весьма отдаленными.

Правнук Чэн-тана, У-дин наш, воинственно смел:  
Пету страны, чтобы он победить не сумел  
Тянутся площади собственной царской земли,  
Вплоть до морей рубежи его царства дошли,  
Многое множество к нам с побережий морей  
Ныне является чить своих шанских царей [116, с. 461].

Картина, которую передает древнекитайский эпический памятник «Ши цзин» («Книга песен»), дополняет данные иньских гадательных костей. Иньцы действительно осознавали свое центральное месторасположение в обитаемом мире, но они уже вполне четко представляли себе и иерархичность соподчинения земель и племен.

Весьма симптоматично, что в «Ши цзике» и у Сыма Цяня в центре стоит не государство Инь или Ся, не этническая общность, а верховный правитель древних китайцев. Именно модель правителя, представление о его мироустроительных функциях легли в основу китаецентристской концепции мира задолго до появления этнической отчужденности, членения по схеме «мы —

они». Поэтому для более глубокого понимания истоков этой концепции, формировавшей впоследствии в течение многих столетий внешнеполитическую доктрину императорского Китая, необходимо постараться восстановить облик правителя в представлении иньцев.

Судя по текстам гадательных надписей и более поздним письменным памятникам («Ши цзин» и др.) у иньцев уже сложилось четкое представление о существовании верховного божества, которое они называли *шан ди* — *Верховный владыка*. *Шан ди* ведал всеми делами: от него зависело, будет ли урожайный год, окончится ли успешно военный поход иньцев, не случится ли мора и т. п. Составной частью культа *шан ди* было представление о тесной связи *Верховного владыки* с иньскими правителями: если *Верховный владыка* (*шан ди*) являлся хозяином всего обитаемого мира, то и их правитель как наместник *шан ди* на земле автоматически получал такое же право. Поэтому вполне естественно, что сами иньские цари считали на этом основании всех правителей окружавших их племен и народов своими вассалами (см. подробнее [35, с. 30—31]). Завоевание иньцев чжоусцами и создание в бассейне р. Хуанхэ государства (XI—VIII вв. до н. э.) не внесло существенных изменений ни в социально-экономическую, ни в политическую структуру и тем более в представление о рамках власти правителей. Чжоусцы, стоявшие ко времени завоевания иньцев на более низкой ступени развития, заимствовали и развили иньские институты государственности, их культ *Верховного владыки*, которого они стали именовать термином *тянь* (*небо*), и, естественно, представление о власти своего правителя, получившего наименование *тянь цзы* (*Сын Неба*).

У чжоусцев сохранилось то же представление об окружающем мире, что и у иньцев (см. подробнее [43, с. 22—30]). Чжоуские правители придавали большое значение регулярности поступления дани с зависимых территорий. Нарушение этого принципа рассматривалось как умышленное ущемление их верховных прав. Известно, что чжоуский Му-ван (947—928 гг. до н. э.) выступил в поход против цюаньжунов за то, что они вовремя не представили двору своих традиционных даров: четырех белых волков и четырех белых оленей (см. [43, с. 30; 128, с. 3—4]).

Ко времени Чуньцю — Чжаньго (VII—III вв. до н. э.) власть чжоуского дома стала постепенно ослабевать; на политической карте тогдашнего Китая произошли существенные сдвиги. Из некогда слабых, зависимых от центра владений выделились крупные соперничающие царства, правители которых лишь номинально и временно признавали главенство Чжоу.

Период Чуньцю, особенно эпоха Чжаньго занимают особое место во внешнеполитической истории Китая. Сокращаются активные контакты с внешним миром. Срединные царства, насе-

ление которых осознало уже свою принадлежность к *хуа ся*, вступают в период затяжных конфликтов и междоусобных войн. Правители крупных царств целиком поглощены внутренними делами, они ведут борьбу за гегемонию в бассейне р. Хуанхэ. Временные союзы сменяются войнами, активизируется дипломатия. Именно в этот период, особенно в V—III вв. до н. э., создаются и отрабатываются на практике многие доктрины и методы межгосударственных контактов (заложничество сыновей правителей союзных царств; «союзы по вертикали» и «союзы по горизонтали», «союзы с дальними царствами против ближнего»; подкупы администрации, обман, шантаж и т. п.), которые впоследствии войдут в арсенал дипломатических средств императорского Китая. Пока все это отрабатывалось в пределах одной моноэтнической общности — *хуа ся*, разделенной на ряд враждующих государств.

Однако сам факт завершения процесса формирования этнического самосознания, появление этнического самоназвания *хуа ся*, в основе которого лежало уже сложившееся представление об общности культуры, появление понятия *Чжунго* (*Средние царства*, или *Государства центра*), которое затем стало самоназванием Китая, — все это не могло не внести качественные изменения в уже сложившееся представление об обитаемом мире. Если раньше, в период Инь и начале Чжоу, идея главенства, сюзеренитета над соседними племенами и народностями исходила из представления о божественном характере власти своих правителей, то отныне эта идея подкрепляется уже представлением о принадлежности к более высокоорганизованной культуре. Ойкумена делится по схеме «мы — они» (мы — это *хуа ся*, живущие в центре Поднебесной, а они — это «варвары», обитающие на ее окраинах). «Варваров» стали именовать терминами *и*, *мань*, *жун*, *ди* и — как собирательный термин — *сы и* (варвары четырех сторон света). Эта эгоцентрическая картина мира, где земли «варваров» ориентированы по четырем сторонам света, довольно четко зафиксирована в трактате «Лицзи»:

«Народы пяти сторон света, а именно живущие в государствах центра, варвары *жун*, *и* и другие — все имеют присущую им природу, которую невозможно изменить. Живущие на восточной стороне называются [варвары] *и*; они не расчесывают волос и разрисовывают тело; среди них встречаются такие, которые не готовят пищи на огне.

Живущие на южной стороне называются [варвары] *мань*; они делают надрезы на лбу и сидят скрестив ноги; среди них встречаются такие, которые не готовят пищи на огне.

Живущие на западной стороне называются [варвары] *жун*; они носят волосы распущенными, одеваются в шкуры; среди них встречаются такие, которые не едят зерна.

Живущие на северной стороне называются [варвары] *ди*; они одеваются в перья и шерсть, живут в землянках; среди них

встречаются такие, которые не едят зерна» [57, с. 275; 155, с. 15].

Нетрудно заметить, что одним из главных признаков принадлежности к категории «они» было то, что многие *и, маю, жуи* и *ди* не употребляли в пищу хлебных злаков. Земледельцы противопоставляют себя кочевникам и охотникам. Противопоставление по схеме «мы — они» прослеживается и в положении о том, что каждый народ, включая и *хуа ся*, живущих в центре вселенной, имеет свою «природу», характерную этническую особенность, которую невозможно изменить. Так зарождалась китаеццентристская модель мира.

Представления о различиях в образе жизни и поведении *хуа ся* и «варваров» первично формировались на уровне бюрократии и интеллектуальной элиты, особенно тех ее представителей, которые оказали немалое влияние на формирование различных этико-политических и философских школ.

### Внешнеполитические воззрения Конфуция

Приступая к анализу внешнеполитических воззрений Конфуция, автор остановил свой выбор на тексте «Луньюя». Первым социальным слоем, воспринявшим «Луньюя», была бюрократия; ее внешнеполитические воззрения формировались под влиянием этого памятника. В течение многих веков китайские дипломаты руководствовались суждениями Конфуция о принципах отношения Китая к своим соседям.

Высказываний Конфуция о взаимоотношениях *хуа ся* с соседями немного. Они, как правило, лаконичны; некоторые трудны для восприятия, поэтому трактуются переводчиками по-разному. Наша задача — попытаться реконструировать первоначальный смысл, представить себе, что и как воспринимали сами древние, чему учил и наставлял их Конфуций. Поэтому необходимо предельное внимание и уважение к каждому нероглифу, к каждому термину. Собственную трактовку текста автор будет давать в сопоставлении с переводами Дж. Легга, Ян Боцзюня и В. А. Кривцова. Перевод Дж. Легга необходим, ибо на Западе он считается классическим; именно он открыл Конфуция европейцам, и его трактовка пользуется в мировой синологии вполне заслуженным уважением и по сей день. Очень многие ученые смотрят на Конфуция глазами Дж. Легга. Перевод проф. Ян Боцзюня, выполненный до «культурной революции», интересен для нас тем, как воспринимает данный текст образованный китаец, еще свободный от воздействий «культурной революции» и кампании «критики Линь Бяо и Конфуция»<sup>1</sup>.

Перевод В. А. Кривцова издан в серии «Философское наследие» в двухтомнике «Древнекитайская философия» [32]. В настоящее время это единственный доступный советскому читателю перевод «Луньюя», хотя и далеко не полный.

В третьей главе «Луньюя» приводится следующее высказывание Конфуция, дающее четкое представление об отношении философа к варварам:

«Учитель сказал: „Если даже у [варваров] *и* и *ди* и появятся [свои] правители, им никогда не сравниться со всеми *ся*, лишенными правителей» [157, 35, с. 26].

Эта же фраза в переводе Дж. Легга: «Учитель сказал: „Дикие племена, обитающие на востоке и севере, имеют своих правителей, но им не сравниться с государствами нашей великой страны, которые лишены их (правителей.— Л. П.)”» [293, т. I, с. 156].

Ян Боцзюнь предлагает своим читателям следующее толкование:

«Хотя у остальных государств и есть правители, им не подняться до уровня Китая, лишенного правителя» [157, 35, с. 26].

Думается, что в переводе Дж. Легга допущена одна существенная неточность. Он переводит термин *чжу ся* (*все ся*) как «государства нашей великой страны», Конфуций же вкладывает в свое высказывание иной смысл. Конфуций сравнивает два, точнее, три этноса: варваров *и*, живущих на востоке, варваров *ди*, живущих на севере, и *всех ся*, т. е. *хуа ся*, китайцев. Конфуций поучает, что *хуа ся* — люди иного, более организованного уровня; они могут спокойно жить и без правителя. По крайней мере их общество даже без правителя и его администрации само будет жить и функционировать гораздо лучше, гармоничнее, нежели общество варваров, управляемых государем. Проводится доступная китайцу, особенно бюрократу, мысль о том, что *и* и *ди* никогда не уподобятся *чжу ся*, им никогда не дойти до их уровня, ибо *хуа ся* — это высокоорганизованный, в целом этически образованный народ. Не случайно Хо Янь, один из комментаторов «Луньюя», трактует анализируемое высказывание Конфуция следующим образом: «Диким племенам с их правителями все равно не сравниться с Китаем, охваченным даже анархией» (цит. по [293, т. I, с. 156]). С такой трактовкой нельзя не согласиться, хотя Хо Янь и отошел от буквы текста, но сумел передать его суть.

Заменив «варваров *и* и *ди*» на «отсталые государства», а «*всех ся*» на «Китай», Ян Боцзюнь также неточно передал своим менее начитанным современникам мысль Конфуция. Конфуцианское представление об обособленности *хуа ся*, этническом противопоставлении по схеме «мы — они» Ян свел к противопоставлению на уровне государств, что не отражает полностью взглядов Конфуция, а главное, степень восприятия этого высказывания древними китайскими администраторами и политиками.

В четырнадцатой главе «Луньюя» описывается один небольшой эпизод из жизни Конфуция, имеющий непосредственное отношение к исследуемой проблеме:

«Юань Жан, сидя в позе [варвара] и, ожидал как-то [Конфуция]. Учитель, увидев его, [возмущенно] воскликнул: „В молодости Вы не соблюдали правил приличия, хотя и повзрослели, но так и не сотворили ничего, стоящего записи, дожили так до старости, но не помираете — поистине разбойник“. Затем он поднял посох и стукнул им [Юань Жана] по голени» [157, 14.43, с. 166—167].

Дж. Легг:

«Юань Жан сидел на корточках, опираясь на пятки, ожидая приближения Конфуция, который сказал ему: „В молодости не были скромны, как подобает младшему; в зрелом возрасте не делали ничего, стоящего записи; и продолжаете так жить в старости: поистине паразит“. С этими словами он ударил его по голени своим посохом» [293, т. I, с. 293].

Ян Боцзюнь:

«Юань Жан сидел на земле [на корточках], раздвинув ноги в форме иероглифа „восемь" (ба), и ожидал Конфуция. Конфуций, увидев его, разразился бранью: „В молодости ты не соблюдал правил приличия, хотя и повзрослел, не сделал ничего путного; состарился, а все зря ешь хлеб, воистину вредный человечинско“. Затем он поднял посох и стукнул его по голени» [157, 14.43, с. 167].

Несмотря на различную трактовку отдельных терминов, и Дж. Легг и Ян Боцзюнь переводят в данном случае иероглиф и как «сидеть на корточках, опираясь на пятки», «сидеть на корточках, раздвинув ноги в форме иероглифа „восемь" (ба)». Все это правильно, но иероглиф и имеет и другое значение — «[варвары] и». И именно в этом значении он неоднократно встречается в тексте «Лунъюя».

Перед исследователем и переводчиком древнекитайского этико-политического памятника, каким является в данном случае «Лунъюй», очень часто встает сложная проблема: какое из многочисленных значений иероглифа отобрать для перевода? Тем более, если твоя трактовка несколько отличается, как, например, в данном случае, от понимания таких именитых переводчиков, как Дж. Легг и Ян Боцзюнь. Теоретически каждая из двух трактовок имеет право на существование, но долг исследователя — попытаться найти наиболее адекватный вариант. Для настоящей работы весьма важно реконструировать то восприятие цитируемого отрывка, которое испытывали сами древние. Это и будет единственно правильный вариант перевода иероглифа и, ибо трактовать его надо, исходя не только из смысла данного текста, но и учитывая систему взглядов Конфуция, характер отношений с Юань Жаном.

То была не первая встреча Конфуция с Юань Жаном; в «Лицзи» описываются несколько их встреч. Дж. Легг называет его «старым знакомым Конфуция» [293, т. I, с. 293], Ян Боцзюнь — «старым приятелем Конфуция» [57, с. 167]. Юань



Жан был весьма пожилым человеком, и необычное поведение Конфуция, ударившего старика палкой, не могло не остаться необъяснимым. В комментарии к данному отрывку Дж. Легг отмечает, что здесь речь идет о поведении Конфуция по отношению к невоспитанному, грубому старику из числа его знакомых. Хотя Юань Жан, отмечает Дж. Легг, и был старым знакомым Конфуция, но он увлекался даосизмом (считался последователем Лао цзы), поэтому вел себя экстравагантно и допускал излишние вольности. По мнению Дж. Легга, различные случаи, происходившие с Юань Жаном и описанные в «Ли-цзи», свидетельствуют о его слабоумии. Конфуций жалел своего старого знакомого, но иногда, как было в данном случае, тот выводил его из себя [293, т. 1, с. 293]. Смысл рассуждений Дж. Легга — встреча Конфуция со слабоумным, который не ведет, что творит, и нарушает устанавливаемые Конфуцием правила этикета.

Ян Боцзюнь также считал необходимым прокомментировать данный отрывок. Он приводит один эпизод из жизни Конфуция, связанный с Юань Жаном. В «Лицзи» рассказывается о том, что, узнав о смерти матери Юань Жана, Конфуций поспешил к нему домой, чтобы выразить соболезнование и помочь провести траурные церемонии. Когда Конфуций вошел в дом Юань Жана, то застал его стоящим на гробе матери и распеваящим песни. Конфуций сделал вид, что ничего не видел и не слышал, и молча удалился (см. [157, с. 167]). Приведя содержание этого эпизода, Ян Боцзюнь заключает: «По-видимому, этот человек придерживался иных воззрений и продемонстрировал свое враждебное отношение к Конфуцию» [157, с. 167].

Можно согласиться с Дж. Леггом и Ян Боцзюнем, что в данном случае мы имеем дело с нарушением, может быть даже умышленным, норм поведения, внедряемых Конфуцием. Но остается непонятной реакция Учителя. Почему в одном случае он ударил Юань Жана, а в другом, где был брошен прямой вызов святой святым конфуцианской морали — почитанию родителей, он молча удалился, оставив проступок безнаказанным? И почему из разнообразных проступков Юань Жана лишь именно этот был внесен в «Луньюй»?

Текст «Луньюйя» составляли ближайшие ученики и последователи Конфуция — они тщательно записали беседы Учителя и внесли в памятник только те эпизоды, которые считали наиболее значительными, помогающими понять как взгляды, так и характер Учителя.

Думается, что данный эпизод попал не случайно. Составителям «Луньюйя» необходимо было показать, какое значение придал Конфуций тому, что связано с этнической принадлежностью к *хуа ся*. Когда кто-то из *хуа ся*, пусть даже пожилой человек и старый знакомый самого Конфуция, умышленно или невольно уподобляется варвару, то его ждет немедленная рас-

плата. Весьма характерен перечень обвинений, выдвинутых Конфуцием, — они сродни тем, которые знатные *хуа ся* адресовали варварам. Заканчивая свою гневную тираду, Конфуций обозвал Юань Жапа *разбойником* (цзэй); именно этим ругательным термином именовали варваров древнекитайские бюрократы.

Анализируемый эпизод с Юань Жаном должен был на наглядном примере показать негативное отношение Конфуция к варварам; *хуа ся*, кем бы он ни был, даосом или слабоумным, не должен уподобляться варвару. По-видимому, именно так и воспринимали этот эпизод сами древние китайцы, прежде всего администрация, тем более что он шел в русле рассуждений Конфуция о варварах и отношении к ним. Поэтому при переводе иероглифа и на русский язык уместнее трактовать его как «сидя в позе [варвара] и», что более точно соответствует и внутреннему смыслу отрывка, и взглядам самого Конфуция. Китайскому читателю «Луньюя» как бы внушалось, что по шкале «преступлений» против морали и правил поведения, установленных и отстаиваемых Конфуцием, уподобление *хуа ся* варвару — более тяжкое преступление, нежели надругательство над памятью матери. Это был один из памятных уроков восприятия чувства этнической обособленности *хуа ся*, возвышения их над своими этически неполноценными соседями.

Мотивы бурного негодования Конфуция, увидевшего Юань Жана сидящим «на корточках в позе [варвара] и», так же как и его отношение к варварам, станут для нас более очевидными из ответа Учителя на вопрос Цзы Гуна, помещенный несколько ранее в той же четырнадцатой главе «Луньюя»:

«Цзы Гун спросил: „Вряд ли можно отнести Гуань Чжуна к человеколюбивым (т. е. к тем, кто обладает *жэнь*. — Л. П.)? Ведь когда Хуань-гун убил [его брата] Гун-цзы Цю, он не смог умереть вместе с ним. Более того, он стал у него первым советником“. Конфуций ответил: „Гуань Чжун, будучи первым советником Хуань-гуна, сделал его гегемоном среди правителей царств, ввел единые начала и упорядочил Поднебесную. Народ до сегодняшнего дня пользуется его благодеяниями. Не будь Гуань Чжуна, все мы были бы вынуждены ходить с растрепанными волосами и запахивать одежду на левую сторону. Разве можно оценивать его поступки с позиций той малой преданности, что существует между простым мужчиной и простой женщиной, которые [зачастую] кончают жизнь самоубийством в канавах, и никто даже не знает об этом“» [157, 14.17, с. 159].

Перевод Дж. Легга:

«Цзы-гун сказал: „Гуань Чжуну, я полагаю, не доставало добродетели. Когда по приказу князя был убит его брат Цю, Гуань Чжун не смог умереть вместе с ним. Более того, он стал первым министром у Хуаня“. Учитель сказал: „Гуань Чжун был первым министром у князя Хуаня, [он] сделал его гегемоном среди всех правителей и объединил и упорядочил всю Поднебес-

ную. И до сегодняшнего дня народ пользуется его благодеяниями. Не будь Гуань Чжуня, мы бы сейчас ходили простоволосыми и застегивали нашу одежду на левую сторону. Разве можно требовать от него тривиальной верности простых мужчин и простых женщин, которые зачастую кончают жизнь самоубийством в реке или канаве, и никто ничего не знает о них» [293, т. 1, с. 281—283].

Ян Боцзюнь предлагает следующий вариант:

«Цзы Гун произнес: „Гуань Чжуня нельзя отнести к категории гуманных людей? Когда Хуань-гун убил Гун-цзы Цю, он не только не пожертвовал жизнью ради него, но еще стал первым советником“. Конфуций ответил: „Гуань Чжун, будучи первым советником Хуань-гуна, провозгласил его гегемоном среди всех царей, во всем навел порядок в Поднебесной, и народ до сегодняшнего дня пользуется его дарами. Если бы не было Гуань Чжуня, то мы бы все ходили с распущенными волосами и застегивали одежду на левую сторону (подверглись варваризации). Разве можно сравнивать его поступки с позицией той малой душевной чистоты и малой преданности, что свойственны простому народу, тем, кто кончает жизнь самоубийством в канавах, и никто даже не знает об этом?“» [157, с. 158—159].

Перевод В. А. Кривонова:

«Цзы-гун сказал: „Был ли Гуань Чжун человеколюбив? Когда Хуань-гун убил Гун-цзы Цю, то не только не покончил с собою, но и стал у него первым министром“. Учитель сказал: „Гуань Чжун, являясь первым министром у Хуань-гуна, стал главой всех правителей, навел порядок в Поднебесной, и народ до сегодняшнего дня пользуется его благодеяниями. Если бы не Гуань Чжун, мы бы ходили с растрепанными волосами и одеждой, застегнутой на левую сторону. Разве он обладает такой же преданностью, как и простолюдины, которые кончают жизнь самоубийством в канавах, и никто о них не знает?“» [32, т. 1, с. 165].

Нетрудно убедиться, что, несмотря на некоторые разночтения, все переводчики трактуют текст одинаково. Вряд ли можно согласиться с тем, будто Гуань Чжун стал «главой всех правителей»; Гуань Чжун выше первого советника не поднимался, но благодаря его реформам циский правитель Хуань-гун действительно возвысился до положения гегемона. Об этом как раз и говорит Конфуций. Но нас в данном случае интересует другое: все варианты перевода в равной степени передают ту тревогу, которую пережил Конфуций только при одной мысли о возможной «варваризации» *хуа ся*. Весьма симптоматично, что именно Ян Боцзюнь, который обычно переводил словосочетания *и ди* ([варвары] *и* и *ди*) как «иностранные государства», здесь в переводе текста «Луньюя» на современный китайский язык вставил в скобки: «подверглись варваризации» (дословно «были бы оккупированы варварами *и* и *ди*»).

Однако, для того чтобы полностью осознать смысловое значение данного отрывка и то впечатление, воспитательное воздействие, которое должны были производить слова Конфуция на самих древних, необходимо знать, хотя бы в такой степени, как это себе представляли китайские бюрократы, реальное отношение Конфуция к ранним легистам. Конфуций был противником социально-политических реформ, особенно таких, которые затрагивали сложившиеся формы управления народом. Он выступил против ученика родоначальника легизма Цзы Чаня — Фань Сюаньцзы, когда тот пытался ввести в царстве Цзинь систему управления, основанную на законе. По мнению Конфуция, введение единых для всех законов сотрет различие между знатью и простым народом и приведет к беспорядкам в царстве Цзинь [251, с. 6—7]. Ему было хорошо известно крылатое высказывание Гуань Чжуна о том, что «законы — это отец и мать народа»; он также не мог не знать, что его иерархия ценностей отлична от гуаньчжуновской. В учении Гуань Чжуна закон стоял над правителем, что также противоречило монархическим построениям Конфуция. Все это было известно интеллектуальной элите древности. Как представители интеллектуальной элиты, так и все читавшие «Луныюйя» не могли не обратить внимание на противоречивость суждений Учителя о великом реформаторе. В самом начале памятника, в главе третьей, приведена следующая характеристика Гуань Чжуна:

«Учитель сказал: „Способности Гуань Чжуна чрезвычайно примитивны“. Кто-то спросил: „Гуань Чжун был бережлив?“ Учитель сказал: „У Гуань Чжуна было три жены. Слуг у него было много. Из чего же можно заключить, что он бережлив?“ Тот снова спросил: „В таком случае, знал ли Гуань Чжун ритуал?“ Учитель ответил: „Ставить [в воротах] деревянную ширму допустимо лишь правителю, однако Гуань Чжун [тем не менее] поставил [все же у себя в воротах] деревянную ширму. Лишь правителям полагается (по ритуалу. — Л. II.) ставить чаши для вина на земляную горку, [тем не менее] Гуань Чжун все же соорудил у себя такую горку. Если [Вы думаете], что Гуань Чжун знал ритуал, то что же сказать о тех, кто его не знает?“» (цит. по [32, т. 1, с. 147]).

Этой риторической фразой, лишенной альтернативы, Конфуций заканчивает развернутую характеристику Гуань Чжуна. Итак, Гуань Чжун не обладал даже нормальными способностями, был расточителем и, главное, абсолютно не знал и не соблюдал правил поведения (*ли* — *ритуала*). По всем конфуцианским параметрам речь идет об отрицательной, заурядной личности. Согласно конфуцианской шкале оценок личности, Гуань Чжун никак не мог быть ни *цзюнь цзы*, ни обладателем *жэнь* (*гуманности*), ибо *жэнь* подразумевает знание и соблюдение *ли*; скорее всего, его следовало отнести к категории *сяо жэнь* (*маленьких людей*).

И вдруг в четырнадцатой главе читатель встречает абсолютно противоположную оценку той же самой личности. В ответ на законный вопрос своего ученика Цзы Лу, можно ли считать Гуань Чжуна обладателем *жэнь*, Конфуций дважды отвечает положительно: «Да, он обладатель *жэнь*», ибо с его помощью Хуань-гун мирным путем объединил правителей [157, 14.16, с. 158]. И далее, когда уже Цзы Гун, один из любимых учеников Конфуция, тут же задает вопрос о том, что «вряд ли можно отнести Гуань Чжуна все же к категории лиц, обладающих гуманностью?», Учитель решительно отстаивает свою точку зрения и объясняет, в чем заслуга Гуань Чжуна<sup>2</sup>. Он спас *хуа ся* от «варваризации», поэтому ему можно простить и его реформы, и несоблюдение *ли*, выразившееся в том, что он фактически предал брата — не только не отомстил за него, но еще поступил на службу к его убийце. Дж. Легг правильно вскрывает один из мотивов такой оценки: Конфуций в этом отрывке как бы говорит, что на людей типа Гуань Чжуна не распространяются те нормы морали, по которым должны жить «простые люди» [293, т. 1, с. 283]. Но он не говорит, почему Конфуций дает здесь такую высокую оценку Гуань Чжуну, возвысив его до положения *цзюнь цзы*, чьи поступки также не всегда должны сковываться общечеловеческой моралью. На примере анализируемого нами высказывания Конфуций хотел показать своим последователям и читателям, что для *хуа ся* нет большей обязанности, нежели соблюдение своей обособленности. Всякого, даже из числа наиболее опасных идейных противников, кто отстаивает концепцию «мы — они», он не только прощает, но и прославляет. Именно поэтому, исходя из эффекта контрастности, и вставили ученики Конфуция в текст «Луньюя» эти полярные оценки. Разноречивые характеристики Гуань Чжуна должны были также нести и большой правоучительный смысл. Учитель на примере своего отношения к идеологическому противнику как бы поучал современных ему и всех будущих правителей, администраторов и идеологов, что противоречивость суждений не только не умаляет престиж рассуждающего, но и способствует его величию. То был еще один наглядный урок прагматизма, но уже в сфере, имеющей прямое отношение к внешней политике.

В тексте «Луньюя» содержатся еще два логически связанных ответа Конфуция, помогающих нам понять суть его внешнеполитических воззрений.

«Фань Чжи спросил, как понимать *человеколюбие*. Учитель ответил: „Наедине с самим собой будь почтителен [к себе]. Занимаясь делом, проявляй уважение [к нему]. В отношениях с людьми соблюдай верность. Даже когда отправляешься к [варварам] и к ди, [эти добродетели] необходимы [тебе]“.

Цзы Гун спросил: „Какими качествами необходимо обладать, чтобы о тебе сказали, что ты *ши*?“ Учитель ответил: „То-

го, кто способен ощущать стыд за свои поступки и, будучи отправлен [в страны], расположенные в направлении четырех сторон света (от срединных царств.— Л. П.), не опозорит наказа правителя, можно назвать *ши*» [157, 13.19—13.20, с. 147].

Перевод Дж. Легга:

«Фань Чи спросил о совершенной добродетели. Учитель ответил: „Это значит в уединении быть уравновешенным. Занимаясь делом, быть подобающе внимательным. В общении с другими быть чрезвычайно искренним. И даже когда человек отправляется к диким, невежественным племенам, он не должен пренебрегать этими качествами“.

Цзы Гун спросил: „Какими качествами должен обладать человек, чтобы его могли назвать чиновником?“ Учитель ответил: „Тот, кто в своем поведении сохраняет чувство стыда и, будучи послан в любую часть света, не опозорит своего правителя, заслуживает быть названным чиновником“» [293, т. 1, с. 271].

Перевод Ян Боцзюня:

«Фань Чи спросил о человеколюбии. Конфуций сказал: „Облик должен выражать почтение. Занимаясь работой, проявляй уважение. Когда служишь другим людям, будь преданным и искренним. Эти добродетели также необходимы, даже тогда, когда отправляешься в иностранные государства“.

Цзы Гун спросил: „Каким надо стать, чтобы тебя называли *ши*?“ Конфуций ответил: „Тот, кто в своих действиях способен стыдиться [своих проступков], кто, будучи отправлен в иностранные государства, выполнит задачу, тот может быть назван *ши*“» [157, 13.19—13.20, с. 147].

Перевод В. А. Кривцова:

«Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель сказал: „Всегда будь почитителен. Исполняя работу, проявляй уважение. В отношениях с людьми проявляй преданность. Когда отправляешься к варварам, не отказывайся [от этих правил]“.

Цзы-гун спросил: „Какой человек может быть назван сановником?“ Учитель ответил: „Того, кто может чувствовать стыд за свои поступки и, будучи направленным в другие страны, не подведет своего государя, можно назвать сановником“» [32, т. 1, с. 163].

Человеку, незнакомому с текстом «Лунъюя» и внешнеполитическими воззрениями Конфуция, при чтении ответа на вопрос Фань Чи может показаться, будто Учитель распространяет свое понятие человеколюбия и на варваров. Однако такое представление может возникнуть лишь при поверхностном чтении текста. Известно, что *жэнь* (гуманность, человеколюбие) является одной из основополагающих концепций в учении Конфуция. Не всякому дано постичь и удерживать *жэнь*; тот, кто постоянно придерживается *жэнь*, возвышается до высшего эталона личности: совершенного, благородного человека — *цзюнь цзы*.

Разъясняя своему ученику Фань Чи, какой смысл он вкладывает в понятие *жэнь* (человеколюбие), Конфуций вычленяет три разновидности состояния человека: 1) когда он находится наедине с самим собой; 2) когда он занят каким-то делом и, наконец, 3) когда он общается с другими людьми. Каждому состоянию соответствует своя норма поведения: 1) уважай самого себя; 2) цени то дело, которым ты занят; 3) соблюдай верность и будь искренним в отношениях с людьми. Казалось бы, все ясно. Зачем же Конфуцию потребовалось вводить в ответ ситуацию с «варварами»? Прежде всего, чтобы подчеркнуть неизбежность этих норм поведения для обладателя *жэнь*. Даже если *хуа ся* отправляется к варварам, он не должен даже на время отказываться от этих трех принципов. Именно строгое соблюдение этих принципов и отличает обладателя *жэнь* от варваров, которые не в состоянии постичь принципы *жэнь*, а потому находятся на иной, более низкой ступени нравственного развития, и на них, естественно, эти принципы не распространяются. В ответе Конфуция заложено зерно будущей концепции великоханьского шовинизма, основанного на идее этнической неполноценности варваров.

Трактовка первого состояния — «всегда будь почтителен» [32, т. 1, с. 163] — не точна, ибо может сложиться впечатление, будто Учитель распространяет этот принцип поведения и на отношения с «варварами», что не соответствует мысли Конфуция.

При переводе ответа Цзы Гуна между переводчиками возникли разночтения. Дж. Легг и В. А. Кривцов трактуют термин *ши* соответственно как *чиновник* и *сановник*. Правда, Дж. Легг в комментарии отмечает, что термин *ши* имеет еще одно значение — *ученый*, но для данного отрывка уместнее переводить *ши* как *чиновник* [293, т. 1, с. 113]. Ян Боцзюнь оставил этот термин без перевода, и мы думаем, что он поступил правильно. Пятнадцать раз встречается термин *ши* в тексте «Луньюйя», из них в двенадцати случаях, как отмечает Ян Боцзюнь, этот термин выступает в значении «занимающий определенное положение или воспитанный человек» [157, с. 223]. Можно уточнить разъяснение Яна и добавить, что Конфуций, как правило, использовал этот термин для обозначения человека не только грамотного, воспитанного, но и этически образованного: «*ши* стремится к постижению Дао (Правильного пути.— Л. П.)» [157, 4.9, с. 40].

То, что Конфуций в данном случае вкладывает в понятие *ши* этический, а не социальный смысл, подтверждается его дальнейшими ответами на вопросы того же Цзы Гуна. Когда Цзы Гун спросил его, какими качествами должен обладать тот, кто стоит несколько ниже *ши*, то Учитель ответил, что к следующей категории людей надлежит отнести тех, кого в патристических (*цзун цзу*) «называют обладающий сыновней почитатель-

ностью (сяо)», а в селениях, где проживают родственники (сяндак), «называют обладающий чувством братской любви (ди)». К следующей за ними категории людей надлежит отнести тех, кто «всегда правдив в своих словах и всегда доводит до конца начатое дело». Это «ограниченные и упрямые маленькие люди» (нэн кэн жань сяо жэнь) [157, 13.20, с. 147]. Итак, Конфуций как бы рисует перед взором своих учеников этическую картину иерархического соподчинения: внизу находятся сяо жэнь (маленькие люди), над ними те, кто обладает ди и сяо. Кстати, очень важно признание Конфуция: зачисляются в эту категорию морально полноценных людей не администрация, а сами люди, точнее, социальные организации, не связанные еще тесно с государством. В категорию ди зачисляются сами жители, точнее, главы деревенской общины, а кому быть удостоенным звания сяо, решается на более высоком уровне — руководством патронимии, объединяющей сотни, а то и тысячи человек, связанных кровнородственными узами и проживавшими в нескольких расположенных рядом селениях. Выше тех, кто обладает ди и сяо, уже стоят ши.

Когда же назойливый Цзы Гун задал тут же еще один, последний вопрос о том, к какой же категории людей можно отнести тех, кто управляет ныне государством, «Учитель тяжело вздохнул и молвил: „Не стоит говорить об этих людишках, чьи способности не умешаются даже в бамбуковую корзинку“» [157, 13.20, с. 147]. Другими словами, Конфуций не захотел высших управителей царства уподобить не только ши или обладающим сяо и ди, но и даже маленьким людям, которые хоть и упрямы, но все же доводят начатое дело до конца.

Поэтому несомненно, что в данном случае термин ши употребляется в этическом, а не в социальном значении.

Будучи человеком начитанным и конфуциански образованным, ши, естественно, является и обладателем жэнь. Он может состоять и на службе у правителя, но в таком случае это не обычный, рядовой сановник, а истинный сановник, сановник образованный. И когда Цзы Гун спросил Конфуция, кто может быть удостоен звания ши, Учитель, развивая мысль, заложенную уже в ответе Фань Чжэ о сущности человеколюбия, поясняет, что если человек, посланный правителем к иноземцам, «не опозорит его распоряжения», то он может удостоиться этого высокого звания. Нельзя согласиться с переводом Ян Боцзюня («если он выполнит задачу, то может быть назван ши»), ибо здесь стирается главное в ответе Конфуция — этическая сторона поручения. Для Конфуция важнее не выполнение поручения, которое может быть и глупым, а та форма, ритуал, который сопровождает этот акт, ибо посланец является представителем хуа ся за границей. Он как бы наставляет будущих дипломатов обращать особое внимание на форму осуществления поручений правителя за границей, у варваров, и помнить, что ты — посла-



нец *хуа ся*. Поэтому даже близкий к тексту перевод «не опозорит своего правителя» [293, т. 1, с. 271] или «не подведет своего государя» [32, т. 1, с. 163] не совсем точен, ибо речь идет не о самом правителе, а о его поручении, дословно «приказе» правителя. Сановник должен уважать порученное дело, а когда он находится за границей, то должен особое внимание уделять форме его выполнения. Если он ни в чем «не опозорит порученное дело» за границей, покажет «варварам» достоинство и превосходство своей страны, если он способен «ощущать стыд за свои поступки», то может быть занесен в категорию *ши*.

Весьма симптоматично, что высшим критерием проверки личности на право причастности к категории тех, кто обладает *жэнь* или *ши*, Конфуций считает не занимаемый государственный пост, а поведение человека за пределами «средних царств», т. е., по его мнению, в экстремальных условиях. Выдвигая такой критерий, он вновь как бы исходит из своей главной идеи — обособленности *хуа ся*, т. е. действует по схеме «мы — они».

Подводя итог анализу различных, рассеянных в тексте «Лунъюя» высказываний Конфуция по интересующей нас теме, можно вполне определенно утверждать, что у Конфуция уже сложилась своя, вполне определенная внешнеполитическая концепция. В основе ее лежала идея противопоставления *хуа ся*, *всех ся*, «варварам». Можно согласиться с мнением акад. В. М. Алексеева, который совершенно правильно утверждал, что для Конфуция «„Среднее царство“ есть нечто единое по своей культуре, которая ни в чем не напоминает и не должна напоминать варваров-соседей» [12, с. 127—128]. Именно сознание нравственного, культурного превосходства *хуа ся* над своими соседями и являлось моральным оправданием, а также обоснованием идеи обособленности *хуа ся*, их права на духовное превосходство над всей окружавшей их ойкуменой. Тому были и вполне объективные причины: китайцев возмущали обычаи левирата, многоженства, неупорядоченность половых связей, но они забывали (или не знали?), что сами в своем социальном развитии прошли через эти стадии. Реально существующие различия в уровнях социально-экономического и государственного развития они объясняли не объективными причинами (тогда это было и невозможно), а этическими. И Конфуций в эти ранние представления китайской интеллигентной элиты внес вполне весомый «вклад» — все его этические категории, такие, как *жэнь* (человеколюбие), *сяо* (сыновья почтительность), *ди* (братская любовь), *ши* (этически образованный, высоконравственный человек) и др., распространялись только на *хуа ся*. «Варвары» как бы вычленялись из этого морального процесса становления личности; нормы поведения, обязательные для «людей», т. е. *хуа ся*, на них не распространялись, да они и не способны были их понять. Общество высокообразованных

*хуа ся* могло спокойно функционировать даже без управителей, что никак не мыслимо для общества «варваров». Так родилась идея этического превосходства *хуа ся*, идея этической неполноценности окружающих «срединные царства» народов. Логическим следствием этой идеи явилась доктрина о мессианской роли Китая, его духовной обязанности просвещения своих соседей. Теоретики конфуцианства не допускали и мысли о возможности обратного процесса, процесса взаимообогащения разных культур. Развивая идеи своего Учителя, Мэн цзы вполне определенно заявил: «Я слышал, что *ся* изменяли [варваров] *и*, но не слышал никогда о том, чтобы [сами *ся*] могли измениться под воздействием [варваров] *и*» [174, с. 238].

По существу, именно Конфуций и заложил теоретические основы будущей концепции великоханьского шовинизма, которая на многие столетия стала определять внешнюю политику китайской бюрократии, особенно в периоды централизованных империй.

Следует обратить внимание читателей еще на один аспект внешнеполитических воззрений Конфуция, которому обычно не уделяют должного внимания. Рассуждая о «варварах», Конфуций употребляет, как правило, лишь два термина: *и* (варвары *и*) или *ди* (варвары *ди*); зачастую они используются вместе. Но ведь при жизни Конфуция китайцам были известны и иные термины для обозначения понятия «варвар» — *мань*, *жун* и др. Почему Конфуций чаще выбирал только *и* и *ди*? Думается, что такой выбор не был случайным. «Варвары» *мань* жили на юге от «срединных царств», варвары *жун* — западнее, а варвары *и* и *ди* — к востоку и северу от *хуа ся*. Китайцы чаще страдали от нападения северных кочевников, какими были прежде всего *ди*, видимо, поэтому у Конфуция образ варвара сфокусировался на *ди* и близким им *и*. Десятки поколений читателей «Луньюя», которые штудировали этот текст наизусть в течение почти 2 тыс. лет, смогли убедиться на примере собственной жизни и истории страны, что Север представлял большую угрозу Китаю, нежели Юг, Запад или Восток. С Севера шли сюнну и кидани, чжурчжэни и монголы, именно с северо-востока пришли маньчжуры.

Идея ненужности, опасности контактов с Севером, заложенная уже в тексте «Луньюя», и внешнеполитической концепции Конфуция оказала большое влияние на становление стереотипных форм сознания и поведения китайцев. Впоследствии этот стереотип внешнеполитического мышления мог быть использован и был использован политиками во вполне определенных провокационных, антисоветских целях. Мы должны себе представить степень воздействия учения Конфуция на массовое сознание китайцев, иначе трудно будет осознать значимость выдвинутой Мао Цзэдуном пресловутой доктрины об «извечной угрозе Китаю с Севера».

В трактате «Чуныцю цзочжуань», в записи событий под 1-м годом правления луского Минь-гуна (661 г. до н. э.), приведены следующие слова сановника Гуань Чжун в беседе с инским царем:

«[Варвары] *жуны* и *ди* — это шакалы и волки, ни в коем случае нельзя уступать им. Все *ся* — это близкие родственники, ни в коем случае нельзя бросать их в беде. Бездейтельность [и благодушие в отношении варваров] подобны [принятию] яда, такое [поведение] ни в коем случае нельзя не менять» [25], т. 28, с. 451—452].

На это высказывание надлежит обратить особое внимание, ибо оно принадлежит не рядовому сановнику одного из «средних царств», а одному из родоначальников легизма, известному реформатору, автору одноименного трактата «Гуаньцзы». Здесь мы уже встречаемся не только с противопоставлением *хуа ся* «варварам», но и с четко выраженным чувством презрения. Гуань Чжун исключает «варваров» из категории людей, лишает их всяких моральных норм и ценностей и внушает правителю придерживаться вполне определенной позиции в отношении *жунов* и *ди*. Думается, что это высказывание реформатора, помещенное в памятник, отредактированный самим Конфуцием, оказалось здесь не случайно. Можно предположить, что, несмотря на полярно противоположный подход в решении кардинальных внутриполитических проблем, в области выработки внешнеполитической позиции легист и конфуцианец оказались единодушны.

Как видим, ранние легисты, в частности Гуань Чжун, придерживались в отношении «варваров» тех же взглядов, что и ранние конфуцианцы. Можно сказать, что они разделяли концепцию этнической обособленности *хуа ся*, и в своих рассуждениях о внешнеполитической деятельности они исходили из уже сложившейся схемы «мы — они», за что и получили похвалу со стороны самого Конфуция. Но время шло, активизировались и расширялись контакты «средних царств» со своими соседями. Правители и бюрократия китайских царств, особенно окраинных, начинали чувствовать и понимать, что соседи обладают некоторыми достижениями, которые были бы бесполезны и им самим. Жизнь поставила перед ними проблему заимствования; особенно остро она чувствовалась в военном деле.

Жители «средних царств», как традиционные земледельцы, восвали обычно в пешем строю, хотя им были известны и колесницы (см. [46, с. 35—42; 47, с. 278—287]). Но главную боевую силу составляли пехотинцы; все обстояло более или менее благополучно, пока царства *хуа ся* восвали друг с другом, заключая разнообразные союзы то с ближними, то с дальними царствами. Когда же с севера начали наседать кочевники,

*хуа ся* практически оказались бессильными и не могли эффективно отражать неожиданные набеги конницы, не говоря уже о наступательных, боевых действиях. Особенно страдали от набегов северные пограничные царства Чжао и Янь. В период Чжаньго оба эти царства построили вдоль северных рубежей оборонительные стены, но и это не спасло их от неожиданных вторжений вражеской конницы. Необходимо было создавать новый род войск и сажать земледельца на коня. Искусство верховой езды, так же как и искусство стрельбы из лука с седла, было известно *хуа ся*, прежде всего знати, увлекавшейся охотой (см. [21, с. 15—16; 229, с. 291; 287, с. 50—53])<sup>3</sup>. Теперь же необходимо было овладевать искусством массового ведения конного боя, а для этого необходимо было заимствовать у «варваров» их одежду — штаны и укороченный халат, которые до этого *хуа ся* никогда не носили, заимствовать «варварское» оружие, технику боя и т. п.

И здесь временный союз двух этно-политических школ вновь и надолго распался: сказались кардинальные различия основополагающих доктрин. Если для ранних конфуцианцев главным было слепое следование древности, где решающее значение отводилось соблюдению правил поведения (*ли*), а отсюда чисто внешним атрибутам (вспомним, как Конфуций боялся заимствования «варварской» одежды и манеры сидеть), то у легистов во главе угла всегда стояла выгода. Они полагали, что человек от природы алчен, завистлив и властолюбив, поэтому при управлении обществом правитель должен уметь воздействовать на эти качества, направляя усилия людей на два «полезных занятия» — земледелие и войну. Государство, согласно их учению, так же как и правитель, должно стремиться «к выгоде», т. е. к усилению и могуществу, развивая как земледелие, так и военный потенциал (см. подробнее [81; 82; 114, с. 59—135]). Поскольку ведущей концепцией легистов было создание мощного государства, то ради этого они провели множество кардинальных реформ как в социально-экономической, так и в политической области. Будучи прагматиками, они легче шли на заимствование, если это было выгодно их государству. Когда же речь пошла о военном усилении, то они, в отличие от конфуцианцев, решительно выступили за заимствование более прогрессивной военной техники. В 307 г. до н. э. чжаоский Улин-ван (325—298 гг. до н. э.) провел свои знаменитые реформы, модернизировав армию и создав конницу наподобие «варварской». Реформам предшествовала ожесточенная полемика между высшими сановниками — конфуцианцами и легистами. Первых было большинство. В их число входили такие высокопоставленные чиновники, как Чжао Вэнь, Чжао Цзао, Чжоу Шао и Чжао Цзюнь (см. [237, с. 55—65]). Все они встретили в штыки предстоящую реформу, мотивируя свою позицию ссылками на нарушение Улин-ваном не только традиционной

одежды *хуа ся*, но и всех устоявшихся норм жизни. Особенно отчетливо возражения оппозиции прозвучали в выступлении сына Улин-вана принца Чэня, заявившего, что заимствование «одежды варваров *ху...* не будет способствовать прогрессу», ибо правитель пытается сломать уже сложившуюся систему взаимоотношений, согласно которой «жители далеких окраин» всегда взирали на «срединные царства» как образец для подражания, где «варвары *мань* и *и* [учились] добродетельному поведению» [237, с. 60—61]. Заимствование варварской одежды, и это весьма показательно, расценивалось принцем Чэнем как «изменение наставлений древних, отказ от пути, [которому] следовали древние... отказ от [самых] срединных царств» [237, с. 61].

Ссора между легистом-отцом и конфуцианцем-сыном закончилась, как и следовало ожидать, победой правителя, однако разногласия между Чэнем и Улин-ваном сохранились. Когда в 299 г. до н. э. уже после проведения военной реформы Улин-ван передал ведение дел и управление царством своему сыну, то руководство внешней политикой он оставил в своих руках (см. [21, с. 93]). По-видимому, он опасался, как бы часть высшей администрации, настроенной проконфуциански, не добилась отмены реформы, нарушившей одну из основных внешнеполитических доктрин Конфуция.

Весьма знаменательно, что текст полемики, проходившей при дворе чжаоского царя Улин-вана, весьма напоминает, вплоть до текстуальных совпадений, полемику при дворе циньского царя Сяо-гуна, которая происходила пятьюдесятью годами ранее и нашла отражение в тексте основного легистского памятника — в «Книге правителя области Шан»<sup>4</sup>. Авторы «Чжаньго цэ» («Планы Сражающихся царств»), который был составлен позднее «Книги правителя области Шан», видимо, привлекала развернутая и убедительная система доказательств, изложенная в легистском каноне. Poleмика между циньским царем Сяо-гуном, Шан Яном и их оппонентами развернулась уже на первых страницах трактата, где говорится о необходимости реформ. Памятник этот был широко известен в кругах интеллектуальной элиты, наследственной знати и бюрократии. Интерес к нему, вероятно, подкреплялся теми реальными успехами в экономической, политической и военной областях, которых добилось царство Цинь. Поэтому составители «Чжаньго цэ», дабы усилить теоретическое обоснование необходимости заимствования у «варваров» одежды и техники ведения конного боя, взяли систему доказательств у легистов, ясно показав тем самым, к какому лагерю они принадлежат. Следует обратить внимание читателей также и на то, что в глазах древних идея заимствования чего-то у «варваров» по своей значимости приравнивалась к серии реформ Шан Яна, преобразовавших не только царство Цинь, но впоследствии и социально-экономическую

и политическую структуру всего Китая. Так же как и циньский Сяо-гун накануне реформ, чжаоский Улин-ван произносит сакраментальную фразу о том, что, собираясь заимствовать «одежду варваров *ху* и их конное вооружение, дабы [по-иному] наставлять народ, [боится], что нынешнее поколение непременно осудит меня»<sup>5</sup>. Его сторонники Лоу Хуань и Фэй И говорят устами Шан Яна: «Тот, кто рассуждает о высшей добродетели, не станет согласовывать [своего мнения] с ходячими представлениями; тот, кто добивается великого успеха, не должен советоваться с толпой... Глупый не понимает [сути] дела, даже когда оно уже выполнено, умный же постигает [суть дела] еще до того, как появятся его первые признаки»<sup>6</sup>. Фэй И тут же добавляет: «Правитель! Осуществляйте свои намерения» [237, с. 60]. Подобно Шан Яну, Улин-ван не отрицает начисто древность и устойчивые правила поведения (*ли*); он дает им лишь иное толкование, объясняя необходимость заимствования собственным пониманием основных принципов *ли*. Так, он говорит: «Главное в одежде — быть полезной в употреблении, главное в *ли* — быть полезным в осуществлении Дела, поэтому совершенные люди прошлого... учреждали *ли*, исходя из [их] необходимости Делу, поэтому они приносили выгоду своему народу и обогатили государство» [237, с. 61].

Содержание этой полемики со временем расширилось, волилась новая аргументация. Исследователи, учитывая более поздние инкорпорации, полагают, что конечный вариант полемики, как и всего текста памятника, сложился к концу правления династии Цинь — началу Хань (см. [21, с. 103; 143, с. 74—76]). Именно в таком виде эта полемика была зафиксирована Сыма Цянем в его «Исторических записках» [94, гл. 43, с. 2674—2684]. Современники Сыма Цяня и десятки поколений китайцев, прежде всего людей грамотных, изучали «Историю дома Чжао» из «Исторических записок», где было помещено изложение этой знаменитой полемики. Древнекитайские дипломаты и те, кто специализировался во внешнеполитической деятельности, естественно, сравнивали текст Сыма Цяня с подлинником — главой «Изменение законов» из «Книги правителя области Шан» — и не могли не обратить внимание на некоторые изменения, внесенные великим китайским историкографом.

Глава «Изменение законов» заканчивается последней полемической схваткой между конфуцианцем-саповником Ду Чжи и легистом Шан Яном (Гуньсунь Яном).

«Ду Чжи сказал: „Я слышал, что, если выгода не будет сто кратной, 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“.

Гуньсунь Ян ответил: „Прошлые поколения [правителей] наставляли [народ] по-разному, какой же древности [они] подра-

жали? Императоры и цари<sup>7</sup> не повторяли друг друга, каких же [старых] *ли* они придерживались? Фу Си<sup>8</sup> и Шэнь Нун<sup>9</sup> наставляли, но не карали; Хуан-ди, Яо и Шунь карали, но не многих. Что же касается Тан-вана и У-вана, 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 [одной] древности"» [114, с. 141].

Сыма Цянь при работе над текстом полемики использовал также и вариант, который был изложен в «Чжаньго цэ». Какие же изменения были внесены в тот вариант, что дошел до нас в «Исторических записках»? Вместо одного Ду Чжи у Сыма Цяня выступают четыре конфуцианских сановника.

«Чжао Вэнь, Чжао Цзао, Чжоу Шао и Чжао Цзюнь — все увещевали правителя воздержаться, не заимствовать одежду варваров *ху*, ибо лучше подражать древности» [94, гл. 43, с. 2682]. Как правильно отметил К. В. Васильев, выступления оппонентов Улинь-вана у Сыма Цяня сведены всего к одной фразе, кратко и обобщенно характеризующей их политическую позицию [21, с. 16].

Ответ же Улинь-вана дан более подробно: здесь Сыма Цянь целиком заимствует речь Шан Яна. Правда, вместо Тан-вана и У-вана он вставляет «три вана»: мифического героя сказаний Юя, Чэнь Тана и У-вана. Более существенна и весьма показательна следующая замена: термин «оружие» Сыма Цянь заменяет на термин «одежда». В его трактовке ответ Улинь-вана приобретает иное звучание: «Так как *ли* и законы создавали, исходя из [нужд] времени, распоряжения и приказы соответствовали тому, что было нужно; одежда и орудия труда отвечали своему назначению» [94, гл. 43, с. 2682]. Заканчивает же он выступление чжаоского царя отмеченной выше фразой Шан Яна.

Представляется, что, произвольно заменяя «оружие» на «одежду», Сыма Цянь тем самым подчеркивал значение реформы Улинь-вана, где, по сути дела, в центре стояла не проблема изменения внешнего вида *хуа ся*, чего так опасались конфуцианцы, а проблема военного могущества китайского государства, его способности противостоять коннице кочевников. Древним было хорошо известно, что Сыма Цянь не был легистом; обращение к легистскому канону, хотя Сыма Цянь прямо об этом не говорит, также отражало его политическую позицию — он признавал целесообразность заимствования достижений «варваров», если это полезно самим *хуа ся*.

Итак, к концу эпохи Сражающихся царств складывающаяся-

ся внешнеполитическая доктрина китайской бюрократии развивалась главным образом под влиянием двух крупных этико-политических школ: конфуцианской и легистской. Конфуцианцы сформулировали концепцию обособленности *хуа ся*, настаивая на жесткой позиции по отношению к «варварам», признавая лишь возможность влияния одной, этически полноценной стороны. Легисты же, признавая действующую внешнеполитическую схему «мы — они», фактически были сторонниками более гибкого и рационального толкования этой схемы-концепции. Они привносили в ее толкование элементы прагматизма, исходя из нужд страны; принцип «выгодности, полезности» должен был играть активную роль во внешней политике «срединных царств», особенно в общении с «варварами».

Следует остановиться еще на одной легистской концепции, оказавшей существенное влияние на формирование государственной внешнеполитической доктрины не только царства Цинь, но и всего императорского Китая. Мы имеем в виду теорию прямо пропорциональной зависимости могущества государства от военных успехов. Легисты были сторонниками агрессивных войн.

«С древнейших времен вплоть до нынешнего дня ни разу не случилось, чтобы кто-либо достиг владычества в Поднебесной, не одержав побед... 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 существенно то государство, в котором войны используются. Откуда известно, что люди не пользуются? 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» [114, с. 211].

Обращаю внимание читателя на систему доказательств неизбежности войны: «Если войной можно уничтожить войну, то позволительна даже война: если убийством можно уничтожить убийство, то разрешены даже убийства» [114, с. 210]. Пройдет более 2 тыс. лет, и цивилизованный мир содрогнется, услышав подобный софистический метод доказательства неизбежности войны из уст другого человека, также стоявшего во главе государства, но уже в 50-х годах XX в.

Ии Чжэн (будущий император Цинь Шихуан) и его ближайшее окружение, вдохновленные идеями Шан Яна, уделяли большое внимание войне.

Многолетние кровопролитные сражения, которые вели между собой «срединные царства», закончились в 221 г. до н. э. победой легистского царства Цинь, объединившего под своей эгидой тогдашний Китай и основавшего империю Цинь. Китай на шесть



столетий вступил в период централизованных деспотий Цинь — Хань (III в. до н. э. — III в. н. э.). Именно в этот период китайское государство начинает играть активную роль в Дальневосточном и Юго-Восточном регионе мира, именно в этот период китайская бюрократия смогла осуществить и осуществила конфуцианские и легистские внешнеполитические доктрины уже в процессе военных, политических, культурных и торгово-экономических контактов со своими соседями.

## Глава 6

### ВЛИЯНИЕ ЛЕГИЗМА И РЕФОРМ ШАН ЯНА НА РАЗВИТИЕ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

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 реформ<sup>1</sup>.

Одним из ранних источников, упоминающих о реформах Шан Яна, являются «Ши цзи» («Исторические записки») Сыма Цяня. Сведения эти весьма лаконичны (к сожалению, мы так и не знаем, сообщил ли 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 разделиться 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], отрубивший голову врагу<sup>2</sup>; скрывший преступника будет наказан так же, как и [воин], сдавшийся врагу<sup>3</sup>.

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 имеющих 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» [185, гл. 6, с. 7—9]<sup>4</sup>.

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 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 правителя, который отныне определял, насколько военная доблесть того или иного претендента заслуживает быть отмеченной рангом знатности. Фактически правитель получал право лишать рангов знатности неугодных 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 этой 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 землевладельцы [286, с. 34]. В данном вопросе более близок к истине Мория Мицуо, отрицающий влияние имущественного положения на формирование больших семей [172, с. 1]. Мнение Мория Мицуо подтверждается и исследованиями Хэ Чанцзюня, 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 семьи [220, с. 91]. 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 сыновей [172, с. 3—5].

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, переводившие текст этой реформы

из «Ши цзи» (гл. 68), не сомневались в ее реальности [33, с. 122; 112, с. 474]. Более того, отдельные ученые, в частности Ян Хиншун, использовали сведения об этой реформе в качестве доказательства массового порабощения общинников в V—III вв. [118, с. 23].

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 шестьдесят восьмой главой своего сочинения изучал тогдашний вариант трактата, заимствовав из него ряд положений, и перенес в эту главу часть текста из первой главы «Шан цзюнь шу». Излагая учение легистов, и Шан Яна в частности, Сыма Цянь старался сохранить их лексику и терминологию. 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. Во второй главе памятника приводится следующая рекомендация Шан Яна: «Если сосредоточить в одних руках [право собственности] на горы и водоемы, 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» [114, с. 144]. Здесь перечисляются различные категории населения, занятые разработкой и реализацией горных и водных богатств: солевары и продавцы соли (те, кто стремится 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]». По 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.

Ко 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 го-

сударстве. 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 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 поработшено 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<sup>5</sup>.

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» [185, гл. 68, с. 10].

350 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 был учрежден 31 уезд» [185, гл. 68, с. 11]. Раздел царства на уезды означал, что отныне власть на местах должна была перейти в руки государственных 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» [185, гл. 68, с. 11]<sup>6</sup>.

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 скота. 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 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, распро-

странено мнение, будто в связи с реформами Шан Яна и развитием частной собственности община исчезла уже к концу III в. до н. э. [124, с. 14—15; 151, с. 108; 186, с. 43; 207, с. 3; 268, с. 61]. Однако на самом деле все эти изменения не привели к исчезновению общины, они повлияли только на ее характер (см. подробнее [76, с. 66—99]). Из собственника земли к концу III в. до н. э. община превратилась 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, превратить 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.

Именно после реформ Шан Яна в царстве Цинь была создана новая структура власти.

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 государств [267, с. 169—182].

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, 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 Шан Яна была его идея о врожденном корыстолюбии человека. Мэн цзы же считал, что человек от природы добр и бескорыстен. «Склонность человеческой природы к добру подобна стремлению воды вниз. Среди людей нет таких, которые не стремились бы к добру, как нет воды, которая бы не стремилась вниз», — говорил Мэн цзы [174, с. 433—434]. Хотя в тексте памятника и говорится, что он высказал это положение в беседе с философом Го цзы, объективно оно направлено против концепции Шан Яна.

Мэн цзы выступал за укрепление кровнородственных связей и восстановление ранних форм общины, когда земля еще не превратилась в частную собственность отдельных лиц. Он про-

поведовал восстановление системы *цзинь тянь*, и это еще один, уже открытый протест против идей Шан Яна. Мэн цзы был активным противником разработки пустующих земель.

Стремясь удержать общинников в рамках традиционной морали, Мэн цзы, в отличие от Шан Яна, призывал их почитать старшее поколение: «Есть пять вещей, которые по мирским обычаям считаются [непочтительностью]: 1) когда, ленясь работать, не заботятся о пропитании родителей; 2) когда, предаваясь азартным играм [в шашки] и пьянству, не заботятся о пропитании родителей; 3) когда, питая страсть к деньгам и богатству и сосредоточивая свою любовь на жене и детях, не заботятся о пропитании родителей; 4) когда, предаваясь похоти слуха и очей, срамят родителей; 5) когда питают страсть к храбрости, дракам и озорству и тем ставят родителей в опасное положение» (цит. по [90, с. 154]).

Шанъяновскому идеалу Мэн цзы противопоставляет образ очищенного от мирской скверны человека, стремящегося к внутреннему усовершенствованию. Большое внимание Мэн цзы уделял совершенствованию добродетельных начал, заложенных в человеке самой природой [174, с. 555].

Подобно Шан Яну, Мэн цзы не представлял себе никакой иной системы управления, кроме монархической. Не случайно он цитирует высказывание Конфуция: «Как на небе не может быть двух солнц, так и у народа не может быть двух правителей» [174, с. 376]. Но, в отличие от Шан Яна, Мэн цзы, так же как и 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,— говорил он,— [сановники] должны увещевать его, но если он не прислушивается к их многочисленным увещаниям, то они должны сместить его» [174, с. 430]. 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, происходило из намерения теоретически доказать приоритет ученого-конфуцианца над государем» [117, с. 137].

Мэн цзы, видимо, выступал против шанъяновской идеи равных возможностей, отстаивал концепцию Конфуция о незыбле-

мости социального деления, сделав ее более жесткой: «Одни заняты интеллектуальным трудом, другие — физическим. Занятые интеллектуальным трудом управляют людьми, а занятые физическим трудом управляются людьми. Управляемые кормят людей, а управляющих кормят люди» [174, с. 219].

Таково кратко основное содержание полемики Мэн цзы с Шан Яном.

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

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

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

Призыв «к отказу от военных авантур» вряд ли мог встретить поддержку. В период непрочных военных союзов и постоянных вооруженных столкновений различных царств, когда каждое государство стремилось укрепить свою свободу, именно успешные военные действия способствовали усилению личной власти правителя. Снижение налогов и податей было также не-



реально: административно-территориальное деление, проводившееся во всех китайских царствах, сопровождалось расширением управленческого аппарата. В этих условиях в каждом царстве резко возрастала потребность в зерне, так как чиновничество находилось на натуральном довольствии. «Правительственные монополии на использование гор, болот и озер» означали монопольное право двора на добычу соли и железа, и вряд ли кто-либо из правителей отказывался от него, ибо это подорвало бы экономическое могущество правящей семьи. Что касается двух последних пунктов программы, то они были выгодны как аристократии, так и новой бюрократии. Обеспечение чиновников наследственными окладами и передача некоторых функций правителя чиновничьей верхушке сыграли в дальнейшем немалую роль в утверждении именно конфуцианства в качестве официальной идеологии господствующего класса, и прежде всего бюрократии.

Отдавая должное гражданскому мужеству Мэн цзы, который пытался создать идеальное общество, очищенное от всякого насилия над личностью, все же необходимо отметить, что он завел конфуцианское политическое учение в тупик, ибо не сумел учесть тех больших изменений, которые произошли в жизни китайского общества со времени смерти Конфуция. Конфуцианству грозила опасность превращения в ординарную философскую школу, которая уже не могла бы оказывать какого-либо определенного влияния на политическую жизнь страны. И не случайно Сыма Цянь в биографии Мэн цзы дает следующую оценку его деятельности: «Мэн Кэ (т. е. Мэн цзы. — Л. П.) проповедовал добродетель... и те, к кому он приходил, его не слушали» [185, гл. 74, с. 4].

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 (см. подробнее [109]).

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 населения [187, с. 202], 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 шанъяновских идей.

В отличие от Конфуция и Мэн цзы, Сюнь цзы не стремился к возрождению и сохранению традиционных отношений и методов управления, существовавших в древности. Более того, так

же как и Шан Ян, он считал немыслимым восстановление этих методов управления в эпоху бурных социальных изменений. «Отвергать современных правителей и почитать [порядки], существовавшие в глубокой древности,— писал Сюнь цзы,— все равно что отвергать своего правителя и переходить на службу к другому» [187, с. 51].

Большое влияние на Сюнь цзы оказала концепция Шан Яна об использовании метода наград и наказаний при управлении народом. Достаточно привести лишь одну выдержку из его трактата: «Когда награды обильны, [государство] могущественное; когда же награды скудны, [государство] слабое. Когда наказания наводят страх, [государство] могущественное; когда же наказания презируют, [государство] слабое» [187, с. 179]. Награды и наказания у Шан Яна были тем инструментом, с помощью которого правитель мог «воспитывать» жителей Поднебесной в угодном ему духе. Такую же роль придавал этому методу и Сюнь цзы, считая его основой управления: он называл метод наград и наказаний «небесной добродетелью» [187, с. 94]. Сюнь цзы советовал правителям ввести этот метод и в армии, награждая воинов деньгами за каждого убитого врага [187, с. 180]. Одной из высших наград были рабы. Воинам, уничтожившим в бою пятерых противников, жаловалось пять семей рабов [187, с. 181].

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 злых преступников, не тратя времени на их перевоспитание... Если сын или внук царя, аристократа, ученого или сановника перестанет следовать *ли* (правилам.— Л. П.) и чувству долга, то его надлежит низвести до положения простолюдина. И если сын или внук простолюдина накапливает знания, совершенствует поступки и следует *ли* и чувству долга, то его надлежит возвысить до положения аристократа, первого советника, ученого, сановника» [187, с. 94]<sup>8</sup>.

Заимствуя идею Шан Яна о возможности перехода людей из одного сословия в другое, Сюнь Цзы допускал мобильность социальных слоев и переход людей из одного сословия в другое. В то же время Сюнь цзы 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



Хань Фэйцзы

выше их, следует направлять в должное русло с помощью *ли* и музыки; простой люд следует приводить к порядку с помощью законов и уложений» [187, с. 15].

Сюнь цзы стремился сблизить легистский закон (*фа*) с конфуцианским *ли*. Поэтому он наполнил *ли* новым содержанием: «[Благодаря *ли*] ограничивается хорошее и скверное и проявляются в нужное время радость и гнев. [Благодаря *ли*] повинуются низы и проявляют мудрость верхи. [Благодаря *ли*] удастся избежать беспорядка в этом беспрерывно меняющемся мире. Горе тому, кто нарушит [*ли*]. Не является ли *ли* высшим [принципом вселенной]?» [187, с. 236].

В этом новом определении нет и намек на незыблемость социальных градаций — основного значения *ли* в учении Конфуция. Можно согласиться с мнением Ян Юнго, что в теории Сюнь цзы *ли* приобретает значение закона (*фа*) [119, с. 398—399]. Кстати, об этом вполне определенно говорит и сам Сюнь цзы: «Нарушение *ли* означает нарушение закона» [187, с. 20].

Многочисленные рассуждения Сюнь цзы об общности *ли* и *фа* на практике могли привести к известной конфуцианизации закона, внесенной в законодательство отдельных конфуцианских

нормативов. Именно в этом направлении и развернулась в дальнейшем вся деятельность ханьских конфуцианцев.

Автор специально остановился на краткой характеристике этико-политического учения Сюнь цзы именно потому, что он был первым, кто попытался синтезировать конфуцианство и легизм<sup>9</sup>.

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 Фэйцзы и Ли Сы<sup>10</sup>, первый советник императора Цинь Шихуана, который на практике осуществлял идеи легистов уже в пределах всей страны.

Хань Фэйцзы родился в 288 г. до н. э. в знатной семье царства Хань, родственной правящему дому. Уже в молодости он интересовался идеями Шан Яна и Шэнь Бухая<sup>11</sup>. Сыма Цянь в биографии Хань Фэйцзы отмечает, что он интересовался учениями о контроле над чиновниками, о законе и искусстве управления [185, гл. 63, с. 14]. Он также изучал произведения даосов. Обучение у Сюнь цзы, видимо, усилило увлечение легизмом. Хань Фэйцзы выделялся среди учеников своими способностями, но, будучи с детства занкой, не мог рассчитывать на какие-либо успехи на ораторском поприще. Поэтому всю силу своего таланта Хань Фэйцзы посвятил написанию трактатов, в которых изложил свои взгляды об управлении государством и народом.

Исследователи древнекитайской идеологии единодушно отмечают большую роль Хань Фэйцзы в развитии легизма. Ему удалось соединить две параллельно функционировавшие концепции легистской школы — Шан Яна и Шэнь Бухая. Хань Фэйцзы многое заимствовал у Шан Яна: прежде всего учение о всеобщности закона; концепцию наград и наказаний как основной метод управления народом; учение о примате земледелия и войны над всеми другими занятиями. Хань Фэйцзы выступал за разрушение патронимических связей (ибо сохранение патронимии автономных органов самоуправления сужало рамки деспотической власти), отстаивал теорию равных возможностей и ратовал за допущение к государственной службе всякого способного претендента, независимо от его социального происхождения [208, гл. 44, с. 310].

Хань Фэйцзы не только развив учение Шан Яна и Шэнь Бухая, но и создал свою собственную теорию управления государством.

Столетнее функционирование бюрократического аппарата, созданного Шан Яном, породило новую проблему — правителю становилось все труднее управлять чиновниками. Некоторые го-

сударственные чиновники, призванные осуществлять волю правителя, стремились превратиться из управляемых в управляющих; в царстве Цинь участились случаи злоупотребления властью [208, гл. 43, с. 305]. Именно этого опасались ранние легисты. Недаром Шэнь Бухай уделял такое большое внимание искусству управления чиновниками. Одна из основных заповедей Шэнь Бухая, который в течение 15 лет был первым советником ханьского правителя, сводилась к тому, чтобы правитель решал все вопросы единолично, не советуясь с чиновниками. «[Государь], умеющий видеть сам,— разумен,— писал он,— умеющий слушать сам — умен, умеющий принимать единоличные решения — сможет стать правителем Поднебесной» [208, гл. 34, с. 241]. Однако Шэнь Бухай, по мнению Хань Фэйцзы, не уделял должного внимания законам, в частности законам о наказаниях чиновников [208, гл. 43, с. 304—305].

В теории Хань Фэйцзы наблюдается удачное сочетание положений, которые до него существовали раздельно в учениях Шан Яна и Шэнь Бухая. Хань Фэйцзы, 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 Фэйцзы предложил ряд способов воздействия на чиновников с учетом психологических особенностей бюрократии: предоставлять чиновникам высокие должности и оклады, но держать их в страхе за свою судьбу; постоянно напоминать чиновникам, кому они обязаны своим благополучием и как следует себя вести, чтобы не лишиться всех благ; держать в руках добродетельных чиновников, угрожая им уничтожением семьи и всей патронимии; ввести шанъяновскую систему слежки и поощрения доносов и т. п. [208, гл. 48, с. 330—332].

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 крупниц» [208, гл. 31, с. 179]. Особенно следует оберегать право правителя награждать и наказывать чиновников<sup>12</sup>.

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 оглушения народа<sup>13</sup>. 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, принимает свои способности, дабы низшие не могли разобраться в

них... лишает чиновников надежды и использует их так, чтобы они не желали власти [правителя]» [208, гл. 1, с. 19].

Хорошо зная права служилой бюрократии, Хань Фэйцзы советовал царю постоянно поддерживать в чиновничьей среде атмосферу подозрительности и взаимного недоверия, умышленно раскалывать сановников на противоборствующие группировки, тайно поддерживать их и тем самым добиваться ослабления влияния бюрократии [208, с. 290]. Хань Фэйцзы считал необходимым удерживать бюрократию в определенных рамках, не давая ей возможности подменять правителя. Весь этот арсенал средств и составлял, по его убеждению, так называемое искусство управления.

В своем трактате Хань Фэйцзы отмечал, что тот, кто овладел искусством управления, может спокойно сидеть на троне, не опасаясь никаких неожиданностей [208, гл. 34, с. 184—192].

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

На первых порах, пока бюрократия была еще слаба, идеи Хань Фэйцзы находили свое применение. С особым восторгом трактат Хань Фэйцзы был встречен в царстве Цинь, где легизм утвердился в качестве официальной идеологии. Сыма Цянь сообщает, что, ознакомившись с текстом, циньский правитель Ин Чжэн (будущий император Цинь Шихуан) воскликнул: «Радн того, чтобы встретиться с этим человеком и побеседовать с ним, я умер бы без сожаления!» [185, гл. 63, с. 27].

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

О влиянии идей Шан Яна и Хань Фэйцзы свидетельствует и конкретная деятельность циньских правителей и сановников в IV—III вв.

Итак, влияние легизма и реформ Шан Яна на развитие китайской государственности IV—III вв. до н. э. прослеживается в двух основных направлениях — территориальном и идеологическом.

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

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

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

## Глава 7

### ИМПЕРИЯ ЦИНЬ (221—207 гг. до н. э.) — РЕАЛЬНОЕ ВОПЛОЩЕНИЕ ЛЕГИСТСКОЙ МОДЕЛИ ГОСУДАРСТВА В ПРЕДЕЛАХ ВСЕГО КИТАЯ

#### Объединение страны под эгидой династии Цинь

Последовательное осуществление преобразований Шан Яна укрепило экономическое, политическое и военное могущество царства Цинь, выдвинув его в число сильнейших государств тогдашнего Китая.

В 246 г. до н. э. после смерти Чжуан Сяивана на циньский престол вступил его сын Ин Чжэн, известный в истории под именем Цинь Шихуана.

К середине III в. до н. э. царство Цинь занимало довольно обширную территорию. Судя по сообщению Сыма Цяня, циньцы к тому времени присоединили к своим владениям земли современной провинции Сычуань, западную часть провинции Хубэй, юг Шанси, на востоке дошли до нынешнего Чжэнчжоу в провинции Хэнань (см. [185, гл. 6, с. 3]). Все эти земли были захвачены у царств Хань, Вэй, Чжао, Чу и государств Ба и Шу, расположенных на территории современной Сычуани. Присоединение богатых сельскохозяйственных районов с развитым ремесленным производством (крупные железоплавильные мастерские на севере Сычуани) усилило экономическую и военную мощь циньского царства.

Ко времени вступления на престол Ин Чжэну исполнилось лишь 13 лет; до его совершеннолетия (до 21 года) государством фактически управлял его первый советник Люй Буэй — крупный торговец из царства Вэй (см. [185, гл. 6, с. 3]). Воцарение Ин Чжэна на первых порах не привело ни к каким изменениям ни во внутренней, ни во внешней политике царства Цинь. Как и прежде, острие его внешней политики было направлено на захват чужих земель. В 244 г. до н. э. циньские войска под командованием полководца Мэн Ао вторглись во владения ханьского царства и захватили 13 городов; в 242 г. до н. э. после неоднократных нападений на царство Вэй циньская армия заняла 20 вэйских городов (см. [185, гл. 6, с. 4—5]).

Стремясь отразить наступление циньских войск, царства



Хань, Вэй, Чжао и Чу объединили свои силы и в 241 г. до н. э. напали на Цинь, захватили Шоулин, но были разбиты подоспевшей циньской армией [185, гл. 6, с. 5]. После этих событий царство Цинь прекращает на время активные боевые действия, что, вероятно, объясняется обострением борьбы внутри правящей группировки циньского государства. Приближалось совершеннолетие Ин Чжэна (в 238 г. до н. э.), и вершившему всеми государственными делами Люй Бувэю предстояло отойти на второе место и довольствоваться простым исполнением приказов сверху. Настоящий и свосправный Ин Чжэн стремился к сосредоточению в своих руках всей полноты власти и отнюдь не собирался идти на поводу у своего первого советника. Имеющийся исторический материал свидетельствует о том, что Люй Бувэй пытался сместить неудобного ему правителя. Еще за несколько лет до упомянутого события он приблизил Лао Ая, одного из своих надежных помощников, к матери Ин Чжэна, пожаловав ему почетный титул и владение (см. [185, гл. 6, с. 7])<sup>1</sup>. Очень скоро Лао Ай добился расположения вдовствующей царицы, став ее любовником и начал пользоваться неограниченной властью [185, гл. 6, с. 7].

В 238 г. до н. э. Лао Ай похитил царскую печать и печать вдовствующей царицы и вместе с группой своих приверженцев пытался захватить дворец Цинянь, где в то время находился Ин Чжэн [185, гл. 6, с. 8]. Однако юному правителю удалось подавить заговор. Лао Ай и 19 крупных чиновников, руководителей заговора, были казнены вместе со всеми членами своих патронимий. Свыше 4 тыс. семей, замешанных в заговоре, были лишены рангов и сосланы в отдаленные районы Сычжани [185, гл. 6, с. 10]. Все воины, участвовавшие в подавлении мятежа Лао Ая, были повышены на один ранг [185, гл. 6, с. 9]. В 237 г. до н. э. Ин Чжэн отстранил от должности Люй Бувэя — тайного подстрекателя заговорщиков. Очевидно, страшаясь дальнейших разоблачений и надвигающейся казни, Люй Бувэй в 234 г. до н. э. покончил жизнь самоубийством [185, гл. 85, с. 14].

Жестоко расправившись с мятежниками и наведя порядок внутри царства, Ин Чжэн приступил к активным военным действиям. В это время большую роль при циньском дворе начинает играть легист Ли Сы, уроженец царства Чу, который принимает непосредственное участие в разработке внешних и внутренних мероприятий, проводимых Ин Чжэном.

В 230 г. до н. э. Ин Чжэн по совету Ли Сы отправил огромную армию против соседнего царства Хань. Циньцы разбили ханьские войска, захватили в плен ханьского Ань-вана и, заняв всю территорию царства, объявили ее циньским округом [185, гл. 6, с. 16]. Это было первое царство, завоеванное Цинь. В 229 г. до н. э. циньская армия под командованием полководца Ван Цзяня напала на царство Чжао и после упорной борьбы в 228 г. до н. э. окончательно покорила его [185, гл. 6, с. 16].

В 225 г. до н. э. им удалось захватить Вэй [185, гл. 6, с. 18]. В следующем году циньская армия под руководством Ван Цзяня разбила чуские войска и в 223 г. до н. э. завоевала царство Чу [185, гл. 6, с. 18]. В 222 г. до н. э. циньские войска захватывают царство Янь, а в 221 г. завоевывают Ци — последнее из шести враждебных царств [185, гл. 6, с. 19].

Таким образом в 221 г. до н. э. царство Цинь победоносно закончило длительную борьбу за объединение страны. На месте разрозненных царств создается единая империя с централизованной властью<sup>2</sup>.

### Политические воззрения Цинь Шихуана

Изложить политические взгляды первого китайского императора — задача чрезвычайно трудная, но не невозможная. Уже ко времени начала политической деятельности Ин Чжэна в Китае не только сложилось несколько различных этико-политических школ с их четко выраженными программами и концепциями, но и, что очень важно для настоящего исследования, функционировала своя культура политического мышления. Пока на этом раннем этапе к ней был приобщен в основном правящий класс — наследственная аристократия и обслуживавшие ее политические советники, философы и бюрократия.

Управлять царством уже было невозможно без усвоения хотя бы минимального уровня суммы политических знаний. Именно этим определяется все растущий спрос на специалистов как в области управления, так и в области ведения войны, ибо царства вели постоянные междоусобные войны. Как отмечал Н. И. Конрад, «сама историческая обстановка вызвала к жизни этот слой. Царства древнего Китая вели между собой непрерывающуюся борьбу, часто — военную, почти постоянно — политическую. Нужны были советники — специалисты и в той и в другой области. И таковые находились, причем выдвигало их не происхождение, не положение, а таланты. В источниках того времени даже встречается выражение, получившее значение формулы-характеристики общего положения: „таланты из Чу на службе у Цзинь“. Из этой формулы видно, что к службе в каком-либо царстве привлекались люди способные, талантливые, независимо от принадлежности их к населению данного царства, иначе говоря, интеллигенция того времени была не „чуская“ или „цзиньская“, а общекитайская» [49, с. 424]. Замечание акад. Н. И. Конрада о существовании уже «общекитайской интеллигенции» имеет весьма важное значение: китайский этнос осознавал свое единство, крепил духовные и интеллектуальные связи между различными, хотя и воюющими, царствами. Существовал определенный уровень развития политической науки. Наследственная аристократия, бюрократия, нако-

пец, царская семья должны были воспитывать своих детей в духе реальных политических требований. Именно этим объясняется одна из причин все возрастающего числа советников и «гостей», которые подолгу жили при дворах правителей.

Судьба не баловала будущего императора Цинь Шихуана. Он рано потерял отца. В назначении Люй Бувэя на должность его первого советника решающее слово принадлежало вдовствующей правительнице — матери Ин Чжэна. Она была многим обязана Люй Бувэю. Именно он познакомил ее с Чжуан Сяньваном — отцом Ин Чжэна, когда тот был заложником в царстве Чжао. Богатый купец часто бывал у царевича, ссужал его деньгами и сосватал ему одну из своих красавиц наложниц. Историки до сих пор спорят о том, кто же был подлинным отцом Ин Чжэна, ибо во время женитьбы невеста была «немного беременна» (см. [185, гл. 85, с. 7]). Поскольку о беременности наложницы Люй Бувэя говорится лишь в одном месте «Исторических записок», а именно в биографии Люй Бувэя, и эта версия не подтверждается другими, более ранними источниками, а также учитывая тот факт, что о ней не сообщается в биографии Цинь Шихуана из тех же «Исторических записок», мы склонны согласиться с мнением Д. Бодде — Р. В. Вяткина, что эта версия — позднейшая интерполяция ханьских конфуцианцев (см. [94, т. 2, с. 333]). «История рождения первого императора, — пишет Д. Бодде, — вероятно, остроумная выдумка какого-то ханьского конфуцианца, который использовал ее для того, чтобы опорочить Шихуана, представив его незаконным сыном хитрого, бессовестного и необразованного торговца и матери, которая была немногим лучше проститутки» [279, с. 18]. Мать Ин Чжэна действительно была женщиной легкомысленной и, конечно, не занималась воспитанием сына. Но вряд ли Люй Бувэя можно назвать «необразованным торговцем». Именно Люй предложил своим «гостям» — странствующим ученым (а их при дворе первого советника насчитывалось более 3 тыс. человек) — составить энциклопедический труд, в котором были бы отражены идеи самых различных школ и направлений: даосской, конфуцианской, легистской, натурфилософской, аграрной, моистской и др. Многолетнее творческое содружество представителей самых разнообразных школ, имевших возможность свободного изложения взглядов, дало хорошие плоды — в итоге появился великолепный труд, названный, естественно, по имени заказчика и главного редактора-составителя «Люйши чуньцю» («Весна и осень господина Люйя»). По-видимому, главный редактор хотел противопоставить свою работу «Чуньцю» («Весне и осени») Конфуция. Первый советник царства Цинь придавал своему детищу очень большое значение. Окраинное царство, считавшееся его недругами как нечто «полуварварское», издало трактат, воплотивший все лучшие достижения тогдашней философской и политической мысли. Именно Люй, возвысившийся

над многолетними спорами различных противоборствующих школ, сумел создать такой коллектив авторов. По распоряжению Люй Буэя в 241 г. до н. э., когда был составлен окончательный вариант текста, «Люйши чунью» был выставлен у городских ворот Сяньяна, столицы царства Цинь, на всеобщее обозрение. Современники, по-видимому, с интересом вчитывались в трактат. Многие поражали его размеры — на бамбуковых планках, что висели у ворот, было начертано 200 тыс. иероглифов. Таков был объем текста. Предание гласит, что здесь же была выставлена тысяча золотых монет для награждения того, кто бы смог убавить или прибавить хоть один иероглиф в «Люйши чунью» [32, т. 2, с. 284].

Естественно, Ин Чжэн знал об этой работе и, по всей вероятности, беседовал при дворе своего первого советника с авторами и, несомненно, читал трактат. Пылкого восемнадцатилетнего юношу, страдающего ранним честолюбием, но пока еще не имевшего реальной власти, должны были интересовать прежде всего те части трактата, где говорилось о технике и искусстве управления людьми, причинах и путях создания могущественного государства, общей концепции верховной власти и т. п. Он хотел пополнить знания, почерпнутые из «Книги правителя области Шан» — настольной книги циньских правителей. Даосское влияние на Ин Чжэна известно, оно особенно возросло в последние годы жизни, когда утомленный император посылал экспедиции в поисках эликсира бессмертия. Первое же знакомство с даосскими текстами состоялось, по-видимому, при чтении «Люйши чунью». После «Книги правителя области Шан» даосская концепция власти могла показаться несколько необычной. Простую человеческую жизнь даосы ценили намного выше власти, и это относилось не только к чиновникам, но и к правителям. «Совершенномудрый, — говорилось в главе „Ценить жизнь“, — глубоко анализируя [вещи и явления] Поднебесной, [приходит к выводу], что самой ценной [на свете] является жизнь... Яо [хотел] уступить Поднебесную Цзычжоу Чжифу<sup>3</sup>. Последний ему ответил: „Можно сделать меня правителем Поднебесной. Однако я страдаю болезнью душевного беспокойства и нуждаюсь в лечении. У меня [пока] нет времени, чтобы управлять Поднебесной“. Поднебесная — это вещь [чрезвычайно] важная. Но из-за нее он не хотел причинять ущерб своей жизни, из-за других вещей тем более. Поднебесную можно доверить только тому, кто не считается с тем, что Поднебесная погубит его жизнь. В Юе люди на протяжении трех поколений убивали своих государей. Из-за боязни [быть убитым] сын правителя Ван-цзы Соу скрылся в [пещере] Даньсую. В царстве Юе не было государя. Найти Ван-цзы Соу не удавалось. Наконец его нашли в Даньсую. Но он отказался выходить [из пещеры]. Люди из царства Юе зажгли полынь и, выкурив сына правителя оттуда, повели его к экипажу. Когда Ван-цзы Соу, держась

за веревочные поручни, поднимался на колесницу, он, обращаясь к небу, воскликнул: „О владыка! Разве не можешь обойтись без меня?“ Ван-цзы Соу не боялся стать государем, а боялся бед, [сопровождающих] государя. Того, кто похож на Ван-цзы Соу, действительно можно назвать не желающим из-за государства губить свою жизнь. Именно такого человека в Юе хотели иметь и сделать своим государем» [32, т. 2, с. 291].

Вчитываясь в даосские главы «Люйши чуньцю», Ин Чжэн узнавал, что даосы подразделяют жизнь на несколько видов — «целостную жизнь», «ущербную жизнь» и «жизнь под гнетом». Первый вид означает, что человек может осуществить «все шесть желаний», второй — лишь часть этих желаний, а третий — это когда шесть желаний удовлетворить невозможно. «Шесть желаний» означали «желания слуха, зрения, обоняния, осязания и духовные потребности человека» (см. [32, т. 2, с. 368]). Даосы не терпели насилия над личностью. Если они и соглашались на какое-то управление свыше, то только со стороны правителя справедливого и человеколюбивого, идущего по пути истинного вана. Они осуждали тиранию: «Желание постоянно пьянствующего быть опрятным, корыстолюбивого — справедливым, деспота — ваном не может быть осуществлено даже Шунем» [32, т. 2, с. 290]. Их концепция верховной власти в корне расходилась с той, что вычитал Ин Чжэн у Шан Яна. «Поднебесная, — читал Ин Чжэн в главе „Ценить справедливость“, — не принадлежит одному человеку, она принадлежит всем» [32, т. 2, с. 290]. Думается, что взгляды даосов, изложенные в «Люйши чуньцю», вряд ли могли удовлетворить пытливого юношу, он буквально считал дни, когда наконец сможет сесть на престол и насладиться всей полнотой власти.

Конфуцианские главы «Люйши чуньцю» располагали к раздумью, а некоторые новые положения, родившиеся не без влияния легизма, вызывали даже сомнения. Из главы «Использование народа» Ин Чжэн узнает, что люди независимо от этнического происхождения равны и в людях важно лишь воспитание.

«Жуны рождаются [на землях] жунов, вырастают среди жунов и [говорят] на языке жунов, не ведая того, как они ему научились. Чусцы рождаются в Чу, вырастают в Чу и [говорят] на языке Чу, не ведая того, как они ему научились. Если сейчас чусца вырастить среди жунов, а человека из жунов вырастить среди чусцев, то человек из Чу будет говорить на языке жунов, а тот, кто из жунов, будет говорить на языке чусцев» [32, т. 2, с. 296].

Проблеме воспитания народа конфуцианцы отводили доминирующую роль; правитель был обязан постоянно учиться и не только ориентируясь на мудрецов прошлого, но и учитывая ошибки неспособных государей, приведших свои царства к гибели.

«Каждая вещь, по сути дела, имеет свои достоинства и свои

недостатки, точно так же и люди. Поэтому искусный в учении человек использует достоинства других людей, чтобы восполнить этим свои недостатки. А использующий [достоинства] других может приобрести всю Поднебесную. Не следует презирать неспособных и не следует гнушаться незнающих» [32, т. 2, с. 295].

Это положение заслуживало внимания.

Плодотворна была и идея обязательных дискуссий среди чиновников накануне принятия важного решения. Конфуцианские мужи наставляли правителя: «Споры и обсуждения нужно обязательно проводить. Если удастся провести споры и обсуждения, то это учтется большим суждениям. Если же не удастся провести такие споры и обсуждения, то это [похоже на то, что] вы надеваете сермягу, чтобы идти в гости, или, надев парадное парчовое платье, остаетесь дома» [32, т. 2, с. 296].

Что же касается конфуцианской концепции власти, представленной в трактате, то она отличалась от привычных легистских взглядов. «Утверждение власти каждого правителя, — говорилось в главе „Использование народа“, — исходит от народа [дословно масс. — Л. П.]. Если, утвердив свою власть, [правитель] бросает свой народ, это означает, что он хватается за ветки и забывает про ствол. А когда добиваются побочного и теряют основное, то не было случая, чтобы можно было спокойно жить» [32, т. 2, с. 296].

Конфуцианцы учили уважать интересы народа, советовали умело использовать «мужество народа», «силу народа», «зоркость народа», «мудрость народа», «ибо использование народа — это великое сокровище правителя» [32, т. 2, с. 296].

Действительность же учила юношу совсем другому — народ был далеко и не мог оказать какого-либо влияния на развитие событий при дворе. Да он тогда и сам еще вряд ли представлял себе реальные нужды своих подданных. Его больше всего беспокоила собственная судьба. Интересы царевича не только не уважали, а наоборот, и мать, и ее ближайшее и весьма влиятельное окружение прилагали все силы, чтобы не допустить Ин Чжэна к реальной власти. 239—237 годы были наиболее драматическими в жизни Ин Чжэна: ему удалось раскрыть заговор *тай хоу* (вдовствующей царицы) и Лао Ая, сместить и фактически уничтожить самого Люй Бузэя, выслать пришлых советников и взять в руки всю полноту власти в царстве Цинь. Эти годы не прошли бесследно: именно в этот период закалился характер и сформировалась личность. Предательство родни и части высших сановников неминуемо усилили и без того болезненную подозрительность молодого царя, активизировали поиски путей и методов эффективной ликвидации новых заговоров. Ин Чжэн по-прежнему много читает и, как прежде, настойчиво ищет ответы на мучающие его вопросы. И, наконец, находит то, что так долго искал.



Цинь Шихуан  
читает трактат Хань Фэйцзы

Сыма Цянь в «Биографии Лао цзы и Хань Фэйцзы» сообщает: «Кто-то доставил эти книги в царство Цинь. Циньский царь [Ин Чжэн], прочитав книги „Ропот одинокого“ и „Пять паразитов“, воскликнул: „Вот что мне нужно! Я готов пожертвовать жизнью ради того, чтобы встретиться и побеседовать с автором!“ Ли Сы ответил: „Эти книги написал Хань Фэй“» [185, гл. 63, с. 27—28].

Фактически это первое достоверное историческое сообщение, зафиксировавшее непосредственную реакцию Ин Чжэна на прочитанное. Поэтому для лучшего понимания процесса формирования политических взглядов будущего императора необходимо уделить самое тщательное внимание анализу основных идей, постараться не упустить ни малейшей детали. Сыма Цянь называет «Ропот одинокого» и «Пять паразитов» книгами (*шу*). По-видимому, в то время произведения Хань Фэя еще не были сведены в единый трактат и распространялись в виде отдельных книг. Сейчас неясно, все ли «книги» Хань Фэя были доставлены в царство Цинь или только два названных произведения. Известно лишь, что они появились в Цинь как раз в то время,

когда Ин Чжэн готовился напасть на царство Хань — родину Хань Фэя [185, гл. 63, с. 28]. Ин Чжэн, которому исполнилось 25 лет, был уже достаточно зрелым по тому времени политическим деятелем, а главное, что важно для данной главы, он интересовался всеми новинками политической литературы. «Ропот одинокого» и «Пять паразитов» были закончены Хань Фэем в 235—234 гг., т. е. незадолго до его приезда в царство Цинь. И именно к этому времени их успел прочитать Ин Чжэн. По этому факту можно предположить, что распространение книг было хорошо налажено: поставщики литературы знали, чем интересуется молодой циньский царь.

Сам текст «Ропота одинокого» невелик (представляет собой одиннадцатую главу современного издания «Хань Фэйцзы»), но весьма насыщен советами и идеями, так необходимыми в то время Ин Чжэну в его практической деятельности.

В центре — проблема сохранения власти на самом высшем уровне. Как удержать первого советника от посягательств на прерогативы правителя? Превратить его в послушное и в то же время активное орудие государя и не оказаться самому игрушкой в руках умного царедворца?

Хань Фэй выводит два типа сановников. Первый — это мудрый чиновник, преданный правителю, отдающий все свои помыслы служению государю, идеальный сановник, первый помощник и друг правителя.

«Человек умный и сведущий в искусстве управления непременно должен быть дальновидным и ясно разбираться в делах; а если он не разбирается ясно в делах, он не может распознать своекорыстие [других]. Человек способный и сведущий в законах непременно должен быть решительным и непреклонным; а если он не непреклонен, он не сможет преодолеть коварство других. Подданный следует повелениям [государя] и поступает в соответствии с ними, смотрит на закон и исполняет службу в соответствии с ним» [32, т. 2, с. 228—229].

Другой — советник совсем иного типа, который помышляет лишь о личной выгоде. Такого типа сановников Хань Фэй называет «самовластными».

«Самовластный — это тот, кто не обращает внимания на повеления [государя] и своевольничает, преступает законы ради собственной пользы, вредит государству ради выгоды своего дома, оказывается в состоянии силой влиять на своего государя; вот кто действительно самовластный» [32, т. 2, с. 229].

Правитель должен уметь разбираться в людях, отличать истинного сановника от ложного. Одним из критериев отбора Хань Фэйцзы считает профессионализм. Как правило, сановники первого типа обладают более высокими профессиональными навыками, нежели «самовластные», ибо у тех все силы уходят на интриги.

«Человек умный и сведущий в искусстве управления ясно



разбирается в делах, и если прислушиваться [к нему] и использовать [его на службе], то можно распознать затаенные чувства самовластного... если использовать людей умных и сведущих в искусстве управления, способных и сведущих в законах, то чиновники знатные и самовластные непременно окажутся вне рамок [закона]» [32, т. 2, с. 229].

Автор «Ропота одинокого» даст еще один совет своим именитым читателям — учиться учитывать психологическую несовместимость «профессионалов» и «самовластных»: «Умные и сведущие в законах люди и распоряжающиеся властью узурпаторы являются непримиримыми врагами» [32, т. 2, с. 229]. Умный правитель, сам овладевший искусством управления, должен уметь играть на этих противоречиях и продвигать тех, кто более необходим и ему и царству. Но это трудная задача, решить которую может лишь правитель с большим политическим опытом и сильным характером. Ибо распознать истинные намерения «садовника-узурпатора» весьма трудно: внешне он угодлив и послушен, никогда не спорит и всегда поддакивает, исполняет любые прихоти правителя, а поэтому пользуется его доверием и любовью.

«Редко бывает так, чтобы узурпировавший власть не пользовался бы доверием и любовью государя, который к тому же давно знаком с ним. Доходит до того, что такой человек подлаживается к настроениям государя, поддакивая ему и в хорошем, и в плохом. Используя все это, он и делает карьеру. Должности и звания [такого человека] почетны и важны, сообщников у него толпы, и все государство воспекает его» [32, т. 2, с. 230].

Сановник такого типа оказывает пагубное воздействие на всю систему управления, и прежде всего на бюрократию — она выходит из повиновения и ориентируется уже на нового хозяина. В самом обществе деформируются моральные устои.

«Когда самовластный узурпатор захватывает в свои руки бразды правления, то вне двора и внутри его все служит ему... если чиновники не следуют за ним, то их карьера не движется, поэтому массы чиновников используются им; если придворные не следуют за ним, то им невозможно связаться с государем, поэтому все окружающие скрывают его [злые деяния]; если ученые не следуют за ним, то их жалование становится ничтожным и они не находят должного почета [от государя], поэтому и ученые прославляют его... Поэтому государь все слабеет, а крупные чиновники становятся все могущественнее» [32, т. 2, с. 229].

Естественно, что «самовластный» будет крепко держаться за власть и чинить всяческие препятствия «профессионалу», ибо в его лице он видит опасного противника. Самое надежное в этих условиях — это наглухо блокировать государя от нежелательных контактов, а в случае реальной опасности — оклеветать.

тать соперника. Хань Фэйцзы рисует яркую картину неудач «профессионала», стремящегося наладить систему управления в стране в интересах самого правителя: «А когда к государю хочет обратиться человек, сведущий в законах и в искусстве управления, то он не находит у государя ни доверчивого и любовного отношения, ни давнего прочного знакомства. Когда он хочет речами о законе и об искусстве управления выправить заблуждения государя, то оказывается, что его [взгляды] противоречат [настроениям] государя. [Такой человек] занимает низкое положение, влияние его ничтожно, у него нет сторонников, и он одинок... он может ждать долгие годы, но так и не обратиться к очам государя; а узурпировавший власть... может обращаться к государю хоть каждый день» [32, т. 2, с. 230]. Именно поэтому и назвал Хань Фэйцзы свое произведение «Ропот одинокого». Но «одинокий» не только ропщет на превратности судьбы и собственную беспомощность, он указывает правителю реальный выход из создавшегося положения. Он вновь возвращается к излюбленной легистской теме, поставленной впервые еще Шан Яном, — о несовместимости интересов правителя и крупных чиновников.

«Выгода государя в том, чтобы иметь способных [подданных] и назначать их на должности, а выгода чиновников в том, чтобы, не имея способностей, распоряжаться делами; выгода государя в том, чтобы иметь заслуженных [подданных] и вознаграждать их; выгода чиновников в том, чтобы, не имея заслуг, быть богатыми и знатными; выгода государя в том, чтобы выдающиеся люди служили ему по своим способностям; выгода чиновников в том, чтобы использовать в личных целях своих друзей и сторонников... Таким образом государь теряет силу, а чиновники завладевают государством; государь опускается до положения подчиненного чиновника, а первый министр начинает распоряжаться [раздачей] чиновничьих верительных бирок» [32, т. 2, с. 232].

Каков же выход и возможно ли вообще одному человеку, если даже он стоит во главе царства, одолеть неуправляемую массу чиновников? Возможно, если правитель будет строго придерживаться легистских принципов управления и ужесточит наказания. Хань Фэйцзы вводит новую категорию преступлений, именуемых «тяжкими преступлениями». Всякий, даже малейший обман государя следует квалифицировать как «тяжкое преступление», и оно «заслуживает смерти». Начинать казни следует с высших чиновников, призвав к ответу самого «самовластного». Тогда положение в царстве в корне изменится и правитель вновь обретет власть над администрацией, ибо «разумный человек, который дальновиден и боится смерти, ни за что не пойдет за самовластным узурпатором; мудрец, который совершенствуется в бескорыстии и стыдится обманывать своего государя заодно с коварными чиновниками, ни за что

не пойдет за самовластным узурпатором. Что же касается тех, кто плетется за узурпатором, то коли это не глупцы, не понимающие опасности, так это непременно низменные [личности], не удерживающиеся от коварных [деяний]» [32, т. 2, с. 232]. А таких личностей правителю жалеть негоже, да к тому же и проку от них в делах управления немного.

Если же правитель не последует советам «одинокого» и будет беспомощно взирать на происходящее или изыскивать какие-то иные пути, то он совершит «крупную ошибку». Погибнет не только он сам, но и его царство.

«Если позволять, чтобы наверху крупные ошибки допускал государь, внизу тяжкие преступления совершали чиновники, — говорится в конце трактата, — да еще требовать при всем этом, чтобы государство не погибло, то это недостижимо» [32, т. 2, с. 232].

Таково краткое содержание одной из «книг», так поразивших Ин Чжэна. Он, вероятно, вспоминал при этом всех *чжэньнов* и *сянбанов* — первых советников царства Цинь и других китайских царств, их путь к власти, вечную грызню при дворах правителей. Можно с большой долей достоверности заключить, что «Ропот одинокого» оказал значительное влияние на развитие политических взглядов Ин Чжэна. Его собственный, пока еще небогатый опыт политической деятельности — борьба с группировкой *тай хоу*, Лао Ая и Люй Бувэя — убеждал в правдивости и мудрости рассуждений «одинокого». Вся последующая деятельность Ин Чжэна, особенно на посту императора, свидетельствует о том, что он умел ценить людей знающих, профессионалов в области «искусства управления», активно использовал их и не скупился на награды. Но как только он начинал чувствовать, что тот или иной чиновник превышал рамки дозволенного или создавал собственную группировку, следовала неминуемая расплата. И чем более высокий пост занимал провинившийся, тем суровее было наказание. Черная моральное оправдание у Хань Фэйцзы, Цинь Шихуан стремился не совершать «крупных ошибок».

Книга «Пять паразитов» в несколько раз превышала объем книги «Ропот одинокого», но разница заключалась не только в превышении объема. В ней поднимались уже не частные, а общие проблемы управления. Фактически она представляла собой сокращенный курс лекций по теории государства и права, во многом напоминающий известный Ин Чжэну курс Шан Яна, но в то же время и отличный от него.

Вначале Хань Фэйцзы рассуждает о «пути» *совершенномудрых* правителей древности и обращает внимание на две характерные черты, делающие государя *совершенномудрым*: заботу о нуждах народа и умение перестраивать методы управления страной в зависимости от изменяющихся обстоятельств. Если хочешь стать *совершенномудрым* — не будь догматиком и не

придерживайся слепо установившихся норм. Это положение он иллюстрирует притчей, которая впоследствии вошла в основной фонд китайской политической культуры.

«В царстве Сун был земледелец, на поле которого торчал пень. Заяц бежал, наткнулся на пень, сломал себе шею и окочел. Тогда земледелец забросил свою соху и стал ожидать у пня, надеясь снова добыть зайца. Но снова добыть зайца оказалось невозможным, и он сам стал посмешищем в Сун. Те, которые ныне желают методами древних правителей управлять современным народом, занимаются таким же „ожиданием у пня“» [32, т. 2, с. 261].

Далее он подробно рассуждает о причинах изменения моральных норм, показывая, что в настоящее время правителям приходится иметь дело совсем с иным народом, чем раньше. Теперь «пропитания на всех не хватает. Поэтому в народе [идет] борьба... [ибо] бедность и богатство — это не одно и то же» [32, т. 2, с. 261]. Отсюда он делает вывод, что такие конфуцианские понятия, как *человеколюбие*, *милосердие*, *добро* и *зло*, уже исчерпали себя. Они исчерпали себя не только в жизни, когда люди ныне «в голодный год не накормят и младшего брата», но и в политике, ибо народ сам стал пнем. В этих условиях меняются и функции *совершенномудрого* — он не обязан уже заботиться о всем народе и руководствоваться принципами *человеколюбия*.

«Совершенномудрый осуществляет управление, принимая во внимание обилие и нехватку [в имуществе], разбираясь в недостатке или полноте [власти]. Поэтому, когда его наказания незначительны, это не является милосердием, а когда его кары строги, это не является жестокостью. [Он] просто действует в соответствии с существующими нравами. Поэтому [его] деятельность исходит из [задач] времени, а [его] средства соответствуют [задачам] деятельности» [32, т. 2, с. 263].

За всеми этими рассуждениями довольно четко прослеживалась одна мысль: политика несовместима с моралью. Это было одно из основных легистских положений, сформулированных еще Шан Яном. Из «Книги правителя области Шан» Ин Чжэн уже усвоил, что ныне в политике существуют свои, особенные закономерности, отличные от общепринятых норм человеческого общения, которые в древности еще распространялись и на политику. В этой сфере деятельности вероломство, коварство и сила всегда ставились выше человеколюбия, милосердия и долга. Правителю надлежит стремиться к неограниченной власти и усилению собственного государства за счет соседей, постоянно помня, что политика ориентирована на реальность, а не на духовные ценности. Автор «Пяти паразитов» принимает эту концепцию Шан Яна и развивает ее в традиционном духе, насыщая аргументами из отечественной истории: «В древности Вэнь-ван<sup>4</sup> жил между Фэн и Хао<sup>5</sup>, земли [у него было] сто ли,

он следовал человеколюбию и чувству долга и снискал привязанность у западных жунов<sup>6</sup>, когда правил Поднебесной. Сюйский Янь-ван жил к востоку от [реки] Хань, земли [у него было] пятьсот ли, он следовал человеколюбию и чувству долга, [правители] тридцати шести государств уступили [ему свои] территории и нанесли визит [его] двору. Цзиньский Вэнь-ван испугался, что тот нанесет ему вред, поднял войско, двинулся на Сюй и уничтожил его. Итак, Вэнь-ван, следуя человеколюбию и чувству долга, правил Поднебесной, а Янь-ван, следуя человеколюбию и чувству долга, погубил свое государство. Это значит, что гуманность и чувство долга можно было использовать в древности, но нельзя их использовать сейчас» [32, т. 2, с. 263].

Вряд ли Ин Чжэн, читая эти строки, обратил внимание на некоторую неточность. Цзиньский Вэнь-ван никак не мог захватить земли у сюйского Янь-вана, ибо первый правил в 689—671 гг. до н. э., а Янь-ван находился на престоле с 1001 до 946 г. до н. э. При Вэнь-ване чжоусцы еще не в состоянии были распространить свою власть на всю Поднебесную. Можно простить Хань Фэй и анахронизм, и вполне объективную ограниченность знаний о реальном соотношении сил на политической карте Китая XII в. до н. э. Для него было важным доказать, что человеколюбие и чувство долга не должны определять поведение правителя, поэтому он и использовал магическую силу исторического примера.

Хань Фэйцзы вновь и вновь возвращается к проблеме соотношения гуманности и закона в сфере управления. В «Пяти парадоксах» Ин Чжэн снова сталкивается с этой проблемой, вокруг которой уже целые столетия идут неутихающие, напряженные споры, особенно между конфуцианцами и легистами. Логика рассуждений Хань Фэйцзы не могла не привлечь его внимания.

«Ныне и конфуцианцы и монеты превозносят прежних правителей, [которые] проявляли всеобщую любовь ко [всем] в Поднебесной, относились к народу, как родители [к детям]. Откуда видно, что это так? [На это они] отвечают: „Когда сыкоу<sup>7</sup> налагал наказание, государь переставал веселиться; когда [ему] докладывали о смертной казни, государь лил слезы“. Вот за это и восхваляют древних правителей. Но ведь утверждать, что если [отношения между] государем и подданным [будут] подобны [отношениям между] отцом и сыном, то непременно будет порядок,— значит [исходить] из того, что [в отношениях между] отцами и сыновьями не бывает [никаких] нарушений. В чувствах человека нет ничего сильнее родительской любви, все проявляют [такую] любовь, но далеко не у всех порядок. Хотя [родительская] любовь щедра, но разве [в семьях] обходятся без беспорядков?.. Если закон требовал наказания, а государь при этом лил слезы, то этим

он выражал свое человеколюбие, а не осуществлял управление. Пролить слезы и не желать [прибегать к] наказаниям — это человеколюбие; однако нельзя не прибегать к наказаниям — таков закон... человеколюбием нельзя управлять. К тому же народ прочно подчиняется силе и мало может помнить о [чувстве] долга» [32, т. 2, с. 265].

Доводы Хань Фэйцзы убеждали Ин Чжэна в жизненности легистских принципов, знании психологии людей. Можно предположить, что он понимал несовместимость норм и правил поведения в семье с теми задачами и обязанностями, которые возлагались на человека как жителя данного царства и подданного государя. Об этом неоднократно говорилось в «Пяти паразилах». Если Хань Фэйцзы и не оперировал такими современными нам терминами, как «семейное право», «обычное право», то это отнюдь не означает, что он не понимал и не принимал во внимание значимость этих институтов. Вся жизнь древнего китайца с момента рождения и до смерти определялась и регламентировалась семьей и патронимией (*цзунюм*). Интересы личности были тесно связаны с интересами семьи и патронимии, человек еще не ощущал своей прочной связи с государством и правителем. Влияние парской администрации распространялось до уровня уезда и лишь в исключительных случаях доходило до общины, не дальше. Да и сами редкие контакты с общиной осуществлялись лишь через ее органы самоуправления — *фу лао* и *сань лао*. Хань Фэйцзы вслед за Шан Яном поднимает и пытается решить очень важную для того времени проблему — до тех пор, пока правитель не вырвет человека из общины и семьи и не перевоспитает его, он фактически не сможет управлять народом и проводить политику, нужную государству. Ибо, какие бы приказы он ни издавал, люди будут продолжать придерживаться давно сложившихся обычаев, а это не может не влиять и на поведение чиновников, вынужденных считаться с существующими нормами поведения. Эту мысль Хань Фэйцзы иллюстрирует двумя разнохарактерными, но идентичными по сути примерами.

«В Чу был [человек по имени] Чжи-гун, его отец украл барана, и [сын] донес на него властям. *Лининь*<sup>8</sup> приказал: „Казнить его!“ [Ибо хотя он] поступил правильно [по отношению к] государю, но изменил отцу, [потому-то] его обвинили и наказали. Отсюда видно, что подданный, честный перед государем, [может оказаться] жестоким сыном [по отношению] к отцу. [Один] лусец ходил со своим государем на войну и в трех сражениях трижды показывал спину. Чжун-ин (Конфуций. — Л. Н.) спросил о причине этого, и тот ответил: „У меня старый отец, если я умру, некому будет его содержать“. Чжун-ин счел это сыновней почтительностью, превозносил его и возвеличивал. Отсюда видно, что сын, почтительный [по отношению к] отцу, может оказаться подданным, изменившим [своему] государю.

Поэтому наказание, наложенное *линьем*, [привело к тому], что в Чу до верхов не доходят сведения о злодеях<sup>9</sup>, а похвала Чжун-ни [привела к тому], что в Лу народ легко сдается в плен и показывает спины» [32, т. 2, с. 267—268].

В первом случае сын поступил, руководствуясь легистским законом и легистской моралью; — он сообщил властям о преступлении, совершенном одним из членов семьи, в данном случае его отцом.

Во втором случае сын следовал нормам, функционировавшим в семье, общине и патронимии, т. е. придерживался норм обычного права, памятуя все время о судьбе престарелого отца.

Казалось бы, в первом случае чиновник должен был, следуя строго закону, наградить сына, однако при вынесении приговора он, видимо, руководствовался нормами обычного права, ибо они в то время были сильнее закона. Чиновнику не хотелось ссориться с главами общины и патронимий, его единственное отступление от общепринятых норм заключалось в том, что он взял на себя одну из функций общины.

Второй случай не менее интересен. Событие, по-видимому, произошло где-то в году 496—495-м, ибо как раз на 14-м году правления луского царя Дин-гуна, т. е. в 496 г. до н. э., Конфуций был назначен на должность *дасыкоу* — руководителя судебного ведомства (см. [185, гл. 47, с. 32—33]). В его обязанности входило вести дознание и выносить приговоры по всем нарушениям существовавшего в те времена в царстве Лу законодательства. Воин, струсивший в бою, подлежал суровому наказанию, и дело, вероятно, попало к самому *дасыкоу*. Однако, подобно чускому *линьню*, Конфуций нарушил закон, и причина этого кроется не только в его приверженности к *сяо* (*сыновней почтительности*), но и в учете им сложившихся норм поведения. При вынесении решения по делу струсившего воина в Конфуции, вероятно, боролись два человека: чиновник и мыслитель; победил мыслитель. Ин Чжэн мог и не знать, но Хань Фэйцзы был хорошо осведомлен о том, что Конфуций был прилежным чиновником. Именно Конфуций приговорил к смертной казни луского *да фу* Шаочжэн Мао за выступление против главы государства (см. [185, гл. 47, с. 93]). Однако Хань Фэйцзы привел случай с воином. И не случайно. Ему необходимо было показать на примере Конфуция, к каким пагубным для государства последствиям может привести возведение в закон конфуцианских принципов.

Весьма любопытны были дальнейшие рассуждения Хань Фэя. По-видимому, в бытность свою учеником Сюнь цзы, он слышал о стремлении своего учителя объединить вместе в одну теорию управления государством конфуцианские и легистские начала. Продолжая как бы давно начатую дискуссию, о которой Ин Чжэну мог подробно рассказать Ли Сы, еще один бывший ученик Сюнь цзы, Хань Фэй, доказывает нежизненность

такой идеи: «Если поступать так: выдавать награду отрубившему голову врага и [в то же время] высоко ставить доброе и милосердное поведение; давать ранги знатности и жалование взявшему [вражеский] город и [в то же время] верить в учение о всеобщей любви... обогащать государство [с помощью] земледелия и отражать врага, опираясь на воинов, и [в то же время] ценить людей, [отличающихся] культурой и ученостью; отстранять людей, уважающих государя и боящихся закона, и [в то же время] воспитывать толпы удалцов, самовольно орудующих мечами (т. е. поощрять межобщинные вооруженные конфликты, вызванные обычаем кровной мести и третировать службу в царской армии.— Л. П.), то нельзя достичь [того, чтобы государство стало] сильным и [хорошо] управляемым» [32, т. 2, с. 268].

Хань Фэй постоянно проводит одну и ту же мысль: сильное и хорошо управляемое государство должно базироваться на легистских началах, и прежде всего на едином для всех законе. Идея всеобщности закона проходит красной нитью через всю главу: «Путь просвещенного правителя [состоит в том, чтобы] создать единый закон... крепко [овладеть] искусством управления» [32, т. 2, с. 269—270].

Он поучает своих именитых читателей, что сам факт издания закона или распространения необходимой литературы еще не решает проблемы.

«Ныне в стране весь народ рассуждает об управлении, каждая семья хранит у себя дома законы Шана и Гуаня (речь идет о «Книге правителя области Шан» и «Гуаньцзы».— Л. П.), а государство все беднеет. Рассуждающих о земледелии масса, а соху держат в руках немногие» [32, т. 2, с. 270].

Необходимо проводить планомерную легистскую политику сокращения общего количества рассуждающих об управлении или «пуги» древних правителей, учит Хань Фэй, ибо «утонченные и таинственные речи ни к чему для народа» [32, т. 2, с. 269]. Нужно, чтобы в государстве преобладал простой люд и как можно меньше было тех, кто «совершенствуется в культуре и учености и упражняется в речах и словопрениях». Слишком высокий культурный уровень затрудняет введение и усвоение нужных правителю законов; необходимо «разумное» соотношение «работающих головой» и «работающих руками».

Термины конфуцианские и взяты, вероятно, были у Мэн цзы, но соотношение, а главное, трактовка их иная, чем у конфуцианцев: «Когда работающих головой масса, то закон рушится; когда работающих руками немного, то государство беднеет. Оттого и прорексодят в нашу эпоху смуты» [32, т. 2, с. 271].

Для того чтобы избежать смуту и создать прочный государственный порядок и спокойствие в стране, существует лишь одна возможность — неуклонное и последовательное внедрение легистской системы управления. Яркими мазками Хань Фэй



воссоздает модель такой системы: «В государстве просвещенного правителя нет писем на бамбуковых дощечках, а обучают закону; не [передаются] заветы прежних правителей, а учитель является чиновником; нет наглицов, самовольно орудующих мечами, а доблестью считается отрубить голову врага [на войне]. Оттого в народе [такой] страны, кто говорит, тот непременно держится закона; кто действует, тот добивается заслуг; кто храбр, тот целиком отдается военной [службе]. Поэтому в спокойное время государство богато, а в напряженное время войско оказывается сильным. Это и называется достоинством правителя» [32, т. 2, с. 271].

Далее Хань Фэй переходит к вопросам внешней политики. В это время в чиновничьей среде (да и не только чиновничьей) различных царств шли споры о том, к какому типу союза, в какую коалицию царств выгоднее вступать их государствам. Существовали два типа коалиций: *цзун* и *хэн*, основанные на разных принципах, но преследовавшие вполне определенную цель — захват территорий несоюзных китайских государств. Состав членов этих коалиций был непостоянен; допускался и даже поощрялся переход из одного союза в другой. Правители царств буквально охотились за новыми членами таких союзов. В этих условиях возрастала роль высшего звена придворной бюрократии; используя свое влияние, оно воздействовало на своих правителей, призывая вступить в тот или иной союз. При этом чиновники отнюдь не руководствовались чувством местного патриотизма. Хань Фэй четко и весьма популярно объясняет на страницах трактата, что «выгода» правителя и чиновников различна. Чиновники всегда будут в выигрыше, даже если их царство будет захвачено, ибо за время торгов они успеют обогатиться за счет взяток от заинтересованных правителей других государств.

Хань Фэй развивает концепцию Шан Яна об органической связи внешней политики с внутренней и о приоритете внутренних дел. Не решив проблем внутренних, не наведя порядок внутри страны и не подчинив чиновничество — не берись за решение внешних дел. Основная цель внешней политики мыслилась привычно, по-легистски: захват чужих территорий.

«Упорядоченности и силы нельзя приобрести извне, они кроются во внутренней политике. Ныне, [кто] не следует закону и искусству управления во внутренних [делах], а нацелил свой ум на [дела] внешние, [у того государство] не станет сильным и упорядоченным. Поговорка гласит: „С длинными руками хорошо танцевать, с большими деньгами хорошо покупать“. Это о том, что добиваться успеха легко, [когда для этого есть] все условия. Поэтому [государству] упорядоченному и сильному легко строить замыслы, [а государству] слабому и расстроенному трудно [что-либо] планировать» [32, т. 2, с. 273].

Завершая свои рассуждения и как бы подытоживая основные положения, изложенные в «Пяти паразитах», Хань Фэйцзы вновь возвращается к проблеме, больше всего волновавшей теоретиков легизма: *государь и народ*. Как добиться того, чтобы народ помышлял лишь о *Едином*, т. е. о земледелии и войне? Анализируя обстановку в стране, он отмечает, что во всех китайских царствах наблюдается общая тенденция — народ стремится избежать и земледелия и войны. Войны страшат опасностью, а занятие сельским хозяйством не приносит необходимой выгоды. Гораздо прибыльнее и спокойнее для людей грамотных стать странствующими учеными и домогаться приличной административной должности или доходного места при дворе какого-нибудь землевладельца или влиятельного сановника. Бурный рост городов и развитие ремесленных промыслов открывали широкие возможности для тех, кто был склонен к коммерческой и хозяйственной деятельности. В стране наблюдался отток населения из сельских районов в города, менялись ценностные ориентации. Хань Фэйцзы наблюдал, что, несмотря на конфуцианские и легистские проповеди, возникла реальная опасность того, что земледелие перестанет считаться почетным занятием. А о службе в армии не стоило и заикаться. Происходил рост новых категорий населения, сосредоточенных главным образом в городах. Хань Фэй, подобно Шан Яну, выделяет из «народа» те категории населения, которые не заняты в *Едином*, и объявляет их «паразитами». Всего он вычленил пять типов «паразитов», потенциально опасных как правителю, так и государству. К ним он отнес следующие категории «народа»:

1) «Ученые, которые расхваливают путь прежних правителей под предлогом [их] гуманности и [следования] чувству долга, пышно украшают свои одежды и изощряются в изысканных речах, вызывая сомнения в существующих законах и раздвоенность в душе правителя».

2) «Болтуны, которые несут всякий вздор, опираются на внешние силы, чтобы устроить свои личные [дела] и отбросить [дела], полезные для алтаря земли и злаков (в данном случае „алтарь земли и злаков“ — символ государства, государственной святыни. — Л. П.)».

3) «Те, кто носит мечи, собираются толпами, выставляют напоказ свои качества, чтобы прославить свое имя и нарушить запреты [всех] пяти [высших] чиновников».

4) «Те, кто страшится повинностей, собираются в частных домах, употребляют все свое добро на взятки, чтобы упросить самовластных чиновников и уклониться от тяжких трудов (здесь имеются в виду земледельцы-общинники, уклонявшиеся от несения трудовых и воинских повинностей и перешедшие под покровительство крупных землевладельцев. — Л. П.)».

5) «Торговый и ремесленный люд, который изощряется в изготовлении грубых поделок, собирает у себя несметные запасы,

а собрав [их], выжидает время, чтобы посягнуть на выгоды земледельцев (обычно торговцы в период сбора урожая скупали по дешевке зерно у общинников, с тем чтобы зимой или в неурожайные годы продать по высокой цене.— Л. П.)» [32, т. 2, с. 274—275].

Четвертая и пятая категории представляли довольно значительный процент населения. Все возрастающие налоги, изнурительные трудовые и воинские государственные повинности вынуждали земледельцев скрываться от царской администрации. Существовали самые различные формы протеста: одни бежали из деревень; другие, и таких было больше, переходили под покровительство крупных землевладельцев. Хотя они и теряли свободу, попадая в категорию личноезависимых земледельцев, зато избавлялись от несения государственных повинностей. Сокращение списков налогоплательщиков ущемляло интересы правителя и администрации в целом, поэтому-то в Китае уже с эпохи Сражающихся царств начинается длительная борьба между центром и местными земельными магнатами, борьба не столько за землю, сколько за земледельцев. Читая про «паразитов», Ин Чжэн, по-видимому, не мог не вспомнить Шан Яна, предлагавшего его деду еще свыше ста лет назад произвести подробную перепись людей, попавших в зависимость к частным домам и крупным торговцам, чтобы они не уклонялись от повинностей (см. [114, с. 145]). Налоговые поступления сокращались не только за счет роста четвертой категории населения; пятая также представляла реальную угрозу государственной казне. Как уже отмечалось, еще Шан Ян разрабатывал идею наделения государства экономическими функциями. Царская администрация должна была регулировать частнопредпринимательскую деятельность, чтобы все доходы стекались в одно место. Хань Фэй разделяет эту идею. Он также протестует против чрезмерного обогащения торговцев и ремесленников и как бы напутствует Ин Чжэна не выпускать из рук рычаги экономической власти.

Хань Фэйцзы заканчивает свою главу с тревогой за будущее государства: «Эти пять [категорий людей] — паразиты для государства. [Если] правители не искоренят этих пяти паразитов и не займутся воспитанием порядочных людей, то что же удивительного, что в мире еще будут разрушающиеся государства и гибнущие династии?» [32, т. 2, с. 275]. Дальнейшая практическая деятельность Ин Чжэна, особенно на посту императора, покажет нам, насколько плодотворно усвоил он основные положения трактата Хань Фэйцзы. И «Ропот одинокого», и особенно «Пять паразитов» оказали большое влияние на формирование политических воззрений Ин Чжэна; многие положения Хань Фэя он успеет осуществить за время своего длительного правления.

Нам бы хотелось, заканчивая разбор двух глав «Хань Фэй-

цы», так поправившихся Ин Чжэну, обратить внимание читателя на те новые оттенки в отношении к конфуцианству, которые появились у последователя Шан Яна. Подобно всем ранним легистам, Хань Фэйцзы выступает против конфуцианских концепций. Исходя из своего понимания окружающего мира и природы человека, он, видимо, вполне искренне полагал, что они не могут «работать» на правителя и поэтому конфуцианская модель управления не только враждебна легистской, но и нежизнеспособна. Не случайно сторонники конфуцианских взглядов зачислены им в первую категорию «паразитов». Но что интересно: оценивая негативно конфуцианство как учение, Хань Фэйцзы как бы отделяет самого Конфуция от конфуцианства. Он отдаст должное личности Конфуция и относится к нему с большим уважением. «Чжун-ни (Конфуций.— Л. П.),— писал он,— был в Поднебесной совершенномудрым, [он] совершенствовал [свое] поведение и понял [сущность] дао, объехав всю страну, и вся страна радовалась его человеколюбию, восхищалась его [чувством] долга; но за ним пошло лишь семьдесят человек, ибо ценящие человеколюбие [встречаются] редко, а следовать [чувству] долга трудно. Потому-то хотя Поднебесная и велика, но за ним последовало лишь семьдесят человек, а [на самом деле] следовал человеколюбию и [чувству] долга [лишь] один человек» [32, т. 2, с. 265].

Сейчас трудно объяснить причины такой трансформации в отношении главного идеологического противника легистов. Не исключено, что здесь на Хань Фэйцзы могли оказать влияние взгляды и проповеди его учителя — Сюнь цзы. Да и сам Хань Фэй, вероятно, понимал всю привлекательность идей Конфуция; ведь многое бралось из жизни, хотя и не укладывалось в легистские схемы. Нельзя было не считаться и с растущим авторитетом Конфуция. Думается, что одна из причин такой трансформации в оценке Конфуция — прагматизм Хань Фэйцзы. Как политик, он понимал значение и привлекательность в глазах народа и общества таких духовных ценностей, как *чувство долга, сыновняя почтительность, человеколюбие* и т. п. Ибо община уже давно культивировала эти ценности, задолго до того, как Конфуций обогатил ими свое учение. И если легистский правитель также станет подчеркивать свое личное уважение к Конфуцию и его доктринам, заведомо не веря в их повсеместное внедрение и даже противодействуя этому, он сможет извлечь немалую пользу.

Такое изменение отношения к Конфуцию не могло не привлечь внимание Ин Чжэна. Его мудрый наставник преподавал еще один наглядный урок глубины гибкости политического мышления: можно даже и отойти на время от устоявшихся взглядов и объявить себя приверженцем идей своего противника, если это необходимо ради достижения твоих политических целей.

Анализируя деятельность Ин Чжэна после объединения страны, мы сможем проверить, в какой степени он усвоил наставления своего политического наставника и как отразилось это на его дальнейшей деятельности.

### **Внутриполитическая деятельность Цинь Шихуана и расправа с конфуцианцами**

Анализ исторического материала показывает, что вся деятельность Цинь Шихуана в первые годы правления империей в области внутренней и внешней политики была сосредоточена на укреплении завоеванных позиций и осуществлялась легистскими методами. В этот исторически весьма короткий и напряженный период (221—216 гг. до н. э.) все силы молодой империи были брошены на устройство внутренних дел. В 221 г. до н. э. Цинь Шихуан издает приказ о конфискации оружия у всего населения страны, разоружив таким образом остатки разбитых армий шести царств [185, гл. 6, с. 28]. Все конфискованное оружие было доставлено в Сяньян (столица Цинь) и перелито на колокола и статуи. По сообщению Сыма Цяня, было отлито 12 человеческих фигур, каждая весом в 1000 даней (29 960 кг) [185, гл. 6, с. 28]. В том же году Цинь Шихуан осуществил еще одно, не менее грандиозное мероприятие — 120 тыс. семей наследственной аристократии, крупного чиновничества и богатых купцов шести покоренных царств были насильственно переселены в Сяньян [185, гл. 6, с. 30]. Переселение, по-видимому, было проведено силами возвращавшихся на родину регулярных частей циньской армии. Знакомство с деятельностью одного богатого купеческого рода — Тянь, перевезенного в Сяньян из царства Ци [185, гл. 129, с. 42; 210, с. 1] и занимавшегося ростовщичеством и ссудными операциями, а также сопоставление этих данных с политикой Цинь Шихуана в отношении к купечеству в целом позволяют сделать следующее предположение: значительная часть переселенных купцов, по-видимому, занималась ростовщичеством, ибо торговцев и купцов, связанных с процессом ремесленного производства (в древнем Китае купец и хозяин ремесленной мастерской представлялись в одном лице), Цинь Шихуан, как правило, не трогал, а если и переселял, то только на льготных условиях и в районы, богатые сырьем<sup>10</sup>.

Применяя репрессивные меры по отношению к наследственной аристократии шести царств и связанного с ней чиновничества, Цинь Шихуан в то же время относился с благосклонным вниманием к чиновничеству царства Цинь и командному составу циньской армии. На все руководящие должности местного административного аппарата, функционировавшего на территории бывших шести царств, назначали, по-видимому, только

выходцев из царства Цинь [185, гл. 6, с. 32]. Таким образом, объединение страны под эгидой Цинь принесло его чиновничеству вполне осязаемые выгоды и открыло богатые возможности для карьеры.

В интересах богатых землевладельцев Цинь Шихуан в 220 г. до н. э. издает эдикт о повышении на один ранг всех имеющих ранги знатности [185, гл. 6, с. 32].

В том же году Цинь Шихуан приступил к широкому дорожному строительству [185, гл. 6, с. 32]. Необходимо было в кратчайший срок связать Сяньян сетью хороших дорог с важнейшими районами империи<sup>11</sup>. Наличие удобных путей способствовало бы развитию торговли, а кроме того, позволило бы императору оперативно маневрировать войсками, срочно перебрасывая их в районы возможных восстаний. На строительстве дорог трудились десятки тысяч общинников, мобилизованных в порядке трудовой повинности, а также заключенные. Сколько времени потребовалось на строительство этих дорог и когда оно было завершено, нам, к сожалению, неизвестно. С уверенностью можно сказать одно — Цинь Шихуан приложил все усилия к тому, чтобы закончить их строительство в максимально короткий срок.

В «Цянь Ханьшу» отмечается, что *чидао* были построены первоначально в двух направлениях от Сяньяна — к востоку и к югу [120, гл. 51, с. 2(1)]. Восточная магистральная дорога была доведена до восточных пограничных районов страны, расположенных на территории бывших царств Янь и Ци [120, гл. 51, с. 2(1)], южная проходила через бывшие царства У и Чу, пересекала реки Янцзы и Чжэцзян, шла по берегам больших озер и далее вдоль морского побережья. Судя по данным «Цянь Ханьшу», ширина *чидао* равнялась 50 шагам. Посередине этой магистрали проходила более узкая дорога, шириной 3 чжана, т. е. в среднем около 6,9 м, несколько возвышавшаяся над остальной частью. По этой дороге разрешалось ездить только императору со свитой. Поэтому некоторые китайские историки, в частности Ин Шао и Ван Сяньшэн, называли *чидао* императорской дорогой (см. [120, гл. 51, с. 2(1)]; 185, гл. 6, с. 32)).

В конце 220 г. до н. э. Цинь Шихуан решил проверить, сколько успешно идет осуществление его мероприятий на местах. Он совершил поездку в западные районы страны, посетив округа Лунси и Бэйди [185, гл. 6, с. 31]. Оба округа находились в восточной части современной провинции Ганьсу и были отвоеваны циньцами у жунских племен незадолго до объединения страны.

Ознакомившись с положением в округах Лунси и Бэйди, Цинь Шихуан через Цзитоушань и Хуйчжун вернулся в столицу империи. Первая поездка дала, по-видимому, положительные результаты: убедившись в благонадежности западных погранич-

ных округов, Цинь Шихуан решил приступить к более далеким и длительным путешествиям.

В 219 г. до н. э. император в сопровождении многочисленной свиты высокопоставленных чиновников отправился в свое первое путешествие на восток страны. Он побывал на территории бывших царств Западное Чжоу, Восточное Чжоу, Хань, Вэй, Лу и Ци, проехав в общей сложности несколько тысяч километров. В исторических источниках содержится слишком мало сведений об этом периоде его деятельности. К счастью, сохранились знаменитые стелы Цинь Шихуана, которые как нельзя лучше помогают разобраться в причинах и целях этого путешествия. За время первой поездки на восток Цинь Шихуан поставил три стелы — Ишаньскую, Тайшаньскую и Ланьтятайскую, причем в каждом случае выбор места был не случаен. Первая, Ишаньская стела была поставлена на горе Ишань на территории бывшего царства Лу, родине Конфуция и Мэн цзы<sup>12</sup>.

Весь текст стелы пронизан одной идеей: Цинь Шихуан — миротворец; это он, а не кто иной положил конец бесконечным войнам. Виновниками смут в период Чжаньго были объявлены правители шести разгромленных царств; войны, которые вела против них династия Цинь, были войнами справедливыми, ибо преследовали благородную цель — установление мира в Поднебесной.

Идеологическое обоснование необходимости объединения страны играло в то время очень большую роль. Нельзя забывать, что объединение шести царств проводилось немирными средствами. Императору необходимо было убедить широкие слои населения шести покоренных царств в правильности его политики. Зная горячее стремление народа к мирной жизни, он обещает длительный мир — «выгода [от мира] будет длиться вечно».

Вместе с тем в тексте подчеркивается личное достоинство императора, его *сяо* (*сыновьяя почтительность*), один из основных столпов конфуцианской морали, и опять не случайно: ведь стела стояла на территории бывшего царства Лу.

Текст первой стелы позволяет выяснить одну из причин этой поездки на восток — моральное оправдание захвата шести царств и повышение личного престижа императора.

Вторая стела была воздвигнута на горе Тайшань. По сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан обсуждал с лускими конфуцианцами, где лучше всего совершить жертвоприношение Небу и поставить надпись, воспевавшую добродетель династии Цинь [185, гл. 6, с. 33]. Конфуцианцы указали ему на священную гору Тайшань. В период Чжаньго, согласно верованиям конфуцианцев из царств Лу и Ци, все императоры древности, назначаемые верховным божеством, после восшествия на престол обязательно поднимались на самую высокую гору, чтобы

оказаться поближе к Небу (а такой горой была Тайшань), и там совершали жертвоприношения в честь верховного правителя [185, гл. 28, с. 1]. Цинь Шихуан со всей своей многочисленной свитой также поднялся на гору Тайшань, совершил жертвоприношения Небу и на самой вершине горы поставил стелу. Текст этой стелы отличался от Ишаньской, здесь император докладывал верховному божеству о всех своих земных достижениях.

«С тех пор как [циньский царь] стал императором,— говорилось в тексте стелы,— [он] ввел [новую] систему управления [страной] и сделал ясными законы; все подданные строго придерживаются постановлений и законов, [введенных Цинь Шихуаном]. На двадцать шестом году [правления Цинь Шихуан] впервые объединил Поднебесную, все подчинялось [ему]. [На этот раз] сам выехал в далекое инспекционное путешествие [посмотреть, как живет] черный народ, поднялся на гору Тайшань, осмотрел восточные границы [империи]. Сопровождавшие [императора] чиновники вспомнили о былых заслугах [императора], говорили о причинах [его] великих дел, с большим почтением воспевали [его] заслуги и добродетель. После того как было осуществлено основное *дао* (принцип Цинь Шихуана.— Л. П.) управления страной, все живое использовалось по прямому назначению, [каждый занимался тем, чем должен был заниматься], для всего был установлен определенный образец (речь идет о введении единого законодательства и унификации единиц измерения.— Л. П.). Великий принцип [управления страной] прекрасен и ясен, его можно передать потомкам [Цинь Шихуана], и они могут следовать [ему], не внося [никаких] изменений. Император сам управлял всеми делами [государства], а после объединения Поднебесной [он] приложил еще больше усилий в управлении страной. Встает [он] очень рано, ложится спать поздно, все это делает ради того, чтобы принести [государству] как можно больше пользы на очень долгие времена, уделяет большое внимание наставлению народа [на путь истинный]. Принцип управления, которому [Цинь Шихуан] наставлял [народ], распространяется на далекие и близкие [районы], и всюду был восстановлен порядок. Это [произошло] потому, что [народ] добровольно воспринял указания мудрейшего [императора]. Была установлена четкая разница между высшими и низшими, мужчинами и женщинами. [Все] с почтением восприняли [императорские] установления, [каждый] строго выполнял то, что был обязан делать согласно занимаемому посту. [Народ] как внутри [царства Цинь], так и вне его (т. е. на территории шести царств.— Л. П.) живет спокойно и дружно. Все это (т. е. такую систему правления.— Л. П.) надо передавать потомкам до бесконечности и распространить безгранично [территорию империи]. [Потомки] должны с большим уважением относиться ко всему, что перейдет



[им] по наследству, [они] должны навечно воспринять [эти] важнейшие установления (законы и систему правления Цинь Шихуана. — Л. П.)» [185, гл. 6, с. 33—34].

Тайшаньская стела не простое перечисление заслуг Цинь Шихуана; здесь содержится просьба к Небу благословить династию Цинь на вечное правление — «великий принцип [управления страной] прекрасен и ясен, его можно передать потомкам [Цинь Шихуана], и они могут следовать [ему], не внося [никаких] изменений». Более того, Цинь Шихуан впервые после объединения страны выдвигает требование о территориальном увеличении своих владений: «распространить безгранично [территорию империи]». Впоследствии это нашло подтверждение в практических мероприятиях: походы против сюнну (предков монголов) и пародности юэ (предков вьетнамцев).

Из Тайшаня Цинь Шихуан направился на северо-восток современной провинции Шаньдун; в начале апреля он достиг берега Бохайского залива и поднялся на гору Чжифу.

Из Чжифу Цинь Шихуан продолжал свое путешествие уже по морю; императорские корабли взяли курс на восток, обогнули Шаньдунский полуостров и вдоль побережья направились на юг. Через некоторое время они прибыли в Ланъя, расположенный в юго-западной части Шаньдуна. Здесь Цинь Шихуан прожил три месяца. За это время, по сообщению Сыма Цяня, он переселил в Ланъя «30 тыс. семей черноголовых», т. е. семей общинников [185, гл. 6, с. 35]. Сыма Цянь отмечает, что переселенцы были освобождены от несения государственных повинностей на двенадцать лет [185, гл. 6, с. 36]. Такие льготы обычно предоставлялись в империи Цинь лицам, переселенным на целинные или вновь завоеванные земли для дальнейшей колонизации. Нечто подобное произошло и в данном случае. Ланъятайский район, расположенный на восточной границе циньской империи, был малонаселен, и, следовательно, там имелись большие массивы невозделанных земель. Этими пограничными землями император как глава государства мог распоряжаться, по всей видимости, совершенно бесконтрольно.

Колонизация пограничных территорий была выгодна государству в целом, ибо это повышало обороноспособность страны и убыстряло процесс освоения новых территорий. Предоставление переселенцам таких больших льгот, как официальное освобождение от повинностей, свидетельствует также и о том, что переселение проводилось, вероятно, на добровольных началах. Цинь Шихуан и его советники осуществляли на практике советы Шан Яна, изложенные в «Книге правителя области Шан». Государство стремилось, по-видимому, как-то приостановить процесс массового разорения общинников, наблюдавшийся в центральных густонаселенных районах страны. Руками переселенцев-общинников Цинь Шихуан воздвиг в Ланъя огромную земляную башню (*тай*). Как сообщает Сыма Цянь, башня была

готова еще до отъезда императора [185, гл. 6, с. 36]. На ее вершине установили знаменитую Ланъятайскую стелу, последнюю из поставленных в 219 г. до н. э.

Ланъятайская стела содержит целый ряд новых, интересных материалов, отсутствующих в исторических источниках, поэтому целесообразно проанализировать весь текст надписи.

Что нового добавляет Ланъятайская стела к уже известным нам сведениям о внутренней политике Цинь Шихуана? Прежде всего выясняется еще одна причина, почему Цинь Шихуан отправился в свое первое восточное путешествие: «Отправился на Восток и [сам] успокоил [тех, кто жил] на восточных землях, [поехал] для того, чтобы проверить [свои] войска».

По-видимому, после завоевания шести царств местное население вело себя беспокойно, волнуясь за свою дальнейшую судьбу в пределах империи. Императору пришлось выехать и лично успокоить население, заверив его в соблюдении порядка. Одновременно он совершил осмотр своих войск, расквартированных на восточных землях. Обычно жители царства Цинь словами «восток», «восточные земли» называли земли «шести царств, расположенных к востоку от гор». В 219 г. до н. э. Цинь Шихуан побывал только на территории трех бывших восточных царств — Хань, Вэй и Ци. Поэтому, когда в тексте стелы говорится о «восточных землях», подразумеваются именно эти три царства. Проверка боевого состояния циньских войск, расположенных на территории трех покоренных царств, означала, что император не очень-то верил в одобрение местным населением его внутренней политики, если это не подкреплялось силой оружия.

Привлекают внимание и следующие два отрывка из текста стелы: «Установил единые обычаи [для империи], с этой целью император изъездил [очень много мест] по воде и суше» и «Уничтожил неясные, [сомнительные] обычаи и законы шести царств» и ввел [единое] законоположение, повсюду [теперь] знали, чего нельзя было делать».

В центральном государственном аппарате циньской империи была учреждена специальная категория чиновников, призванных наблюдать за тем, чтобы крупные культовые обряды и ритуалы совершались по единому образцу. Установление единых религиозных обычаев для различных царств давало в руки правителя реальную власть над подданными Поднебесной.

Текст стелы позволяет сделать еще один, весьма важный вывод: в своей внутренней политике Цинь Шихуан шел по стопам Шан Яна, распространяя его основные положения на население всей страны. Так же как и Шан Ян, Цинь Шихуан особое внимание уделял земледелию. Государство относилось к земледелию и всему, что было связано с ним, с должным уважением, называя его «основным делом» в отличие от торговли — «второстепенного дела». Еще в середине IV в. до н. э. Шан

Ян проводил в царстве Цинь свою известную политику поощрения тех, кто занят основным видом хозяйства — земледелием, и ограничения прав торговцев и ремесленников (см. [185, гл. 68, с. 8]). Об этом довольно подробно говорится в «Шан цзюнь шу».

В 219 г. до н. э. в тексте Ланъятайской стелы впервые в истории циньской империи была официально зарегистрирована следующая великая заслуга Цинь Шихуана: «Заслуга императора состоит в том, что [он] заставил [население] заниматься основным делом. Поощрял земледелие и искоренял второстепенное (главным образом ростовщичество. — Л. П.), черноголовые стелы богатеть».

Мы наблюдаем здесь явную преемственность Цинь Шихуаном основного направления внутренней политики Шан Яна и его концепции преимущественного развития сельского хозяйства.

Цинь Шихуан проводил, по-видимому, четкую грань между ростовщиками, купцами и владельцами ремесленных мастерских. Если большинство крупных торговцев пользовалось уважением императора и приравнивалось им к лицам, имевшим ранги, то средние и мелкие торговцы испытывали еще определенное ущемление своих гражданских прав. В правовом отношении купцы находились в более низком положении, чем свободные общинники-земледельцы. Достаточно сослаться на существовавшее и широко функционировавшее в период империи положение, согласно которому во время мобилизации на выполнение государственных повинностей сначала брали купцов, затем лиц купеческого происхождения и лишь после этого наступала очередь земледельцев<sup>13</sup>.

Однако купечество конца III в. до н. э. обладало гораздо большим весом, нежели во времена Шан Яна. Это, видимо, объясняется дальнейшим ростом товарно-денежных отношений. В период империи состоятельные купцы всегда могли откупиться от повинностей и нанять вместо себя какого-нибудь бедного земледельца. Они могли также купить ранг знатности, освобождавший их от несения повинностей. Легистская практика купли-продажи рангов знатности отражала интересы имущественной знати.

Текст Ланъятайской стелы свидетельствует о проведении Цинь Шихуаном четкой социальной градации населения: «Почитаемые и низкие, знатные и ничтожные — все находились в определенных рамках и не должны переходить [сами] из одного [ранга] в другие».

Установление строгой имущественной градации весьма сходно с законоположением Шан Яна, введенным им в середине IV в. до н. э. на территории царства Цинь: «[Шан Ян] установил четкую грань между знатными и низкими, [ввел] табель о рангах, каждая семья в зависимости от присвоенного [ее главе]

ранга владела определенным [количеством] полей, жилищ, рабов, жен (по-видимому, речь идет о женах главы семьи.— Л. П.), одежды» [185, гл. 68, с. 9].

Таким образом, анализ данных Ланъятайской стелы и сопоставление их с практической деятельностью Цинь Шихуана позволяют сделать вполне определенный вывод: в своей внутренней политике первый император циньской династии следовал основным положениям учения легистов, претворял и развивал в пределах империи то, что осуществил в общих чертах Шан Ян в середине IV в. до н. э. на территории царства Цинь. Через восемь лет, в 211 г. до н. э., в тексте стелы, воздвигнутой на горе Куайцзи, Цинь Шихуан вновь подтвердил свою верность легистским идеалам: «Совершенномудрый из Цинь (т. е. Цинь Шихуан.— Л. П.), приступив к [управлению] государством, первым делом установил *син мин*» [185, гл. 6, с. 62]. Учение о *син мин*, разработанное Шэнь Бухасем и другими легистами, содержало целую серию методов организации службы управления и контроля над деятельностью чиновников. Принятие этого учения Цинь Шихуаном означало, что он официально выступал против конфуцианской доктрины вмешательства сановников в решение государственных дел (см. [282, с. 620]). Суть учения о *син мин* заключалась в сведении роли бюрократов до положения статистов, слепо выполняющих повеления императора. Высекя на стеле свою приверженность *син мин*, Цинь Шихуан показывал тем самым, что он возвел эту концепцию легистов в ранг государственной политики.

Перед тем как отправиться из Ланъятая, Цинь Шихуан снарядил большую экспедицию в составе нескольких тысяч юных рабов и рабынь, возглавляемую Сюй Фу, уроженцем бывшего царства Ци. Перед экспедицией была поставлена задача — найти и привезти императору лекарство бессмертия, которое, по преданию, находилось у святых старцев, живших на островах Пэнлай, Фанчжан и Инчжоу. Вскоре после отбытия экспедиции Сюй Фу Цинь Шихуан покинул Ланъя. Проехав через современные провинции Цзянсу, Аньхой и Хэнань, он вернулся в столицу империи.

В следующем, 218 г. до н. э. Цинь Шихуан совершил еще одну инспекционную поездку по восточным районам страны. В Боланьша, в юго-восточной части современного уезда Данья провинции Хэнань, на императора было совершено покушение, окончившееся неудачей — убийца промахнулся. В течение десяти дней по всей Поднебесной проводились массовые поиски преступника, но ему удалось скрыться [185, гл. 6, с. 42]. Прибыв на север Шаньдунского полуострова, Цинь Шихуан поставил там две стелы в районе горы Чжифу — Чжифускую и Дунгуаньскую. Текст этих стел во многом совпадает с текстом трех предыдущих — Ишаньской, Тайшаньской и Ланъятайской. В них вновь восхваляются заслуги императора в преобразовании стра-

ны и наведении порядка. Цинь Шихуан выступает в роли «спасителя черноголовых» от «злодеев» (правителей шести царств), «навсегда прекратившего [междоусобные] войны» [185, гл. 6, с. 42—43]. За время поездки Цинь Шихуан побывал также в центральных районах империи (основная часть территории современных провинций Хэнань, Шаньдун, Хэбэй и Шаньси).

Вторая восточная инспекционная поездка Цинь Шихуана преследовала, по всей видимости, примерно ту же цель, что и первая, а именно способствовать более эффективному осуществлению реформ 221—220 гг. до н. э. в центральной части империи.

В связи с продолжавшимся сопротивлением аристократии Цинь Шихуан издал в 215 г. до н. э. указ об уничтожении крепостных стен и городских оборонительных сооружений на территории шести царств. В течение года были разрушены крепостные стены, отделявшие одно царство от другого. Уцелели лишь оборонительные линии, расположенные вдоль внешних границ империи, в частности северные пограничные сооружения царств Чжао и Янь.

Это мероприятие Цинь Шихуана, несомненно, усилило позиции центральной власти и способствовало укреплению единства империи.

Активная внешняя политика циньской империи и грандиозные мероприятия, проводимые Цинь Шихуаном внутри страны, были бы невозможны без постоянного, все возрастающего притока новых людских сил и новых материальных средств. Возросшие государственные расходы покрывались за счет более интенсивной эксплуатации непосредственных производителей, и в первую очередь земледельцев. В последние годы империи, еще при жизни Цинь Шихуана, поземельный налог возрос до  $\frac{2}{3}$  урожая общинника; увеличились и сроки трудовой и воинской повинности [120, гл. 24(1), с. 100]. Участились случаи обращения земледельцев в государственных рабов; не остались в стороне и рабовладельцы-общинники — государство стало мобилизовать на трудовые и воинские повинности частных рабов<sup>14</sup>. Население всеми силами старалось уклониться от несения повинностей. Скрываясь от чиновников, люди убегали из селений, оставляя поля и жилища. Нередки были случаи, когда снимались с насчитанных мест и уходили в горы и болотистые районы целые общины во главе с советом старейшин. Таким образом появилась целая категория людей, именуемых *буванжэнь* (скрывающиеся люди) [185, гл. 6, с. 48].

В знаменитом декрете Лю Бана, изданном в связи с его приходом к власти летом 202 г. до н. э., говорилось: «Раньше, [в период империи], народ бежал целыми родственными группами и селился [компактно], охраняя [свои селения] в горах и болотистой местности, лишь бы не быть занесенным в подворные списки. Ныне в Поднебесной уже установлен порядок, при-

казываю каждому [из бежавших], кто возвратился в свой уезд, вернуть прежние [его] ранги, поля и жилища» [120, гл. 1(2), с. 4 (2)].

При анализе приведенного отрывка следует обратить особое внимание на лиц, имевших ранги. В империи Цинь ранги не только давались за военные заслуги, но и продавались, поэтому большинство крупных землевладельцев, как правило, имели ранги знатности. Правда, в империи Цинь существовала еще одна категория лиц, имевших ранги, — главы переселенных семей, но им незачем было бежать в горы и болота, так как они и их семьи освобождались от всех повинностей на довольно длительные сроки. Трудно представить, чтобы Цинь Шихуан нарушил свое законоположение о переселенцах, ибо, как правило, последних селили в наиболее уязвимых для государства местах — на границах в районе вновь завоеванных земель, зачастую вместе с аборигенами, как это было на юге Китая. Беглые, имевшие ранги, о которых упоминается в указе Лю Бана, могли быть только из центральных районов. Несомненно, это были зажиточные общинники. Большинство из них являлось, по-видимому, общинниками-рабовладельцами, не желавшими расставаться с вновь приобретенными рабами, которых государство забирало на строительные работы и военную службу.

Если население центральных районов скрывалось в болотистых краях, то часть жителей пограничных областей бежала уже за пределы империи — на север, туда, где обитали племена сюнну (см. [16, т. 1, с. 78]), или на северо-восток, во владения корейского государства Чосон, расположенного на севере Корейского полуострова<sup>15</sup>.

Массовое бегство общинников, спасавшихся от уплаты чрезмерных налогов и несения повинностей, было одной из форм протеста против правившей династии.

В этой кризисной обстановке активизировала свою деятельность и наследственная аристократия шести покоренных царств. Необходимо отметить, что объединение страны отнюдь не означало окончания борьбы. После образования империи борьба приняла иные формы: уцелевшие представители наследственной аристократии стали на путь террора. В 218 и 216 гг. до н. э. на Цинь Шихуана были организованы покушения, окончившиеся неудачами. По-видимому, неудачи толкнули наследственную аристократию на поиски каких-то иных форм борьбы. В последние годы жизни Цинь Шихуана борьба принимает идеологический характер. Конфуцианцы, идейные руководители наследственной аристократии и противники легизма, государственной идеологии циньской империи, начинают проповедовать скорую гибель циньской династии, сеять среди населения недоверие к новым реформам и законоположениям, «подстрекая черноголовых к выступлению против [Цинь Шихуана]» [185, гл. 6, с. 42, 51].

Весьма знаменательно то, что на этом этапе борьбы интересы наследственной аристократии шести царств в определенной степени совпадали с интересами части правящего класса империи, включая ближайших родственников Цинь Шихуана и высшее чиновничество. Бюрократическая верхушка стремилась к расширению своих прав, однако в рамках циньской государственной модели, да еще при жизни Цинь Шихуана, это было невозможно. Вслед за Шан Яном сводя положение чиновников до положения статистов, император повторил ошибку основоположника легизма. Правда, он сумел на время погасить недовольство, но оно зрело и искало выхода. Высшее чиновничество, так же как и ближайшие родственники Цинь Шихуана, стремилось к приобретению земельных богатств. Еще в 221 г. до н. э., сразу же после объединения страны, наследственная аристократия циньского царства от имени Ван Гуаня, первого советника императора, выдвинула предложение о наделении земельными владениями сыновей Цинь Шихуана и знатных чиновников. Однако Цинь Шихуан отклонил его. Через семь лет, в 213 г. до н. э., Чунь Юйюэ, один из семидесяти советников (боши) Цинь Шихуана из царства Ци, вновь ставит вопрос о разделении страны на ряд зависимых от двора земельных владений. По сообщению Сыма Цяня, Чунь Юйюэ, ссылаясь на пример иньской и чжоуской династий, просил императора пожаловать земельными владениями сыновей и братьев императора, а также заслуженных чиновников [185, гл. 6, с. 50]. Цинь Шихуан передал эту просьбу на рассмотрение высшего чиновничества, и опять, так же как семь лет назад, императора поддержал только Ли Сы, не связанный никакими родственными узами с циньской аристократией. По предложению Ли Сы все частные лица, имевшие «Ши цзин». «Шу цзин» и различные сочинения конфуцианского толка, должны были в месячный срок сдать эти книги начальникам округов или командующим войсками округа. Последним приказывалось немедленно сжигать поступавшую литературу [185, гл. 6, с. 51—52]. В целях более действенного осуществления этого мероприятия был издан приказ следующего содержания: «Казнить на площади тех, кто осмелится передавать устно тексты „Ши[цзин]а“ и „Шу[цзин]а“. Уничтожить вместе со всем родом того, кто во имя древности отрицает настоящее. Чиновники, знавшие [о случаях нарушения данного приказа] и не сообщившие [об этом] высшим начальникам, подвергаются такому же наказанию, [как и нарушитель приказа]. Клеймить и сослать на четыре года на строительство Великой китайской стены тех, кто в тридцатидневный срок [с момента издания приказа] не сожжет [указанную литературу]» [185, гл. 6, с. 51—52].

Сжигая «конфуцианскую литературу», Цинь Шихуан стремился уничтожить идеологическое оружие своих противников. Судя по сообщению Сыма Цяня, сжигалась только конфуциан-

ская литература, хранившаяся в частных собраниях; экземпляры же «Ши цзина», так же как и сочинения различных мыслителей периода Чунью — Чжаньго, находившиеся в государственных библиотеках и книгохранилищах, остались в полной сохранности<sup>16</sup>.

Согласно приказу Цинь Шихуана из списка книг, подлежащих сожжению, исключались книги по медицине, фармакологии, гадательная и сельскохозяйственная литература [185, гл. 6, с. 52; 120, гл. 30, с. 2(2) — 83(2)].

Уцелели также государственные летописи по истории царства Цинь: все же летописи остальных царств, большинство которых хранилось в дворцовом архиве чжоуского царства, были уничтожены [185, гл. 15, с. 5], что объясняется, по всей вероятности, стремлением Цинь Шихуана к идеологическому обоснованию законности существования единой циньской империи.

Уничтожение части гуманитарной литературы являлось одним из методов борьбы легистов с конфуцианцами. Еще в середине IV в. до н. э. Шан Ян предлагал сжечь все экземпляры «Ши цзина» и «Шу цзина», имевшиеся на территории циньского царства. По мнению Хань Фэйцзы, уничтожение конфуцианской литературы способствовало более успешному внедрению единого законодательства (см. [208, гл. 4]). В 213 г. до н. э. мероприятие было проведено уже в масштабе всей страны. Непосредственным поводом к этому послужила антиправительственная деятельность конфуцианцев, однако причина была скрыта гораздо глубже. Уничтожая гуманитарную литературу, Цинь Шихуан и Ли Сы пытались изолировать народ от ее воздействия, дабы можно было более эффективно внедрять легистские идеи (ведь казнили даже тех, кто пытался пересказать содержание «Ши цзина» и «Шу цзина» — этих «паразитов» в терминологии Шан Яна, которые мешали «нормальному» управлению народом).

После событий 213 г. до н. э. власть Цинь Шихуана принимала все более деспотический характер. Император уже не советовался со своими ближайшими помощниками и официальными государственными советниками (*боши*), сведя функции последних к слепому выполнению приказов свыше. Судя по сообщению Сыма Цяня, Цинь Шихуан обладал большой работоспособностью, просматривая ежедневно не менее 30 кг различной документации и докладов [185, гл. 6, с. 57]<sup>17</sup>. Теперь все более или менее значительные дела решались одним императором. «[Император] выслушивал доклады о [состоянии] различных дел, многочисленные чиновники получали уже готовые решения... Все дела в Поднебесной, независимо от того, большие или малые, решаются императором...» [185, гл. 6, с. 56—57].

В последние годы своей жизни Цинь Шихуан становится



болезненно настороженным, не доверяя почти никому из своих ближайших помощников. В целях предосторожности с 212 г. до н. э. он, как правило, никогда не живет подолгу в одном дворце, а постоянно переседжает с места на место, не уведомляя заранее никого из приближенных. На территории в радиусе 200 км от столицы в различных местах специально было построено 270 дворцов. Каждый из них был готов к приему императора (вплоть до наложниц), чиновникам запрещалось самовольно переставлять вещи или менять обстановку в залах [185, гл. 6, с. 55]. О месте нахождения Цинь Шихуана не должен был знать никто из всего населения империи, даже чиновники. Тех же, кто знал и невольно проговаривался, ожидала смертная казнь [185, гл. 6, с. 55]. Все это свидетельствовало о росте оппозиции внутри самой правящей верхушки. Допросы чиновников (212 г. до н. э.) показали, что многие чиновники конфуцианского толка были недовольны действиями Цинь Шихуана и не только критиковали императора, но и подстрекали жителей столицы к прямому выступлению против него [185, гл. 6, с. 55]. Свыше 460 конфуцианцев, признанных виновными, были заживо закопаны в землю, остальных сослали на охрану границ [185, гл. 6, с. 58].

Антицинские выступления были отмечены и на периферии. Согласно сообщению Сыма Цяня, в 211 г. до н. э. кто-то из жителей округа Дуцзюнь, расположенного на территории бывшего царства Вэй, выгравировал на куске упавшего метеорита надпись: «Когда император [Цинь] Шихуан умрет, то земля будет разделена» [185, гл. 6, с. 59].

Несомненно, надпись могла быть сделана только представителями наследственной аристократии вэйского или какого-либо другого покоренного царства, ибо речь шла о разделе территории империи на ряд крупных земельных владений. Цинь Шихуан срочно послал доверенных чиновников (*юйши*) расследовать дело. Однако найти виновников так и не удалось; метеорит был раздроблен в порошок, а все окрестные жители казнены [185, гл. 6, с. 59].

Массовое бегство чиновников, сожжение конфуцианской литературы, зверская расправа с конфуцианцами и, наконец, надпись-воззвание 211 г. до н. э. — все это свидетельствовало об обострении противоречий внутри циньского общества. Это был неизбежный результат политики циньского двора, ставшей в конце правления Цинь Шихуана тормозом экономического развития страны.

Путем жестоких расправ с непокорными Цинь Шихуану удалось на время отсрочить развал империи, но не в его силах было предотвратить волнения. В 209 г. до н. э., через год после смерти Цинь Шихуана, в стране вспыхнуло мощное народное восстание, в результате которого империя Цинь была уничтожена. В восстании принимали активное участие и конфуциан-

цы. На стороне повстанцев сражался восьмой потомок Конфуция — Кун Цзя, служивший советником у Чэнь Шэна, одного из руководителей антицинского выступления [185, гл. 121, с. 5].

Легистская империя просуществовала всего лишь 14 лет, сменившая ее империя Хань — более 500 лет. И это явилось заслугой не только конфуцианцев, но и легистов. Жизненную стойкость империи придал как раз «сплав» легизма с конфуцианством, который оказывал стабилизирующее влияние на функционирование государственных институтов, общественную и политическую жизнь Китая.

# СЛИЯНИЕ КОНФУЦИАНСТВА С ЛЕГИЗМОМ В ЭПОХУ ХАНЬ И ИХ РОЛЬ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ КИТАЯ (III в. до н. э.— XX в.)

Ханьские императоры заимствовали богатый опыт своих предшественников. Многие циньские порядки были без каких-либо существенных изменений перенесены в общественную и политическую жизнь Хань. Система управления ханьской империи во многом строилась на основании концепций, разработанных Шан Яном, Шэнь Бухаем и Хань Фэйцзы. Об этом свидетельствует Бань Гу (39—92), автор «Цянь Ханьшу» («Ранняя история династии Хань»), сообщающий, что вся система должностных лиц (т. е. методы управления государственным аппаратом) была заимствована у Цинь без всяких изменений [120, гл. 19(1), с. 41]. 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, — становились государственными рабами [185, гл. 10, с. 13]. И несмотря на эдикт императора Вэнь-ди (Лю Хуаня, 179—157) от 179 г. до н. э. об отмене этого закона, он продолжал действовать, принимая иногда несколько иную форму. Так, в период Ван Мана поручительской единицей являлось объединение из пяти семей [120, гл. 99(3), с. 10(2)].

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 наказание [284, с. 156]. При Хань, так же как и при Цинь, существовал закон о наказании за критику императора («за лукавые речи и порицание») [252, с. 101—102]. Но 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. Например, известный политический деятель II в. до н. э. Чао Цо познакомился с трактатами Шан Яна и Шэнь Бухая в школе конфуцианца Чжан Хуэя [185, гл. 101, с. 15—16]. Отдельные императоры обращались к легизму. Вэй мн, которого интересовала проблема управления административным аппаратом, с увлечением занимался изучением легистской теории *син мин* [185, гл. 121, с. 6—7]. К середине же II в. до н. э. по мере усиления бюрократии при дворе вновь возрождается интерес к конфуцианству. Бюрократии была нужна идеология, которая обосновывала бы ее право на власть в стране. И легизм, постоянно ограничивавший роль чиновничества, уже не мог рассчитывать на полное торжество. Но и ханьское конфуцианство не было простым слепком учения Конфуция; оно замечтвовало многие даистские 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 Чжуншу (187—120). Синтезировав и развив учение Конфуция, Мэн цзы, Сюнь цзы и других представителей этой школы, Дун Чжуншу создал новое учение (см. подробнее [211, т. 2, с. 84—115; 240; 271, с. 157—165]). 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 Чжуншу обвиняет Шан Яна в нарушении многих традиционных норм. Следует привести полностью ту часть доклада Дун Чжуншу императору У-ди, которая касается оценки деятельности Шан Яна: «При династии Цинь все стало по-другому, ввели закон Шан Яна, изменили систему [управления древних] императоров и царей, отменили *цзин тянь*. Народ получил [право свободно] покупать и продавать [землю]. Поля богачей тянулись межа за межей, 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 разврате люди перешли все границы, они соперничали в расточительстве. В городах<sup>1</sup> встречались люди, которые пользовались таким же почетом, что и правители; в общинах встречались люди, обладавшие богатствами гунов и ху. Как мог малый люд не страдать! Он отбывает месячную воинскую повинность в уезде, затем службу в регулярных войсках<sup>2</sup>. Военные и трудовые повинности в тридцать раз больше, чем в древности. Земельный и подушный налоги, сборы на соль и железо в двадцать раз больше, чем в древности. Некоторые обрабатывают поля бога-

чей, платя за это половину урожая. Поэтому бедный люд постоянно одевается в такие же одежды, которыми покрывают волов и лошадей<sup>3</sup>, 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 воцарилась династия Хань, она следовала этому и ничего не изменила. Хотя древнюю систему колесных 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» [120, гл. 24(1), с. 16(2)—17(1); 112, с. 487].

Связывая все беды народа с отменой традиционной системы *цзин тянь*, Дун Чжуншу 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 цзюньшу» отсутствуют какие-либо упоминания об этой системе. Из доклада Дун Чжуншу следует, будто Шан Ян повинен и в массовом разорении земледельцев, которым, по общему выражению Дун Чжуншу, «некуда было воткнуть шило»<sup>4</sup>. Но ведь учение Шан Яна, как и его конкретные мероприятия, было направлено на всемерное увеличение числа мелких и средних земледельцев, представлявших, по мнению Шан Яна, основной производящий слой общества. И Дун Чжуншу не мог не знать этого<sup>5</sup>.

Оценивая деятельность Шан Яна, Дун Чжуншу освещает лишь отрицательные последствия его преобразований. По-видимому, не без помощи конфуцианцев в 140 г. до н. э. был издан специальный императорский эдикт, запрещающий принимать на государственную службу сторонников легизма.

«Если среди тех, кого выдвигают в число мудрых ученых, найдутся люди, которые станут мешать управлению страной, используя учение Шэнь Бухая, Хань Фэйцзы, Сю Циня и Чжан И<sup>6</sup>, то просим всех их оставить службу [при дворе]» [120, гл. 6, с. 1(2)—2(1)]<sup>7</sup>.

В период правления У-ди был проведен ряд общегосударственных мероприятий, направленных на восстановление конфуцианских культов и ритуалов [271, с. 160—161; 129, с. 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 Чжуншу испытала сильное влияние идеологов легистской школы [271, с. 160, 164]. Он заимствовал многое из концепции Шэнь Бухая об искусстве управления государственным аппаратом [282, с. 626]. В отличие от Конфуция и Мэн цзы, проповедовавших гуманные методы правления, основанные на моральном воздействии, Дун Чжуншу, продолжая линию Сюнь Цзы, уже не осуждает насилие. Он выступает за применение легистского метода наград и наказаний, считая его наиболее эффективным средством управления народом. В своем трактате «Чунь-цю фаньлу» («Обильная роса высказываний, рожденная „Летописью весны и осени“») 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 и непременно и ненавидят что-то, и можно устрашать народ с помощью того, что он ненавидит. Поэтому учреждают наказания, дабы утратить народ. А когда есть то, чем воздействуют и устрашают, то можно управлять народом. Управляя, используют то, что народ любит, поэтому воздействуют наградами, но их не должно быть много» [135, гл. 6, с. 10]. Как видим, взгляды Дун Чжуншу, которого называли «ханьским Конфуцием», существенно отличались от воззрений Учителя. Приведенный отрывок 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 экзаменов<sup>8</sup>.

Легизм оказал влияние не только на формирование ханьской идеологии, но и на экономическую политику двора. Легистская концепция сосредоточения всех рычагов экономической власти в руках государства нашла своих сторонников и в империи Хань. Особенно отчетливо проявилось это при введении государственной монополии на соль и железо. В начале прав-

ления династии Хань, в связи с тем что центральная власть была еще непрочна, добыча соли и железа, равно как и их реализация, перешла в руки частных лиц. В 158 г. до н. э. Вэнь-ди также 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 — один 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 Дуи Чжуншу видно, что он, подобно Мэн цзы, выступал против монополии, предлагая правителю «возвратить народу и соль и железо» [120, гл. 24(1), с. 17(1)]. Однако по настоянию Сян Хунъяна и его сторонников в 119 г. до н. э. в Китае вновь была введена государственная монополия на соль и железо. Эта реформа сыграла очень большую роль в усилении позиций императорской власти и укреплении ее экономического могущества (см. подробнее [58, с. 114—124])<sup>9</sup>.

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 и где развернулась общегосударственная полемика конфуцианцев и легистов. Эта общегосударственная полемика вошла в историю под названием «Дискуссия о соли и железе» (тогда решалась судьба государственной монополии на соль и железо)<sup>10</sup>. Вскоре после смерти У-ди при его преемнике императоре Чжао-ди (86—74 гг. до н. э.) в 81 г. до н. э. в столицу империи, Чанань, были приглашены 60 сановников и известных ученых из числа видных конфуцианцев и легистов для обсуждения проблем внутренней и внешней политики.

В центре полемики стояли важные проблемы, связанные с судьбой государственных монополий на соль, железо и вино. Конфуцианцы, отражавшие интересы торгового капитала, требовали отмены государственной монополии; сторонники же легистской школы настаивали на укреплении регулирующей роли государства в экономической жизни страны и на сохранении в силе указов 119 г. о государственных монополиях, введенных при императоре У-ди. Дискуссия шла в традиционном духе: конфуцианцы и легисты, от мнения которых зависело принятие нового курса в области внутренней и внешней политики, аргументировали свои положения ссылками на примеры из древней истории страны. Эта полемика является наглядной иллюстрацией функционирования института «история — политика» в политической культуре и политической жизни ханьского Ки-

тая. Весьма характерно, что поскольку именно Шан Ян внес много нового в концепцию государственных монополий, то дискутирующие обращались к Шан Яну гораздо чаще, нежели к другим идеологам легистской школы. В трактате Хуань Куаня «Яньте лунь» («Дискуссия о соли и железе») имена Шэнь Бухая и Хань Фэйцзы упоминаются всего лишь по 2 раза, в то время как имя Шан Яна упоминается 29 раз. Такое внимание к Шан Яну объясняется еще и тем, что оба лагеря дискутирующих связывали учреждение монополии на соль и железо с его именем. Пытаясь опорочить преобразования Шан Яна, конфуцианцы обвиняли его в том, что он сошел с пути *совершенно-мудрых*, нарушил старые циньские обычаи, ввел жестокие законы и т. п. [121а, с. 50—54; 249], т. е. припомнили духовному отцу своих противников все его преступления, особенно перед конфуцианством.

Известный ханьский государственный деятель, один из ближайших советников У-ди, легист Сан Хунъян, сохранивший свой пост и при императоре Чжао-ди (86—74 гг. до н. э.), доказывал конфуцианцам, что именно благодаря преобразованиям Шан Яна царство Цинь сумело в короткий срок превратиться в могущественное государство и покорило все соседние царства [121а, с. 50—54]. Выступления Сан Хунъяна свидетельствовали о том, что он был хорошо знаком не только с преобразованиями Шан Яна, но и с основным легистским каноном — «Книгой правителя области Шан» (см. подробнее [114, с. 130])<sup>11</sup>.

Из числа внутренних проблем помимо экономических существенное внимание уделялось также вопросам наказаний и мерам морального воспитания народа (см. [295, с. 91—113]).

Внешнеполитические вопросы сконцентрировались на проблеме взаимоотношений с сюнну, причем противоречия между конфуцианцами и легистами не касались стратегического курса китайского двора и основных внешнеполитических функций императора, а разгорелись по чисто тактическим вопросам: как лучше прибрать к рукам сюнну — военным путем, на чем настаивали легисты, или мирными средствами, на которых настаивали конфуцианцы. Провинциальные конфуцианцы, возглавляемые сановником Хо Гуаном, выступали за мирные переговоры, мотивируя это истощением людских и материальных ресурсов (см. [121а, с. 262—268]).

Не вдаваясь в подробности этой полемики, отметим лишь, что и конфуцианцы и легисты придерживались в основном единых взглядов на характер внешнеполитических функций китайского императора. Уже сложилась общегосударственная внешнеполитическая доктрина о мироустроительных функциях главы китайского государства. Наиболее четко она была изложена конфуцианским сановником, выступающим в тексте «Яньте луня» («Дискуссия о соли и железе») как «знаток писаний» (*вэньсюе*). «Истинный царь, — поучает „знаток писаний“, — стоя



в центре, внемлет [делам] Поднебесной; благодеяния, исходящие от его внутренней силы, распространяются на [область] за [пределами четырех] сторон Поднебесной; посольства из отрезанных от нас, [отдаленных] государств и [от народов, соблюдающих] чуждые нам обычаи, собираются при дворе за башнями дворцовых ворот; птицы *фэн* и *хуан* находятся на стоящих рядами деревьях, единороги *цилин* находятся на бортах за предместьями [столицы]. Все живые, все существа без исключения, удостоиваются быть орошенными благодеяниями [государя]» (цит. по [51, с. 28]). Весьма характерно, что, аргументируя необходимость карательного похода против сюнну, легист Сан Хунъян оперирует конфуцианским представлением об этической неполноценности «варваров», которые не соблюдают конфуцианских принципов справедливости: «Ведь, полагаясь на ум, строить планы против глупого, опираясь на справедливость, идти карательным походом на не соблюдающего справедливость подобно тому, чтобы, воспользовавшись ином, помочь листопаду» (цит. по [51, с. 37]); см. также [121а, с. 326]). Это высказывание свидетельствует о продолжающемся сближении некоторых теоретических основ некогда полярных этико-политических школ. Дискуссия окончилась победой сторонников Сан Хунъяна в решении как внешнеполитических, так и внутривнутриполитических проблем, в частности конфуцианцам так и не удалось добиться отмены монополии на соль и железо, была отменена лишь монополия на вино.

Впоследствии легизм продолжает оказывать влияние на конфуцианство, происходит длительный процесс синтеза идеологий. И хотя временами борьба между ними обостряется и порой отдельные конфуцианцы призывают даже сесть «Шан цзюнь шу» и «Хань Фэйцзы»<sup>12</sup>, однако они не в состоянии 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» [120, гл. 22, с. 6 (а)]. Ему вторит другой конфуцианский ученый, Сюнь Юэ (148—209): «То, что добродетель и наказание сопутствуют друг другу, есть явление вполне обычное» (цит. по [303, с. 272]).

Ханьские конфуцианцы уже не ведут борьбы против законов; многие из них утверждают, что хорошее правление возможно лишь там, где имеются законы (см. [303, с. 272—273]). Ставится под сомнение основная концепция ранних конфуцианцев об извечной дифференциации людей на этически полноценных и этически неполноценных<sup>13</sup>. «Вовсе не обязательно,— писал конфуцианец Ван Фу (I—II вв.),— чтобы так называемый добродетельный человек, или *цзюнь цзы*, всегда занимал высокое по-

ложение 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» [122, гл. 1, с. 10(а)]. Подчас современникам 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 конфуцианцами (см. [303, с. 275]).

Итак, легизм сыграл 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 обращались к легизму в поисках рецепта для вывода страны из критического положения. Легизм привлекал многих государственных и политических деятелей, мечтавших о создании сильной централизованной империи<sup>14</sup>.

Известный средневековый государственный деятель и поэт Ван Аньши (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» [152, с. 411—422]. Ему удалось ввести в стране систему взаимной ответственности и т. д. (см. [169, т. 2, с. 119—120]). При введении системы взаимной ответственности Ван Аньши ссылаясь на реформы Шан Яна (см. [60, с. 237]). В XI в., в период расцвета конфуцианства, Ван Аньши открыто заявил о своих симпатиях к автору «Шан цзюнь шу» и написал стихи в честь Шан Яна, воспевая его методы управления народом [152, с. 355].

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 трактата (см. [302, с. 355]).

В конце XIX в., в период движения за реформы (1895—1898) (см. [96]), к учению Шан Яна обращают свои взоры некоторые теоретики движения. Если Кан Ювэй (1858—1927) считал крайне необходимым дать новую оценку конфуцианства,

дабы использовать его в своих интересах (см. [96, с. 72—98]), то его ближайший ученик и активный последователь Май Мэнхуа (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 Цичао и особенно Май Мэнхуа 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 осуждался конфуцианскими идеологами 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 Шихуан, сжигая на кострах «конфуцианскую литературу» и заживо хороня конфуцианских ученых, вдохновлялись идеями того же Шан Яна. Организованное гонение на Шан Яна началось с Дун Чжуншу, «ханьского Конфуция», как называли его современники.

Май Мэнхуа взял на себя задачу реабилитировать Шан Яна. Реабилитация Шан Яна была немыслима без переоценки «дела об уничтожении системы *цзин тянь*». В книге «Шесть великих политических деятелей Китая», вышедшей под редакцией Лян Цичао, Май Мэнхуа написал главу о Шан Яне. Он отмечает, что Шан Ян не мог причинить все то зло, которое конфуцианцы приписывают ему в связи с разрушением системы *цзин тянь*, ибо это противоречило основной идее легистов о развитии земледелия. Он призывает разобраться в обвинениях, выдвинутых конфуцианцами. Поставив под сомнение версию об уничтожении *цзин тянь*, Май Мэнхуа 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 Мэнхуа, — обвинения конфуцианцев в уничтожении Шан Яном *ли* несостоятельны, ибо он не мог уничтожить то, чего не было» [169, т. 1, с. 33].

По мнению Май Мэнхуа, основная причина вековой отсталости Китая заключалась в том, что страной управляли не на основании закона. Май Мэнхуа призывал учиться у Шан Яна, называя его «величайшим представителем древнекитайской юридической науки и мужественным политическим деятелем» [169, т. I, с. 1].

После подавления движения за реформы интерес к легистам временно ослабевает. 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* — *этноисты*). Один из лидеров этого движения, профессор Нанкинского университета Чэнь Цитянь, занимавший после 1949 г. крупный пост на Тайване, опубликовал в 1936 г. специальную работу — «Очерк истории легизма в Китае». В предисловии к этой книге Чэнь Цитянь отмечал, что современная международная обстановка весьма схожа с обстановкой Сражающихся царств (V—III вв. до н. э.); 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» [254, с. 1].

Не следует забывать, что это высказывание было напечатано в то время, когда в стране, несмотря на проводимую Чан Кайши 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 из руки только сторонникам Чан Кайши. Правда, Чэнь Цитянь намеревался слегка модернизировать старый легизм. «Необходимо из старого легистского учения, — писал он, — 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» [254, с. 120].

Чэнь Цитянь 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 легизм в широком историческом плане, следует отметить, что внедрение легистских доктрин в структуру государственного управления императорского Китая шло по следующим основным направлениям:

- 1) концепция систематического обновления государственного аппарата путем выдвижения чиновников;
- 2) концепция равных возможностей;
- 3) концепция четкой градации внутри самого правящего класса;
- 4) концепция унификации мышления чиновничества;
- 5) концепция цензурского надзора;
- 6) концепция круговой поруки и личной ответственности чиновника.

Эти легистские доктрины способствовали становлению и функционированию традиционных институтов, определявших характер самой структуры управления.

Легистские концепции оказали значительное влияние на формирование ортодоксального конфуцианства и бюрократической системы управления, системы, функционировавшей в Китае без каких-либо существенных изменений с конца I тысячелетия до н. э. вплоть до начала XX в.

Существен вклад легизма и в развитие политической культуры Китая. Именно легисты, в гораздо большей степени, нежели ранние конфуцианцы, ратовали за приоритет прагматизма в политике. Их идеи сыграли свою роль: китайская бюрократия восприняла прагматизм, превратив его в одну из составных частей политической культуры.

Не менее важен вклад легизма и в развитие экономической теории. Концепции Гуань Чжуня и Шан Яна о наделении государства широкими экономическими функциями, осуществленные при Цинь Шихуане в масштабе всей империи, оказали огромное влияние на становление и развитие экономической мысли Китая. Не только древние и средневековые императоры, но и политики XX в., в частности Чан Кайши, неоднократно обращались к этой живой традиции, доказывая, что именно легистская доктрина вмешательства государства в экономическую жизнь положила начало экономическому планированию и политике народного благоденствия (см. подробнее [70, с. 167—170; 101, с. 232—243]).

Отнюдь не все и не всегда легистские концепции функционировали изолированно: легистская концепция закона, особенно в области уголовного права, испытала сильное влияние конфуцианской концепции *сяо* (почитания родителей). Уже в эпоху Хань китайские юристы инкорпорировали *сяо* в уголовное законодательство. И хотя легистская концепция круговой поруки

и поощрения доносов приобрела силу закона, однако при вынесении решений о мерах наказаний юристы всегда руководствовались высказыванием Конфуция, осуждавшего доносы на родителей и родственников. Это высказывание обрело силу закона. Чем ближе была степень родства между доносителем и преступником, тем выше мера наказания. Приведем несколько статей из «Танского кодекса законов»: «За донос на старшего родственника первой степени, мужа и родителей мужа, даже в случае, если сообщение подтвердится, — два года каторги»; «за донос на младшего родственника четвертой или третьей степени, даже в случае, если сообщение подтвердится, — восемьдесят ударов палкой»; «за донос на прямых родственников в первом или во втором поколении — смертная казнь» (цит. по [56, с. 252]). Что же касается обычных уголовных преступлений — воровства, мошенничества и т. п., — то здесь действовало обратное правило: чем ближе родственные отношения между сторонами, тем мягче наказание: «За кражу имущества, принадлежащего родственнику четвертой или третьей степени, мера наказания снижается на один пункт, родственнику второй степени — на два пункта, родственнику первой степени — на три пункта» (цит. по [56, с. 252]). Бюрократия поступила мудро, поставив закон на страже конфуцианской морали: во-первых, нементировались родственные и семейные связи и, во-вторых, возвеличивалась роль Конфуция. Однако кардинальное воздействие на развитие китайского государства, политической мысли и права оказали не столько отдельные легистские или конфуцианские концепции или даже их синтез, сколько сам факт почти синхронного появления двух различных моделей управления государством, созданных Конфуцием и Шан Яном: управления посредством правил (*ли*) и управления посредством законов (*фа*), точнее — посредством права. На протяжении 23 веков китайские политики в меру своих способностей могли воспринимать их через живую традицию, а при желании и непосредственно, обращаясь к первоисточникам. Политическая история Китая показала, что на практике ни одна из упомянутых моделей в чистом виде долго не функционировала, хотя, начиная с Цинь Шихуана и вплоть до Мао Цзэдуна, такие попытки и предпринимались. Здесь мы подошли к проблеме влияния легизма и раннего конфуцианства на формирование политических воззрений Мао. Трудно сказать, какое из этих учений оказало большее воздействие. Главное, что заимствовал Мао у легистов, — это не столько антиинтеллектуализм, культ войны и т. п., сколько культ прагматизма<sup>15</sup>. И к самому легизму, и к конфуцианству Мао подходил прагматически, заимствуя из теории и практики этих учений то, что подходило ему в каждой конкретной ситуации. Наиболее наглядно прослеживается это на его отношении к проблеме управления государством, извечной спорной проблеме китайской политической мысли: править

посредством *ли* или посредством *фа*. Выступая на закрытом заседании 2-й сессии восьмого созыва КПК в 1958 г. и говоря, что никто не в состоянии запомнить все законы и статьи конституции, Мао заявил: «Мы, как правило, ими не руководствуемся, а опираемся главным образом на решения, на совещания, которые проводим четыре раза в год. Поддерживаем порядок, не прибегая к гражданскому и уголовному законодательству. В Собрания народных представителей, у Государственного совета свои порядки, а мы предпочитаем руководствоваться нашими». И далее: «Нельзя придерживаться только демократии, нужно сочетать Маркса и Цинь Шихуана» (цит. по [81, с. 131]). Как видим, отношение к праву сугубо конфуцианское — Мао предпочитает управлять посредством *ли* (в данном случае *решений*), но обосновывает свое положение ссылкой на правление Цинь Шихуана. Каким бы деспотом ни был Цинь Шихуан, он уважал законы, Мао же попирает их. Мао умышленно представляет легистского императора в выгодном ему свете, поскольку ему понадобилось обосновать целесообразность управления посредством *ли* (через 22 года китайские юристы назовут это «управлением посредством людей») ссылкой именно на практику легизма. О том, как конкретно осуществлялось управление посредством решений и какова была доля ЦК КПК, Госсовета и ВСНП в проведении правовых актов, свидетельствуют следующие цифры. В 1954—1955 гг. 77% законодательных актов было выдвинуто Госсоветом, 10% — ВСНП, 11% — Постоянным комитетом ВСНП и только 0,6% — ЦК КПК. В 1966—1967 гг. 81% законодательных актов было выдвинуто ЦК КПК, 8% Госсоветом, а ВСНП совсем не оставило следа в законах. Таким образом, соотношение в количестве «изданных» законов Госсовета и ЦК равнялось в 1954—1955 гг. 77:0,6 соответственно, а 12 лет спустя — 8:81 (см. [292, с. 10—11]). 1954 и 1955 годы приходятся на первое десятилетие КНР, когда страна шла по социалистическому пути; 1966 и 1967 годы — на время господства маоистской группировки.

Однако вернемся вновь к конфуцианству и Конфуцию.

В отличие от легизма, конфуцианство оказало гораздо большее влияние на развитие Китая, 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 конфуцианство в своем развитии прошло через несколько этапов: раннее, доханьское, существенно, как в этом смог убедиться читатель, отличалось от ханьского, интерпретированного Дун Чжуншун, а оно, в свою очередь, отличалось, например, от сунского (X—XII вв.), который развил Чжу Си.

Что касается самого Конфуция, то его авторитет был непререкаем. На протяжении многих веков в период император-

ского Китая в среде китайской интеллигенции и бюрократии апелляция к авторитету Конфуция при решении каких-либо сложных политических задач всегда являлась наиболее веским и неоспоримым аргументом. Цитировали Мэн цзы и легистов, Мо цзы, Лао цзы, но в центре всей древности непременно оставался Конфуций, ибо его суждения всегда воспринимались как истина. Эта традиция со временем превратилась в неотъемлемую часть политического мышления китайцев и оказала существенное влияние на формирование политической культуры государственных деятелей. Она сохранилась и в XX в. Когда Сунь Ятсену, вдохновленному Великой Октябрьской революцией, понадобилось выразить свое восхищение социальными переменами в России, он сказал, что «в СССР построено общество, о котором мечтал Конфуций» [183а, с. 471].

Традиционное уважение к Конфуцию разделяли и китайские коммунисты. Весьма знаменательно, что даже в период резкой и вполне обоснованной критики конфуцианства передовые мыслители Китая подходили с дифференцированной оценкой Конфуция и конфуцианства. Уместно напомнить высказывание известного коммуниста-интернационалиста Ли Дачжао, одного из основателей КПК: «Конфуций действительно был стержнем общества, в котором он жил, был мудрым гением своей эпохи... Отвергая Конфуция, я обрушиваюсь не на него лично, а на авторитет идола, вылепленного из Конфуция монархами. Я посягаю не на Конфуция, а на саму суть деспотизма, на его душу» [61, с. 54—55].

Лю Шаоци свои лекции о «Самовоспитании коммуниста», прочитанные впервые в июле 1939 г. в Янаньском институте марксизма-ленинизма, в основном строил на конфуцианской концепции личности, обильно цитируя «Луньюй» и «Мэн цзы». Впоследствии прогивники Лю Шаоци, и прежде всего Мао, занесли эти лекции в разряд «черных книг».

Усиление культа Мао Цзэдуна, а также стремление маоистской группировки навязать политику «большого скачка», пагубно отразившуюся на развитии страны, вызвали недовольство в партии. В конце 50-х — начале 60-х годов оппозиция повела наступление на линию Мао, справедливо обвинив председателя в нарушении основной доктрины Конфуция — о заботе правителя о благе народа. 16 июня 1959 г. в «Жэньминь жибао» появилась статья заместителя мэра Пекина У Ханя «Хай Жуй ругает императора». Крупнейший специалист по истории минского периода (1368—1644) проф. У Хань в основу статьи положил доклад чиновника Хай Жуй, поданный им в 1566 г. минскому императору Шизуну. Хай Жуй, основываясь на доктрине Мэн цзы о праве сановников критиковать правителя за неправильные поступки, выступил с резкой критикой императора. Нисколько не искажая доклад Хай Жуй, У Хань цитировал те места, которые ассоциировались с политикой Мао и положением в стране



(провал «большого скачка» привел к жестокому голоду): «Ныне налоги и повинности тяжелее, чем было в обычае, и так повсеместно... народ Поднебесной недоволен уже давно, при дворе и в провинциях чиновники и простолюдины поняли все. Помыслив, Вы погрузились в мистику, в мечтах о бессмертии и вечной молодости помутился ум. Себя одного считаете правым, отвергаете критику. Ваших ошибок слишком много...» [307, 16.V.1959]. В 1961 г. У Хань опубликовал драму «Разжалование Хай Жуя». Критикуя императора, Хай Жуй говорил ему:

Раньше ты еще делал кое-что хорошее, а что ты делаешь теперь? Исправь ошибки, дай народу жить в счастье. Ты совершил много ошибок, а считаешь, что во всем прав, и потому отвергнешь критику». Многие в Китае усматривали в пьесе прямой намек на письмо Мао Цзэдуна члена Политбюро ЦК КПК министра обороны Пэн Дэхуя от 14 июля 1959 г., в котором он дал пространную критику маоистского курса. Позднее, на X пленуме ЦК КПК в сентябре 1962 г. Пэн Дэхуй открыто заявил: «Я не буду больше молчать. Я хочу быть Хай Жуем». Критика «неправедного правителя» продолжала распространяться. 25 ноября 1961 г. один из работников пекинского горкома КПК, Ляо Моша, опубликовал статью, в которой, апеллируя к Конфуцию, писал: «Конфуций придерживался весьма „демократических“ взглядов и приветствовал критику своего учения со стороны других». Впоследствии активный сторонник Мао, член Политбюро ЦК КПК Яо Вэньюань обвинит Ляо Моша в стремлении создать такую обстановку, которая позволила реакционным элементам нападать на идеи Мао Цзэдуна.

Среди членов КПК, выступавших с критикой антимарксистского курса Мао Цзэдуна, следует особо отметить деятельность Дэн То, снятого в 1959 г. с поста главного редактора «Жэньминь жибао». В 1961—1962 гг. на страницах «Бэйцзин ваньбао» («Пекинская вечерняя газета») он опубликовал 153 фельетона под рубрикой «Вечерние беседы в Яньшани». Все они обращены в прошлое и воскрешают эпизоды из истории страны, но параллели с настоящей жизнью и политикой маоистского руководства столь очевидны, что были понятны читателю. В этих фельетонах древность превращалась в боевое оружие политической сатиры. В статье «Просвещенная монархия и деспотическая тирания», знакомя читателя со взглядами основоположника легизма Шан Яна, идейного вдохновителя жесткой авторитарной системы, Дэн То противопоставляет ей просвещенную монархию, основанную на лучших канонах ранних конфуцианцев. Автор несколько идеализировал модель Конфуция — Мэн цзы, когда писал, что «просвещенную монархию можно толковать как честность, реалистичность и линию масс». Но ему было необходимо подчеркнуть пагубность военно-бюрократического режима Мао: «Деспотическая тирания может быть объяснена как пустопорожня крикливость, субъективизм и своеволие».

Совершенно ясно, что симпатии китайского коммуниста на стороне конфуцианской, а не легистской модели управления страной.

Дэн То принадлежал к той группе китайских коммунистов, которые болезненно переживали последствия авантюристической подрывной деятельности маонистов на международной арене. В своих фельетонах Дэн То выступал за восстановление дружбы с СССР, за изучение опыта КПСС в области строительства социализма. Он оперирует конфуцианскими ценностями, оказавшими влияние на формирование национального характера китайцев. Уважение к Учителю, культ знаний вошли в духовную сокровищницу нации. В образе Учителя и друга выступает Советский Союз. В одном из своих фельетонов Дэн То предупреждал маонистов: «Если же учащийся станет зазнаваться и, считая начало легким, сразу отмахнется от Учителя, он ничему не научится». Маонисты увидели в этих словах крамолу и обвинили Дэн То в симпатиях к Советскому Союзу. Идеолог «левых» Яо Вэньюань охарактеризовал приведенные выше выдержки из фельетонов Дэн То как «злые выпады против нашей борьбы с современным ревизионизмом, зазывание ревизионистов и требование впустить волка в дом».

В период «культурной революции» У Хань, Дэн То, как и многие другие коммунисты, подверглись репрессиям и погибли в тюрьмах. После «культурной революции» обращение к Конфуцию и конфуцианству в целях критики маонизма в открытой печати стало невозможным. Тогда противники Мао стали тайно распространять отдельные высказывания древнего философа. Весьма знаменательно, что движение это возглавил официальный преемник Мао — Линь Бяо, один из активных руководителей «культурной революции».

## Часть II

# КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ КНР 70—80-х ГОДОВ

---

### Глава 1

#### ДИРЕКТИВНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЖУРНАЛОМ «ХУНЦИ»

(июль 1972 г.)

#### НАЧАЛА ЭПОХИ ФЕОДАЛИЗМА В КИТАЕ — ПЕРВЫЙ ХОД МАО В ОРГАНИЗАЦИИ КАМПАНИИ «КРИТИКИ ЛИНЬ БЯО И КОНФУЦИЯ»

Несмотря на бодрые заверения китайской печати конца 60-х годов об успешном завершении «великой пролетарской культурной революции», ее главные цели (сосредоточение всей полноты власти в руках Мао Цзэдуна и утверждение маоизма в качестве единой, определяющей идеологии китайского общества) так и не были достигнуты. Отсутствовало единство и внутри правящей элиты. Каждая из группировок (Мао — Цзян Цин, Линь Бяо и Чжоу Эньлай) придерживалась разных взглядов на решение вопросов внутренней и внешней политики. В отличие от Мао и Чжоу Эньлая, например, Линь Бяо был против резкого обострения отношений с Советским Союзом. Еще в октябре 1960 г., в тот период, когда китайское руководство приступило к развергиванию идеологической борьбы против КПСС, Линь Бяо, ссылаясь на Конфуция, заявил, что «если двое враждуют, они ненавидят друг друга, а если между ними царит согласие, то они становятся друзьями» (цит. по [48, с. 184—185]). В 1961—1964 гг. Линь Бяо, как впоследствии стало известно, неоднократно осуждал антисоветские выступления представителей пекинского руководства, называя их «крайними», «чрезмерными» и даже «ошибочными» [307, 14.IV.1974; 48, с. 185]. Линь Бяо категорически возражал против сближения с Соединенными Штатами Америки.

Мао Цзэдун и Чжоу Эньлай пытались установить более тесные контакты с США, тщательно скрывая это даже от своего ближайшего окружения. В связи с рассекречиванием в августе 1978 г. госдепартаментом ряда документов, хранящихся в его архивах, стало известно, что Чжоу Эньлай еще в 1949 г. секретно обратился к США с просьбой помочь Китаю проводить политику, независимую от Запада и Советского Союза<sup>1</sup>.

Согласно документам, Чжоу Эньлай рекомендовал США исходить при этом из того, что «Китай еще не является коммунистической страной, и если политика Мао Цзэдуна будет проводиться в жизнь правильно, то не станет коммунистической страной еще долгое время... Китай мог бы в этом случае выполнять в международной жизни роль посредника между западными капиталистическими державами и СССР; возникновение хаоса в Китае при любом установленном там режиме создавало бы угрозу миру в Азии и во всем мире».

Предложение Чжоу Эньлая, по сообщению ЮПИ, вызвало полемику в государственном департаменте США и в конечном итоге было отвергнуто [308а, 15.VIII.1978].

Прошло 20 лет, и американское правительство, возглавляемое Р. Никсоном, заняло совершенно иную позицию — началась серия тайных переговоров с Чжоу Эньлаем. На II пленуме ЦК КПК, проходившем с 23 августа по 6 сентября 1970 г., члены Политбюро, включая Линь Бяо, впервые были поставлены в известность о тайных переговорах, которые велись в Вашингтоне китайскими представителями по указанию Мао Цзэдуна. Известно, что Линь Бяо и его сторонники резко выступили против подобных контактов (см. [48, с. 183]). И хотя, по признанию Мао, II пленум «взял под защиту заместителя председателя Линя» (цит. по [111, с. 184]), судьба его была решена. Группировкам Мао — Цзян Цин и Чжоу Эньлая удалось расправиться с Линем. В сентябре 1971 г. официальный преемник Мао, заместитель председателя ЦК КПК, заместитель председателя Военного совета ЦК КПК и Государственного комитета обороны КНР, министр обороны КНР маршал Линь Бяо был лишен всех должностей и званий и вскоре убит по приказу «великого кормчего». Вслед за Линь Бяо стали «исчезать» и другие члены Политбюро, входившие в его группировку: жена Линя, начальник его личной канцелярии Е Цюнь, начальник Генштаба НОАК Хуан Юншэн и его заместитель — командующий ВВС У Фасянь, первый политкомиссар ВМС Ли Цзопэн, начальник управления службы тыла НОАК Цю Хуэйцзо.

Все эти перемещения, равно как и убийство Линь Бяо, осуществлялись в глубокой тайне; широкая общественность ничего не знала о переменах в высшем руководстве. Была оповещена лишь часть высших гандьбу (кадровые работники) и военных. В августе—сентябре 1971 г., накануне смещения Линь Бяо, Мао Цзэдун отправился в поездку по стране с целью внести раскол в ряды сторонников министра обороны и заручиться поддержкой ряда нейтральных командующих округами. В этот сложный для Мао период ему пришлось пустить в ход весь свой опыт закулисной борьбы и авторитет (см. [111, с. 183—184]). Сентябрьские события показали, что Мао удалось на время нейтрализовать часть командующих округами. Однако он еще не решился открыто выступить против Линя в партийной печати:

слишком свежи были впечатления об их неразрывной дружбе.

Согласно установившейся в КНР традиции высокопоставленное лицо, находящееся у власти либо недавно смещенное, но обладающее влиятельными сторонниками на местах, никогда в процессе публичной критики не называется сразу по имени. Ему подбирают имя человека, уже заклеянного самой историей, известное народным массам, или фамилию кого-либо из снятых во время предыдущих кампаний с добавлением оскорбительных терминов. Линь Бяо произвели в «мошенника типа Лю Шаоци» и решили списать на него все эксцессы «культурной революции». В течение двух лет (1971 — август 1973 г.) китайская печать обвиняла «мошенника типа Лю Шаоци» в проведении сначала «крайне левацкой», а затем «крайне правой» линий, поголовном избитии партийных и государственных кадров, умышленном извращении указаний Мао Цзэдуна и т. п. (см. подробнее [30, с. 155—160]). В стране развернулась чистка центральных военных ведомств и армии. Маоистам удалось репрессировать в армии около 34 тыс. человек. Однако в провинциях им приходилось действовать крайне осторожно, так как существовало скрытое сопротивление местных командующих: ведь под чистку могли попасть не только действительные сторонники Линь Бяо, но и те, кто был не согласен с действиями объединенной фракции Мао — Чжоу Эньлая. Политбюро после сентябрьского кризиса обязало провинциальные парткомы провести пленумы, посвященные критике «мошенника типа Лю Шаоци», однако к первой половине 1973 г. они прошли лишь в семи провинциях, причем в шести из них в первом квартале 1973 г. (см. [111, с. 184]).

Развернув одновременно с критикой «мошенника типа Лю Шаоци» ординарную кампанию «критики ревизионизма и упорядочения стиля», Мао сосредоточил все свои силы на подготовке новой массовой политической кампании, где бы мог соединить «дело Линь Бяо» с «делом Конфуция». Мао Цзэдуна уже давно стала тревожить складывающаяся в КНР традиция использования Конфуция и раннего конфуцианства для критики его учения, взглядов, политики. Ему казалось, что, разгромив в ходе «культурной революции» многих своих противников, он навсегда покончил с этой пагубной традицией, и, видимо, никак не мог себе представить, что его официальный преемник, один из активных руководителей «культурной революции», тот, кто в предисловии к знаменитым «Выдержкам из произведений Мао Цзэдуна» (известным за рубежом как «Цитатник Мао») призывал народ изучать изречения председателя<sup>2</sup>, одновременно поклонялся Конфуцию и чтил его больше председателя! Уже после убийства Линь Бяо, в конце 1971 г., Мао узнает о существовании тайных дневников своего преемника, в которых содержались изречения Конфуция, противоречившие его основным концепциям и установкам.

Впоследствии официальная пропаганда окрестила дневники Линь Бяо «черными записями». Они относились к периоду после IX съезда КПК (1969 г.) и велись вплоть до рокового для Линь Бяо II пленума ЦК КПК девятого созыва (август — сентябрь 1970 г.). Одновременно Линь Бяо и его сторонники заносили на свитки различные высказывания Конфуция и дарили их друг другу. Это было своего рода программным заявлением членов группы Линь Бяо.

Приведем наиболее распространенные изречения:

1. «Сдерживать себя, с тем чтобы вернуться к (старым) правилам» [264, с. 20].

2. «Те, кто опирается на добродетель, процветают, а те, кто опирается на насилие, гибнут»<sup>3</sup>.

3. «Восстановить погибшие царства, возродить прерванные роды, вновь выдвинуть на должности отстраненный люд» [311, 1974, № 5, с. 20].

4. «Следует придерживаться „принципа середины“» [311, 1974, № 5, с. 20].

5. «Если двое вступают в борьбу, все станут врагами; если между двумя царит согласие, все будут друзьями» [307, 28.III.1974].

Как утверждала через четыре года китайская пропаганда, Линь Бяо превозносил конфуцианскую теорию гуманного правления, призывал придерживаться таких конфуцианских принципов, как *добродетель, гуманность и справедливость, верность и снисходительность* [149, с. 6]. Линь Бяо обвинили в том, что он распространял стихотворение танского поэта Чжан Цзе (династия Тан, 618—907) «Сожжение книг и казни», превозносил следующие изречения: «самое важное из всех дел — это хорошо учиться»; «все будут равняться на Дун Чжуншу», «умственное развитие превыше всего», «оценки — это главное», «необходимо, чтобы молодежь в учебе обрела дух Конфуция, у которого при изучении „Книги перемен“ трижды перетирались [от употребления] кожаные шнуры переплета»<sup>4</sup> и т. п. [149, с. 20—22].

В настоящее время трудно установить, какие именно высказывания принадлежат Линь Бяо, а какие приписываются ему маоистами. Для нас важно выяснить, что скрывалось за приведенными выше конфуцианскими изречениями и какое впечатление они могли произвести на Мао в 1971 г.

Первое изречение трактовали как призыв к восстановлению теории и практики строительства социализма в первые годы КНР, воплотившийся в решениях VIII съезда КПК (15—27 сентября 1956 г.). Именно на VIII съезде был осужден культ личности Мао Цзэдуна; съезд изъясил из устава КПК всякое упоминание об «идеях Мао Цзэдуна» как теоретической основе партии (это положение было внесено в Устав КПК на VII съезде в 1945 г.). В новом уставе КПК, принятом на VIII съезде, говорилось: «Коммунистическая партия Китая в своей деятельности

руководствуется марксизмом-ленинизмом. Только марксизм-ленинизм правильно объясняет закономерности развития общества, правильно указывает пути построения социализма и коммунизма» [68, с. 508]. Одним из последствий «культурной революции» было принятие на IX съезде в апреле 1969 г. нового устава партии, где ее теоретической основой были объявлены «идеи Мао Цзэдуна».

Второе изречение Конфуция Линь Бяо занес в свои записи вечером 1 октября 1969 г., т. е. в разгар «культурной революции», когда сам всюду появлялся с цитатником Мао. Это использовалось, и не без основания, как свидетельство отрицательной позиции Линь Бяо в отношении «культурной революции».

Третье изречение Конфуция впоследствии трактовалось как стремление расколоть партию, «перераспределить власть», созвать новый состав ЦК КПК. Ревизионистская линия Линь Бяо, говорилось в популярной брошюре, разъяснявшей скрытый смысл изречений, как раз и была направлена на захват верховной власти в партии и государстве с целью коренного изменения партийной основой линии и политики всего исторического периода социализма, с целью превращения партии в ревизионистскую партию, с целью свержения диктатуры пролетариата и реставрации капитализма.

Призыв придерживаться «принципа середины» означал борьбу против левого и правого уклона, политику сплочения большинства, которое «занимает неясную позицию».

Пятое изречение было воспринято маонистами как призыв к дружбе с «советскими ревизионистами» (см. [307, 28.III.1974]). Впоследствии огромная пропагандистская машина была направлена на разоблачение «двурушничества» Линь Бяо. Многие радиостанции заявляли, что «Линь Бяо и его сторонники стремились положить конец справедливой борьбе между нашей партией и ревизионизмом». Китайская печать утверждала, что этот конфуцианский тезис понадобился Линь Бяо для осуждения тех, кто ведет крайне жесткий курс в отношении СССР.

Линь Бяо, подобно Дэн То и У Ханю, не только обращался к авторитету Конфуция, но и противопоставлял маонистскому произволу и насилию конфуцианскую гуманность, культ знаний, т. е. вводил в бой с маоизмом те рациональные элементы учения Конфуция, которые прочно вошли в обыденное сознание китайцев. Линь Бяо как бы обращался непосредственно к массам, показывая несовместимость двух идеалов человека: конфуцианского и маонистского. Мао Цзэдун, узнав о записях своего официального преемника только в конце 1971 г., видимо, сразу осознал масштабы грозящей опасности и решил искоренить раннее конфуцианство из сознания народа, окончательно разделиться с учением Конфуция.

Как опытный и ловкий политический деятель, Мао решил

сыграть на оплошности своих противников, которые, используя в политической борьбе отдельные изречения древнекитайского философа, а следовательно, и осовременивая их, невольно идеализировали Конфуция, представляя его противником авторитарной системы управления, что не соответствовало исторической действительности. Дэн То, У Хань, Линь Бяо и другие воскрешали некоторые рациональные идеи Конфуция (прежде всего идеи о *благородном муже*, культ знаний и т. п.), не давая оценку ему как философу (тем более его учению в целом) в связи с той ролью, которую и он, и его учение сыграли в истории Китая. Идеологический статус конфуцианства противоречив; учение Конфуция отнюдь не идентично конфуцианству. Разные слои китайского общества на протяжении многих столетий брали у Конфуция то, что им подходило в тот или иной момент: правящий класс — идею покорности, социальной незыблемости, право *благородных мужей* на управление страной; прогрессивные слои, и прежде всего деятели культуры, — элементы гуманизма, нравственной чистоты. В эпоху Сун благодаря усилиям Чжу Си (1130—1200) древнее конфуцианство было реформировано и «усовершенствовано» в религиозно-философском плане, более четко были выражены социальные концепции, направленные на воспитание народа в духе полной покорности правителям страны. В целом конфуцианство, особенно в трактовке Чжу Си, сыграло реакционную роль в истории страны. Именно поэтому все прогрессивные движения первой половины XX в., начиная с «движения 4 мая» 1919 г., проходили в Китае под антиконфуцианскими лозунгами.

Мао решил использовать в своих целях эту антиконфуцианскую прогрессивную традицию, объявив себя продолжателем духовного раскрепощения нации. Ему было необходимо искоренить из сознания народа те конфуцианские идеалы, которые были несовместимы с его идеалом правителя и человека. Давно тревожила Мао традиционная прочность семейных связей, определяющая роль семьи, старшего поколения в решении многих вопросов. Почтительность к родителям, уважение к старшим по возрасту — одна из лучших черт национального характера китайцев; интересы семьи всегда ставились выше личных стремлений. И в этом немалая заслуга Конфуция. Китайская семья (особенно объединение кровнородственных семей — *цзунцзю* — патронимия) на протяжении многих столетий являлась той низшей социальной организацией, которая, следуя давно сложившимся традициям, сохраняла известную автономию от властей и свободу внутренней духовной жизни. В условиях маоистского режима, стремящегося порвать традиционные семейные связи, нормы отношений и духовно подчинить человека только вождю, национальные стереотипы поведения стали мешать «воспитанию» нового поколения. Еще в период «культурной революции» донос на родителей официально был объявлен похвальным де-



лом. Так маоисты формировали новую мораль. Однако в то время подобные призывы не получили широкой поддержки, особенно среди крестьянства. Поэтому-то Мао и решил потревожить тесть Конфуция.

Поход против Конфуция был задуман в несколько этапов: на первом должны были поработать специалисты — историки и философы; на втором — теоретики из народа и широкие массы, которые должны были завершить задуманную операцию. Обращение к массам, подготовленным и умело направляемым, — испытанный метод борьбы Мао со своими противниками, прослеживаемый по целому ряду политических кампаний, начиная с «чжэн фэна» — движения «за упорядочение стиля партийной работы» (1941—1945).

Таким образом, на первом этапе перед маоистами стояла задача теоретически «увязать» учение Конфуция с идеологией современного ему гибнущего рабовладельческого класса, чтобы с классовых позиций доказать реакционность ранних конфуцианцев. Одновременно, поскольку Мао решил связать свое учение с легизмом, дабы насытить его национальными истоками, необходимо было доказать прогрессивность легистов. Мао Пэздуну надо было отыскать такой период в истории Китая, где борьба конфуцианцев и легистов закончилась бы в пользу последних, где бы легизм на фоне конфуцианства выглядел исторически прогрессивным учением, а эксцессы легистов, в частности казни конфуцианцев и сожжение гуманитарной литературы, — исторически оправданными. Он остановил свой выбор на эпохе Чуньцю — Чжаньго — Цинь (VII—III вв. до н. э.). Именно в этот период шли в древнем Китае многочисленные дискуссии о методах управления народом и государством, путях упрочения государства и власти правителя, проблемах взаимоотношения и дележа власти между царем, аристократией и нарождающимся чиновничеством, методах борьбы центрального аппарата с проявлявшимися местничеством. Различные школы выражали диаметрально противоположные взгляды. Именно на этот период падает деятельность императора Цинь Шихуана — одного из любимейших героев Мао. Создание подобного исторического и идеологического фона весьма удобно для подкрепления различных политических спекуляций, особенно если первым выступает тот, кто разбирается и в древнекитайской истории, и в древнекитайской политической мысли. Обратившись к истории и подключив чрезвычайно насыщенный «исторический пласт» к современной политической борьбе, Мао получал по праву организатора возможность произвольного истолкования конфуцианства и легизма в нужном аспекте. По замыслу Мао, конфуцианцы объявлялись сторонниками древности, легисты — сторонниками современности и реформ. В центре антиконфуцианской критики на первых порах должна была стоять проблема «борьбы против возвращения к древности»<sup>5</sup>. Под *древностью*, кото-

рую должны были осуждать в ходе предстоящей кампании, подразумевавшая практика и теория строительства социализма до «культурной революции». «Современность» и «реформы», по замыслу Мао, — это «культурная революция», т. е. курс «великого кормчего». Избрав такой завуалированный метод борьбы со своими противниками, Мао Цзэдун пытался не только оправдать в глазах народа свои деяния в период «культурной революции», но и доказать неизбежность на современном этапе «борьбы двух линий» — конфуцианской и легистской, уходящей своими истоками в глубокую древность.

Успех задуманной Мао Цзэдуном кампании во многом зависел от того, удастся ли аргументированно разделить период Чуньцю — Чжаньго — Цинь на две формации: рабовладельческую и феодальную. Конфуция надлежало «поместить» в умирающую формацию, «отсечь» его от легистов, и прежде всего от Шан Яна, который должен был «жить и действовать» уже в другой, более прогрессивной общественно-экономической формации. Такое формационное отделение легистов от Конфуция позволило бы затем Мао Цзэдуну с «марксистских классовых позиций» критиковать взгляды Конфуция, заклеить раннее конфуцианство как учение сплошь реакционное, а главное, навсегда разделиться с опасной для Мао традицией использования авторитета и взглядов Конфуция в борьбе против его учения.

По существу, речь шла о создании теоретической платформы будущей кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», поэтому Мао придавал проблеме смены рабовладения феодализмом чрезвычайно важное значение. Требовался умный, опытный, авторитетный в научных кругах и лично преданный ученый, чья точка зрения была бы близка к нужной Мао Цзэдуну периодизации. Перед самим Мао вставала еще одна щекотливая проблема — пересмотреть свое прежнее определение периодизации, т. е. необходимо было отказаться от формулировки, высказанной им в работе «Китайская революция и КПК», где феодализм начинался уже в глубокой древности. Но это означало потерять свое лицо, на что политический деятель типа Мао Цзэдуна пойти не мог. Воспитанный в старых политических традициях господствующего класса, Мао действовал традиционно — менял содержание своего высказывания через новое комментирование, которое должен был сделать признанный ученый, специалист в области древней истории. И он был найден — им стал президент АН КНР Го Можо.

В польском номере органа ЦК КПК журнала «Хунци» за 1972 г. была опубликована статья Го Можо «Проблемы периодизации древней истории Китая» [127, с. 56—62]. Даже для китайцев, воспитанных на уважении к древней истории, но особенно для кадровых работников (ганьбу), появление такой статьи было неожиданным и необычным. За всю историю своего

существования статей на подобную тему «Хунци» никогда не печатал. Настораживал сам факт ее появления — именно в седьмом, а не в пятом или шестом номере «Хунци». Седьмой номер — юбилейный: в июле исполнялась 51-я годовщина со дня образования Коммунистической партии Китая. И если руководство партии решило опубликовать подобную статью в юбилейном номере, то за этим что-то скрывалось. Но что?

В самом Китае о дневниках Линь Бяо было известно лишь немногим. За рубежом никто не знал не только о «черных записях», но и достоверно о гибели Линь Бяо. Мао полагал, что время еще не наступило. Необходимо было подготовить общественное мнение к критике как Конфуция, так и связанного теперь с ним Линь Бяо. Пока же внимание ганьбу, интеллигенции и всей партии приковывалось к проблеме смены рабовладения феодализмом, где главным было определить время становления феодальных отношений. Сам факт опубликования статьи в юбилейном номере «Хунци» должен был свидетельствовать о значимости этой проблемы для политической жизни КНР. О Конфуции пока не говорилось.

«Развитие китайского общества,— писал Го Можо в самом начале статьи,— некогда прошло через этапы первобытнообщинного строя, рабовладения и феодализма, что полностью соответствует марксистской периодизации общественного развития. Это уже стало азбучной истиной. Давно неведомо где сгинула, канув в Лету, абсурдная теория троцкистов, сорок лет назад шумевших о том, будто китайское общество миновало рабовладельческую формацию и будто феодализм вырос здесь непосредственно на развалинах первобытных общин.

Однако прежде существовали различные точки зрения и относительно конкретных хронологических рамок каждого из названных этапов, причем расхождения во взглядах были весьма солидными. Общими усилиями постепенно удалось приблизиться к знанию, и в периодизации древней истории нерешенным остался, по существу, всего один сравнительно важный вопрос: к какому же времени в конечном счете следует отнести смену рабовладельческого строя феодальным?» [311, 1972, № 7, с. 56].

Здесь нам на некоторое время придется оставить разбор этой статьи и ознакомить, хотя бы вкратце, читателя с историей решения данной проблемы в КНР. Это тем более необходимо, что еще задолго до «культурной революции» наблюдался процесс политизации проблемы становления феодальных отношений в Китае. Эта проблема стала уже проигрываться через институт «история — политика», где ей была отведена роль чрезмерного возвеличивания истории китайской нации, т. е. культивирование великоханьского шовинизма. Поскольку впоследствии предложенная в седьмом номере «Хунци» периодизация древней истории Китая на многие годы станет официальной<sup>6</sup>, закрыв тем самым возможность каких-либо научных дискуссий, то тем бо-

нее необходимо проанализировать состояние китайской исторической науки в канун ее появления, включив в разбор и «старые» концепции Го Можо о времени перехода Китая от рабовладения к феодализму. Тогда нам легче будет анализировать статью в «Хунци» и более аргументированно показать читателю, насколько продвинула она вперед (если действительно продвинула) затянущуюся в КНР с начала 50-х годов дискуссию о становлении феодальных отношений в Китае.

Проблема становления феодализма — одна из сложнейших и недостаточно разработанных в марксистской историографии. Прежде всего трудно провести четкую грань между ранним рабовладением и ранним феодализмом. Поэтому решение этого вопроса во многом зависит от выработки четких научных критериев, которые были бы приняты подавляющим большинством историков-марксистов.

Для историков КНР трудность этой проблемы усугублялась недостаточной разработкой конкретной истории древнего и средневекового Китая. К тому же они не могли не учитывать точку зрения Мао Цзэдуна на периодизацию древней истории Китая, высказанную им в 1940 г. «Со времен Чжоуской и Циньской династий в Китае,— писал Мао,— существовало феодальное общество: политика была феодальной политикой, экономика была феодальной экономикой, а господствовавшая культура, как отражение этой политики и экономики, была феодальной культурой» [66, т. 3, с. 207]. Расплывчатое определение времени становления феодализма: Чжоу—Цинь, т. е. XI—III вв. до н. э., не сковывало еще научных поисков и давало некоторым авторам, в частности Шан Юэ, Тун Шуе, возможность для широкой исследовательской работы.

В 50-х — начале 60-х годов в историографии КНР сосуществовали, взаимно критикуя друг друга, три основные концепции о времени становления феодальных отношений в Китае, представленные ведущими учеными страны.

Одна группа ученых считала, что феодализм в Китае возник в начале Западного Чжоу (XI в. до н. э.) в связи с разложением иньского рабовладельческого общества (XV—XI вв. до н. э.) и покорением Инь — Чжоу. Люй Чжэньюй, наиболее последовательный представитель этой концепции, придавал большое значение фактору военной победы: уничтожение главой чжоусцев У-ваном иньского государства он называл «революцией У-вана». По мнению Люй Чжэньюя и его последователей, после завоевания иньского государства рабы и свободные общинники были преграждены в крепостных, которых чжоуский правитель роздал своим приближенным вместе с землей. Так создались феодальные поместья (см. [160, с. 72—73]). XII—XI века до н. э. Люй Чжэньюй считал переходным периодом, когда наблюдалось сосуществование первобытнообщинного, рабовладельческого и феодального укладов. Окончательное же становление феодализ-

ма он относил ко времени правления Сюань-вана (827—782 гг. до н. э.). У Люй Чжэньюя феодализм декретировался сверху и ничего не говорилось о таких существенных процессах, как распад рабовладельческого и становление феодального способов производства. На сходных позициях стояли такие крупные ученые, как Фань Вэньлань и Цзянь Боцзань. Именно работы Фань Вэньлани оказали в свое время влияние на Мао Цзэдуна, и можно предположить, что его датировка начала феодализма чжоуским периодом не обошлась без воздействия концепции Фаня. Главным аргументом в системе доказательств Фань Вэньлани и Цзянь Боцзани являлась раздача земельных владений чжоуским ваном, так как факт дарения царским приближенным земли вместе с земледельцами знаменовал, по их мнению, наступление феодализма (см. [106, с. 67—104; 227, с. 49—187]).

Вторая группа ученых, возглавляемая Го Можо, большинство которой составляли работники Первого института истории АН КНР (Ян Сянкуй, Линь Ганьцюань и др.), относила возникновение феодальных отношений к эпохе Чжаньго (V—III вв. до н. э.). Следует отметить, что глава этого направления неоднократно менял свои взгляды — сначала он датировал переход к феодализму VIII в. до н. э., затем III в. до н. э., а в работе «Эпоха рабовладельческого строя» была даже названа точная дата перехода от рабовладения к феодализму — 474 г. до н. э. (см. [27, с. 38—80]). Переход от рабовладения к феодализму Го Можо связывал с уничтожением системы *цзин тянь* и становлением частной земельной собственности. По мнению Го Можо, высказанному им в «Эпохе рабовладельческого строя», *цзин тянь* — это система учета рабского труда и пожалованных чиновникам, а не отражение общинной системы землепользования, как считали в то время многие китайские историки. Отмена Шан Яном системы *цзин тянь* означала, по его мнению, крах рабовладельческого строя, освобождение рабов и возникновение феодальных отношений. Один из основных аргументов в пользу существования феодализма в V в. до н. э. — I в. н. э. Го Можо усматривал в том, что труд рабов уже не применялся в земледелии — основной отрасли производства (см. [27, с. 88—89]).

Особняком от первых двух групп стояла третья группа ученых, чьи взгляды на время и процесс становления феодальных отношений отличались от концепции Мао Цзэдуна. Поскольку именно представители этой группы подверглись в начале 60-х годов открытой критике (Шан Юэ) <sup>7</sup> и скрытому давлению (Тун Шуе) за «укорачивание» сроков существования китайского феодализма, целесообразно остановиться более подробно на разборе их взглядов. Представители этой группы (Тун Шуе, Шан Юэ, Ван Чжунло и др.) относили возникновение феодализма к III—IV вв. Доказываемая ими периодизация не укладывалась во временные рамки, предложенные Мао Цзэдуном.

По мере политизации этой проблемы ее сторонники, как уже отмечалось выше, начали испытывать давление; некоторым из них пришлось публично отказаться от своей точки зрения. В этом отношении весьма показательна эволюция взглядов Тун Шуе, высказанных им в 1954 и 1957 гг. В период свободных дискуссий о формационной принадлежности древнекитайского общества Тун Шуе выступил в ноябре 1954 г. с докладом «К вопросу о периодизации древнекитайской истории», опубликованным журналом «Вэньши чжэ», который привлек внимание многих специалистов как новизной постановки проблемы, так и стремлением использовать достижения советской исторической науки, уже давно занимавшейся генезисом рабовладения и феодализма. Периодизация, предложенная Тун Шуе, в корне отличалась от периодизации Мао Цзэдуна, и ему не могли позволить развивать взгляды, отличные от концепции «великого кормчего». Начались месяцы и годы скрытого давления, и в 1957 г. в том же журнале «Вэньши чжэ» Тун Шуе публикует статью «Патриархально-феодальный строй Западного Чжоу — Чуньцю с точки зрения закона соответствия производственных отношений производительным силам». Уже само название статьи должно было свидетельствовать о рождении новой концепции периодизации древней истории, и особенно об определении времени становления феодальных отношений. Тун Шуе основательно пересмотрел свою прежнюю концепцию и отказался от всех своих взглядов. Очевидно, это было не так-то легко.

Скажем сразу, вторая статья во многом уступает первой как в научном, так и в теоретическом отношении<sup>8</sup>.

Обычно перед каждым историком, утверждающим, подобно Мао Цзэдуну, что феодализм в Китае существовал уже со времени Западного Чжоу, встает очень коварная проблема — как соразмерить три последовательных периода развития китайского общества: Чжоу — Чуньцю (XV—XI вв. до н. э.—V в. до н. э.), Чжаньго — Цинь — Хань (V в. до н. э.—III в. н. э.) и конец Хань — Вэй — Цзинь (III—V вв. н. э.), не искажая при этом самой истории?

Первый период с его натуральным хозяйством, неразвитыми производительными силами и т. п. легко укладывается в феодализм. Со вторым дело обстоит труднее — в это время происходит бурное развитие частной земельной собственности, рост городов и торговли, разорение свободных общинников и развитие как государственного, так и частного рабовладения. Третий период, для которого характерны натурализация хозяйства, появление частнозависимых крестьян и т. п., вновь соответствует принятым представлениям о феодализме.

Если принять периодизацию Мао Цзэдуна и сторонников первой точки зрения, к которым примкнул Тун Шуе, то получается довольно странная картина: китайский феодализм, не успев развиваться, дает «вспышку», весьма характерную для рабо-

владения (второй период), и затем, «успокоившись», развивается дальше. Те, кому не под силу объяснения подобной коллизии, обходили, как правило, этот вопрос молчанием. Тун Шуе, видимо, понимал, что его новая концепция может рухнуть, если он не объяснит причину явлений, появившихся в Китае во втором периоде. Необходимо разобраться в эпохе Чжаньго — Цинь — Хань, отмечал он, иначе будет поставлена под сомнение наша характеристика периода Западное Чжоу — Чуньцю (см. [245, с. 324]).

Доводы Тун Шуе заслуживают внимания. «В период Чжаньго — Цинь — Хань, — писал он, — в Китае не было развитой крепостнической системы... Она сложилась в конце Хань, во времена Вэй и Цзинь. Однако феодальное общество в эпоху Чжаньго — Цинь — Хань в Китае мы определяем как более развитое, нежели в период Западное Чжоу — Чуньцю. Дело в том, что в этот период происходило становление крепостнической системы; в то время существовала государственная собственность на землю, были сильны родовые пережитки. Поэтому необходим был определенный, достаточно длительный переходный период, прежде чем сложилось классическое крепостничество... процесс перехода от раннего крепостничества к высшему занял период в 800 лет (с VI в. до н. э. до III в. н. э.). В течение этих восьми веков основными производственными отношениями являлись антагонистические отношения между помещиками и крестьянами, поэтому общество носило феодальный характер. Мы не можем отрицать феодальный характер этого общества, исходя лишь из того, что в то время еще не окрепло крепостничество. В этот период подавляющее большинство эксплуатируемых составляли угнетаемые крестьяне, которые постепенно превращались в крепостных, в экономике ведущую роль играла помещичья собственность; глава государства — император был самым крупным помещиком; власть находилась в руках помещиков. Разве это не феодальное общество?» [245, с. 326].

Можно спорить с автором об этапах развития так называемой крепостнической системы. Для нас главное — как укладывается эта новая периодизация в реальное развитие китайского общества VI в. до н. э. — III в. н. э.? И оказывается, что, говоря о становлении феодальных отношений и процессе образования двух основных классов — помещиков и феодальнозависимых крестьян, — Тун Шуе по меньшей мере сдвинул этот процесс, действительно происходивший в недрах древнекитайского общества, веков на пять-шесть назад. Те признаки, которые он выделяет, характерны отнюдь не для Китая эпохи Чжаньго — Цинь — Хань, а для конца Хань — Вэй и Цзинь, т. е. для II—V вв. (см. подробнее [79, с. 150—160]). Тун Шуе опускает кардинальную проблему эпохи Чжаньго — Цинь — Хань: судьбу и эволюцию свободной общины; не поняв процессов, происходивших внутри этой общины, невозможно представить истоки и масштабы

второй существенной проблемы. Автор имеет в виду все нарастающее развитее рабовладельческих отношений: для периода Чжаньго — Цинь — Хань ведущими сторонами производства наряду с земледелием были ремесло и торговля. Именно в ремесленном производстве и торговле преобладал труд рабов. Все эти явления, характерные именно для VI в. до н. э.—III в. н. э., не получили ясного объяснения в новой концепции Тун Шуе.

II, наконец, выделение переходного периода протяженностью в 800 лет — явление необычное в мировой истории; в этот исторический период уместилась бы любая докапиталистическая формация.

Осенью 1958 г. автору довелось быть в Цзинани, центре провинции Шаньдун, и встретиться в Цзинаньском университете с проф. Тун Шуе. Пересматривая заново запись той беседы, автор яснее понимает сейчас причины поведения Тун Шуе — от ответов на многие вопросы он уходил или отмалчивался. Короче говоря, научной беседы не получалось. Может быть, это объясняется присутствием представителя администрации, который пунктуально фиксировал все вопросы автора и ответы Тун Шуе.

Публичный отказ Тун Шуе от старой концепции периодизации укрепил положение сторонников двух оставшихся точек зрения. В конце 50-х — начале 60-х годов меняется соотношение сил уже между двумя группами ученых в пользу школы Го Можо.

Идея седлообразного, скачкообразного развития китайского общества в эпоху феодализма, как теперь стало ясно, была выдвинута Го Можо весной 1954 г. отнюдь не случайно. Го Можо пытался подвести историческое обоснование под маоцзедуновский курс «большого скачка», пытался доказать закономерность такой политики.

Старания Го Можо не прошли незамеченными — ему было поручено возглавить написание многотомной истории Китая с древности до наших дней. Естественно, что в этой «Истории Китая», которая писалась по заданию ЦК КПК, Го Можо проводил свою периодизацию.

В настоящей работе целесообразно ознакомить читателя с обсуждением проспекта периодизации на I Всекитайском съезде историков, ибо это было последнее открытое выступление противников точки зрения Го Можо, той точки зрения, которая потом нашла свое развитие в седьмом номере «Хунци» за 1972 г. Это тем более необходимо, поскольку материалы дискуссии, развернувшейся на съезде, нигде открыто не публиковались, и автор восстанавливает ее по своим записям.

I Всекитайский съезд историков собрался в марте 1959 г. в Пекине для обсуждения проспекта первых томов «Истории Китая». Проспект составляли сотрудники Второго института истории АН КНР под руководством директора института прези-



дента АН КНР Го Можо. Проф. Инь Да, открывший первое заседание, сообщал, что проспект первых двух томов по древней истории составляли три месяца, за это время его четырежды полностью перерабатывали. Уже сам этот факт свидетельствует, что конкретные исполнители идеи Го Можо столкнулись с серьезными трудностями. Весьма знаменательно, что в день официального открытия съезда представители первой точки зрения — Фань Вэньлань и Цзянь Боцзянь — формально поддерживали периодизацию Го Можо, хотя и отметили в выступлениях наличие многих спорных проблем, нуждающихся в дальнейшем исследовании. Тем самым они как бы резервировали за собой окончательный ответ, отдав дань вежливости главному редактору «Истории Китая».

Когда же съезд от официальных выступлений перешел на пленарных заседаниях к конкретному обсуждению проспекта, то сразу выяснилось, что наибольшее внимание участников, а это были специалисты из всех научных и учебных центров КНР, привлекла проблема перехода от рабовладения к феодализму, т. е. та проблема, которая по иронии политической судьбы и в силу логики борьбы на верхних этажах власти через 13—15 лет была доведена почти до каждого гражданина КНР и в обсуждении которой в 1973—1976 гг. приняли участие широкие народные массы.

Согласно представленному проспекту, разложение рабовладельческого общества в Китае произошло в период Чуньцю — начале Чжаньго (VI—IV вв. до н. э.), а становление феодализма связывалось с крахом системы *цзин тянь* в результате реформ Шан Яна.

Период Чжаньго — Цинь — Хань был отнесен авторами проспекта к эпохе раннего феодализма. Остановившись специально на этом периоде, они отмечали, что для китайского раннего феодализма характерны следующие особенности:

1. В связи с относительно низким уровнем развития производительных сил большое значение приобрело внеэкономическое принуждение.

2. «Сильные дома» и помещики контролировали значительное число зависимых крестьян, существовала тенденция к образованию замкнутых земледельческих хозяйств.

3. Постепенно уменьшалось число свободных крестьян, находившихся в непосредственном подчинении у государства, и возрастало количество крестьян, попадавших в зависимость к помещикам.

4. Купля-продажа земли была сравнительно неразвита.

5. Рост крупной земельной собственности стимулировал натурализацию хозяйства, наблюдалась тенденция к свертыванию товарного производства.

6. Постепенно усиливалась феодальная зависимость.

Подобная трактовка раннего феодализма, дающая искажен-

ное, надуманное представление о социально-экономических процессах периода Чжаньго — Цинь — Хань, вызвала резкие возражения главным образом со стороны историков, работавших не в системе Академии наук. Делегаты из различных научных центров страны, прежде всего преподаватели исторических факультетов, высказали целый ряд критических замечаний.

Проф. Тан Цижан из Фуданьского университета и проф. Тан Чанжу из Уханьского университета весьма аргументированно показали, что почти все «шесть особенностей раннего феодализма» более характерны для периода, последовавшего за Восточной Хань (т. е. после III в. н. э.), нежели для Чжаньго — Цинь — Хань. Периодизация Го Можо о времени перехода от рабовладения к феодализму была поставлена под сомнение. Чувствовалось, что взгляды Тан Цижана и Тан Чанжу близки старой концепции Тун Шуе, от которой он впоследствии отказался.

Оживленно обсуждалась проблема так называемой натурализации хозяйства. Многие историки возражали против положения о натурализации хозяйства в период Чжаньго — Цинь — Хань. Они отмечали, что составители проспекта искусственно навязывали этот необходимый признак раннего феодализма периоду Чжаньго — Цинь — Хань. На это указывал, в частности, Чжу Шаохоу из Кайфынского педагогического института. Он задал вполне законный вопрос: почему в период Хань так остро стояла проблема, связанная с ограничением рабства? Не свидетельствовало ли это о рабовладельческом характере общества? Многих интересовал вопрос о мирном и немирном переходе от одной формации к другой. Тот же Чжу Шаохоу заявил, что студенты пишут дацзыбао на тех преподавателей, которые, как и Го Можо, пропагандируют мирный переход от рабовладения к феодализму. Вызвала возражение и трактовка системы *цзин тянь* как системы рабовладельческих отношений.

Критические замечания, прозвучавшие на съезде историков, возымели свое действие. Составители «Первоначального варианта истории Китая», впервые опубликованного в 1962 г., выправили отдельные наиболее уязвимые положения, сгладили многие шероховатости в концепции Го Можо. Однако основной ее порок — трактовка системы *цзин тянь* как формы рабовладения — так и не был исправлен.

Какие же изменения внесли авторы книги в прежнюю трактовку концепции Го Можо?

Прежде всего, если в проспекте «Истории Китая» феодализм начинали сразу же после реформ Шан Яна, то теперь появился переходный период протяженностью в 300 лет. «В истории Китая, — утверждали авторы книги, — период Чуньцю (770—476 гг. до н. э.) является переходным этапом от рабовладельческого общества к феодализму» (см. [246, с. 153]). Выделение эпохи Чуньцю в качестве переходной формально укрепляло позиции

сторонников концепции Го Можо, ибо этот период по своим внешним данным в большей степени соответствовал этапу становления феодализма, нежели эпоха Чжаньго—Цинь—Хань.

Удлинение периода феодализма должно было автоматически повлечь за собой и увеличение сроков существования рабовладельческого общества. И действительно, в «Первоначальном варианте истории Китая» эпоха Ся (XXI—XVIII вв. до н. э.) — уже не время легендарной династии с мифическими правителями, а период складывания рабовладельческого общества. Такая трактовка этого далекого периода позволила авторам книги утверждать: «Наша великая родина — одна из самых древних цивилизаций в мире».

По сравнению с проспектом в данном издании произошли изменения и в характеристике системы *цзин тянь*, составлявшей ядро рабовладельческой концепции Го Можо. В прежних работах Го Можо, так же как и в проспекте, рабовладельческое общество состояло лишь из двух классов — рабов, коллективно обрабатывавших квадратные участки полей, и рабовладельцев. Подобная утрированная характеристика социальной структуры древнекитайского общества подвергалась вполне обоснованной критике как советскими исследователями, так и китайскими учеными. Стремясь подправить первоначальную концепцию Го Можо, авторы «Первоначального варианта истории Китая» допускают уже существование прослойки свободных, но определяют ее весьма своеобразно. Для XVIII—XII вв. до н. э. это *сяо жэнь* (малый люд), который трудился на клочках земли, полученных от аристократов. А в то же время, по мнению авторов книги, все *сяо жэнь* «экономически и политически» принадлежали к классу аристократов. Для периода Чжоу это *го жэнь* (люди государства), жившие в самой чжоуской столице и столицах отдельных царств. В их число входило определенное количество аристократов, но подавляющее большинство составлял простой люд (см. [246, с. 177]).

Допущение свободных в китайское рабовладельческое общество — большая уступка со стороны Го Можо; видимо, критика проспекта возымела свое действие, но, как увидим позднее, при разборе статьи в «Хунци», лишь на какое-то время. К тому же даже в этой книге авторы не раскрывают роли и места свободных в жизни страны, да, вероятно, и не могут, ибо, согласно концепции Го Можо о характере системы *цзин тянь*, все непосредственные производители должны быть рабами. В таком обществе свободным производителям просто не остается места. Следует отметить, что, называя непосредственных производителей (*шу жэнь*) рабами, авторы книги не пытаются доказать это важное положение.

Как уже отмечалось выше, разложение рабовладельческого строя авторы относят к эпохе Чуньцю. Крах рабовладения они связывают с отменой системы *цзин тянь*, когда стали появлять-

ся пахотные земли, перешедшие в частную собственность аристократов и чиновников (см. 246, с. 145—167)).

Методологически ошибочно увязывать возникновение частной земельной собственности только со становлением феодальных отношений, ибо это явление характерно в равной степени и для феодализма, и для рабовладения.

Стремясь подкрепить свою концепцию, авторы книги ссылаются на многочисленные восстания рабов в эпоху Чуньцю, символизовавшие якобы крушение рабовладельческой системы и становление феодализма. Действительно, в период Чуньцю были народные волнения, но у нас нет достоверных данных об участии рабов в этих выступлениях. Известно, например, о восстании в 520 г. до н. э. государственных ремесленников (*гуань байгун*), которых авторы книги без каких-либо оснований объявляют рабами. В книге утверждается, что в этом восстании «участвовало немало и частных ремесленников — рабов. Ненавидя аристократов-рабовладельцев, они примкнули к государственным ремесленникам и вступили в борьбу с войсками вана... Поэтому вспыхнувшую в столице борьбу против чжоуского правителя в известном смысле можно рассматривать как классовую борьбу рабов с рабовладельцами» [246, с. 147]. Другое выступление городских ремесленников в столице царства Вэй (478—470 гг. до н. э.), на стороне которых выступила часть рабовладельцев, авторы также выдают за восстание рабов.

Многочисленные выступления разбойников (*дао цзэй*) рассматриваются также как проявление классовой борьбы, движущей силой которой были рабы (см. 246, с. 174—176). Все, кто знаком с древнекитайскими источниками, знают, что официальная историография распространяет термин *дао цзэй* на всякого, кто выступает против власть имущих. Для определения социальной принадлежности *дао цзэй* необходимо проделать большую работу; среди них могли быть и обедневшие общинники, и беглые солдаты, и, наконец, даже беглые рабы, но все это нуждается в доказательстве. Натяжки с восстаниями рабов — не единственное слабое место книги под редакцией Го Можо. Они встречаются и среди несущих конструкции теоретических построений книги. Известно, что основным производителем в период феодализма, особенно на раннем этапе, является мелкий земельный собственник, попавший в зависимость к более крупному землевладельцу. И вот такой земельный собственник полагается неожиданно в конце Чуньцю. Авторы вводят его на страницы книги, не утруждая себя объяснением происхождения этой новой социальной прослойки (см. [246, с. 181—186]).

Для авторов, так же как в свое время и для сторонников первой точки зрения на периодизацию Китая, характерно декларирование феодализма сверху — они связывают феодализм с изменением характера пожалований, когда аристократы вместо *колодезных полей* стали получать в награду просто определен-

ную территорию без рабов. «Метод награждения за военные заслуги полями и жилищами, — пишут они, — был одним из важнейших методов развития феодализма» [246, с. 181—186].

Итак, несмотря на многочисленную редакцию и снятие шероховатостей, концепция становления феодальных отношений, представленная в книге Го Можо, сохранила многие свои основные пороки, а главное, даже в улучшенном варианте, «обогатившись» переходным периодом в 300 лет (эпоха Чуньцю), она не вскрыла всей гаммы реальных процессов, происходивших в недрах китайского общества периода Чуньцю — Чжаньго — Цинь — Хань. Многократное переиздание шеститомного «Первоначального варианта истории Китая»<sup>9</sup> и рекомендация его министерством образования в качестве учебника истории для исторических факультетов университетов и педвузов означали официальную поддержку школы Го Можо и укрепили ее положение в исторической науке КНР. По существу, начиная с 60-х годов в китайской общественно-политической литературе исчезают ссылки на сторонников первой и третьей точек зрения, всюду утверждается концепция Го Можо о путях и времени перехода от рабовладения к феодализму.

После столь подробного, но необходимого экскурса в историю развития проблемы периодизации мы можем приступить к анализу статьи Го Можо, опубликованной органом ЦК КПК журналом «Хунши» в июле 1972 г. Хотелось бы, чтобы читатель обратил внимание на одно весьма существенное обстоятельство: если раньше проблема перехода китайского общества от рабовладения к феодализму волновала прежде всего специалистов-историков и любознательных студентов, то отныне она уже приобретает политическое звучание. Менялся контингент читателей: сначала по планам Мао ее должны были усвоить кадровые партийные работники, дабы потом нести усвоенные «знания» в широкие народные массы. Резко менялся и возрастал не только социальный, но и количественный контингент познающих проблему периодизации. Если прежде их были десятки и сотни, то с июля 1972 г. эта цифра возросла до сотен тысяч и миллионов человек. И это было лишь начало заранее планируемого процесса; впоследствии он должен был, опять же по замыслу Мао, охватить уже десятки миллионов людей.

Кратко изложив в начале статьи существующие в китайской историографии взгляды о формационной принадлежности Китая периода Инь — Западное Чжоу и отметив, что, по его мнению, рабовладельческое общество существовало уже в Инь и в Западном Чжоу, Го Можо знакомит читателей с историей изменения своих взглядов о начальных сроках становления феодализма. Говоря о времени перехода от рабовладения к феодализму, он сразу же фиксирует внимание общественности на V в. до н. э. Так, он пишет: «По вопросу о нижней границе ра-

бовладельческой формации я в разное время трижды высказывался неодинаково. В самом начале я считал, что смена этой феодальной формации произошла на стыке периодов Западного и Восточного Чжоу, т. е. приблизительно в 770 г. до н. э. Затем я изменил такую точку зрения и решил отнести эту схему к стыку периодов Цинь и Хань, т. е. примерно к 206 г. до н. э. Лишь в начале 1952 г., написав статью „Эпоха рабовладельческого строя“, я наконец пришел к выводу, что нижняя граница рабовладения как формации должна датироваться стыком периодов Чуньцю и Чжаньго, что соответствует приблизительно 475 г. до н. э.» [127, с. 56—57].

Основную причину именно такого деления Го Можо объясняет следующим образом: «Почему я смог в третий раз изменить свою точку зрения? Дали мне ключ, научили меня шевелить мозгами и позволили уверенно разрубить этот гордиев узел древнекитайского общества не что иное, как произведения председателя Мао» [127, с. 56—57].

Здесь Го Можо по меньшей мере неточен. Специалистам было известно, что прежде президент АН КНР чаще менял свое мнение о времени перехода от рабовладения к феодализму. В проспекте «Истории Китая», представленном I Всекитайскому съезду историков, смена рабовладения феодализмом захватывала как период Чуньцю, так и период Чжаньго, где в качестве узлового момента выделялись реформы Шан Яна. В «Первоначальном варианте истории Китая» вся эпоха Чуньцю (774—476 гг. до н. э.) была выделена в качестве переходной, т. е. смена формации была сдвинута в глубь веков на 300 лет и была представлена как длительный процесс, завершившийся уже в период Чжаньго в результате реформ Шан Яна (середина IV в. до н. э.). Поэтому можно вполне обоснованно утверждать, что после 1952 г. Го Можо еще дважды менял свою точку зрения. Но это было известно только специалистам, внимание же постоянных читателей «Хунци» фиксировалось на стыке периодов Чуньцю и Чжаньго, т. е. на V в. до н. э.

И это не было случайным. По замыслу Мао Цзэдуна, как уже отмечалось выше, Конфуций должен был жить в иной, более отсталой социально-экономической формации, нежели легисты Шан Ян и Цинь Шихуан. Поскольку Конфуций жил в период Чуньцю, то необходимо было формационно оградить Чуньцю от эпохи Чжаньго, времени деятельности Шан Яна и Цинь Шихуана. В этом заключалась основная задача, поставленная перед Го Можо. Он должен был убедить общественность КНР в существовании качественной разницы между социально-экономическим и политическим строем двух смежных периодов. Поэтому Го Можо и выбрал точку зрения 1952 г., опустив свои взгляды 1959 и 1962 гг., поскольку и в проспекте, и в «Первоначальном варианте истории Китая» периоды Чуньцю и Чжаньго были связаны единым процессом трансформации общества.

Но широкому читателю эта операция была неведома: он усваивал то, что излагалось в «Хунци».

Через всю статью красной нитью проводится мысль о несхожести периодов Чуньцю и Чжаньго. «В общем, между Чуньцю и Чжаньго, — писал Го Можо, — проходит граница между двумя различными эпохами. Стык Чуньцю и Чжаньго — это как раз тот период, когда количественные изменения в развитии древнего общества переросли в качественные, время, когда закладывалась вся Китай... Несходство периодов Чуньцю и Чжаньго, — продолжал он, — будь то в экономическом базисе, характере политической власти или в сфере общественного сознания, везде носит характер эпохальных различий... Ученые прежних эпох обычно огульно рассматривали периоды Чуньцю и Чжаньго как нечто единомонолитное и по принципу „чем дальше, тем хуже“ полагали, что период Чжаньго в чем-то уступал периоду Чуньцю. Это глубоко ошибочный, идеалистический взгляд...» [127, с. 58].

Го Можо, по-видимому, прекрасно осознавал, что все эти определения сохраняют декларативность до тех пор, пока не будут подкреплены соответствующими положениями и фактическим материалом из набора критериев, характерных при переходе общества от рабовладения к феодализму. Свой выбор он останавливает (и приковывает внимание общественности) на двух основных критериях: появлении в Чжаньго нового эксплуататорского класса, класса помещиков, и широкой классовой борьбе, принимавшей порой «революционный характер».

Рассмотрим, как Го Можо осуществляет задачу, поставленную перед ним Мао Цзэдуном.

Становление класса помещиков он связывает с усилением независимости и классовой трансформацией чжоуских вассалов-рабовладельцев, которые тайно использовали выделенных им чжоуским ваном рабов для обработки новых, неучтенных земель (наряду с полученными от вана квадратными полями). Так, он пишет: «В древнем Китае (т. е. в периоды Инь и Чжоу. — Л. П.), вне всякого сомнения, осуществлялась система *цзин тянь*, при которой равнинная поверхность земли разделялась на равные квадратные поля определенной площади и распределялась среди вассалов в виде пожалованных наделов... В ходе длительного применения этой системы и с развитием производительных сил некоторые вассалы, чрезмерно эксплуатируя сельскохозяйственных рабов в целях дополнительного присвоения прибавочного труда (т. е. заставляя их обрабатывать землю сверх положенного), принялись за освоение пустошей, не входивших в систему *колодезных полей*. Такие освоенные земельные участки становились частными *черными* (т. е. тайными. — Л. П.) полями (*хэй тянь*. — Л. П.). Подобные частные *черные поля* отличались от *колодезных* уже тем, что не могли быть квадратными по форме и иметь определенную площадь; пона-

чалу *хэй тянь* не облагались налогами и представляли собой сугубо частную собственность. С течением времени освоение подобных, ранее не подлежавших обработке земель привело к тому, что общая площадь *черных полей* или площадь подобных полей у одного из вассалов превосходила площадь всех земельных участков, входивших в систему *цзин тянь* и принадлежавших казне. Частные дворы становились богаче дворов, приписанных к казне; складывалась обстановка, когда закон приходил в столкновение с частными интересами, что фактически выливалось в один из видов классовой борьбы. В целях увеличения поступлений в казну правящий дом был вынужден в конце концов поломать различия между общими и частными полями и одинаково обложить налогами как те, так и другие. Тем самым было признано, что общие поля, которыми прежде как веревкой правящий дом держал в подчинении вассалов, отныне становятся законной частной собственностью последних и что их частные *хэй тянь* теперь уже не будут освобождаться от налогов. Это привело к разрушению системы *цзин тянь* и к гибели рабовладельческого строя. В летописи „Чуньцю“, в записи, датированной 15-м годом правления луского Сюань-гуна (что соответствует 594 г. до н. э.), есть фраза о „первом взимании налогов с му“. Хотя эта фраза состоит всего из трех иероглифов, в ней скрыт глубокий исторический смысл: она свидетельствует о том, что в Китае на арену общественной жизни впервые выступил класс помещиков и что такое явление впервые получило законное признание. До сих пор при рабовладельческом строе в Китае не было так называемого класса землевладельцев, т. е. помещиков. А поскольку класса помещиков не существовало, постольку также еще не могло сложиться и главного противоречия между антагонистическими классами крестьян и помещиков. Таким образом, должно быть, вряд ли можно как-то оспаривать тот факт, что до середины периода Чуньцю китайское общество было не феодальным, а рабовладельческим.

Существовал и еще один важный фактор, ускоривший и усиливший эти крупные перемены, — это появление в годы Чуньцю железных орудий, форсировавших развитие сельскохозяйственного производства.

В период Чуньцю и Чжаньго границы Китая уже раскинулись достаточно широко, поэтому развитие общества было неравномерным. Судя по записям, содержащимся в летописи „Чуньцю“, смена строя раньше всего произошла в государстве Лу. В Лу она происходила более 50 лет, начиная с 15-го года правления луского Сюань-гуна (594 г. до н. э.) и вплоть до 5-го года правления луского Чжао-гуна (537 г. до н. э.), когда эта смена наконец полностью завершилась. В других государствах рабовладение уступило место феодализму сравнительно позднее, позже всего в государстве Цинь. Цинь отказалось от



рабовладения и вступило в феодализм лишь на 12-м году правления циньского Сяо-гуна (350 г. до н. э.), когда в результате реформ правителя области Шан (Шан Яна. — Л. П.) были уничтожены *колодезные поля*, запрещены продольные и поперечные межи и правители государства обратили внимание на земледельцев и военную подготовку, стремясь к процветанию и могуществу. Здесь смена формаций началась почти на 200 лет позже, чем в государстве Лу» [127, с. 59].

Мы умышленно привели здесь такую обширную выдержку из статьи Го Можо, дабы советский читатель смог получить исчерпывающую информацию о логике и системе доказательств автора статьи и представить степень ее воздействия на китайского читателя, регулярно знакомящегося с материалами, печатающимися в «Хушань». Для грамотного китайца, не специалиста в области древней истории, доводы, изложенные Го Можо, должны были звучать убедительно. Почему? Прежде всего мы должны учитывать авторитет президента АН КНР, перу которого принадлежит много ценных научных работ по дешифровке циньских и чжоуских надписей, а во-вторых, многие факты, приведенные им в статье (а китайцы хорошо знают свою древнюю историю), соответствовали исторической правде.

Действительно, в период Чуньцю — Чжаньго в Китае появилась частная собственность на землю; именно в этот период наблюдается процесс использования в земледелии железных сельскохозяйственных орудий; Китай того периода, разделенный на мелкие и крупные соперничающие государства, развивался неравномерно; действительно, в царстве Лу в 594 г. до н. э. был впервые в древнем Китае введен поземельный налог.

Все это действительно было, с той лишь разницей, что Го Можо слегка сдвинул в пользу эпохи Чуньцю некоторые факты, а главное, его интерпретация фактов не только не раскрывала, а, напротив, искажала их суть. Репрентерпретировать эти факты мог только крупный специалист-античник, а их в самом Китае насчитывалось не больше пяти человек, да к тому же доступ к широкому читателю, тем более через партийный журнал, был для них закрыт.

Само построение данной книги облегчает нашу задачу: читатель сам сможет ознакомиться с интерпретацией всех этих фактов в разделе о социально-экономическом строе Китая периода Чуньцю — Чжаньго. Здесь же целесообразно проанализировать наиболее важные положения Го Можо, входящие в несущую конструкцию его схемы. Это тем более необходимо для постижения методологии Го Можо, ибо данная статья дает наглядный пример использования крупным специалистом-античником истории в политических целях. Го Можо, а вслед за ним и Ян Юнго должны были дать, и они это сделали, каноническую трактовку периода Чуньцю — Чжаньго — Цинь, которая впоследствии на протяжении ряда лет проигрывалась в отдельных

книгах, тысячах статей, десятках и сотнях тысяч выступлений рабочих, крестьян, воинов НОАК и т. п. Нанвысшего пика эти выступления достигли в 1974—1976 гг.

Периодизация Го Можо, основанная на специфической трактовке системы *цзин тянь*, сохраняется в КНР до сих пор, несмотря на пересмотр ряда положений, выдвинутых в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» и списанных впоследствии после смерти Мао на «банду четырех». Это принуждает нас вновь обратиться к характеристике этой системы. Ко времени написания своей статьи для «Хунци» Го Можо знал, что в китайской исторической науке существуют иные, диаметрально противоположные взгляды на систему *цзин тянь*. Такие крупные историки, как профессора Сюй Чжуншу, Ван Чжунло, Ян Куань и др., уже давно связывали систему *цзин тянь* с общинной системой землепользования. Го Можо же не признавал существования общины в древнем Китае, и в этом основной порок его концепции. Но как специалист он был обязан, хотя бы в сноске, оговорить сам факт существования иной трактовки системы *цзин тянь*, ибо прекрасно понимал, что в противном случае публикация его статьи в «Хунци» закрывала возможность появления толкования *цзин тянь* как системы общинного землепользования даже в специализированных журналах. Не исключено, что это было сделано не без скрытого умысла, так как в противном случае рухнула бы и вся данная периодизация Го Можо.

Поскольку Го Можо не признавал общины, хотя ее существование было доказано историками КНР, он был вынужден поставить весь процесс феодализации с ног на голову. Иного выхода у него не было, ибо он был связан своей обновленной трактовкой системы *цзин тянь*. Поэтому феодализацию общества он начинает сверху, с образования класса помещиков. Говоря о расширении земельных владений чжоуских вассалов и появлении *хэй тянь*, он ни словом не обмолвился об изменении статуса непосредственных производителей — рабов. По его схеме, появление и увеличение частных земельных владений автоматически должно было повлиять на положение рабов, но он это нигде не доказывает. И это невозможно доказать, ибо даже если принять трактовку Го Можо за аксиому, то с появлением *хэй тянь* происходила лишь интенсификация труда рабов. В источниках периода Чуныю — Чжаньго нет материалов, свидетельствующих об освобождении сельскохозяйственных рабов или о каком-то облегчении их положения. Да их и не могло быть, ибо основным непосредственным производителем в земледелии того периода по-прежнему оставался свободный общинник. В стране происходил совершенно иной процесс — община разлагалась, менялся ее характер, и общинник из наследственного владельца пахотного участка постепенно превращается в мелкого частного собственника. Появление поземельного налога

(так называемого налога с му) означало закрепление наследственных наделов в общине. Го Можо же трактует введение новой формы налогообложения как появление частной собственности и возникновение класса помещиков. По его схеме, лишь вассалы платили налоги; в действительности же поземельный налог взимался государственной администрацией с общинника. В период Чуньцю в Китае еще не существовало частной собственности на землю, по крайней мере у нас нет никаких доказательств в пользу ее реального существования. Первые сведения о купле-продаже земли, как было сказано выше, относятся к эпохе Чжаньго — второй ее половине. Что же касается социально-экономической направленности реформ Шан Яна, на которые Го Можо возлагал большие надежды и с которыми связывал коренной блицпереход от рабовладения к феодализму, то они также не «работают» на его концепцию. Прежде всего, как это было доказано в части I книги, система *цзин тянь* в царстве Цинь перестала функционировать задолго до реформ Шан Яна. Что же касается «продольных и поперечных межей», то это были старые межи, разделявшие некогда равноценные наследственные наделы внутри общины, и трудился на них не р.б. «Запрещенные», точнее, уничтожение старых межей, равно как и земляных насыпей, отделявших поля одной общины от другой, были осуществлены в целях юридического признания нового перераспределения наделов в общине — признания права частной собственности на пахотные земли, но не за вассалами, а за общинниками. И, наконец, что самое главное, одна из реформ Шан Яна была направлена на массовое порабощение общинников. То был первый в истории Китая государственный декрет о массовом порабощении непосредственных производителей. Но поскольку этот декрет не «работал» в пользу концепции Го Можо, то был опущен, благо что читатели журнала «Хунци» не штудировали Сыма Цяня в подлиннике.

Итак, мы вправе утверждать, что концепция Го Можо об образовании в период Чуньцю на грани с эпохой Чжаньго класса помещиков, а следовательно, и феодализации общества осталась недоказанной. Она не подтверждается конкретным историческим материалом указанных периодов.

Рассмотрим теперь второй основной довод Го Можо в пользу феодализации древнекитайского общества — наличие широкой классовой борьбы на стыке периодов Чуньцю и Чжаньго.

Здесь нам вновь придется злоупотребить вниманием и терпением читателя, дабы анализ основных положений Го Можо не выглядел голословным, ибо если мы скажем, что Го Можо подменяет политическую борьбу классовой, то кое-кто вправе и не поверить. Итак, предоставим страницы книги автору статьи.

«В конце периода Чуньцю частные семьи в каждом из государств, стараясь привлечь на свою сторону народ, неизменно применяли нечто противоположное тому, что называется „боль-

шой мерой и малым весом" (т. е. выступали против принятых методов обвеса и обсчета. — Л. П.). Используя для завоевания людских сердец способ „выдавать большой мерой, брать малой мерой, выдавать большим весом, брать малым весом“, частники в упорной борьбе переманили к себе всю рабочую силу гунского дома. Так они в конце концов поглотили гунский дом; при этом главной силой, на которую они опирались, фактически был народ, именно народные массы выполнили историческую миссию замены рабовладельческого строя феодализмом.

Историческим материалом, заслуживающим самого пристального внимания, служит датированный третьим годом правления луского Чжао-гуна (539 г. до н. э. — Л. П.) диалог между Янь Ином из царства Ци и Шу Сяном из царства Цзинь — диалог, повествующий о положении дел в этих государствах в этот период. Тот факт, что народ без конца бунтует, что многие в царстве подверглись наказанию (отсечение ног) и что это вызвало на всех рынках Ци *падение цен на соломенные сандалии и повышение цен на протезы („соломенная обувь дешева, а культяпки-ходули дороги“)*, говорит о том, насколько ожесточенной была классовая борьба...

Речь Шу Сяна менее содержательна. Он говорит лишь о том, что гунский дом царства Цзинь в такой же мере прогинул и разложился и что частные семьи создали вокруг него пустоту. Шу Сян умалчивает, однако, о том, какие же методы использовали частники для достижения своих целей. Тем не менее в его речи мы все же можем, напрягая воображение, уловить мысль о том, что шесть чинов (высших чинов в сословной иерархии древнего Китая. — Л. П.) царства Цзинь, впоследствии объединившиеся в три семьи, совершенно не могли пользоваться рабовладельческими методами управления, которые продолжал применять гунский дом этого государства... Царство Цзинь в конечном счете усилиями трех семей, урывавших каждая себе по куску, распалось на три царства — Хань, Чжао и Вэй (оно же — Лянь); так рабовладельческое царство Цзинь в итоге после раскола превратилось в три феодальных государства — Хань, Чжао, Вэй.

В Ци и Цзинь смена рабовладельческого строя феодальным приняла форму революции; основной силой, составляющей армию этой революции, был народ. По-иному сложилась обстановка в Чу, Янь и Цинь. В Чу, Янь и Цинь обстановка напоминала „мирный переход“, но фактически отнюдь не была „мирной"... Да и о каком „мирном переходе“ можно говорить, если пока двенадцать владений чжухоу периода Чуньцю сливались в семь Борющихся царств периода Чжаньго и пока эти семь Борющихся царств периода Чжаньго шли к великому объединению под эгидой Цинь, на протяжении нескольких сот лет войны шли непрерывно, погибло более 100 тыс. или несколько сот тысяч человек, если так называемые Борющиеся царства пол-

ностью оправдывали свое название? Фактически непрерывно продолжалась кровопролитная революционная классовая борьба.

В общем, между {периодами} Чуньцю и Чжаньго проходит граница между двумя различными эпохами. Стык Чуньцю и Чжаньго — это как раз тот период, когда количественные изменения в развитии древнего общества переросли в качественные, время, когда заклокотал весь Китай» [311, 1972, № 7, с. 62].

При разборе доводов Го Можо, изложенных выше, мы сталкиваемся с той же проблемой, что и при анализе аргументов, подтверждающих появление класса помещиков на грани периодов Чуньцю и Чжаньго. Действительно, в период Чуньцю во многих древнекитайских царствах наблюдаются все усиливающиеся процессы борьбы между наследственной аристократией, именуемой Го Можо «частниками», и правителем царства. Более того, усиливается борьба и между самими наследственными аристократами. И действительно, в этой борьбе крупные сановники или представители наследственной аристократии шли на временное облегчение положения своих подопечных. Как правило, крупный сановник или аристократ одновременно являлся главой могущественной патронимии; в его подчинении находилось несколько тысяч родственников, и он обязан был проявлять о них заботу. Именно патронимия поставляла ему воинов, с которыми он в случае войны являлся ко двору правителя. Иногда главы могущественных патронимий, как, например, Цюэ Кэ из царства Цзинь периода Чуньцю, могли самостоятельно выступать походом против соседнего царства (см. [106, с. 129]). Некоторые главы патронимий имели по сотне боевых колесниц. Они играли видную роль в политических делах своих царств, и если им удавалось объединиться, то они оказывались сильнее правителя царства. Так, например, в 562 г. до н. э. главы трех патронимий царства Лу — Цзи, Ми и Шу — разделили владения гуна на три части; в 537 г. эти три аристократа вновь разделили владения гуна, но уже на четыре части: Цзи получил две из них, а Ми и Шу — по одной. Количество латников, принадлежавших лично Цзи, достигало 7 тыс. (см. [106, с. 129]). Стремясь к усилению, главы богатых патронимий охотно ссужали зерном и продовольствием более слабые патронимии либо отдельных обедневших общинников (вспомним о первой должности Конфуция), дабы получить побольше воинов. Эта практика известна как «выдавать в долг большими мерами, а брать обратно малыми». Все это действительно было, но этот процесс не носил такого характера, какой ему пытался придать в данной статье Го Можо. В свое время сами китайские историки (Шан Юэ, Ян Куань, Фань Вэньлань и многие другие) рассматривали эти процессы как носящие политический характер [115, с. 38—48; 267, с. 82—96]. И это действительно так и было. Народ выступал здесь лишь в качестве объекта полити-

ческой борьбы и никакой «исторической миссии замены рабовладельческого строя феодальным» не выполнял. Кстати, весьма знаменательно, что Го Можо и на этот раз подходит к историческим фактам выборочно, опуская те, которые противоречат его концепции. Известно, что не только «частники», «выдавая большой мерой», завоевывали «людские сердца». Так, например, в период Чуньцю правитель царства Чу, прежде чем напасть на царство Вэй, снизил подворный налог, отменил старые недонмки населения, амнистировал преступников, оказал материальную помощь наиболее бедным и вдовам. Точно так же поступил и Дай-гун, правитель царства Цзинь. Прежде чем начать борьбу за гегемонию в стране, он также отменил старые долги, оказал народу помощь в защите от стихийных бедствий, снизил налоги, амнистировал преступников. Го Можо мог привести эти и многие другие аналогичные примеры, но он их опустил, ибо в противном случае не смог бы утверждать, что «частники в упорной борьбе переманили к себе всю рабочую силу гунского дома».

Го Можо обращает внимание читателей «Хунци» на диалог Янь Ина и Шу Сяна (539 г. до н. э.). Действительно, в царстве Ци культяпки-ходули стояли на рынке дорожке соломенных тапочек, но это всего лишь дошедшее до нас свидетельство жестокости цинского правителя, который присваивал себе более двух третей налоговых поступлений. Никто до Го Можо не рассматривал этот факт в свете «ожесточенной классовой борьбы».

Многочисленные сражения между соперничавшими царствами периода Чуньцю и особенно Чжаньго Го Можо рассматривает как доказательство «немирного перехода», «кровопролитной революционной классовой борьбой». Здесь трудно спорить, ибо натяжки, насилие над историей во имя «политики» слишком очевидны. Обращение к восстаниям Чэнь Шэна, У Гуана, Сян Юя и Лю Бана также понадобилось, видимо, автору статьи для усиления идеи «революционности», перехода от рабовладения к феодализму. Народная война 209—202 гг. до н. э., в которой участвовали Чэнь Шэн, У Гуан, Сян Юй и Лю Бан, на первом этапе была направлена против деспотии династии Цинь, а впоследствии переросла в соперничество Лю Бана с Сян Юем за господство в стране и не имеет никакого отношения к «немирному переходу» (см. подробнее [76, с. 182—220]).

Итак, мы вновь вынуждены констатировать, что и второй аргумент Го Можо в пользу перехода Китая от рабовладения к феодализму на грани периодов Чуньцю и Чжаньго остался недоказанным. Древнекитайская история VI—V вв. до н. э. не дает нам фактов резкого обострения классовой борьбы, принимавшей порой «революционный характер».

Если для сотен тысяч и миллионов постоянных читателей «Хунци» все доводы президента АН КНР выглядели убедительными, то для нескольких узких специалистов, особенно из чис-

ла упрямых сторонников третьей точки зрения, они могли показаться не очень вескими. Не исключено, что некоторые из них не без чувства тайного злорадства заранее предвкушали «встречу» Го Можо с периодизацией Мао Цзэдуна. Им, видимо, было интересно, как Го Можо сможет выбраться из этого заколдованного круга, в который он сам себя завел. Но они просчитались, ибо были слишком узкими специалистами. Го Можо не только не опустил периодизацию Мао, но, наоборот, сумел превратить ее в свой самый веский аргумент.

В конце статьи Го Можо приводит следующее, уже известное большинству читателей «Хунци» высказывание Мао Цзэдуна о времени становления феодализма из статьи «Китайская революция и КПК»: «Со времен чжоуской и циньской династий в Китае существовало феодальное общество...» [311, 1972, № 7, с. 62]. Однако на этот раз дает весьма необычное толкование этому высказыванию.

«Здесь терминологически словосочетание „со времен чжоуской и циньской династий“, — пишет Го Можо, — указывает на рубеж чжоуского Цинь, подобно тому как соперничающих учебных периода Чжаньго мы называем „философиями чжоу-циньской эпохи“. Пару иероглифов нельзя разрывать. „Начиная со времени чжоуского Цинь в Китае существовало феодальное общество“. Другими словами, это означает, что смена рабовладельческой формации феодализмом в древнем Китае произошла на стыке периодов Чуньцю и Чжаньго» [311, 1972, № 7, с. 56—57]. Этой фразой заканчивается статья в «Хунци».

Ни один из китайских историков, занимавшихся проблемой периодизации древнего Китая, начиная с Фань Вэньляня и кончая Тун Шуе, никогда не покушался на подобное комментирование текста Мао, ибо оно расходится с азами китайской грамматики. Иероглифы *Чжоу* и *Цинь* выступают в тексте в равном значении; если бы первый был определением ко второму, как толкует в данной статье Го Можо, то он должен был бы получить соответствующее грамматическое оформление.

Европейцу могло показаться, что Го Можо произвольно искажил высказывание Мао Цзэдуна. Но образованного китайца, так же как и человека, знающего культуру политического мышления китайцев, такая трактовка настораживала. Им было ясно, что без санкции Мао Цзэдуна Го Можо никогда не предложил бы такой трактовки, тем более что срок становления феодализма переносился с XI на V в. до н. э. Советский читатель может вспомнить, что было с теми, кто решался «отрезать голову или хвост» китайскому феодализму; здесь же история китайского феодализма укорачивалась на целых 600 лет. Но укорачивалась она по личному указанию Мао Цзэдуна. Как было уже сказано выше, «великому кормчему» для теоретического обоснования планируемой им кампании необходимо было «поместить» Конфуция в более отсталую по сравнению с леги-

стами формацию, но ему мешало его собственное определение, данное в работе «Китайская революция и КПК». Весьма любопытно, что, готовя крестовый поход против Конфуция, сам Мао действовал по-конфуциански: текст, ставший каноническим, никогда в Китае не исправлялся, конфуцианцы, да и не только они одни, добивались изменения его смысла путем составления новых комментариев. Такова одна из основных культурных и политических традиций Китая. Поскольку Мао считал свои труды каноническими, то он и действовал в традиционной манере. Необходимо было заново прокомментировать известное многим высказывание, но при этом придать ему уже иной смысл. По сложившейся традиции «классиков», тем более живых, имеет право комментировать только весьма авторитетный ученый. Им и стал Го Можо.

Поместив статью Го Можо в юбилейном номере «Хунци», Мао Цзэдун тем самым санкционировал новое каноническое видение политических и социально-экономических процессов, происходивших в эпоху Чуньцю — Чжаньго — Цинь. Но это была лишь часть поставленной задачи. Необходимо было дать понять читателям «Хунци», что проблемы периодизации тесно связаны с актуальными процессами политической борьбы, что в КНР, оказывается, находятся люди, несогласные с такой трактовкой: «Мошенники типа Лю Шаоци обрушивались с ложными нападками на циньского Шихуэна с целью нанести удар по революции. Подобные взгляды — реакционные взгляды, направленные на то, чтобы помешать поступательному ходу истории»; «Мошенники типа Лю Шаоци, не проводя классового анализа политической борьбы в истории и отрицая, что история развития человеческого общества — это история классовой борьбы, отрицали и то, что борьба, в ходе которой феодализм одержал победу над рабовладельческой формацией, являлась, по сути, бурной революцией. Подобные взгляды реакционны» [311, 1972. № 7, с. 62].

Итак, первое политическое обвинение было брошено. Некоторые кадровые работницы уже знали, что в образе «мошенника типа Лю Шаоци» выступает Линь Бяо. С этого момента его политическая судьба на целый ряд лет будет связана с эпохой Чуньцю — Чжаньго — Цинь.

Следует отметить, что схема перехода Китая от рабовладения к феодализму, данная в анализируемой статье, в отличие от целого ряда теоретических оценок и положений, высказанных впоследствии, в ходе кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», не будет кардинально пересмотрена после смерти Мао в период борьбы с «бандой четырех», хотя историкам и разрешат высказывать иные мнения о периодизации древнего и средневекового Китая. Она сохранит в 1976—1977 гг. ту же политическую функцию, которой была наделена в период организации кампании. Отгремят бурные события 1973—1976 гг., о которых



мы будем рассказывать в последующих главах, и новое руководство КНР обвинит активных участников кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» — Ло Сыдина, Лян Сяо и Тан Сяовэня — в том, что они извращали периодизацию Го Можо и выступали с «контрреволюционным мнением». Как указывала «Жэньминь жибао», Тан Сяовэнь заявил, будто «эпоха Чжаньго была эпохой перехода от рабовладельческого строя к феодальному», в то время как Го Можо утверждал, «что переход этот произошел на грани Чуньцю и Чжаньго» [307, 4.VI.1977]. Мы умышленно привели эту цитату из «Жэньминь жибао» 1977 г., дабы показать читателю, как формируются и функционируют политические обвинения в институте «история — политика». Вначале вырабатывается каноническое видение какой-то исторической проблемы или исторического периода, затем оно с помощью органов массовой информации внедряется в сознание масс, а потом руководство страны приписывает любому из своих противников или соперников извращение или отход от этого канонизированного видения. В июле 1972 г. таким «контрреволюционером» стал «мошенник типа Лю Шаоци», а в июле 1977 г. аналогичное политическое обвинение было предъявлено уже целой группе «контрреволюционеров».

В заключение данной главы хочется еще раз обратить внимание читателя на следующее обстоятельство: такая, казалось бы, сугубо научная тема, как проблема перехода от рабовладения к феодализму, стала теоретической основой огромной политической кампании, охватившей миллионные массы народа и сотрясавшей Китай в течение нескольких лет. Автор вынужден отметить, и советский читатель, по-видимому, с ним согласится, что созданная Го Можо концепция не соответствует историческим реалиям периода Чуньцю — Чжаньго, а подчас даже умышленно извращает их во имя поставленной перед Го Можо политической задачи. Мао Цзэдун, автор в этом твердо уверен, явился вдохновителем и инициатором данной статьи. И нельзя согласиться с «Жэньминь жибао», утверждавшей, будто Мао Цзэдун только в 1974 г. одобрил «как правильную точку зрения Го Можо о периодизации древней истории Китая» [307, 4, VI, 1977]. Данные утверждения появились в центральной партийной прессе 1977 г. не случайно. В ходе переоценки многих положений кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» новое руководство КПК и КНР стремится умалить степень участия Мао в этой кампании, чтобы хотя бы частично отдалить «великого кормчего» от той издевательской критики, которой подвергался в течение ряда лет Конфуций, и безудержного восхваления легистов, прежде всего Цинь Шихуана.

Однако вновь вернемся к событиям 1972 г. Хотя статья Го Можо готовилась как платформа для будущих нападков на Конфуция, о нем пока не говорилось. По-видимому, это объяснялось и тем, что китайской общественности было известно отношение

Го Можо к Конфуцию, президент АН КНР всегда неизменно высоко оценивал личность и учение Конфуция. Он неоднократно утверждал, что Конфуций «выступал как представитель народных интересов и активно стремился к использованию культуры на благо народа» (см., например, [28, с. 117]). Для открытой критики Конфуция Мао Цзэдуну нужен был ученый, известный своим негативным отношением к взглядам Конфуция, и он остановил свой выбор на проф. Ян Юнго.

## Глава 2

### КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ В ПЕРИОД КАМПАНИИ «КРИТИКИ ЛИНЬ БЯО И КОНФУЦИЯ» (1972—1976)

Именно проф. Ян Юнго, в отличие от многих китайских ученых (Го Можо, Ван Чжунло, Тун Шуе и др.), доказывавших в период дискуссий 1957—1961 гг. прогрессивность учения Конфуция, неизменно утверждал, что взгляды Конфуция носили реакционный характер (см. [19, с. 17; 309, № 1]). Он, как правило, обрушивался с критикой на Конфуция, исходя из узкоклассовой оценки, социологизируя все его суждения. Еще в октябре 1961 г. в докладе «Изучение взглядов Конфуция» Ян Юнго обосновывал реакционный характер учения тем, что Конфуций отражал идеологию рабовладельческого общества (см. [306, 4.XI.1961]). Такая оценка, и особенно сугубо «марксистский» классовый подход, не могла не импонировать Мао. И он «выпустил» философа на политическую арену, предоставив ему страницы «Хунци» и «Жэньминь жибао», указав при этом направление критики, которая и была изложена Ян Юнго в трех установочных статьях: «Борьба двух линий в идеологии периода Чуньцю — Чжаньго (О социальных сдвигах периода Чуньцю — Чжаньго на основании полемики конфуцианцев с легистами)» [311, 1972, № 12, с. 45—54]; «Конфуций — идеолог, упорно стоявший за рабовладельческий строй» [307, 7.VIII.1973]; «Борьба материализма против идеализма и априоризма в период обеих Хань» [307, 8.VIII.1973]. Именно в этих статьях, особенно в первой, были сформулированы основные теоретические обоснования кампании, которые повторялись затем в течение пяти лет в десятках книг и брошюр, сотнях и тысячах статей, десятках тысяч выступлений по радио, на митингах и коллективных проработочных обсуждениях с критикой древнего «реакционера».

Итак, о статье первой.

Статья начинается с экскурса в историю, где говорится о борьбе двух формаций: старой — рабовладельческой и новой, прогрессивной — феодальной. Исходя из концепции Го Можо, признанной в качестве ортодоксальной, Ян Юнго доказывает, что в период Чуньцю — Чжаньго в Китае произошел переход от рабовладения к феодализму. Процесс этот сопровождался не только острой социальной борьбой (восстания рабов), но и оже-

сточенной борьбой на идеологическом фронте. «В те времена, — пишет Ян Юнго, — идеологическим представителем обреченного класса рабовладельцев была группировка конфуцианской школы — Конфуций, Цзы Сы и Мэн цзы. А идеологическим представителем нового класса помещиков была легистская школа Шан Яна, Хань Фэя и др. На примере идеологической борьбы конфуцианцев и легистов можно увидеть грандиозные социальные реформы того времени. Можно увидеть, кто способствовал развитию нового строя, а кто стремился защитить старый строй; чье учение соответствовало историческому развитию, служило новому классу, а чье тянуло его назад» [311, 1972, № 12, с. 46]. «Идеологическая борьба конфуцианцев и легистов, — утверждает Ян Юнго, — отражала в то время борьбу двух классов; это была борьба двух линий (*лу сянь*. — Л. П.)» [311, 1972, № 12, с. 47]. Закрепив каждое из учений за определенным классом и показав отрицательное отношение Конфуция к вводимым в его время законодательным системам, Ян Юнго переходит к главному, к тому, ради чего была заказана статья. Он обрушивается с резкой критикой на конфуцианство и всячески восхваляет легистов (как теоретиков, так и практиков). Объектом критики избраны конфуцианские концепции *жэнь* (человеколюбие, гуманность), *сяо* (почитание родителей), *ди* (братская любовь, любовь к старшим братьям), и (*справедливость*). «Пропагандировавшиеся конфуцианцами, — пишет Ян Юнго, — так называемые концепции *жэнь* и (*гуманность и долг*), *сяо ди* (почитание родителей и старших братьев), *чэн синь* (искренность и верность), а также изучение „Ши цзиня“ („Книги истории“) сводились к защите господства рабовладельческой знати» [311, 1972, № 12, с. 49].

«В то время, — утверждает Ян, — и *гуманность* (*жэнь* — человеколюбие) и *справедливость* (*и*), о которых говорил Мэн цзы, также имели классовое содержание. Он считал, что *относиться к родственникам по-родственному* — это *гуманность*, *уважать старших* — это *справедливость*, *гуманность* и *справедливость* у него сводились, следовательно, к тому, чтобы *относиться к родственникам по-родственному* и *уважать старших*. С помощью того и другого он рассчитывал укрепить положение правящих родов, укрепить господство родовой аристократии.

И *гуманность* и *справедливость* были направлены на защиту правящих родов, и из того факта, что Шан Ян выступал против гуманности и справедливости, против „отношения к родственникам по-родственному и против любви к ближнему“, также можно заметить, что он разглядел реакционный характер гуманности и справедливости, за что ратовали тогда конфуцианцы» [311, 1972, № 12, с. 51].

Автор умышленно привел пространную выдержку, дабы продемонстрировать логику Ян Юнго.

Итак, поскольку перечисленные выше концепции и книги, по

замыслу Ян Юнго, связаны с интересами рабовладельческой аристократии, то отныне они объявляются реакционными (см. [311, 1972, № 12, с. 47—49, 51, 53]).

Легисты же, и прежде всего Шан Ян, выступавшие с резкой критикой конфуцианских концепций, отстаивали, по мнению Ян Юнго, интересы растущего феодального класса, связанного с развитием новых производительных сил и новых форм собственности, прежде всего частной собственности на землю.

Особенно Ян Юнго хвалит Шан Яна за тесную связь с действительностью. «Шан Ян исходил из практики борьбы, — пишет он, — поэтому он воспевал земледелие и войну, и это отвечало социальным преобразованиям эпохи» [311, 1972, № 12, с. 51].

Перебросив мостик от Шан Яна к императору Цинь Шихуану через Сюнь цзы и Хань Фэя, Ян Юнго заключает, что политика первого китайского императора в отношении конфуцианцев и гуманитарной литературы («Ши цзиня» и «Шу цзиня») была абсолютно правильной. Цинь Шихуан, приказавший заживо закопать 460 конфуцианцев и сжечь гуманитарную литературу, осуществлял, по словам Яна, курс «больше внимания современности и меньше древности (*хуоцзинь богу* — один из маоистских лозунгов. — Л. П.); его деяния соответствовали требованию эпохи, он шел вперед по пути, проложенному легистами» [311, 1972, № 12, с. 54].

Вторая статья Ян Юнго в значительной степени повторяет аргументы первой, но, по-видимому, споры накануне X съезда КПК о путях и методах государственного строительства, о судьбе партийных кадров, пострадавших в период «культурной революции», были настолько остры, что организаторы дискуссии решили более твердо выразить свою позицию на страницах партийного журнала. Их особую тревогу вызывала реабилитация пострадавших кадровых работников. Поэтому центральное место в данной статье заняла проблема реабилитации.

«В эпоху Чуньцю в разное время было уничтожено 52 рабовладельческих государства, и рабовладение с каждым днем быстро двигалось к полному краху. И в такое-то время Конфуций выдвигает следующие лозунги: „Возродить погибшие государства, продолжить оборвавшиеся роды, выдвинуть на чиновничьи должности живущих отшельников“ („Луньъю“, гл. XX). Это значило: возродить уничтоженные рабовладельческие государства, восстановить права и власть рабовладельческой аристократии и дать возможность уже лавшим рабовладельцам снова прийти к власти. Таков был насквозь прогнивший политический лозунг, звавший к реставрации старой реакции. Конфуций же хотел видеть в нем задачу своей жизни. Он решил за него умереть. Народным массам того времени он был отвратителен. Один из привратников обругал его, обвиняя в непонимании современных задач: „Зная, что это не пройдет, он все же

делает это" („Луный", гл. XIV), и назвал его реакционером, идущим против эпохи. Конфуций и его ученики проповедовали свое учение повсюду, причем в некоторых местах массы их окружали и нападали на них, при этом они пугались так, что бежали „как псы, потерявшие дом". Такова была заслуженная кара Конфуцию, стоявшему на реакционной платформе» [307, 7.VIII.1973].

Здесь перед нами полный набор маоистской политической терминологии. Это и «насквозь прогнивший реакционный лозунг», и «реакционер, идущий против эпохи», «псы, потерявшие дом» и т. п. Критиковали Конфуция, конечно, народные массы, не только прекрасно разбиравшиеся в политических взглядах философа, но и ясно представлявшие политические задачи, стоявшие перед китайским обществом в VI в. до н. э. Автор специально сверил с источником материал, приведенный Ян Юнго из «Луного» (гл. 14, 38), где содержится высказывание привратника в адрес Конфуция. В «Луного» весь приведенный отрывок выглядит следующим образом: «Как-то ночью Цзы Лу проходил через ворота Шымынь. Стражник спросил его: „От кого Вы следуете?" [Цзы Лу] ответил: „От человека по фамилии Кун". Стражник сказал: „Зная, что это не пройдет, он все же делает это"». Этой фразой заканчивается повествование, и далее следует другое — о том, как Конфуций играл на музыкальном инструменте в царстве Вэй и что произошло в связи с этим [157, гл. 14, 38, с. 165].

Итак, мы сталкиваемся с явным искажением источника. Во-первых, в тексте «Луного» не говорится о причине недовольства стражника Конфуцием. Поэтому он никак не мог «обвинить Конфуция в непонимании современных задач». Более того, в тексте нет и намека на то, будто стражник назвал Конфуция «реакционером, идущим против эпохи». Думается, что, нападая на искусственно вылепленный ими образ Конфуция, левые тогда еще не имели в виду какое-нибудь конкретное лицо. Скорее в этом образе объединены черты всех протестующих, несогласных или сомневающихся в «правильности» линии Мао Цзедуна. Причем в разряд активных или потенциальных противников Мао включены не только рядовые члены, но и руководящие кадры КПК<sup>1</sup>. На эту мысль наталкивает сам метод подачи основной идеи второй статьи Ян Юнго — изображение конфликта, якобы происшедшего между Шаочжэн Мао и Конфуцием. Шаочжэн Мао и Конфуций действуют в одно и то же время, в одном и том же царстве — Лу. Оба выступают с проповедями, и оба набирают учеников. Шаочжэн Мао — человек прогрессивный, поскольку он выражает интересы «появившихся ремесленников и купцов» и возглавляет «группировку реформаторов». Конфуций, естественно, реакционер. Весьма любопытно, что в данной статье политическая линия Конфуция уже обозначается термином *дао* (путь), а линия «реформаторов» — нерог-

лифом *лу* (линия). Читающему эту статью в «Жэньминь жибао» такая трактовка сразу бросается в глаза, ибо он видит *лу* на каждом лозунге, где прославляется «генеральная линия» («цзун лусянь») Мао. И еще одна любопытная деталь: хотя у Шаочжэн Мао иероглиф *Мао* отличается от фамильного знака (*Мао*) Мао Цзэдуна, однако звучат они одинаково, поэтому читателю нетрудно догадаться, что под образом Шаочжэн Мао подразумевается Мао Цзэдун. В чем же «провинился» такой прогрессивный деятель, как Шаочжэн Мао, перед Конфуцием? Ян Юнго утверждает, будто «Конфуций инкриминировал Шаочжэн Мао, что последний упорствует в следовании несправедливыми путями», за что фактически и приказал казнить Шаочжэн Мао. В изложении Ян Юнго, Конфуций выдвинул следующие обвинения Шаочжэн Мао перед его казнью:

«1) Концентрация вокруг себя масс и создание группировок.

2) Проповедь порочного учения.

3) Хаотичное смешение истины и лжи».

«Шаочжэн Мао, — пишет Ян Юнго, — стоял за новшества, которые соответствовали историческому развитию и чаяниям народных масс того времени». О «новшествах» Шаочжэна читатель узнал из 1-й части книги; источники не подтверждают, будто Шаочжэн Мао выражал «чаяния народных масс».

Создается впечатление, что левые умышленно раздували неприязнь между Мао Цзэдуном и теми, кто олицетворял Конфуция. Инцидент с казнью Шаочжэн Мао был вытасчен на страницы массовой печати также не случайно — ведь в то время велось массовое обсуждение «дела Линь Бяо». Левые пугали Мао Цзэдуна смертью Шаочжэн Мао, и это могло «сработать», ибо в памяти председателя были еще свежи воспоминания о «трех покушениях, организованных Линь Бяо».

Третья статья Ян Юнго появилась через семь дней после второй, за 11 дней до открытия X съезда КПК. В центре статьи — полемика материалиста Ван Чуна против идеалиста-конфуцианца Дун Чжуншу. Дун Чжуншу, последователь Конфуция, многое сделавший в развитии раннего конфуцианства, обвинялся в целом ряде грехов, и прежде всего в том, что подразделял людей на три различные категории, из которых две высшие способны управлять, а низшие, т. е. рабы, обречены извечно на тяжкий труд. Они могут лишь воспринимать господство людей одаренных. Другими словами, Дун Чжуншу обвинялся в стремлении как бы отделить народ от административных кадров, противопоставить одних другим. Дун Чжуншу осуждают за идеализм, за его веру в небесного правителя (*шанди*), в неизменность доктрин (*дао, ли*), за стремление к возврату к старому, привычному. Скорее всего, под выражением «возврат к старому» подразумевался возврат к линии VIII съезда КПК.

Ван Чун предстает в статье как мыслитель, призывающий

не следовать древности («в древности люди не носили одежды; сейчас же все одеваются»), а идти вперед, «так как все развивается», т. е. звучат призывы к постоянным переменам — к тем многократным революциям, о которых говорилось уже на X съезде КПК.

Какие же выводы можно сделать из статей Ян Юнго, претендующих на теоретическое обоснование всей дальнейшей политической кампании?

Прежде всего следует отметить, что они были написаны на низком профессиональном уровне. Ян Юнго упрощает и конфуцианство и легизм, рассматривая эти учения с позиций примитивного социологизма. Объясняя конфуцианские и легистские доктрины лишь узкоклассовым происхождением, что в корне неверно, Ян Юнго даже здесь допускает передержки. Концепция Ян Юнго о реакционности раннего конфуцианства и прогрессивности легизма строится на том, что конфуцианство выражало интересы рабовладельческой аристократии, а легизм — нового, феодального класса. В качестве главного и единственного аргумента приводится текст одной из реформ Шан Яна из «Исторических записок» Сыма Цяня: «Большие и малые — те, кто, усиленно трудясь [на ниве] основного занятия, пахут, ткут и производят много зерна, — освобождаются от рабства (*фу ци шэн*. — Л. П.)» [311, 1972, № 12, с. 49]. Основной смысл заложен в трактовке словосочетания *фу ци шэн*. Как видим, Ян Юнго переводит его как «освобождение от рабства» [311, 1972, № 12, с. 49]. Однако он не может не знать, что в действительности *фу ци шэн* — это «освобождение от трудовых повинностей». И это мнение разделяли многие историки КНР (см. [115, с. 51; 235, с. 107]). К тому же Ян Юнго «забывает» сказать читателю о второй части цитированного выше текста реформы: «Извлекающие выгоду из второстепенных занятий (торговля и ремесло. — Л. П.), а также бедные из-за [собственной] лени должны быть превращены в рабов» [185, гл. 68, с. 8]. Эту реформу провел все тот же «выразитель интересов класса феодалов» — Шан Ян. Государство в лице Шан Яна впервые в истории Китая издает эдикт о массовом порабощении десятков тысяч людей. Реформа способствовала развитию рабовладения, поэтому ни о каком распространении феодальных отношений не может быть и речи. Во времена Конфуция и Шан Яна наблюдалось лишь начало процесса становления рабовладельческих отношений. Рабство как ведущая форма эксплуатации (особенно в ремеслах и торговле) получило широкое распространение гораздо позже — в III в. до н. э. — II в. н. э. Поэтому Конфуций при всем своем желании не мог «выражать интересы отмирающего класса рабовладельцев». Итак, основной аргумент зачинателей дискуссии о Конфуции повисает в воздухе.

За статьями Ян Юнго последовала целая серия статей, авторы которых не являлись специалистами в области древней



истории или философии Китая. Обрушиваясь на Конфуция, они в основном исходили из аргументации зачинателя дискуссии. В качестве иллюстрации приведем следующую выдержку из статьи Тан Сяовэня «Был ли Конфуций „наставником всего народа“?»: «Видя свою задачу в том, чтобы реставрировать рабовладельческий строй эпохи Западное Чжоу, Конфуций выдвинул целую систему реакционных политических и этических воззрений, в основе которых лежало представление о *гуманности*, распространялся о необходимости возрождения уже отмершего государства рабовладельцев-аристократов, с тем чтобы и впредь сохранить наследственные привилегии рабовладельцев и аристократии, пытался помочь уже сошедшим со сцены рабовладельцам и аристократии вновь прийти к власти и заставить рабов во всей стране покорно склонить голову перед неизбежным» [189; 307, 23.IX.1973].

Печально, что в этой дискуссии принял участие и такой известный философ, как Фэн Юлань — крупнейший специалист по древнекитайской философии, чья работа благодаря переводу Д. Боддэ на английский язык получила признание во всем мире (см. [289]).

В 1975 г., объясняя причину участия Фэн Юланя в критике Конфуция, автор данной работы высказал предположение о косвенном давлении Мао на восьмидесятилетнего профессора (см. [87, с. 67]). Мао был крайне заинтересован в использовании авторитета Фэна, занимавшегося свыше 60 лет исследованием китайской философии, и прежде всего учения Конфуция. После смерти Мао из признания самого Фэн Юланя стало известно, что председатель несколько раз приглашал его в свою резиденцию для бесед о Конфуции и конфуцианстве и «убедил» публично выступить с самокритикой прежних оценок и воззрений. Опытный и хитрый политик знал, какое впечатление окажет на китайскую интеллигенцию саморазоблачение почтенного Фэна, и не ошибся в своих расчетах. Достаточно лишь отметить, что в Японии, испытавшей в свое время сильное влияние конфуцианства (см. [91]), выступление Фэн Юланя было приравнено к «взрыву атомной бомбы» (см. [232]).

Фэн Юлань выступил через год после Ян Юнго, когда критика Конфуция уже распространилась среди широких слоев населения, но Мао Цзэдун пока еще оставался в тени. Лишь немногие в КНР догадывались о том, кто направляет эту кампанию. Фэн Юлань должен был как бы завершить первый, теоретический этап. Известный китайский философ выступил на страницах газеты «Гуанмин жибао» с двумя статьями — «Критика Конфуция и моя самокритика преклонения перед идеями конфуцианства в прошлом» и «Споры о возврате к древности есть борьба двух линий», — в которых отказывался от своей прежней концепции. «Великая пролетарская культурная революция и мои научные занятия последнего времени, — писал

он, — помогли мне разобраться в самом Конфуции, системе его взглядов и понять, что и для своего времени он был реакционер» [306, 4.XII.1973]. По-видимому, маонистам было недостаточно простого отречения; им было необходимо с помощью Фэн Юланя доказать массам реакционный характер конфуцианского учения о *гуманности*, о *благородном муже* как воплощении лучших достоинств человека. Рассмотрим более подробно аргументацию Фэн Юланя, статьи которого транслировались по радио и зачитывались на многочисленных митингах.

«Высшей добродетелью, — писал Фэн Юлань, — Конфуций считал *человеколюбие*. В „Лушьюе“ очень много мест, где рассуждается о *человеколюбии*, причем не всегда абсолютно однозначно. Приведем несколько наиболее показательных примеров:

1) „Янь Юань спросил о *человеколюбии*. Учитель ответил: „Сдерживать себя, с тем чтобы вернуться к требованиям ритуала, — это и есть *человеколюбие*. Если кто-либо в течение одного дня будет сдерживать себя, с тем чтобы вернуться к требованиям ритуала, все в Поднебесной назовут его *человеколюбивым*“ (гл. „Янь Юань“).

2) „Чжун Гун спросил о *человеколюбии*. Учитель ответил: „Вне своего дома относишься к людям так, словно принимаешь дорогих гостей. Используй народ так, словно совершаешь важное жертвоприношение. Не делай людям того, чего не желаешь себе“.

3) „Фань Чи спросил о *человеколюбии*. Учитель ответил: „Это значит любить людей“.

4) „Цзы Чжан спросил Конфуция о *человеколюбии*. Конфуций ответил: „Тот, кто способен проявлять в Поднебесной пять качеств, является *человеколюбивым*“. Цзы Чжан спросил об этих качествах. Конфуций ответил: „Почтительность, обходительность, правдивость, сметливость, доброта. Если человек, почтителен, то его не презирают. Если он обходителен, то его поддерживают. Если он правдив, то ему доверяют. Если человек сметлив, то он добивается успеха. Если человек добр, то он может использовать других“ (гл. „Ян Хо“).

Из первой, второй и четвертой цитат видно, заключает Фэн Юлань, что, говоря о *человеколюбии*, Конфуций прежде всего имел в виду *благородного мужа*. По его словам, если кто-либо «сдерживает себя и во всем соответствует требованиям ритуала», то все в Поднебесной последуют за этим «добродетельным человеком». Бесспорно, это могло быть сказано только о том, кто занимал высокое положение в обществе, ибо *маленький человек* в любом случае не мог добиться того, чтобы ему следовала вся Поднебесная.

Во второй цитате говорится о том, что использовать народ — дело очень важное, столь же серьезное, как и большое жертвоприношение. Конечно, и это могло быть сказано только

о человеке, занимающем высокое положение в обществе. *Маленький человек* сам является представителем народа и мог быть лишь «используемым» и уж никак не обладал такими данными, чтобы «использовать других».

В четвертой цитате выражена мысль Конфуция о том, что если с народом обходиться по-хорошему, то можно привлечь его на свою сторону, а если подходить к нему с добротой, то его можно использовать лучше. И эти слова также относятся к тем людям, которые занимают высокое положение. Ведь *маленькие люди* — это и есть «массы», и им незачем привлекать на свою сторону массы; значит, им безразлична так называемая поддержка масс. Их самих «используют», и у них не может быть таких данных, которые позволили бы «использовать других».

Если исходить из понятий «обходительность» и «доброта» в том смысле, как их толкует Конфуций, то мы увидим, что его утверждение «любить людей» в лучшем случае означает всего лишь кое-какие подачки и некоторое внимание к трудовому люду в целях привлечь на свою сторону массы и заставить их смириться с положением «используемых».

Отсюда вытекает, что, говоря о *человеколюбии*, Конфуций подразумевает мораль *благородного мужа*. Что же касается так называемых *маленьких людей*, то с ними «вообще не считаются». Конфуций высказывается на этот счет совершенно определенно: «Есть *благородные мужи*, которые не обладают *человеколюбием*, но не бывает *маленьких людей*, которые бы обладали *человеколюбием*» (гл. «Сянь Вэнь»). И далее: «Народ можно заставить следовать чему-либо, но нельзя добиться того, чтобы он понимал, почему он это делает» (гл. «Тай Бо»). Это означает, что *маленького человека* можно заставить следовать за *благородным мужем*, но он все равно не поймет смысла своего поступка. В одном из высказываний Конфуция ясно выражена мысль о том, что если *благородный муж* хоть немного изучит дао (т. е. идеологию «верхов»), то он сможет любить людей, сможет оказывать некоторые милости и кое-какое внимание трудовому люду; если же с дао познакомится *маленький человек*, то его будет легче использовать (гл. «Ян Хо»). В этом совершенно отчетливо проявляется классовый подход Конфуция в трактовке так называемого *человеколюбия*.

*Благородным мужам*, согласно Конфуцию, было присуще не только *человеколюбие*, но и, как правило, все другие положительные качества. Выражение «не делай людям того, чего не желаешь себе» явно относилось только к *благородным мужам*, означая «джентльменское соглашение» между ними.

Из вышеизложенного видно, что под *благородными мужами* Конфуций подразумевал рабовладельческую аристократию, ибо положение этих *благородных мужей* по отношению к *маленьким людям* было положением рабовладельца по отношению к рабу, а отношения между теми и другими были отношениями рабо-

владельца и раба. В рабовладельческом обществе раб был всего лишь орудием производства, и, с точки зрения рабовладельца, о каких-либо моральных качествах у раба не могло быть и речи. А если уж таковые и были, то проявляться они могли лишь в одном — в подчинении распоряжениям рабовладельца (см. [306, 3.XII.1973]).

Здесь специально приведена столь пространная выдержка, чтобы продемонстрировать логику рассуждения проф. Фэн Юляня.

Следует отметить, что учение Конфуция действительно выражало интересы господствовавшего в то время класса, правда, не рабовладельческой, а наследственной аристократии, а также и общинной верхушки. Созданные Конфуцием этические категории мыслились и распространялись им в пределах того социального слоя, к которому он принадлежал. *Благородным мужем*, как правило, чаще всего мог стать лишь представитель верхов. Однако *человеколюбие*, *добродетельность*, *сыновняя почтительность*, *честность* и другие этические нормы, провозглашенные эталоном идеального человека, с течением времени стали духовным достоянием более широких социальных слоев, а впоследствии и всего народа. При этом, как отмечалось в 1-й части книги, такие понятия, как *благородный муж* и *маленький человек*, в зависимости от контекста «Луньюя» то выступали как социально значимые термины, то приобретали этическое звучание. Термин *сяо жэнь* (*маленький человек*) Фэн Юлянь в данной статье трактует лишь как простолюдин, представитель народа и даже как «раб». Именно на противопоставлении классовой полярности *сяо жэнь* (*маленького человека*) и *цзюнь цзы* (*благородного мужа*) строится вся система доказательств. 107 раз встречается в «Луньюйе» термин *благородный муж*, и используется он, по мнению Ян Боцзюня, в двух значениях: как «человек, обладающий добродетелью», и как «человек, занимающий высокое положение» [157, с. 248]. Термин *маленький человек* употребляется в «Луньюйе» 24 раза, при этом лишь в четырех случаях в значении «простолюдин», во всех остальных — как «человек, лишенный добродетели» [157, с. 225]. Фэн Юлянь, так же как и Ян Юнго, взял лишь социальное значение этих основных категорий, опустив их второе — этическое значение. Термины *благородный муж* и *маленький человек* в большей степени использовались Конфуцием для обозначения этических категорий. Свыше сорока лет назад Фэн Юлянь в «Истории китайской философии» называл Конфуция первым в истории Китая педагогом-просветителем. В 1973 г. Фэн Юлянь сузил значение основных положений, исказив тем самым (в угоду маоистам) суть учения Конфуция.

В конце 1973 — начале 1974 г. начинается второй этап кампании, когда в качестве основных критиков Конфуция выступают широкие народные массы. В высших учебных заведениях



Над гробом Конфуция Линь Бяо вздымает стяг с надписью  
«Сдерживать себя, чтобы вернуться к [старым] правилам»

страны были организованы специальные курсы, подготовившие программы критики отдельных положений Конфуция, использованных Линь Бяо. Десятки тысяч рабочих и крестьян проходили обучение на этих курсах, пополняя ряды «теоретиков-марксистов». Вовлечение широких народных масс в кампанию по разоблачению Конфуция — Линь Бяо в качестве ударной силы сопровождалось демагогическим зангрыванием с народом. В связи с этим все чаще в китайской прессе стали цитироваться изречения Мао вроде таких, как «низшие и малые — самые умные, высшие и почитаемые — самые глупые» [306, 9.I.1974]. Рабочие, крестьяне, студенты, кадровые работники, военные и школьники — все писали статьи и выступали на массовых собраниях. Были выпущены десятки брошюр, критикующих те изречения Конфуция, которые использовались Линь Бяо. Особенно много было статей и брошюр с критикой изречения «сдерживать себя, с тем чтобы вернуться к старым правилам». Миллионными тиражами ценой в один фэнь (1/2 копейки) распространялись лубочные издания, представлявшие собой упрощенный критический комментарий к изречениям Конфуция. По всему Китаю вывешивались красочные дацзыбао с критикой Конфуция и Линь Бяо. Об уровне «народной критики» можно судить по статье «Что за человек этот Конфуций?», написанной студен-



Линь Бяо превозносит Конфуция за «выдумку концепции гениальности и врожденных знаний»

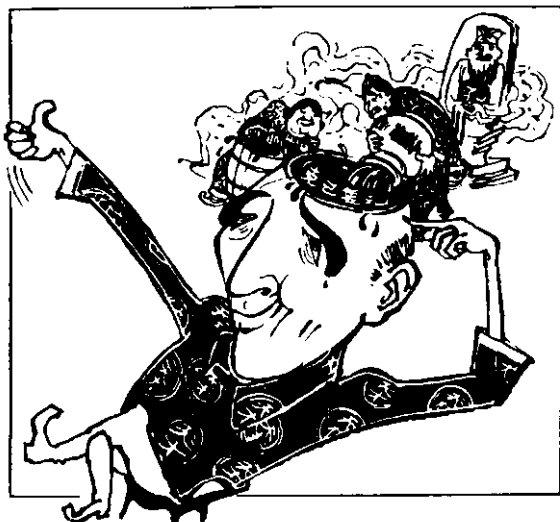
тамн Пекинского и Цинхуаского университетов, так пазываемой «группой большого разоблачения», и помещенной в «Хунци» под рубрикой «Критика Линь Бяо, критика Конфуция. Против ревизионизма, воспрепятствовать ревизионизму». «Старикан Кун, этот тип, — читаем в статье, — во-первых, не понимал революционной теории; во-вторых, он не умел заниматься производительным трудом, был начисто лишен каких-либо талантов и являл собой лишь большой мешок, наполненный трухой... Его знания производства равнялись нулю... Трудовой люд взирал на старикана Куна как на крысу, перебегающую улицу, которую все гонят и бьют...» [311, 1974, № 4, с. 10—14].

Центральная китайская печать и органы массовой информации были буквально наводнены разнообразной литературой, в которой подробно рассматривались легистские трактаты, отдельные легистские концепции, реформы Шан Яна, деятельность Цинь Шихуана и велась активная атака на Конфуция (см. [134; 139—142; 146; 146а; 148—150; 154; 156; 165—167; 189; 192; 197; 198; 201; 209; 218; 228; 231; 231а; 257; 259; 263]). В массы внедрялась идея об исторически прогрессивном характере легистских концепций, а также преобразований Шан Яна и Цинь Шихуана. Многие здесь соответствовало действительности и не расходилось с той оценкой, которая была дана этим явлениям в научной литературе первых лет существования КНР. Но зато

наглядно присутствовала, активно проводилась идея оправдания жестокостей легистов. Именно эта их «заслуга» ставилась на первое место и всячески восхвалялась [195; 258]. Одновременно продолжались скрытые нападки на «прагматиков»<sup>2</sup> и командующих военными округами (последних критиковали за регионализм). Для сторонников маоистской государственной системы была очень удобна критика ранних конфуцианцев, которые действительно выступали против чрезмерной концентрации власти в руках Цинь Шихуана. В центральной печати появилась серия статей, в которых конфуцианцев обвиняли в поддержке местных правителей [260; 156], в том, что, «используя отжившее идеологическое оружие группировки Конфуция и Мэн цзы и стремясь с помощью древности отрицать современность», они грубо порицали и отвергали политические акции Цинь Шихуана, направленные на укрепление единой феодальной власти, на защиту интересов нового, помещичьего класса в духе последовательного осуществления легистской доктрины (см., например, [306, 29.X.1973]). При этом недвусмысленно указывалось, что данная проблема «имеет важное и актуальное значение для более углубленного развертывания критики Линь Бяо и «неправления стиля» [306, 29.X.1973]. А в конце декабря 1973 г. последовала крупная политическая акция, первая подобного рода в истории КНР, когда одновременно были перемещены со своих постов восемь командующих военными округами. Таковы были первые практические результаты кампании, начавшейся в 1972 г.

Сам Мао держится пока в тени. В печати не сообщалось о том, кто руководит кампанией. Для народных масс были выработаны специальные программы, по которым следовало вести критику. Так, согласно программе курсов Пекинской фабрики художественных изделий, ее работникам рекомендовалось подвергнуть критической оценке следующие положения: 1) желание Конфуция «восстановить погнбшие рабовладельческие царства, вновь выдвинуть на должность разжалованных представителей старой знати», а также лозунг Линь Бяо «реабилитировать всех без исключения свергнутых помещиков, кулаков, контрреволюционеров, вредных и правых элементов»; 2) «согласие идей» в увязке с абсурдным положением Конфуция «не навязывай другим того, чего сам не хочешь»; 3) «гуманное правление» у Конфуция и Мэн цзы, с тем чтобы дать отпор Линь Бяо, который, нападая на императора Цинь Шихуана, «яростно выступал против диктатуры пролетариата»; 4) положение Конфуция о том, что «кто хорошо успевает в учебе, тому обеспечивается служебная карьера»; 5) положение Линь Бяо о том, что «направление молодой интеллигенции на работу в деревню равносильно видоизмененному каторжному труду»; 6) «провиденциализм» Конфуция и теория Линь Бяо о «гениях».

В других известных нам программах, распространявшихся



Конфуцианские идеи, якобы одолевавшие Линь Бяо.  
На одежде надпись: «гений», «гений», «гений»...

в конце января 1974 г., делался уже больший акцент на критике Линь Бяо. Так, слушателям курсов, программа для которых была разработана в пекинском институте Цинхуа, предлагалось усвоить следующее: 1) «Линь Бяо в попытке реставрировать капитализм действовал согласно изречению Конфуция „владеть собой и действовать в соответствии с чжоускими установлениями“»; 2) «Он проповедовал теорию о гении, по которой человек якобы может „родиться мудрецом“, чтобы узурпировать руководство партией»; 3) «Рекламирал идеалистическое понимание истории в том духе, что правители мудры, а простолюдины глупы»; 4) «Распространял понятия *дэ* (добродетель), *жэнь* (человеколюбие) и другие в целях нападок на диктатуру пролетариата»; 5) «Сбывал конфуцианский залежалый товар „держаться середины“, выступая против философии марксизма — философии борьбы»; 6) «Согласно реакционному учению Конфуция и Мэн цзы о взаимоотношениях людей, сколачивал фракции для своих черных целей и занимался заговорщической деятельностью»; 7) «Расхваливал идеи эксплуататорских классов о том, что якобы „люди умственного труда господствуют, а люди физического труда подчиняются им“, чтобы очернить кадровые школы имени 7 мая»; 8) «Заставлял своих детей преклоняться перед Конфуцием и читать канонические книги, тщетно



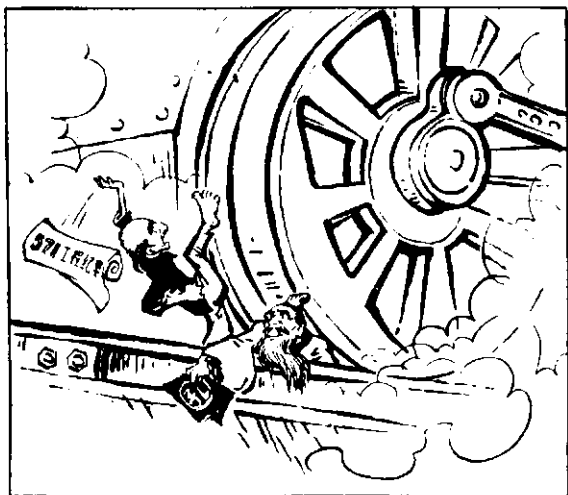


«Реакционеры» (Линь Бяо и Конфуций) лишены  
«человеколюбия и справедливости»

пытаясь создать наследственную династию семьи Линь Бяо».

В связи с началом работы народных курсов с января 1974 г. под лозунгом «Рабочий класс — главная армия в критике Линь Бяо и Конфуция» политико-идеологическая кампания переносится на предприятия с применением форм, известных ранее, в период «культурной революции» (массовые митинги, вывешивание даэзыбао).

Взвесив ситуацию, Мао решил уже открыто возглавить кампанию. 2 февраля 1974 г. «Жэньминь жибао» поместила передовую статью под заглавием «Довести до конца борьбу — критику Линь Бяо и Конфуция». В ней было объявлено, что «критика Линь Бяо и Конфуция» развернута самим Мао и что председатель лично руководит ходом кампании. «Буржуазный карьерист, интриган, двурушник, предатель и изменник родины Линь Бяо, — говорилось в статье, — был стопроцентным поклонником Конфуция. Как и идущие к гибели реакционеры всех времен, он почитал Конфуция, выступал против легистов, обрушивался с нападка на императора Цинь Шихуана и в своих попытках узурпировать руководство партией, захватить власть и реставрировать капитализм использовал учение Конфуция — Мэн цзы в качестве реакционного идейного оружия. Глубоко и основательно вскрыть ультраправую сущность контрреволюционной ревизионистской линии Линь Бяо можно, лишь подверг-



«Неминуемый конец, ожидающий реакционеров»: Линь Бяо и Конфуция! давит маоистский «локомотив истории»

нуж критике проповедуемое им учение Конфуция — Мэн цзы... Все руководители должны идти в первых рядах борьбы, обсуждать и браться за критику Линь Бяо и Конфуция как за дело первостепенной важности» [307, 2.II.1974].

Тучи стали сгущаться над головами «прагматиков». Им необходимо было принимать какие-то меры. 24 февраля 1974 г. на официальном банкете, устроенном в Пекине президентом Замбии К. Каундой, Чжоу Эньлай впервые публично высказал свое мнение об этой кампании. Он похвалил критику Линь Бяо и Конфуция, назвав ее «кампанией, которая приобретает общенациональный размах» и которую китайский народ, «сражаясь в приподнятом и бодром настроении, полон решимости довести до конца». Своим выступлением перед иностранными дипломатами и журналистами Чжоу Эньлай, как полагают, хотел подчеркнуть, что кампания не направлена против него; более того, он вместе с Мао находится в числе ее руководителей. На Западе это заявление вызвало широкие отклики.

«То, что Чжоу Эньлай первым из политических лидеров публично выразил свое отношение к кампании критики Конфуция, можно считать признаком того, что он стремится взять под контроль начатую кампанию по внушению идей. Он верит при

этом в свою тактическую ловкость. Ультра в Шанхае пока еще сдерживаются; они пока еще лишь напоминают о прошлом, т. е. предупреждают. Но в предупреждении уже скрывается вызов. Левое крыло в Китае бросило вызов прагматике Чжоу Эньлаю» [317, 12.III.1974].

Среди множества разноречивых мнений как о самой кампании, так и о судьбе Чжоу Эньлая совсем не было слышно тогда голоса американских китаеведов. Дело в том, что правительство США сочло необходимым «особо проинструктировать специалистов-китаеведов, предложив им молчать».

Второй этап кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», начавшийся 2 февраля, продолжал развиваться, вовлекая в активное участие все большее число граждан различных возрастов, включая школьников. Все решительнее звучали голоса «левых», призывавших к активным действиям.

«В настоящее время на плечах наших рабочих, крестьян и солдат лежит весьма тяжелое бремя критики Линь Бяо и Конфуция. Освободив идеологию от пут и покончив с суевериями, мы должны и впредь развивать пролетарский дух бесстрашия и, вооружившись марксизмом-ленинизмом и идеями Мао Цзэ-дуна, в пух и прах раскритиковать учение Конфуция и Мэн цзы, чтобы оно походило на крысу, перебегающую улицу, когда каждый кричит: „Бей ее!“ Широкие слои революционной интеллигенции должны соединиться с рабочими, крестьянами и активно вступить в бой» [311, 1974, № 2, с. 6—7].

Помимо «врагов внутренних» организаторам кампании понадобились и враги внешние, дабы можно было сплотить массы на националистической почве, выдав Мао за выразителя интересов и защитника всего народа. Маоисты обратились к своей давней излюбленной теме — антисоветизму. Еще в конце 1973 г. «Хунци» в обычном духе писал, что «советские ревизионисты... из всех сил превозносят конфуцианскую школу, порочат легистов... целью чего является поддержка таких конфуцианцев в современном Китае, как Лю Шаоци и Линь Бяо» [311, 1973, № 10]. В 1974 г. антисоветская волна вновь начала расти. Аргументы ее зачинщиков были все те же: в СССР умышленно восхваляют конфуцианцев и ругают легистов. «Все без исключения, — снова писал „Хунци“, — начиная от тирана и душегуба Чан Кайши до национального предателя Ван Цзинвэя, от изменника, провокатора и штрейкбрехера Лю Шаоци до изменника и предателя родины Линь Бяо, почитали учение Конфуция — Мэн цзы, а империалисты и социал-империалисты, поддерживающие этих реакционеров, также почитают конфуцианство. Чем больше они загнивают, тем больше почитают конфуцианство. Таков закон классовой борьбы» [311, 1974, № 5, с. 10]. Статья Лян Сяо «О Шан Яне», перепечатанная газетой «Гуанмин жибао» из «Хунци», начинается и заканчивается грубыми антисоветскими выпадами. Советский Союз обвиняют в том, что



«Без лжи не совершить великих поступков», —  
утверждение, вложенное маоистами в уста Конфуция  
(551—479 гг. до н. э.) и Линь Бяо (1906—1971 гг.)

он якобы в сговоре с «предателем родины Линь Бяо... нападает на легистов и Шан Яна, с тем чтобы ударить по социалистическому строительству... Советские ревизионисты нападают на Шан Яна, чтобы оклеветать наше великое государство диктатуры пролетариата» [166, 311, 1974, № 12].

Естественно, Лян Сяо не приводит ни одной ссылки на советские работы. Иначе китайский народ узнал бы правду и убедился в фальсификациях маоистов. В СССР была издана серия трудов и о конфуцианстве, и о легизме, где дана марксистская оценка этих сложных социально-политических учений. В них критиковались реакционные концепции конфуцианства и в то же время отмечалось наличие у ранних конфуцианцев некоторых рациональных идей [18, с. 50]. Как во всякой научной работе, высказываются разные точки зрения по отдельным концепциям. Что касается оценки легизма, который советские китайеведы якобы всячески принижают, то достаточно просто ознакомиться с работами автора данной книги, в которых доказываются историческая прогрессивность легизма, его вклад в становление императорской системы и одновременно критикуются отдельные реакционные концепции легистов (оболванивание народа, апологетика войны и насилия), т. е. такие концепции, которые поднимались на щит маоистами. В этом все дело! Изда-

ние на русском языке основного легистского канона «Шан цзюнь шу» (см. [114]) никак нельзя, конечно, охарактеризовать как «проявление нападок на Шан Яна».

Нельзя обойти молчанием еще одну фальсификацию Лян Сяо, также имевшую антисоветскую направленность. Речь идет о его статье «Читая „Дискуссию о соли и железе“ — о большой полемике между легистами и конфуцианцами в середине периода Западной Хань [311, 1974, № 5].

Посмотрим теперь, как освещается эта дискуссия спустя 2 тыс. лет в органе ЦК КПК «Хунци» и на что делается основной упор. «В истории нашей страны, — говорится в начале названной статьи, — борьба легистов и конфуцианцев всегда отличалась особенной остротой. Дискуссия о соли и железе, начатая в 81 г. до н. э. (это случилось на 6-м году правления ханьского императора Чжао-ди, который наследовал У-ди), явилась большой полемикой, которую вели между собой легисты и конфуцианцы по вопросам политики, экономики, военным делам и культуре» [311, 1974, № 5, с. 12]. Дискуссии придается характер кампании по всем кардинальным проблемам общественной жизни и управления, при этом главное внимание уделяется вопросам внешней политики. Лян Сяо, осовременивая исторические события, рассматривает тогдашнюю полемику в плане борьбы двух линий, ставит на обсуждение «генеральную линию» императоров Цинь Шихуана и У-ди. Читателю, искушенному двухлетней кампанией «критики Линь Бяо и Конфуция», нетрудно было догадаться, что эта линия символизирует «генеральную линию» Мао Цзэдуна. «Фактическое значение борьбы, развернувшейся во время дискуссии о соли и железе, — писал Лян Сяо, — заключалось в отстаивании или преобразовании политической линии ханьского императора У-ди на укрепление единого государства, усиление централизованной власти... Нападая на Цинь Шихуана и легистов, конфуцианцы стремились свалить Сан Хунъяна, преобразовать политическую линию ханьского императора У-ди» [311, 1974, № 5, с. 12].

Особое недовольство вызвали у автора статьи нападки конфуцианцев на внешнеполитическую линию У-ди по отношению к северным соседям — племенам сюнну. Лян Сяо обвиняет конфуцианцев в капитулятизме, поражении и нежелании воевать с сюнну. Конфликт между ханьским Китаем и сюнну изображался как противоречие между «рабовладельческой аристократией сюнну и большинством трудового народа Западной Хань» [311, 1974, № 5, с. 16]. Войны с сюнну характеризовались только как «справедливые войны, направленные против захватчиков»; император У-ди преподнесен как жертва агрессии, стоявший «на позициях оборонительной войны»; автор статьи прямо восхваляет У-ди за его войны с сюнну, которые, «алчно пуская сюнни длиною в три чи (один чи равен 32 см. — Л. П.), зарились на Западную Хань, как на кусок отборного

мяса» [311, 1974, № 5, с. 16]. Последняя часть фразы текстуально совпадала с той фразой из доклада Чжоу Энъяля на X съезде КПК, где он, клевета на внешнюю политику Советского Союза, приписывал ему агрессивные устремления в отношении КНР [241]. И снова читателю, знакомому с материалами X съезда КПК, ясно, кто подразумевался под сюнну. Замысел организаторов статьи четок: попытаться убедить китайский народ в «извечной угрозе с Севера». Поэтому император У-ди (а он также один из любимых героев Мао) и выступал в ходе кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» в качестве защитника интересов «трудового народа».

Если мы обратимся к историческим фактам, то увидим, что маоисты грубо фальсифицировали былые события. Император У-ди известен как один из активных проводников агрессивной внешней политики, претворявший в жизнь легистскую доктрину о благотворном влиянии войн на развитие страны. Именно в его правление (140—87 гг. до н. э.) китайские войска захватили земли не только северных, но также южных и восточных соседей. В 124—119 гг. до н. э. они отторгли у сюнну обширный район на территории современной провинции Ганьсу. Особенно большое значение придавали ханьцы захваченному ими «коридору Хэси». Так назывались земли к западу от р. Хуанхэ, в северо-западной части современной Ганьсу. «Коридор Хэси» позволил отсечь сюнну от цянь (тибетцев) и открыл китайцам путь на запад. В 111—110 гг. до н. э. армия У-ди захватила у народности юэ (предки вьетнамцев) Наньюэ (современные провинции Гуандун, Гуанси и север СРВ) и Дуньюэ (южная часть современных провинций Чжэцзян и Фуцзянь). В 108 г. до н. э. китайские войска заняли корейское государство Чоосань. В 102 г. до н. э. одна из армий У-ди вторглась на территорию Давани (современная Фергана).

Такова историческая правда об «оборонительных войнах» императора У-ди. В первые годы существования КНР китайские историки в целом правильно оценивали политику У-ди и социальную подоплеку его войн. «Победа в войне с сюнну, — писал, например, Шан Юэ, — способствовала росту честолюбивых, захватнических замыслов ханьского императора У-ди. Алчный правящий класс поддерживал его экспансионистскую политику» [115, с. 82]. До маоистской переоценки исторических событий и персонажей в историографии КНР У-ди вообще никогда не выступал в образе «выразителя интересов трудового народа». Искажая исследования советских китаеведов и историю древнего Китая, маоисты пытались в ходе кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» придать антисоветизму некий извечный, неизбежный характер, чтобы удобнее было проводить политику сегодняшнего дня — милитаризацию страны и упрочение маоистского режима. Заметим, что на протяжении всей кампании (а она длилась около пяти лет) в КНР не появилось ни одной

статьи, где бы подвергалось критике буржуазное китаеведение.

Летом 1974 г. кампания вступила в третий этап. 12—13 июня 1974 г. на ограде здания бывшего Международного клуба в Пекине и напротив центрального входа в пекинский «ревком» появились дацзыбао, в которых «руководящие товарищи из пекинского ревкома» подвергались критике за то, что они «не углубляют кампанию критики Линь Бяо и Конфуция». Авторы дацзыбао (они подписаны шестью «представителями масс» из состава пекинского «ревкома») спрашивали: «Почему не углубляется кампания критики в Пекине, почему она развивается с таким трудом?» — и отвечали, что до сих пор «имеются люди, которые полагают, что Линь Бяо и его сторонники мертвы; поэтому, по их мнению, не надо вести кампанию против них». Такого рода взгляды были названы «абсолютно ошибочными». На каждой из дацзыбао были вывешены таблички, которые гласили: 1) Посмотрите, как руководящие товарищи из пекинского ревкома отрицают влияние завоевания пролетарской культурной революции и социалистическую новь. 2) Посмотрите, как они противодействуют, подрывают новые установки партии и положения из доклада товарища Ван Хунвэня, как зажимают критику; 3) Как они относятся к ряду важных указаний Мао Цзэдуна периода культурной революции. 4) Как они занимаются двурушничеством и интриганством в ходе кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». 5) Как они занимаются повторением того, чем занимались Лю Шаоци и Пэн Чжэнь. 6) Как они рассматривают „образец“ (в качестве примера их отступления от „образцов“ дана критика оперы „Трижды в Таофэн“. — *Л. П.*<sup>3</sup>). 7) Как они игнорируют диалектику, принижают классовую борьбу, отрицают критику Линь Бяо и Конфуция, преклоняются перед конфуцианским учением и выступают против левистов. 8) Как они отрицают пролетарскую культурную революцию и занимаются реставрацией и отступлением».

Волна дацзыбао с критикой руководства ряда провинциальных «ревкомов» распространилась по всей КНР. Обсуждалось действия члена Политбюро ЦК КПК, первого секретаря парткома провинции Хунань Хуа Гофэна, а также заместителя председателя «ревкома» этой провинции Ян Дан. По словам западных дипломатов, возвратившихся в то время из поездки по Северо-Восточному Китаю, в дацзыбао, расклеенных в Харбине, выражалось недовольство действиями Ван Цзядао, первого секретаря парткома провинции Хэйлуцзян и командующего военным округом этой провинции. После декабрьского (1973 г.) перемещения восьми командующих округами (всего их 11) «незатронутыми» остались лишь трое. Летом 1974 г. над двумя из них — Хуа Гофэном и Ван Цзядао — тоже стали, как видим, сгущаться тучи.

Осенью 1974 г. завершился третий этап кампании, который характеризовался усилением «левых». «Прагматикам» и их сто-

ронникам в армии удалось несколько умирить пыл «левых»: были убраны с людных мест дацзыбао, исчез со страниц печати такой лозунг, как «бунт—дело правое», стало меньше появляться призывов к насилию. В китайской печати все чаще стали раздаваться призывы к сплочению и единству. В этом отношении характерна передовая статья «Жэньминь жибао», «Хунци» и «Цзефан цзюньбао» — «Вперед по пути социализма!», опубликованная по случаю 25-й годовщины КНР. В ней, в частности, говорилось о необходимости сплочения «всей партии, всей армии и всего народа», «сплочения свыше 95% кадровых работников и масс» [311, 1974, № 10, с. 7]. На маоистском языке это означало сплочение под эгидой Мао и беспрекословное подчинение «великому кормчему».

Как отмечалось выше, на протяжении всей многолетней кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972—1976) из зарубежных китаеведов критиковали, причем беспринципно, с грубой фальсификацией, лишь советских ученых. За весь этот период в китайской печати не появилось ни одной статьи, содержащей критику буржуазного китаеведения, и прежде всего американского.

А ведь именно буржуазные китаеведы страдают конфуцианней; для многих из них императорский Китай (III в. до н. э. — 1911 г.) — это Китай конфуцианский. Умышленная гиперболизация масштабов творческой роли конфуцианства, особенно свойственная американской школе, преследует цели сугубо политические. Буржуазным маоведам необходимо доказать, что марксизм в такой стране, как Китай, возможен лишь в форме маоизма. Фатальность же маоизма они объясняют его органической связью с конфуцианством, интерпретируя зачастую конфуцианские традиции весьма своеобразно. В работах Дж. Сари, Л. Пая книжный конфуцианец выдается за типичного китайца (см. [300, с. 49—68, 298]). При этом для характеристики образа рядового представителя масс используются те конфуцианские черты, которые могли бы оттенить преобразующую роль Мао Цзэдуна. Так, во многих работах представителей буржуазной школы традиционалистов появился образ пассивного китайца, пассивной массы. Новоявленная концепция «пассивной массы» кочует из работы в работу, но наиболее четко ее практическая функция обозначена в статье Д. Робинсона — сотрудника Центра по изучению проблем развития и социальных перемен в Кембридже, возглавляющего исследования по Китаю. Преобразование конфуцианского китайца началось, по его мнению, в 20-е годы XX столетия. «Пассивные, молчаливые, привыкшие к страданиям китайские массы,— пишет Д. Робинсон,— духовно преобразились в результате участия в партизанской борьбе... *жэнь* (гуманность — Л. П.) и покорное следование социальным нормам уступили место активному бунту против всех проявлений старой иерархической системы... Особенно уси-



дился этот процесс духовного раскрепощения в период „культурной революции“». По мнению Д. Робинсона, „культурная революция“ — это еще один шаг вперед, сделанный китайским народом по пути „духовной трансформации“ и „самоосвобождения“» [299, с. 157—158].

Вся история Китая начиная с 209 г. до н. э. была пронизана десятками крестьянских восстаний; ни в одной стране мира не было столько «крестьянских династий». Такие мощные авторитарные режимы, как Цинь, Хань, Суй, Тан, Мин, пали в результате народных движений — и это общеизвестный факт. Точно так же каждому китаеведу известно, что революционные традиции народа складывались отнюдь не с начала деятельности Мао, а много сотен лет назад.

Концепция «конфуциански пассивной массы» понадобилась буржуазным китаеведам для оправдания «культурной революции». В их работах зачастую дается искаженное представление о китайских традициях, точнее — гиперболизируется одна из них (конфуцианская пассивность) и замалчивается другая (революционность масс). Возвеличивая Мао Цзэдуна, буржуазные китаеведы искажают и отдельные конфуцианские доктрины. Так, например, Дж. Сюн, автор монографии «Идеология и практика. Эволюция китайского коммунизма», расценивает атаку на КПК во время «культурной революции» как стремление Мао «не уничтожать идею партии, а привести реальность в наибольшее соответствие с идеей» [291, с. 274]. По мнению Дж. Сюна, такое направление сходно с конфуцианской теорией «исправления имен», а также с доктриной Мэн цзы о том, что восстание народа против недостойного правителя оправданно. Буржуазные китаеведы стремились тем самым показать, что Мао Цзэдун действовал опять-таки в рамках конфуцианской традиции, когда призывал массы (в данном случае молодежь) выступить против КПК («неправедного правителя»). Поэтому Дж. Сюн и привлек на помощь Мэн цзы, сказав суть его доктрины. Мэн цзы к массам не обращался, он наделял правом смещения правителя только сановников. Неправильно понятая аналогия выдается за традицию. Кстати, история Китая не знает ни одного случая сознательного обращения конфуцианцев к народу с призывами к восстанию, основанного на пресловутой доктрине Мэн цзы. Крестьяне поднимались на восстания не под конфуцианскими лозунгами.

Открытое выступление Мао в разгар кампании «пи Линь пи Кун» против Конфуция поставило многих буржуазных китаеведов в затруднительное положение. По-видимому, им придется пересмотреть свои прежние концепции.

Несмотря на сильное давление центра и стремление маонистов расширить масштабы кампании, критика Конфуция наталкивалась на сопротивление местных партийных кадров. Данные закрытого доклада тогдашнего члена Политбюро ЦК КПК Ван

Хунвэня, заслушанного 14 января 1974 г. на «группе ЦК по учебе», а также других источников свидетельствуют о том, что руководящие партийные органы на местах с самого начала старались воспрепятствовать развертыванию кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». Некоторые из них игнорировали соответствующие установки центра или же давали им свою интерпретацию, выхолащивавшую суть этих установок. Кроме того, как сообщали дацзыбао и другие источники, местные парткомы предпринимали действия, непосредственно направленные против активистов кампании.

Анализ тех отрывочных данных об истинной реакции народа, которые просачиваются на страницы печати, свидетельствует о том, что честные партийные кадры в ряде случаев стремились пригнать остроту антиконфуцианской кампании. Орган ЦК КПК «Хунци» вынужден был выступить со специальной статьей «Разве борьба конфуцианцев и легистов — это „драка собак“?». Журнал разъяснял своим читателям всю пагубность и контрреволюционность бытующего в народе утверждения, будто «борьба конфуцианцев и легистов — это просто-напросто драка собак». Подобное утверждение, писал «Хунци», означает «замазывание глубокого смысла идейной борьбы, которую мы ведем сегодня против почитания Конфуция и отрицания легизма, и лишает нас возможности выяснить, почему главари различных оппортунистических линий всегда почитали группировку Конфуция» [311, 1974, № 8, с. 14]. Органы массовой информации, особенно в провинциях, вынуждены были признать, что «в сознание некоторых людей очень глубоко проник яд учения Конфуция», что «некоторые люди считают, будто нет необходимости критиковать Конфуция, который умер более 2 тыс. лет назад», и «не понимают связи между критикой Конфуция и критикой Линь Бяо», что многие до сих пор убеждены в том, что «Конфуций — великий мудрец и критика его не по плечу другим» и т. п.

В настоящее время еще трудно полностью уяснить, насколько эффективной была кампания критики Конфуция с точки зрения перевоспитания народа. Какая-то часть населения (скорее всего, детского и юношеского возраста) могла временно подпасть под влияние антиконфуцианских доктрин, но на пути Мао стояла традиционная китайская семья как охранитель национальных ценностей. Разрушить семейные связи, несмотря на массовую отправку городской молодежи в деревню, было не так-то просто.

Однако в целом кампания критики Конфуция не принесла желаемых результатов. Примером тому явилась, в частности, новая массовая кампания по изучению «теории диктатуры пролетариата», начавшаяся в феврале 1975 г., которая была официально объявлена составной частью и «стимулятором» развития движения «критики Линь Бяо и Конфуция». Эта кампания,

направленная на реализацию маоистских положений новой конституции, была признана служить средством дальнейшего ужесточения маоистского режима, наступления на жизненные права трудящихся.

Что касается дальнейшей судьбы конфуцианства в КНР, то в 1975—1976 гг. маоисты продолжали крестовый поход против Конфуция. Была издана серия брошюр, рассчитанных на массового читателя, в которых «Луньюй» и его творец подвергались уничтожающей критике. Приведем одну из наиболее типичных характеристик того времени: «„Луньюй“ — название книги, в которой собраны контрреволюционные высказывания Кун Цю, направленные на реставрацию рабовладельческого строя... В книге излагается реакционная политическая программа „преодолеть себя и восстановить правила“, проповедуется реакционный вздор о „знании от рождения“, о „мудрости верхов и глупости низов“, о „пути золотой середины“, об „обучении без предвзятости“, пропагандируются этические понятия класса рабовладельцев — „добродетель“ (дэ), человеколюбие и справедливость (жэнь-и), правила, или ритуал (ли), преданность и снисходительность (чжун-жу), сыновнее благочестие и любовь к старшему брату (сяо-ди), преданность и вера (чжун-синь)“» [177, с. 84—85].

Одновременно маоисты все активнее использовали критику Конфуция для обоснования своей внешнеполитической доктрины, направленной на нагнетание международной напряженности. Примером тому может служить программная статья в «Жэньминь жибао» под названием «Капитулянтство конфуцианцев и предатель родины Линь Бяо» [307, 12.VIII.1975]. Китайскому народу внушали, будто на протяжении всей многовековой истории страны в области внешней политики постоянно шла борьба двух линий: патриотической, представленной легистами, и капитулянтской, которую проводили конфуцианцы. Теоретическим обоснованием «капитулянтской» доктрины является, по мнению «Жэньминь жибао», теория Мэн цзы о том, что «малые государства должны учиться у больших государств». В эпоху Сражающихся царств (V—III вв. до н. э.), когда жил Мэн цзы, эта доктрина служила оправданием завоевания крупными царствами своих малых соседей. Линь Бяо, оповещала газета, использовал эту конфуцианскую доктрину в своих «контрреволюционных целях». Разъясняя скрытый смысл этого высказывания Мэн цзы, внесенного якобы Линь Бяо в 1971 г. в свои «черные записки», «Жэньминь жибао» утверждала, что «под „большими государствами“ подразумевались два гегемона — США и СССР, прежде всего «советский социал-империализм». Призыв Линь Бяо «учиться» означал учебу у этого «большого государства» — «советской ревизионистской социал-империалистической державы». Обвинив Линь Бяо в предательстве родины, «Жэньминь жибао» обрушилась с клеветой на Со-

ветский Союз, приписывая ему агрессивные устремления в отношении Китая, призывая к военной готовности.

Маоистская концепция «вечного капитулянтства конфуцианства» не выдерживает серьезной критики. Видимо, идеологи маоизма «забыли» об одной существенной доктрине конфуцианцев — «теории этической неполноценности» окружающих Китай народов, служившей на протяжении веков «моральным» оправданием экспансионистских устремлений императорского Китая. Если бы конфуцианство действительно «страдало миролюбием», то оно никогда не могло бы превратиться в официальную идеологию господствующего класса, служить ему на протяжении почти двух тысячелетий. Как маоисты ни отрешиваются от конфуцианства, заявляя, что они «никогда не станут сверхдержавой», они, по существу, проводят ту же великоханьскую политику прежних правителей, стремясь «превратить КНР в мировой центр с собственной сферой влияния» [64, с. 114].

Таким образом, борьба с конфуцианством, так же как и восхваление легизма, носила спекулятивный, антиисторический характер и использовалась маоистами в целях, направленных на идеологическое обоснование антисоциалистического курса военно-бюрократического режима Мао Цзэдуна.

Однако отнюдь не все антиконфуцианские начинания маоистов увенчивались успехами. Та версия далеких событий эпохи Чжаньго—Цинь, которая в течение нескольких лет внедрялась в сознание масс и требовала угодной маоистам реакции, давала народу возможность по-своему истолковывать борьбу конфуцианцев с легистами. 5 апреля 1976 г. 100-тысячная масса демонстрантов, среди которых было немало рабочих, воспользовавшись возможностью официально почтить память Чжоу Эньлая в день «поминовения усопших», вышла на площадь Тяньаньмэнь и выразила в доступной ей форме свое отношение к политической кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». Демонстранты несли не только обязательные венки в честь премьера Чжоу, но и не запрограммированные ее организаторами транспаранты и лозунги, осуждавшие жестокость легистского императора Цинь Шихуана. Наиболее распространенным был лозунг: «Феодальный режим Цинь Шихуана ушел безвозвратно». Каждому в Китае было ясно, что в образе Цинь Шихуана выступал «великий кормчий». Это было первое открытое и массовое выступление китайских трудящихся против маоистского режима. Маоисты учинили кровавую расправу над демонстрантами: десятки убитых, сотни раненых, 40 тыс. человек было репрессировано (см. [71, с. 74—84]).

Глава 3  
СУДЬБА КОНФУЦИАНСТВА И ЛЕГИЗМА  
ПОСЛЕ СМЕРТИ МАО  
(1976—1980)

Смерть Мао явилась переломной вехой в отношении к традициям, и прежде всего к конфуцианству и легизму. Но поскольку и конфуцианство и легизм в 60—70-х годах были тесно связаны с борьбой различных группировок на самых верхних этажах власти, то переориентация в толковании и оценках этих двух учений не могла произойти мгновенно. Более того, поскольку в течение пяти лет на этапе полного слияния «политики» с «историей» (1973—1976) народ подвергался массированному воздействию «истории» и в этот политический процесс были вовлечены широкие народные массы, которые были ориентированы на специфически новую оценку конфуцианства и легизма, необходимо было время, и немалое, чтобы внедрить в сознание масс новую трактовку этих учений. При этом не следует забывать, что массы не были пассивны, они не являлись сторонними наблюдателями полного слияния «политики с историей», а, наоборот, с помощью отрядов «народных теоретиков» и «рабочих групп по проведению „критики Линь Бяо и Конфуция в НОАК“» сами активно (кто добровольно, а кто и под нажимом сверху) участвовали в восхвалении легизма, Цинь Шихуана и в разоблачении раннего конфуцианства. Новому китайскому руководству, если бы оно пожелало исправить старый курс, потребовалась бы новая активная, оперативная и массовая общественно-идеологическая кампания. Всему огромному количеству новых трактовок, частичной фальсификации истории легизма и конфуцианства необходимо было противопоставить аргументированную критику и, главное, вновь довести ее до тех же масс и в том же, если не большем, масштабе.

Но тут «политика» вновь брала верх над «историей» — все зависело от того, какая из противоборствующих группировок захватит власть. Отсутствие единого критерия в переоценках конфуцианства и легизма свидетельствовало о продолжающейся борьбе. Она не закончилась даже после ареста «банды четырех».

Умирая, Мао Цзэдун сказал Хуа Гофэну: «Если власть будет в твоих руках — я спокоен». Передача власти производи-

лась в лучших традициях императорского Китая. Увековечению памяти «вождя», укреплению позиций маоизма должен был служить 5-й том произведений Мао, изданный посмертно. Составителем тома официально была объявлена «Комиссия Центрального комитета КПК по редактированию и изданию произведений председателя Мао Цзэдуна». Ответственное редактирование 5-го тома «Избранных произведений Мао Цзэдуна» взял на себя Хуа Гофэн. Это должно было укрепить его позиции.

Поскольку материалы 5-го тома во многом определяют и будут еще определять идеологический курс КПК, то они заслуживают особенного внимания. Нас в данном случае интересует трактовка конфуцианства и легизма. В 5-м томе широкая китайская общественность впервые была ознакомлена еще с одной, неизвестной ранее оценкой Конфуция. Представляется, что этот материал был помещен редакцией не случайно. Кому-то из ее членов, может быть и самому Хуа Гофэну, необходимо было продолжить традицию того негативного отношения к Конфуцию, которая была заложена Мао Цзэдуном в период подготовки и проведения кампании «критики Линь Бяо и Конфуция».

Следует напомнить, что в высшем руководстве КПК уже давно наместились и функционировали две различные оценки в отношении к Конфуцию и доктринам ранних конфуцианцев. Лю Шаоци стремился инкорпорировать раннее конфуцианство в марксизм, пытаясь таким образом в отличие от Мао создать свою версию китаизированного марксизма. В своих лекциях в Янаньском институте марксизма-ленинизма в июле 1939 г., переработанных затем в книгу «О самовоспитании коммуниста», Лю Шаоци наряду с К. Марксом и Ф. Энгельсом обильно цитировал Конфуция и Мэн цзы, обосновывая те требования, которые предъявлялись к «политически стойкому революционеру с прекрасными качествами» (см. [164, с. 10—12]). В лекциях Лю Шаоци проводилась явно конфуцианская идея о самовоспитании человека как предпосылке упорядочения и гармонизации общества в целом, с той разницей, что у Лю конфуцианский *благородный муж* (*цзюнь цзы*) приобретал качества идеально-го партийного активиста.

Можно согласиться с концепцией польского китаевода К. Гавликовского, что уже с конца 30-х годов между Мао и Лю возникло разногласие в понимании путей и методов преобразования, «совершенствования» личности. Мао все более склонялся к легистской, нежели конфуцианской, модели личности [290, с. 54—57]. Тяга к легизму просматривается у Мао не только в симпатиях к легистским методам управления и контроля над деятельностью личности, но и в одобрении антиинтеллектуализма легистов. Вряд ли кто-нибудь будет оспаривать негативное отношение Мао к интеллигенции и всем тем, кто владеет профессиональными знаниями. Напомним лишь о выступлении Мао

9 июля 1957 г. на совещании кадровых работников в Шанхае, где он прямо заявил, что «интеллигенты знают меньше всех... [хотя] и задирают хвост даже выше, чем Сунь Укун» [66, т. 5, с. 569].

Обращение к легизму долгое время ограничивалось закрытыми выступлениями Мао, рассчитанными на кадровых работников. Одновременно у Мао Цзэдуна росло чувство неприязни к конфуцианству, особенно раннему, и к самому Конфуцию. Это объясняется в значительной степени тем, что оппозиция в самой КПК и вне ее критиковала Мао иногда открыто, а чаще инсинуировало с конфуцианских позиций. Издание 5-го тома «Избранных произведений» Мао предоставляет широкому читателю ряд дополнительных сведений. Прежде всего привлекает внимание выступление Мао на 27-м заседании Центрального народного правительственного совета в сентябре 1953 г., помещенное в томе под заголовком «Критика реакционных воззрений Лян Шумина». Не будем останавливаться на сути спора; в полемике Ляна с Мао нас интересует только методика работы Мао над конфуцианскими текстами.

Лян Шумин настаивал на увеличении доходов крестьян, которые получали намного меньше рабочих, и ссылаясь при этом на «Луньшю», гл. XVI «Цзиши»: «Опасайся не недостатка, а неравномерного распределения». Он требовал уравнивать доходы крестьян с зарплатой рабочих, выдавая себя защитником интересов пятисотмиллионного крестьянства.

Мао решил выбрать теоретическое оружие из рук не только Лян Шумина, известного апологета конфуцианства, но и всех возможных оппонентов. Для этого ему необходимо было дискредитировать авторитет Конфуция, найти такие факты из биографии Конфуция или такие его высказывания, которые поколебали бы традиционный авторитет мыслителя. И, по мнению Мао, ему удалось найти то, что он искал. «Недостаток Конфуция, — заявил Мао, — на мой взгляд, состоит в отсутствии у него демократичности, чем он несколько напоминает господина Ляна. „С того дня, — говорит Конфуций, — как я обрел Цзы Лу, до моих ушей перестала доноситься брань“; у Конфуция „аудитория трижды переполнялась и трижды пустела“, и он „во время трехмесячного пребывания у власти казнил Шаочжэнь Мао“. От всего этого сильно отдает деспотизмом и фашизмом» [66, т. 5, с. 146].

Оценку Конфуция Мао строит на трех цитатах, которые для удобства анализа целесообразно пронумеровать. Первая взята из «Биографий учеников Конфуция» в «Исторических записках» Сыма Цяня. Вторая из «Критических рассуждений» («Луньхэн») Ван Чуна, третья — из «Биографии Конфуция» тех же «Исторических записок».

Разъясняя китайскому читателю смысл первой цитаты, авторы «Комментариев к пословицам и цитатам из классической

литературы, встречающимся в „Избранных произведениях Мао Цзэдуна“» отмечают, что Цзы Лу был не только учеником, но и телохранителем Конфуция, поэтому никто из «грубых людей», не уважающих Конфуция, не осмелился высказывать «критические замечания» (дословно «сквернословить по поводу выступлений Конфуция») [171, с. 94]. Аналогичное объяснение дано и в комментарии текста «Избранных произведений», опубликованных в Пекине в 1977 г. на русском языке (см. [66, т. 5, с. 149]).

Нежелание Конфуция выслушивать какие-либо критические замечания должно было свидетельствовать об «отсутствии у него демократичности».

Если мы обратимся к самому источнику, то обнаружим некоторую неточность. Цитируя Сыма Цяня, Мао опустил первый иероглиф, с которого начинается этот отрывок, а именно иероглиф «поэтому» («гу»): «Поэтому Конфуций сказал: „С тех пор как я обрел Цзы Лу...“» [185, гл. 76, с. 14]. Поскольку высказывание Конфуция связано с предыдущим текстом, то и смысл фразы станет ясным лишь после того, как будет понятен предыдущий отрывок. В этом предшествующем тексте Сыма Цянь описывает смерть Цзы Лу. Во время схватки с неким Куй Куем тот разрубил повязку на голове Цзы Лу и потребовал, чтобы Цзы Лу снял шапку. Цзы Лу ответил: „*Благородный муж умрет*, но шапку ни перед кем не снимет“. Он туже завязал повязку и скончался» [185, гл. 76, с. 14]. Конфуций, узнав о кончине Цзы Лу, назвал смерть «героической», и далее следует уже известная нам фраза «Поэтому Конфуций сказал...».

Смысл первого отрывка — показать мужественность Цзы Лу. Не случайно одни из ранних комментаторов, Ван Сяо, живший в III—IV вв., разъясняя текст Сыма Цяня, отмечает, что историк хотел подчеркнуть храбрость Цзы Лу, «оберегавшего Конфуция от хулиганов». Другими словами, как в самом тексте, так и в одном из ранних комментариев отнюдь не говорится о лицах, критикующих высказывания Конфуция. Речь идет о добросовестном выполнении Цзы Лу чисто охранительных функций, поэтому естественна и первая реакция Конфуция на смерть любимого ученика: когда был жив Цзы Лу, никто не осмеливался сквернословить в его присутствии. Именно об этом и говорится в «Исторических записках». Разорвав текст и опустив первый иероглиф, Мао вложил в уста Конфуция тот подтекст, которого в действительности не было. Комментаторы Мао, исходя из замысла председателя, усилили его; так родилось признание самого Конфуция о том, будто он не терпел никаких критических замечаний, и возникла версия «об отсутствии у Конфуция демократичности».

Вторую и третью цитаты целесообразнее рассматривать вместе, ибо, по замыслу Мао, между ними существует причинная связь. Разъясняя смысл второй цитаты, современные китайские



комментаторы отмечают, что она взята из «Луньхэна», где рассказывается о том, как Шаочжэн Мао и Конфуций одновременно читали лекции в царстве Лу и как почти все ученики Конфуция сбегали с его лекций на выступления Шаочжэн Мао, поэтому аудитория Конфуция то переполнялась, то пустела. И далее, что самое важное, разъясняя причину казни Шаочжэн Мао, комментаторы, исходя из первоначального замысла Мао Цзэдуна, объясняют ее прежде всего завистью и ненавистью Конфуция к Шаочжэн Мао за то, что он будто бы переманивал к себе его учеников (см. [171, с. 94]). Весьма знаменательно, что в комментариях к тексту произведений Мао, изданных в Пекине на русском языке, дана иная версия причины казни. Там говорится, что Конфуций казнил Шаочжэн Мао, поскольку тот был его «идейным противником» (см. [66, т. 5, с. 150]). Такое различие не случайно. Если бы речь шла об «идейных соображениях», то китайский читатель мог бы понять и простить Конфуция; когда же казнят из зависти, то на такое может решиться лишь тот, кто лишен *ли* (правил), не говоря уже о *жэнь* (человеколюбии). Это поступок, достойный *сяо жэнь* (маленького человека), но не *цзюнь цзы* (благородного мужа).

Кроме того, взяв факт казни Шаочжэн Мао из «Биографии Конфуция» в «Исторических записках», Мао Цзэдун опустил побудительные мотивы, изложенные Сыма Цянем. Объясняя причины казни, Сыма Цянь пишет: «Луский сановник Шаочжэн Мао был казнен за то, что возбуждался против правительства». Читатель уже знает из 1-й части книги, что в то время высшая административная власть находилась в руках Конфуция — он являлся главой юридического ведомства и одновременно в течение трех месяцев исполнял обязанности первого советника.

Думается, что Мао не случайно опустил причину казни, изложенную Сыма Цянем, ибо она нарушала его первоначальный замысел. Используя цитату из «Луньхэна», не имеющую прямого отношения к анализируемым событиям, Мао Цзэдун создал собственную версию казни Шаочжэн Мао и ввел ее в «политику». Именно эта версия широко использовалась в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» органами массовой информации в качестве одного из главных обвинений в адрес Конфуция. Она функционировала некоторое время и после смерти Мао — достаточно сослаться на 1-й том «Очерков по истории Китая» под редакцией Го Можо, изданный в Пекине в 1977 г. [247, с. 379].

Несколько слов еще об одном высказывании Мао о Конфуции, помещенном в 5-м томе «Избранных произведений». В комментарии к статье «Сельскохозяйственный производительный кооператив, увеличивший за три года свое производство на 67%» Мао Цзэдун, признавая педагогические способности Конфуция, тут же отмечал, что Конфуций не заботился о «материальной жизни народа» и обругал своего ученика Фань Чжи «нич-

тожеством» («сяо жэнь») за то, что тот интересовался земледелием (см. [66, т. 5, с. 325]). Впоследствии это пренебрежительное отношение к земледелию также вошло в число главных обвинений в адрес Конфуция.

Помимо косвенных данных существуют и прямые доказательства участия Мао в критике Конфуция 70-х годов. Напомним лишь о письме Фэн Юланя, опубликованном вскоре после смерти Мао, где он указывал, что еще в 1956 г. при встрече с Мао тот упрекал его в идеализации Конфуция. Что же касается двух статей Фэн Юланя, то они, по утверждению самого Фэна, были предварительно просмотрены Мао Цзэдуном (см. [306, 28.IX.1976]).

Итак, вряд ли можно согласиться с широко рекламируемой в КНР концепцией, будто Мао Цзэдун не принимал никакого участия в критике Конфуция или будто «банда четырех» искажала его указания о критике Конфуция. Нигилистическое отношение к Конфуцию, которого в период «критики Линь Бяо и Конфуция» призывали бить, «как крысу, перебегающую улицу», во многом было вызвано установками Мао. По-видимому, сравнение с крысой не было случайным. Известно, что в «Лицзи» сам Конфуций, цитируя «Ши цзин», говорил о том, что человек, лишенный *ли* (правил), подобен крысе и ему «лучше скорее умереть» (цит. по [32, т. 2, с. 101]). Можно предположить, что образованные китайцы видели в таком сравнении намек на отсутствие *ли* у самого Конфуция.

Только человек, которому чужды понимание гуманизма и уважение духовного наследия китайской нации, мог назвать Конфуция деятелем, чье поведение «сильно отдаёт деспотизмом и фашизмом», и фактически санкционировать уподобление Конфуция крысе. Антигуманизм маоизма принуждал его творца к отрицанию всего гуманного в китайском культурном наследии; его теория, будто китайский народ — это чистый лист бумаги, на котором можно начертать любые иероглифы, обязывала выступать против образованности и тяги к знаниям, накопленным в процессе развития предшествующей культурной истории страны. «Что такое знание? — восклицал Мао Цзэдун. — С тех пор как существует классовое общество, на свете существуют только две области знаний: это знания в области производственной борьбы и знания в области классовой борьбы» [66, т. 4, с. 66]. Такой утилитарный подход к знаниям объясняет причину негативного отношения Мао не только к Конфуцию, но и к образованию в целом. За несколько лет до «культурной революции» и задолго до начала кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», в 1964 г., Мао Цзэдун выдвинул известную ныне многим концепцию — «гу вэй цзинь юн, ян вэй чжун юн» («использовать древность на службе современности, использовать иностранное на службе Китая» (см. [123, с. 52]). В то время он не раскрыл основные положения этой концепции, методологию ее использо-

вания. По крайней мере, нам это неизвестно. Однако из беседы Мао со студентами в феврале того же года можно составить мнение о подлинном отношении Мао к историческому и культурному наследию. «Курс наук можно срезать наполовину... — говорил он. — Если взять в истории людей, которые были отмечены научными знаниями, то среди них выдающихся деятелей не было... Прочтешь много книг — императором не станешь». В этой беседе он призвал молодежь «выгнать из городов оперных певцов, поэтов, драматургов, деятелей науки, литературы и искусства и всех их отправить в деревню» (см. [67; 312, 4.III.1967]).

Такого рода руководящие высказывания «вдохновили» часть китайской молодежи на вакханалии периода «великой пролетарской культурной революции», когда наряду с мировыми ценностями духовной культуры подвергались поруганию и памятники национальной культуры. То же самое наблюдалось и во времена кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», когда органы массовой информации призывали «бить Конфуция, как крысу, перебегающую улицу», когда безудержно восхвалялись все деяния Цинь Шихуана, и особенно сожжение гуманитарной литературы, когда легизм был официально объявлен источником маоизма, а борьба конфуцианцев с легистами, шедшая в VI—III вв. до н. э., проводилась через всю историю страны и доводилась до середины 70-х годов XX в. как извечно присущая Китаю борьба «двух линий — революционной (легистской) и контрреволюционной (конфуцианской)».

Массированное многолетнее «воспитание» в народе чувства ненависти к конфуцианству и любви к легизму не давало желаемых маоистами результатов. В народе, особенно среди крестьян, зрело глухое недовольство; многие не понимали, почему надо критиковать Конфуция; в народе стало популярным выражение; «борьба конфуцианцев и легистов — это просто драчка собак» (см. [311, 1974, № 8, с. 14]). Сетую на непонимание целей политической кампании, органы пропаганды призывали усилить критику Конфуция, особенно его педагогических воззрений. Подвергалось сомнению и отрицалось известное изречение Конфуция о том, что «при обучении не может быть различия в происхождении» («ю цзяо у лэй»).

Особенно отличился на этом поприще Тан Сяовэнь, автор широко разрекламированной статьи «Был ли Конфуций „все-народным просветителем“?». «Пролезшие в Коммунистическую партию Китая представители класса помещиков и буржуазии Лю Шаоци и Линь Бяо, — писал Тан Сяовэнь, — всегда были почитателями Конфуция. После освобождения страны, продвигая ревизионистскую линию в области просвещения, они распространяли вздорное утверждение „ю цзяо у лэй“ („при обучении не может быть различия в происхождении“. — Л. П.), что породило весьма пагубное влияние. Даже теперь, когда мы раз-

вернули критику конфуцианской идеологии, все же находятся люди, которые считают, что взгляды Конфуция на просвещение следует признать правильными. Действительно ли был Конфуций „всенародным просветителем“?» [189, с. 51]. Далее автор, исходя из общепринятой в то время в КНР точки зрения, что период Чуньцю — Чжаньго (VII—III вв. до н. э.) был переходным от рабовладения к феодализму, доказывал, будто Конфуций выражал интересы только «умирающей рабовладельческой аристократии», не включал рабов в понятие «народ» («минь»), поэтому его никак нельзя считать «всенародным просветителем» [189, с. 52—56]. Дабы совсем уничтожить Конфуция в глазах читателей, Тан Сяовэнь обвинял его в незнании даже самой простой технологии производства сельскохозяйственной продукции, что должно было свидетельствовать, по логике автора, и о примитивных умственных способностях Конфуция<sup>1</sup>. «Класс помещиков и буржуазия превозносили Конфуция до небес, — писал он. — На самом же деле он вовсе не такой уж особенный. Он не только ремесел не знал, ничего в земледелии и огородничестве не понимал, но и не разбирался в тенденции общественно-исторического развития своего времени. Вся его „ученость“ — попросту труха, которую трудовой народ и в грош не ставил. В глазах трудящихся Конфуций был всего лишь паразитом и невеждой, у которого „ни руки, ни ноги труда не знают и который не различает пяти видов зерновых“ и совершенно некомпетентен как учитель» [189, с. 57].

Аналогичными характеристиками были насыщены многие статьи, брошюры и книги о Конфуции и конфуцианстве 1974—1976 гг. [139—142; 201]. Даже после официального прекращения «избиения Конфуция» негативное отношение, основанное на фальсификации биографии Конфуция, сохранилось по инерции и в книгах 1977 г. (см. [247, с. 378—388]).

Экспедиции «культурной революции», кампаний «критики Линь Бяо и Конфуция», «критики романа „Речные заводы“» и т. п. были невозможны без директив Мао. Организаторы кампаний действовали в духе маоистской концепции «использовать древность ради современности» («гу вэй цзинь ю»), где «древности» была отведена сугубо прагматическая роль служения текущим задачам политической борьбы.

Нынешнее руководство КПК и КНР провозгласило Мао Цзэдуна «самым великим марксистом-ленинцем нашей эпохи... [который] внес выдающийся вклад во все области марксизма-ленинизма — философию, политэкономия и научный социализм — и в огромнейшей степени обогатил теоретическую сокровищницу марксизма-ленинизма» [214, с. 1—2]. О «вкладе» Мао в разработку теории культурной традиции и ее связи с политикой говорилось выше. Для того чтобы читатель смог убедиться в «степени обогащения» этой теории, необходимо сопоставить ее с ленинской трактовкой культурного наследия.

В своих работах В. И. Ленин уделял большое внимание вопросам традиции, исторического наследия и их взаимодействия с реальной политикой, проблеме культурного наследия в целом. Главное, что всегда подчеркивал В. И. Ленин, особенно в спорах с Богдановым; Плехановым и другими идеологами так называемой теории пролетарской культуры, выдвинувшими лозунг «сбрасывания» Пушкина и Толстого «с парохода современности», — это преемственность культурной традиции (см. подробнее [13, с. 145—146]). В. И. Ленин, в отличие от Мао, никогда не отсекал рабочий класс и крестьянство от культурных традиций предшествующих эпох; наоборот, он всегда указывал на необходимость изучения, знания, применения традиций духовной культуры прошлого в целях успешного построения нового общества. «Только тот из угнетенных классов способен своей диктатурой уничтожить классы... только тот класс, который усвоил себе всю городскую, промышленную, крупнокапиталистическую культуру, имеет решимость и способность отстоять ее, сохранить и развить дальше все ее завоевания...» [9, с. 387]. Для успешного развития всего советского общества, указывал В. И. Ленин, «на одной грамотности далеко не уедешь. Нам нужно громадное повышение культуры» [10, с. 170].

В. Ф. Асмус, исследовавший ленинское понятие культурной традиции, показал, что В. И. Ленин не ограничивал это понятие только областью духовной культуры. «Обычно под традицией понимают главным образом традицию в различных отраслях только духовной, или интеллектуальной, культуры, — писал он. — Но Ленин берет понятие традиции шире. Он включает в сферу этого понятия также — и даже прежде всего — традицию культуры политического действия, политической борьбы. Борьба эта предполагает навыки и приемы действия, которые возникают не вдруг, которые опираются на уже найденные — в иных условиях прошлого — и оказавшиеся успешными, целесообразными, победоносными приемы аналогичной борьбы предшествующих передовых классов и общественных групп» [13, с. 149—150].

В то же время В. И. Ленин неоднократно подчеркивал, что есть традиции и традиции. В области политической борьбы рабочий класс различных национальностей должен всегда наследовать прежде всего свои революционные традиции политической борьбы. «В американском народе, — писал В. И. Ленин в 1918 г. американским рабочим, — есть революционная традиция, которую восприняли лучшие представители американского пролетариата, неоднократно выражавшие свое полное сочувствие нам, большевикам. Эта традиция — война за освобождение против англичан в XVIII веке, затем гражданская война в XIX веке» [8, с. 58]. Особое значение придавал В. И. Ленин боевым традициям Парижской коммуны: «Новое, социалистическое поколение... подхватило знамя, выпавшее из рук борцов

Коммуны, и понесло его уверенно и смело вперед...» [6, с. 221]. Говоря о революционной традиции декабрьского вооруженного восстания, В. И. Ленин отмечал: «Разве традиция такой именно борьбы, традиция декабрьского вооруженного восстания, не является порою единственным серьезным средством для преодоления анархических тенденций внутри рабочей партии...» [5, с. 49].

Такова ленинская методология отношения к культурному и историческому наследию, традициям политической борьбы, в основе которой лежат преемственность, историзм и наследие революционных традиций. Мао Цзэдун же умышленно выдвинул такую аморфную формулу, как «использование древности» вообще, что позволяет смешать воедино и революционные и реакционные традиции, в том числе и традиции политической борьбы.

Конкретная история общественно-политической жизни КНР 60—70-х годов показывает, что маоисты возрождали прежде всего реакционные традиции национальной политической борьбы, восхваляя ради оправдания эксцессов «культурной революции» факт сожжения Цинь Шихуаном гуманистической литературы; закапывание в 212 г. до н. э. 460 конфуцианцев объявлялось героическим поступком; введение Шан Яном системы круговой поруки (*бао цзя*) также оценивалось как явление прогрессивное для всей истории страны и т. п.

И наоборот такая прогрессивная традиция духовного наследия нации, как культ грамотности, образованности, всячески поносилась. Негативное отношение маоистов к образованию сфокусировалось на Конфуции и Мэн цзы как творцах этого культа. А поскольку противники Мао (У Хань, Пэн Дэхуай, Линь Бяо) в самой КПК обращались в своей политической борьбе все к тем же ранним конфуцианцам, то официальная критика Конфуция — Мэн цзы должна была приобрести и приобрела общегосударственный масштаб.

Мао Цзэдун и его приспешники нарушили ленинский принцип историзма, когда спроецировали политическую борьбу времен империи Цинь и становления династии Хань (III—II вв. до н. э.) на середину 70-х годов XX в. В образах Цинь Шихуана, Ли Сы, Ван Цзяна, Чжао Гао, Лю Бана, Сян Юя, Люй хоу и других выступали Мао Цзэдун, Чжоу Эньлай, Линь Бяо, Цзян Цин и другие высокопоставленные деятели КНР.

Итак, если анализировать методологию использования наследия страны, а в данном случае трактовку конфуцианства и легизма, то можно констатировать полный отход от марксистско-ленинских принципов, ибо были нарушены их основы — преемственность, историзм, а главное, наследование и творческое развитие революционных традиций политической борьбы предшествующих поколений.

Националистически настроенные и трезво мыслящие лидеры

КНР, именуемые на Западе «прагматиками», такие, как Чжоу Эньлай, Дэн Сяопин и другие, по-видимому, уже тогда почувствовали всю опасность подобного курса — доносы на старших и родителей (именно в этом плане реализовалась шанъяновская концепция круговой поруки), нигилистическое отношение к семье, культу старших, образованности и т. п. рушили те привычные, воспеваемые Конфуцием и веками апробированные связи, которые не только регулировали отношения между различными классами и социальными слоями, но и цементировали человеческие отношения в обществе. Они не могли не замечать, что управление страной становится малоэффективным, рушится порядок. Выступая 14 июля 1975 г. на расширенном заседании Военного совета, Дэн Сяопин уже тогда с тревогой отмечал: «Отношения между вооруженными силами и правительством также стали напряженными. Славное единство и традиции, которые мы когда-то имели, исчезли... Товарищи, служащие в вооруженных силах, обычно уступали места в автобусах престарелым лицам и женщинам с детьми на руках. Сейчас находятся такие лица, которые не уступают места, даже когда слышат плач грудного ребенка, которого держит на руках женщина, стоящая перед ними. Один пожилой мужчина, который видел такую сцену, посетовал: „Куда же делся Лэй Фэн?“» [315, 16.III.1976].

Еще большую тревогу вызывала у них современная интеллигенция. За годы «культурной революции», кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», когда в масштабах всей страны поносился культ знаний, у определенной части интеллигенции выработалась традиция — привычка боязни демонстрировать заинтересованность в углублении знаний, повышении профессионального мастерства. Тот же Дэн Сяопин, выступая 29 мая 1975 г. в Академии наук, отметил, что «Ученые и исследователи не читают книг. Они покидают свои институты, отправляясь домой даже до окончания рабочего дня, и занимаются приготовлением пищи» [315, 16.III.1976]. Особенно его тревожило положение с технической интеллигенцией: «Многие технические специалисты, — отмечал он, — не могут заниматься исследовательскими работами. Число тех, кто читает книги и работает со справочными материалами, крайне ограничено. Из 800 технических специалистов в Научно-исследовательском институте цветных металлов общее число тех, кто в течение полугода пользовался библиотекой, составило всего 300 человек. Это означает, что библиотекой пользовались всего четыре человека в день. Это не лучший способ повышения технического уровня Китая до самого высокого в мире» [315, 16.III.1976].

И хотя Дэн Сяопин выступал в сравнительно узких аудиториях (широкий читатель не был о них осведомлен)<sup>2</sup>, тем не менее его заявления вызвали резкое возражение Мао и его ближайших единомышленников. В стране усилилась борьба против

«внутрипартийных каппутистов» и «зачинщиков правоуклонистского поветрия». Поскольку открыто выступать против Чжоу Эньлая и Дэн Сяопина было пока еще невозможно, Мао и его группа вновь обратились к испытанной политической традиции: «использовать древность ради современности». Вновь на страницах массовой печати замелькали имена Конфуция и Мэн цзы, критиковались такие высказывания, как: «кто преуспевает в учебе, тому обеспечена служебная карьера», «те, кто напрягает умственные силы, управляют людьми, а те, кто напрягает физические силы, находятся под их управлением» и т. п. В статье Ли Чэна «Необходимо продолжать критику Конфуция» говорилось, что в концепции «кто преуспевает в учебе, тому обеспечена служебная карьера» нашла концентрированное выражение педагогическая идея Конфуция, служащая упадочному рабовладельческому классу. «Чтобы отрицать достижения просветительской революции (т. е. „великой пролетарской культурной революции“ — Л. П.) и реабилитировать ревизионистскую просветительскую линию, — утверждал Ли Чэн, — зачинщики правоуклонистского поветрия пересмотра правильных выводов в области просвещения тоже заимствовали черный хлам: „кто преуспевает в учебе, тому обеспечена служебная карьера“. Они рассматривают вуз как нечто подобное лестнице в храм духовной аристократии и пытаются ввести молодых людей в тупик реставрации и регресса... Хотя Конфуций, который всю жизнь посвятил реставрации рабовладельческого строя, давно сметен на свалку истории, но проповедовавшаяся им реакционная идеология не исчезает сама собой. Она продолжает разъедать и отравлять души людей и служит зачинщикам правоуклонистского поветрия пересмотра правильных выводов орудием осуществления реставрации и регресса. Чтобы подвергать их ревизионистскую линию основательной и углубленной критике и вырвать ее идейные корни, необходимо продолжать критику Конфуция» [307, 19.III.1976]. Мы специально привели такую пространную цитату (одну из многих сотен) как образец использования «истории» в «политике», дабы продемонстрировать «логику» рассуждений.

В этот период вновь активизировала свою деятельность группа, выступавшая под псевдонимом Лян Сяо, которая в различных вариантах обыграла кочующее из статьи в статью обвинение, будто учение Конфуция и Мэн цзы является «важным идейным истоком ревизионизма», направленным «главным образом на изменение основной линии партии, делающей упор на классовую борьбу как решающее звено, на отрицание великой пролетарской культурной революции и на реставрацию капитализма в Китае» [307, 15.III.1976].

В результате такой критики Дэн Сяопин, не без санкции Мао, был снят со всех постов.

Вырывание «идейных корней» антимаоцзедуновского отно-



шения к образованию и культурному наследию продолжалось и после смерти Чжоу Эньлая, в период возвышения Хуа Гофэна, принявшего активное участие в этой кампании. Вскоре после своего назначения на пост и. о. премьера Госсовета КНР, встречая партийно-правительственную делегацию из Лаоса, Хуа Гофэн заявил, что, «проходящая ныне в Китае большая революционная дискуссия в области образования, науки и литературы должна способствовать тому, чтобы революционная линия председателя Мао еще глубже вошла в сердце каждого» [307, 16.III.1976]. Хуа Гофэн не мог знать, что через несколько месяцев не станет и самого председателя, иначе он вел бы себя более сдержанно.

Смерть Мао Цзэдуна должна была изменить отношение к культурному и историческому наследию. Однако произошло это не сразу — «четверка» пыталась усилить накал политической борьбы, усилив нападки на конфуцианство. В этом отношении весьма любопытна статья Тин Ляна «Почему Дэн Сяопин торпедировал борьбу конфуцианцев и легистов?», помещенная в десятом, траурном номере «Хунци» за 1976 г.

Автор статьи указывал, что «кампания критики Линь Бяо и Конфуция была лично развернута председателем Мао и руководима им», что «в самом начале борьбы против Дэна, борьбы против правоуклонистского поветрия председатель Мао вновь призвал нас к необходимости критиковать Конфуция» [311, 1976, № 10, с. 64]. Оказывается, если верить Тин Ляну, Дэн Сяопин в своем документе «Об общей программе» возражал против продолжения критики конфуцианства, отрицал и затушевывал длительность борьбы конфуцианцев и легистов, «борьбы, которая ведется в истории Китая более 2 тыс. лет». Весьма любопытно, что Дэна, как и Линь Бяо в свое время, обвиняли в негативном отношении к печатному слову, к книге. Здесь критики спекулировали на традиционной любви и уважении китайцев к классике.

«Хотя Дэн и не читал книг, не читал газет, был каппутистом, не признающим никакой науки, однако отрицание им факта борьбы легистов и конфуцианцев преследовало определенный умысел. Его ближайшей целью было тайно свести на нет критику Линя и Конфуция, торпедировать тот факт, что изучение борьбы конфуцианцев и легистов имеет современное и более глубокое значение, дабы оказать противодействие великому указанию председателя Мао» [311, 1976, № 10, с. 65].

В статье прямо говорилось о необходимости для Китая и КПК на долгие годы придерживаться линии борьбы с конфуцианством.

«Критика реакционной идеологии конфуцианства с позиций марксизма-ленинизма, идей Мао, правильная оценка прогрессивности легизма и его ограниченности, изучение истории борьбы конфуцианства и легизма имеет огромное значение в борьбе

против ревизионизма, за предотвращение ревизионизма для укрепления диктатуры пролетариата» [311, 1976, № 10, с. 65].

Когда в Китае занимаются избиением уже сверженного политического деятеля, да еще в такой критической ситуации, как смерть Мао, то нетрудно догадаться, что стрелы были пущены против кого-либо из функционировавших деятелей. Можно предположить, что статья Тин Ляна была направлена против группы Е Цзяньина, а может быть, и группы Хуа Гофэна. Статья заканчивалась громкими призывами бороться «против реставрации», против тех, кто отрицал необходимость «великой пролетарской культурной революции» [311, 1976, № 10, с. 67]. Продолжение разоблачения «доктрины Конфуция — Мэн цзы» связывалось с «доведением до конца дела пролетарской революции» [311, 1976, № 10, с. 67].

Сопоставление этой статьи со статьей Лян Сяо «Об „общей программе“ и принципе преодоления себя и восстановления ритуала», опубликованной «Жэньминь жибао» 7 октября 1976 г., свидетельствовало о том, что обе они были написаны членами одной группировки и преследовали аналогичные цели. Хотя Лян Сяо критиковал программу Дэн Сяопина, обвиняя его в следовании Конфуцию и его доктрине, по существу, статья была направлена против программы Хуа Гофэна.

Свержение группировки Цзян Цин, Яо Вэньюаня, Ван Хунвэня и Чжан Чуньцяо ознаменовалось началом новой массовой кампании переоценки культурного и исторического наследия, особенно той части, которая активно использовалась в политической борьбе группировок последних 10—15 лет, т. е. конфуцианства и легизма. «Прагматики» спешили наверстать упущенное, снять наиболее вопиющие факты насилия над историей и восстановить, хотя бы внешне, пошатнувшийся авторитет Мао Цзэдуна. Все издержки решено было списать на «банду четырех», как будто она могла действительно произвольно использовать всю «древность» (включая поношение конфуцианства и апологетику легизма), не получив санкции председателя.

Первый наиболее полный перечень обвинений в адрес «четверки», занимавшейся «извращением истории», появился 13 ноября 1976 г. в газете «Гуанмин жибао». В статье, представлявшей запись выступлений пекинских рабочих и историков из партшколы, пединститута, институтов АН КНР, впервые рассматривалась концепция Мао об извечной борьбе двух линий в истории Китая и в КПК, имевшей своим истоком борьбу конфуцианцев и легистов еще в VI—IV вв. до н. э. «Посмотрите, какую чушь они („четверка“. — Л. П.) несли, — писала „Гуанмин жибао“, — более чем двухтысячелетняя борьба конфуцианцев с легистами прямо влияет и на настоящее время, продолжается до настоящего времени, а также может влиять и впредь» [306, 13.XI.1976]. Новое китайское руководство решило локализовать борьбу конфуцианцев и легистов эпохой древно-

сти. С конца 1976 г. и вплоть до конца 1979 г. была опубликована целая серия статей, авторы которых вполне аргументированно доказывали, что наиболее ожесточенная борьба между конфуцианцами и легистами происходила именно в VI—III вв. до н. э. (см. [306, 5.I, 24, 31.III, 30.IV.1977; 311, 1977, № 1, с. 108—109; 1978, № 1, с. 70]). Это было нетрудно сделать, ибо такая оценка соответствовала исторической действительности.

Одновременно началась массовая кампания по реабилитации Чжоу Энляя, организаторы которой пытались доказать непричастность Мао Цзэдуна к травле Конфуция — Чжоу Энляя. «Под предлогом исследования борьбы конфуцианцев с легистами, — писал „Хунци“, — „четверка“ кричала о том, что „в нашей партии появилось немало конфуцианцев“, необходимо „схватить главного конфуцианца в партии“» (см. [311, 1976, № 12, с. 26; 306, 16, 25.XII.1976]). Более того, фальсифицируя историческую действительность КНР, новое руководство стало выдавать за жертву «четверки» самого Мао Цзэдуна.

«Подрывая критику Конфуция, клика Цзян Цин извращала борьбу конфуцианцев с легистами, что имело две реакционные политические цели: первая — ударить по председателю Мао, по председателю Хуа, ударить по премьеру Чжоу и другим ответственным товарищам из ЦК; вторая — узурпировать власть в партии и государстве, создать контрреволюционное общественное мнение» [306, 13.XI.1976].

Народные массы уверяли, что еще в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» «бандя четверех» не только самовольно критиковала Чжоу Энляя, но и «всячески» пыталась сорвать великий стратегический план председателя Мао» [311, 1977, № 3, с. 36]. Как видим, «политика» совершила еще одно насилие над «историей», но уже современной.

Переоценка истории конфуцианства и легизма, использования этих учений в политической борьбе КНР 60--70-х годов неизбежно должна была коснуться и Цинь Шихуана. И снова вина за восхваления Цинь Шихуана была списана на «четверку». Следует отметить, что в ряде работ давалась более объективная оценка деятельности первого китайского императора. «В отношении Цинь Шихуана, — говорилось в одной из статей, — следует отметить, что невозможно, учитывая его заслуги, скрыть его преступления, но в то же время также нельзя, учитывая его преступления, умалить его заслуги» [162, с. 59]. Лю Цзэхуа говорил о выдающейся роли Цинь Шихуана в объединении страны, о стратегическом значении Великой китайской стены и т. д., но обвинял его в жестоком отношении к народу и чрезмерном увлечении некоторыми легистскими концепциями.

«Он (т. е. Цинь Шихуан. — Л. П.) не принимал во внимание реальную жизнь народа, неограниченно использовал силы народа и в результате полностью обострил классовые противоре-

чия. Он чересчур увлекался легистской теорией наказаний за совершенные преступления» [162, с. 58].

Эта тема осуждения Цинь Шихуана за жестокие наказания проводилась и в ряде других статей. Так, например, Ли Шу в статье «Извращение истории Китая „четверкой“» отмечал, что «четверка» использовала «опыт» Цинь Шихуана для обоснования политики репрессий в отношении старых партийных и государственных кадров КНР [307, 13.VI.1977]. Автор называл «крайне ошибочным и неправильным» такой метод использования *древности* [307, 13.VI.1977]. Заслуживает внимания статья военнослужащего Н-ской воинской части с весьма характерным названием — «Император Цинь Шихуан не был коммунистом» [307, 5.XI.1977]. Этот военнослужащий заявлял: «Мы не отрицаем, что Цинь Шихуану следует вынести надлежащую оценку за его исторические достижения, но только компартия может привести страдающие массы к освобождению» [307, 5.XI.1977]. Статьи с переоценкой деятельности Цинь Шихуана, влияния легизма и конфуцианства на его политику печатались в конце 70-х — начале 80-х годов.

В 1977—1980 гг. вместе с переоценкой легизма наблюдается процесс медленного, осторожного изменения отношения к конфуцианству. Исчезли такие одноплановые оценки, как «легисты — патриоты, конфуцианцы — предатели; легисты способствовали объединению, конфуцианцы — расколу; конфуцианцы — идеалисты, легисты — материалисты» и т. п. Более того, подобные оценки осуждаются как антиисторические; утверждается, что обе школы в равной степени служили интересам господствующего класса (см. [308, 1977, № 5, с. 85]).

Переоценка отношения к самому Конфуцию была бы невозможна без какого-то хотя бы формального объяснения того резкого обвинения, которое содержалось в 5-м томе «Избранных сочинений». И действительно, в «Лиши яньцзю» появилась небольшая заметка, в которой говорилось, что казнь Шаочжэн Мао — это не «подлинная история», а «анекдот, рассказ» (см. [308, 1978, № 1, с. 62—65]). А поскольку такого события в жизни Конфуция якобы не было, то и обвинение повисает в воздухе. Автор статьи как бы намекает, что Мао Цзэдун просто забыл сказать, что это анекдот.

Китайская печать была вынуждена признать, что огульное охаивание Конфуция вызвало в народе обратную реакцию; антиконфуцианство в том виде, в каком оно предлагалось массам в 1972—1976 гг., не было и не могло быть глубоко воспринято. Такой уровень критики противоречил национальному характеру. Признание журнала «Лиши яньцзю», что «яд критики Конфуция „бандой четырех“ внес полную сумятицу в сознание народа», весьма симптоматично (см. [308, 1978, № 1, с. 68—73]).

Многочисленные исправления той тотальной фальсификации исторического и культурного наследия, которая происходила в

последние годы жизни Мао, должны были сопровождаться возрастающим вниманием к теоретическим проблемам. Необходимо было выработать методологию использования традиций и исторического наследия. В китайской печати все чаще стали звучать призывы к повышению теоретического уровня исторических исследований. Известный китайский археолог и историк проф. Инь Да отмечал, что для историков «наиболее важным является усвоить и полностью овладеть марксизмом и маоцзэдуновскими идеями, упорно отстаивать марксистскую теорию, а китайскую историческую практику увязывать с научными познаниями» [306, 15.IX.1977].

Насколько это удается китайским историкам, можно проанализировать на примере статьи Линь Ганьцюаня «Комментарий к иносказательной историографии, „ставившей древнее на службу банде“» [311, 1978, № 1, с. 68—73]. Сам факт опубликования этой статьи в теоретическом органе ЦК КПК свидетельствует о большом внимании, уделяемом нынешним руководством КНР проблеме исторического наследия и тем новым задачам, которые возлагаются на историю в связи с некоторыми изменениями в области внутренней и внешней политики. Линь Ганьцюань — историк, специалист по эпохе Чжаньго — Цинь — Хань, много писавший на эту тему до «культурной революции» (см., например, [151]). Поскольку в последние годы жизни Мао политическая жизнь страны сфокусировалась на эпохе Чжаньго — Цинь — Хань, когда «история» целиком оккупировала «политику», обращение к специалисту было не случайно. Линь Ганьцюань должен был разоблачить ту фальсификацию истории, которая проводилась в сугубо прагматических целях политической борьбы середины 70-х годов. Линь Ганьцюань вскрывает новые, неизвестные ранее факты из «опыта» методологии использования истории.

«Иносказательная историография „банды четырех“, — пишет Линь, — потрясающе перекраивая историю, никогда не нуждалась в поиске доказательств, не обращая внимания даже на то, что одни формулировки у них противоречат другим и что все их концепции буквально трещат по швам. Один из заправил в группе Ло Сыдина в свое время говорил своему компаньону: „Писать исторические статьи нужно живо; можно, чтобы на семь частей правды приходилось три части вымысла“, „это — вопрос литературной доработки, в результате получается правдиво“. И еще: „Если о том, что мы делаем, рассказать сейчас, нам снесут головы сейчас; рассказать в будущем — снесут головы в будущем“. Эти его слова, сказанные конфиденциально, как нельзя яснее обнажают антинаучный и контрреволюционный характер иносказательной историографии, „ставившей древнее на службу банде“» [311, 1978, № 1, с. 71].

Можно согласиться с автором статьи, что в 1972—1976 гг. в КНР действительно наблюдалось искажение истории, в том

числе и истории взаимоотношений конфуцианства и легизма. Линь Ганьцюань говорит, что «банда четырех», контролировавшая средства массовой информации «в течение определенного периода времени, забила своими реакционными концепциями газеты, журналы, брошюры, учебники, заполнила программы радиовещания и лекционные курсы. Она породила массу путаницы в политике, идеологии и теории, широко распространила свой яд и нанесла колоссальный вред. Крайне серьезный ущерб она принесла и исторической науке в нашей стране» [311, 1978, № 1, с. 71—72].

С этим также можно согласиться. Нельзя лишь согласиться с одним: вскрывая факты издевательства над культурным и историческим наследием, гневно обрушиваясь на тех, кто извращал историю в узких прагматических целях, Линь Ганьцюань, как и многие другие, забывает упомянуть о главном виновнике всех этих бед — Мао Цзэдуне, «вдохновившем» «четверку» на грандиозную фальсификацию истории.

Ныне органы массовой пропаганды всячески стремятся выгородить Мао, отсечь его от критики Конфуция и восхваления легизма. Об этом специально говорится в упомянутой статье Линь Ганьцюаня и других материалах центральной партийной прессы [307, 18.V.1978; 311, 1978, № 1]. А ведь именно маоистская методология, и прежде всего аморфная концепция «использовать древность на службе современности», и сделала возможной такую массовую фальсификацию истории, какую наблюдали мы в 1972—1976 гг. Как бы ни стремился Линь Ганьцюань отделаться от этой накипи, он все еще скован все той же маоистской установкой. Можно списать все издержки на «банду четырех», но невозможно, оставаясь на позициях маоизма, выйти из методологического тупика. Смена установки «использовать древнее на службе банде» на «использовать древнее на службе современности» не вносит ничего конструктивного. По-прежнему главенствует не марксистский, а сугубо прагматический подход к истории.

Следует специально остановиться на той реакции, которую вызвала новая переоценка исторического и культурного наследия за пределами КНР, и прежде всего в США. Американские китаеведы-политологи, такие, как В. Зорза, Ф. Баттерфилд и другие, разрабатывают версию, будто в КНР идет процесс «демаонизации» (см. [316, 4.V.1978; 318, 27.IV.1978]). Основой для таких суждений послужила критика Цинь Шихуана, переоценка легизма и «реабилитация» Конфуция. Они также видят в этом усиление борьбы между Дэн Сяопином и Хуа Гофэном, отмечая при этом, что для Дэна демаонизация является якобы необходимым условием модернизации.

Подобные выступления буржуазной печати преследуют несколько целей:

1. «Демаонизация» необходима Западу для придания боль-

шей респектабельности нынешнему режиму и облегчению деловых и иных контактов с ним.

2. Запад как бы подсказывает режиму выпустить немного пара из котла, чтобы недовольство народа не вылилось в неуправляемый процесс. Его тревожит нестабильность нынешнего режима.

3. Запад заинтересован в скорейшей, но поверхностной «демаонизации» под контролем сил, враждебных СССР. Его беспокоит то, что «демаонизацию» будут проводить силы, настроенные хотя бы даже нейтрально к СССР. Буржуазные политики, видимо, понимают, что «демаонизация» — большой козырь в руках любой группировки.

Поэтому-то переоценка Цинь Шихуана, легизма и учения Конфуция выдается за доказательство процесса «демаонизации».

Действительно, неспециалисту может показаться, будто в КНР происходит развенчание культа Мао путем критики отдельных сторон личности и политики Цинь Шихуана (чрезмерная жестокость, оглушение народа и т. п.) (см. [307, 23.VI, 5.XI.1977, 16.III, 15.IV.1978; 311, 1978, № 1, с. 73—74]) или путем позитивной оценки опять же некоторых сторон деятельности Конфуция (особенно его культ образованности и образования) (см. [306, 12.I.1978; 307, 20.I.1978; 311, 1978, № 1, с. 68—73 и сл.]). На самом же деле анализ материалов китайской политической печати последнего времени показывает, что так называемая новая оценка легизма и конфуцианства идет в общем русле переоценки культурного наследия и не имеет особой цели, связанной с развенчанием культа Мао. В области исторической и философской науки (имеется в виду древний период) происходит формально возврат на позиции периода до «культурной революции». По существу же происходит не «демаонизация», а интеграция маоизма (слегка прилизанного) в китайскую национальную культуру. Чувствуется, что в последние годы жизни Мао, особенно в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», маоизм во многом подрывал фундаментальные основы китайского национализма, нарушив псевдореволюционной фразеологией традиционный баланс национализма и политики, и что антиконфуцианство Мао, позволило Тайваню на время перехватить знамя защитника культурного наследия страны. Современное руководство спешит восстановить этот просчет. Надругательство над Конфуцием — святыней национальной и националистической культуры — мешало эффективному воздействию на широкие народные массы (прежде всего крестьян), а также отталкивало от КНР зарубежных китайцев.

Поэтому-то и идет процесс очищения маоизма от его наиболее грубых ошибок и извращений в оценке исторического прошлого китайского народа, «грехи» Мао списывают на «четверку».

Очищение маоизма от антиконфуцианских высказываний,

осторожная критика отдельных легистских концепций еще не «демаонизация»; они необходимы новому руководству для создания новой версии маоизма ради укрепления национализма, придания ему большей устойчивости.

Поскольку характер режима не изменился, то не исключено новое обращение к историческому наследию, ибо никаких иных форм открытой борьбы с функционирующими противниками политическая традиция КНР пока еще не выработала. Можно согласиться с теми специалистами, которые в происходящей переоценке Цинь Шихуана и Конфуция, в появлении на сцене циньского полководца Ван Цзяна видят отражение борьбы или разногласий между Хуа и Дэном. Это как раз свидетельствует о компромиссе и временной консолидации сил. Когда же наступит кризис верхушечной власти, то буревестником станет более активное вовлечение «истории» в «политику» с обращением уже к широким массам.

Маоистская концепция «использовать древнее на службе современности» вошла в число основных мобилизационных концепций, принятых на XI съезде КПК и сессии ВСНП пятого созыва, поэтому институт «историческое наследие — политика» будет активно функционировать в течение ближайших десятилетий.

Сколь долго раннее конфуцианство и легизм будут играть главную роль в этом институте и каковы будут их функции, предсказать трудно, но все же необходимо. Следует обратить внимание читателя на то, что никто из новых руководителей КНР в отличие от Мао не может быть отнесен к числу харизматических лидеров. Поэтому на такие акты насилия над культурным наследием страны, какие мог себе позволить Мао Цзэдун, его наследники не решаются, ибо они в гораздо большей степени скованы политическими и культурными традициями. А поскольку и легизм, и раннее конфуцианство составляют ядро этих традиций, то в ближайшие десятилетия они останутся в институте «история — политика». Могут измениться лишь их функции в зависимости от насущных нужд политики.

И действительно, начало 80-х годов свидетельствует о становлении качественно нового для КНР этапа в использовании этих учений. Если в 1976—1979 гг. происходил процесс очищения раннего конфуцианства и легизма от верхних слоев политической накипи периода кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», то уже в конце 1979 — начале 1980 г. наблюдаются попытки использовать отдельные концепции легистов и ранних конфуцианцев в решении сугубо политических задач. На первое место выдвигаются концепции, связанные с проблемой управления обществом и государством. При знакомстве с ними читателю следует обратить внимание на то, какие из них и как осуществляются на практике.

Некоторые реабилитированные жертвы «культурной револю-



ции» из числа бывших руководителей КПК и КНР, испытавшие на себе все «прелести» этой «революции», пытаются, по крайней мере на словах, вернуть страну на рельсы законности, понимая, что в противном случае общество будет неуправляемо. В этом отношении весьма характерно выступление бывшего члена Политбюро ЦК КПК и первого секретаря пекинского горкома, а ныне вновь члена Политбюро, заместителя председателя Постоянного комитета ВСНП, председателя Комиссии законодательных предположений Пэн Чжэня 1 сентября 1979 г. в Центральной партийной школе. Приведем наиболее интересную для настоящего исследования выдержку из этой речи, напечатанной в ноябрьском номере «Хунци» за 1979 г. под заголовком «О некоторых проблемах социалистического правопорядка».

«Мы говорили, что без социалистического правопорядка нет и социалистической демократии. Это подтверждено уроками, которые давали нам на протяжении доброго десятка лет Линь Бяо и „банда четырех“. Многие из присутствующих здесь товарищей испытали это в полной мере на себе. Вы посмотрите: захотели скрутить председателя республики — скрутили; захотели подвергнуть чистке заместителя председателя ЦК КПК и генерального секретаря ЦК партии — подвергли. Они подвергали чистке кого хотели — всяких там заместителей председателя Постоянного комитета ВСНП, заместителей премьера Госсовета, заместителей председателя Военного совета ЦК КПК, маршалов, всяких там членов КПК и КСМК, любого кадрового работника и представителя масс, любого переловика производства, любого деятеля Единого фронта. Попутно, как заблагорассудится, можно было обыскивать дома; заблагорассудится — хватать; заблагорассудится — сажать; кого угодно с кем угодно связывать; кого угодно шельмовать; на кого угодно клеветать; кого угодно без суда и следствия избивать, подвергать пыткам и даже убивать. В конечном счете захотели убить и председателя Мао. Спрашивается: где было взять демократию, когда не существовало правопорядка? На этот вопрос нам ясно ответили и в этом отношении нас научили учителя — Линь Бяо и „банда четырех“» [311, 1979, № 11, с. 4]. Признание Пэн Чжэня весьма красноречиво. Правоверный маонист вынужден признать наличие в КНР этапа произвола и бесправия, который он не ограничивает лишь «культурной революцией». «Добрый десяток лет» — это и период «культурной революции», и период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», ибо деяния «банды четырех» закончились со смертью Мао.

В выступлении Пэн Чжэня, так же как и в рассмотренной в этой главе статье Линь Ганьцюаня, многое соответствует действительности. Но объединяет их одно: так же как и Линь Ганьцюань, Пэн Чжэнь уводит из-под удара Мао, а ведь именно по личному указанию Мао Цзэдуна творились в стране те бесчинства, которые так красочно охарактеризовал нынешний пред-

седатель Комиссии законодательных предположений. Заверения в том, что Линь Бяо и «банда четырех» намеревались якобы убить Мао Цзэдуна, относятся к области чистого вымысла. И вновь уже на примере последнего отрезка истории КНР мы убеждаемся в живучести института «история — политика»: «политика» снова совершила насилие над «историей».

Необходимость вывода страны из кризисного состояния в целях осуществления курса «четырех модернизаций» и наращивания военного потенциала заставляет руководство КНР восстанавливать хотя бы элементарный правопорядок. Поэтому одновременно с выступлением Пэн Чжэня среди юристов была развернута полемика о преимуществах и недостатках двух форм правления — посредством права и посредством людей.

Первый месяц 80-х годов ознаменовался публикацией в «Жэньминь жибао» статьи, подводящей итоги общеитайской «Дискуссии по вопросу об управлении посредством людей и управлении посредством законов». В сообщении от редакции, предваряющем этот обзор, говорилось: «Вопрос об управлении посредством людей и управлении посредством законов — это важный вопрос теории права, вопрос, который вызывает к тому же в настоящее время сравнительно большие споры» {307, 18.I.1980}.

Далее редакция «Жэньминь жибао» излагает различные точки зрения на эту проблему. Прежде чем ознакомить читателя со взглядами участников дискуссии, необходимо пояснить, что все они ассоциируют *управление посредством людей* (*жэнь чжи*) с концепцией *ли* в учении Конфуция, а *управление посредством закона* (*фа чжи*) — с легистской концепцией закона. Разница лишь в некоторой модернизации *ли* — под *правилами* подразумевается управление на основании решений одного или нескольких человек. Все анализируемые статьи редакция «Жэньминь жибао» сгруппировала по четырем следующим разделам: 1) «между управлением посредством людей и управлением посредством законов существует внутренняя связь»; 2) «управление посредством людей и управление посредством законов никогда не существовало в чистом виде»; 3) «нельзя оставлять лазейки для сохранения управления посредством людей»; 4) «два различных метода управления государством».

В первом разделе излагается содержание статьи Чжан Цзиньфана и Цзэн Сяньи «Исторический анализ управления посредством людей и управления посредством законов». «Так называемое управление посредством людей, — цитирует авторов „Жэньминь жибао“, — это политическая платформа конфуцианцев в древнем Китае; она и платформа легистов, настаивавших на том, чтобы управлять посредством законов, представляли собой два различных метода господства. Первые фокусировали внимание на людях, а не на законах» (цит. по {307, 18.I.1980}). Далее газета приводит мнение Чжан Цзиньфана и Цзэн Сяньи

о том, что суждение, «будто конфуцианцы ратовали только за *управление посредством людей* и абсолютно отказывались от *управления на основе законов*, не соответствует историческим фактам» (цит. по [308, 18.1.1980]). «Следует говорить лишь, — снова цитирует авторов „Жэньминь жибао“, — что доциньские исты акцентировали внимание на *управлении посредством законов*, в то время как конфуцианцы акцентировали внимание на *управлении посредством людей*... с переходом к феодальному обществу среди просвещенных правителей любой династии никто не пренебрегал ни правилами (*ли*), ни наказаниями (*син*), никто не разрывал внутреннюю связь, существовавшую между *управлением посредством людей* и *управлением посредством законов*» (цит. по [307, 18.1.1980]).

Заключая изложение статьи Чжан Цзиньфана и Цзэн Сяньи, «Жэньминь жибао» пишет: «Авторы считают, что в период между Синьхайской революцией (1911 г. — Л. П.) и движением 1 мая» (1919 г. — Л. П.) *правление посредством законов*, за которое ратовали передовые мыслители, и его противоположность — *правление посредством людей* — обрели новое содержание, на которое явно лег отпечаток эпохи. Соответственно понятия *управление посредством людей* и *управление посредством законов* не являются надысторическими понятиями, и их следует конкретно анализировать. Весьма трудно свести всю реально богатую политическую жизнь в нашей стране к возникшим в доциньский период понятиям *управления посредством людей* и *управления посредством законов*. Это может, напротив, создать превратное представление о том, что борьба между сторонниками этих двух методов господства затянулась до сегодняшних дней» [307, 18.1.1980].

Во втором разделе излагается коллективная статья трех авторов — Чэнь Шоун, Лю Шэнпина и Чжао Чжэньцзяна — «Тридцать лет создания правопорядка в нашей стране». Весьма интересно, что, знакомя читателей с этой статьей, «Жэньминь жибао» ограничивается лишь приведением различных выдержек без каких-либо комментариев. Авторы указывают: «На протяжении длительного периода времени в нашей стране бытовала формулировка „нужно стремиться к *управлению посредством людей*, а не к *управлению посредством законов*“. Считалось, что тот, кто выступает за *управление посредством людей*, — выступает с марксистских позиций, а тот, кто выступает за *управление посредством законов*, — выступает с буржуазных, ревизионистских позиций... Практика показала, что данная формулировка лишена научной базы».

В третьем разделе — «Нельзя оставлять лазейки для сохранения управления с помощью людей» — редакция «Жэньминь жибао» приводит, опять же без каких-либо комментариев, краткое изложение статьи Гу Чуньдэ, Люй Шилуня и Лю Синя «Об управлении посредством людей и управлении посредством

законов». Весьма характерно, что и эта группа авторов рассматривает проблему поиска оптимальной модели управления современным Китаем, отталкиваясь от моделей Конфуция и Шан Яна. Они отмечают, что «Кун Цю и Мэн Кэ, подчеркивая необходимость управления делами государства посредством правил (*ли*), которые осуществляли бы совершенномудрые, обладающие *волей Неба (тянь мин)*, проводили в жизнь так называемое *управление посредством добродетели (дэ чжэн)* и *управление посредством человеколюбия (жэнь чжэн)*, т. е. пропагандировали *управление посредством людей*. Противоположностью *управления посредством людей* являлось *управление посредством законов*. Сторонники этого учения подчеркивали важную роль законов в делах управления государством, что, по их замыслам, должно было исключить или ограничить проявление волюнтаризма у власть имущих, которые управляли страной. *Управлением посредством законов* в широком смысле слова представляло весь комплекс интересов и воли правящего класса, позволяло лучше систематизировать и объединять действия правящего класса» (цит. по [307, 18.1.1980]).

Следует обратить внимание читателя на то, что Гу Чуньдэ, Люй Шилунь и Лю Синь подходят к концепциям Конфуция и Шан Яна более объективно и серьезно, нежели в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» и в первые три года после завершения кампании. В 1972—1976 гг., хотя легизм всячески восхвалялся, в китайской массовой политической печати основная легистская концепция — концепция всеобщности закона — замалчивалась. Ныне же именно на этой легистской концепции строятся доказательства о необходимости возрождения правопорядка. В то же время авторы статьи отмечают ограниченность легистской концепции закона. Они утверждают, что «*управление посредством законов*, за которое ратовала в новое время буржуазия, во многом отличалось от *управления посредством законов*, с проповедью которого выступали доциньские легисты. Его основная особенность заключалась в правильном и широком тесном увязывании вместе *управления посредством законов и демократии*» (цит. по [307, 18.1.1980]). Вряд ли верно, что китайская буржуазия «правильно увязывала законность с демократией»: достаточно вспомнить о долгих годах чанкай-ишестского правления. Рассуждения же авторов о неприятном социалистическим правопорядком конфуцианской концепции *правил* заслуживает внимания: «Практиковать *управление посредством людей* в условиях социалистического строя — значит позволять отдельным людям или меньшинству ставить свою волю на место воли народных масс либо возвышать первую над последней. В этом случае такие люди фактически становятся привилегированной элитой, произвольно отдающей приказы и распоряжения массам, а... социалистическая демократия тут же перестает существовать» (цит. по [307, 18.1.1980]).

Четвертый и последний раздел обзора называется «Два различных метода управления государством». Ли Буюнь, Ван Дэсян и Чэнь Чуньлун в статье «Нужно осуществлять социалистический правопорядок», так же как и их предшественники, обращаются к ранним конфуцианцам и легистам. Они объявляют себя решительными противниками конфуцианской концепции *ли* в ее современной интерпретации. «*Правление посредством людей*» предполагает, — пишут они, — что его сторонники видят в законе обузу и считают власть индивидуума выше закона; считают, что, занимаясь каким-либо делом, можно опираться на людей, а не на законы, что инициативу масс можно поставить выше законов, что последние можно отменять по мере развертывания какой-либо политической кампании. На протяжении длительного времени у нас в стране существовал порядок, когда люди выступали против *управления посредством законов* и за *управление посредством людей*» (цит. по [307, 18.1.1980]).

Казалось бы, высказанные в ходе дискуссии соображения китайских юристов должны были свидетельствовать о серьезности намерений нынешнего руководства КНР в корне изменить введенную группой Мао систему управления. Однако дискуссии суждено было выполнять лишь функцию крышки, дабы выпустить немного пара из котла народного гнева. V пленум ЦК КПК одиннадцатого созыва, состоявшийся в конце февраля 1980 г., поставил все на свои места. Пленум рекомендовал ВСНП аннулировать положение ст. 45 конституции КНР 1957 г., в которой декларировалось право граждан на «высказывание мнений, изложение взглядов, проведение дискуссий и вывешивание дацзыбао». Вновь, как и во времена правления Мао, главенство взял метод *правления посредством людей*, а не метод *правления посредством законов*. Нынешнему руководству КНР, воспитанному в духе «лучших» маоистских политических традиций, гораздо легче править по-старому, используя привычные и отработанные рычаги власти. Какне бы речи ни произносил председатель Комиссии законодательных предположений ВСНП, какне бы многообещающие обзоры ни печатала «Жэньминь жибао», по-прежнему в Китае *ли* главенствует над *фа*. Возможно, что в КНР, как и в императорском Китае, будут изданы эдикты-распоряжения, ставящие часть ганьбу в привилегированное положение перед законом (дабы как-то обезопасить их от повторения «культурной революции»), но они не распространятся на все население страны. «„Обновленное и дополненное“ постановление 1957 г. и отмена ряда гражданских прав, — писала „Правда“ об итогах V пленума ЦК КПК, — открывают новые возможности для произвола и беззакония, которым подвергаются народные массы Китая на протяжении многих лет. Нельзя иначе оценить эти репрессивные меры, кроме как намерением создать в стране своего рода концентрационные

лагеря. Пекинское руководство явно рассчитывает использовать вводимые карательные санкции в первую очередь для укрепления своего режима — военно-бюрократической диктатуры, для подавления всех тех, кто выступает против его нынешней политики» [308а, 4.III.1980].

Если дискуссии о лучших методах управления государством суждено было завершиться на этапе публичного высказывания мнений — слишком уж злободневные проблемы поднимали юристы, анализируя концепции ранних конфуцианцев и легистов, то в вопросе переоценки роли Конфуция, учитывая реабилитацию Лю Шаоци и его «черной книги», возможности открылись самые широкие. В КНР нескончаемым потоком публикуются статьи, рассматривающие самые различные его концепции и этапы жизни. Подводя итоги трехлетних обсуждений учения Конфуция (1976—1979), Пан Пу в статье «Об оценке Конфуция в последние три года» отмечает, что появилось уже несколько сот статей, и выделяет два качественных этапа. Первый этап охватывал период с 1976 до лета 1978 г., второй — весь последующий период времени до начала 1980 г. По мнению Пан Пу, на первом этапе акцент делался главным образом на том, чтобы расчитаться с кампанией „банды четырех“ по „восхвалению легизма и критике конфуцианства“. Эта кампания была, по существу, политическим заговором, цель которого заключалась в узурпации верховной власти в партии и государстве; оценке же древних в данном случае отводилась лишь роль ширмы... критикуя концепцию „восхваления легизма и критики конфуцианства“, „банды четырех“, разумеется, следовало прежде всего пропесочить ее политическое коварство. На первом этапе под этим углом зрения появилось немало весьма острых и хороших статей, чтение которых доставляло огромное удовольствие, которые освобождали от пут ненависти и лести несли в себе зерна глубоких разоблачений и беспощадной критики. Однако почти во всех этих критических статьях сохранялся тот же калибр, имеющий политически убойную силу, которая ему была задана, и, словно золотой обруч, крепко стягивающий все мысли автора. Казалось, что он превратился в чеканную аксиому, которая может служить обоснованием любого тезиса и быть использована для ответного удара по самой „банде четырех“» [307, 29.I.1980]. Пан Пу имеет в виду логику доказательств, когда многие авторы, споря с заправками кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», действовали по схеме «сам дурак», обвиняя сторонников «банды четырех» в приверженности к конфуцианству. Закljučая характеристику первого этапа, Пан Пу отмечает: «Этот этап можно назвать оценочным этапом бессмысленных оценок Конфуция. Он до обидного ярко продемонстрировал, сколь великую роль у наших исследователей еще играют инерция и суеверие, или, выражаясь точнее, он без всякого сочувствия вскрыл, до какой степени глубоко травмирована наша

идеология!» [307, 29.I.1980]. С этим признанием автора статьи нельзя не согласиться. Пан Пу сетует: «Не знаю с какого времени, но в нашей жизни политика постепенно поглотила науку, выгода и невыгода исподволь заняли место правды и неправды. С помощью политики стало возможным обрушиваться на все, и все должно было подчиняться политике. И вот в сфере общественных наук чувство правды и неправды стало с каждым днем все больше хиреть и в итоге исчезло» [307, 29.I.1980]. Эта оценка в равной степени характерна для использования в КНР института «история — политика».

Второй этап, по мнению Пан Пу, начался тогда, «когда Конфуция стали исследовать как историческую личность, ясно высказывая при этом собственные взгляды. Это постепенно пришло по мере того, как обсуждение стало вестись в соответствии с критериями истины» [307, 29.I.1980].

На этом этапе наблюдается сосуществование самых различных точек зрения, и автор приветствует такое положение: «Во вторые полтора года появляется неиссякаемый поток статей, обзоров, дискуссионных заметок и докладов самого разного характера и свойства, содержащих оценки Конфуция: здесь и всесторонний анализ его идеологии, и исследование отдельных исторических фактов; здесь и признание Конфуция революционером, и твердая уверенность в том, что Кун Цю был реакционером; здесь и попытка проследить, кто был предтечей конфуцианцев, и непринужденный разговор об эволюции конфуцианства; словом, в этом грандиозном потоке, захватывающем все и вся, великое и малое, поистине каждый высказывает свое мнение и говорит при этом то, что хочет сказать» [307, 29.I.1980].

Автор книги специально привел столь пространную тираду, дабы показать читателю, как стесковались китайские историки и философы по возможности высказывать собственное мнение. Почти по каждой крупной проблеме, связанной с характеристикой Конфуция, насчитывается по меньшей мере четыре-пять различных точек зрения. Лю Шусюнь в статье «О переоценке Конфуция» отмечает, что по вопросу о политической платформе Конфуция сосуществуют четыре следующих мнения: 1) Конфуций — представитель твердолобых рабовладельцев; 2) Конфуций — реформатор рабовладения; 3) Конфуций представлял нарождавшийся класс помещиков; 4) нельзя идеологию Конфуция рассматривать как неизменное, она проходила этапы в своем развитии (см. [306, 12.III.1980]). Одни утверждают, что Конфуций был идеалист, другие — что материалист; третьи — что философские взгляды Конфуция стали освобождаться от религиозного идеализма и поворачиваться к наивному материализму и т. п. (см. [306, 12.III.1980]). Как видим, свобода полная, но это лишь в оценке Конфуция; когда же переоценка раннего конфуцианства и легизма затрагивает, как убедился сам читатель, систему правления нынешнего Китая, то тут политика

вновь диктует свои условия истории и не допускает никакой свободы творчества.

Заключая исследование, автор надеется, что ему удалось показать читателю функционирование института «история — политика» в общественно-политической жизни Китая и роль раннего конфуцианства и легизма в этом институте. Остается ожидать, что дальнейшая история КНР позволит проследить судьбу этих учений.



Часть I

Глава I

<sup>1</sup> «Хотя города и небольшие, однако усадеб и домов с пристройками так много, что негде пасти скот. Жителей так много, количество повозок и лошадей столь велико, что все кругом грохочет, словно в городе расквартированы три армии» [185, гл. 69, с. 22].

<sup>2</sup> «...ные города, [в которых проживает] 10 тыс. семей, обычное явление» (см. [237, гл. 21, с. 83]).

<sup>3</sup> Ср. с комментарием танского историка Сыма Чжэна [185, гл. 29, с. 4—5].

<sup>4</sup> К настоящему времени золотые монеты эпохи Чжаньго удалось обнаружить только на территории царства Чу; во всех остальных царствах использовали бронзовые монеты. Золотые монеты чуского царства хранятся в Нанкинском музее.

<sup>5</sup> В 453 г. царство Цзинь было разделено на три государства — Вэй, Чжао и Хань.

<sup>6</sup> Подробнее о патронимии и ее эволюции в древнем Китае см. [54, с. 76—97; 55, с. 190—249; 77; 78, с. 93—99; 222; 269, с. 166—196].

<sup>7</sup> Ср. [310, 1959, № 6, с. 40].

<sup>8</sup> Согласно положению, впервые выдвинутому известным мыслителем Мэн цзы (372—289 гг. до н. э.), в древности в Китае все пахотные земли делились на равные участки в форме иероглифа *цзин* (колодец). Отсюда и возникло наименование *цзин тянь*, т. е. колодезная система землепользования. По схеме Мэн цзы, каждый участок пахотной земли в форме *цзин* подразделялся на девять равных полей по 100 му каждое — восемь боковых «частных полей» и одно «общественное поле», расположенное в центре. Отрицая схему Мэн цзы как не соответствующую действительности, многие исследователи в то же время признают ее рациональное зерно — идею равновеликости пахотных наделов в пределах одного производственного коллектива. Поэтому некоторые из них связывают систему *цзин тянь* с общинной системой землепользования (см. [310, 1959, № 6, с. 39—42; 308, 1960, № 4, с. 25; 22, с. 24—38].

<sup>9</sup> Тот же Цюй Бо отмечает, что уничтожение системы *цзин тянь* было проведено в «интересах народа» (см. [120, гл. 99(2), с. 19(2)—20(1)]). Под употребленным в данном случае терминном «народ», очевидно, следует понимать зажиточную часть общинников.

<sup>10</sup> [185, гл. 5, с. 52(380)]. См. высказывание Чжу Си об аграрной реформе Шан Яна.

<sup>11</sup> Описание аналогичной системы обработки полей, когда земледelec сам устанавливает очередность работы на том или ином участке, содержится и в «Цянь Ханьшу» [120, гл. 24(1), с. 11(2)].

<sup>12</sup> Этот район отошел к царству Чжао после 453 г. до н. э., когда царство Цзинь было разделено на три части.

<sup>13</sup> К такому же выводу пришел и Хань Ляньци (см. [308, 1960, № 4, с. 30]).

<sup>14</sup> Это был единственный известный нам конкретный случай купли-продажи земли, относившийся к периоду Чжаньго. Однако не следует забывать, что мы имеем дело не с документальными материалами, а с повествовательными источниками. Купля-продажа земли, относящаяся в большей степени к

сфере деятельности частных лиц, должна была найти более полное отражение в гражданской документации. Подобные документы хранились, вероятно, в частных архивах. Архивы эпохи Чжаньго не дошли до наших дней.

<sup>15</sup> *Гуны и хоу* — представители высшей наследственной аристократии.

<sup>16</sup> Подробнее об органах общинного самоуправления см. в третьем разделе данной главы.

<sup>17</sup> Такого же мнения придерживается и Жань Чжаодэ [138, 13.1.1964, с. 6].

<sup>18</sup> См. тексты купчих [147, т. 1, с. 82(2); 176, т. 2, с. 335, 393—394, 418—419].

<sup>19</sup> В данном случае цифра «девять» — показатель множественного числа, часто встречающийся в древнекитайской литературе (девять округов и т. п.). Автор трактата, вероятно, хотел сказать, что такого рода помощь была свойственна всем *цзу*.

<sup>20</sup> Интересно отметить, что в Шумере периода правления Хаммурапи члены совета старейшин носили весьма сходные названия — «старцы», «отцы города», «старики» [37, с. 132].

<sup>21</sup> В VI—V вв. до н. э. термин и употреблялся для обозначения крупных общин (см. подробнее [308, № 4, с. 24—25; 310, 1959, № 6, с. 43—44]).

<sup>22</sup> Об обращении чусцев за помощью к царству Цинь говорится также в более ранних источниках: в «Цзочжуани» (IV в. до н. э.) и в «Исторических записках» Сыма Цяня (145—86 гг. до н. э.) (см. [185, гл. 40, с. 43(2513); 260а, т. 32, гл. 54, с. 3114—3115; 260а, т. 32, гл. 55, с. 3220—3221]). По-видимому, Бань Гу заимствовал эти данные из «Цзочжуани» и «Ши цзин», дополнив сообщение Гу Ляна.

<sup>23</sup> Вполне возможно, что чусские *фу лао* вели переговоры не с циньскими чиновниками, а с такими же представителями органов общинного самоуправления. Ср.: «Люди Цинь сжалились [над ними] и сказали, что выступят с войсками» [260а, т. 32, гл. 54, с. 3114—3115].

<sup>24</sup> *Сяньшен* — почтительное обращение к человеку, пользующемуся уважением; обычно употребляется в значении «учитель».

<sup>25</sup> Необходимо отметить, что в тот период небольшие города, по существу, ничем почти не отличались от сельских общин, территория которых также была обнесена земляной или глинобитной стеной. Отнюдь не случайно Мо цзы не проводит различия между терминами *чэн* (город) и *ли* (община), заменяя подчас один иероглиф другим (см. [173, т. 4, гл. 15, с. 346—348]).

<sup>26</sup> Согласно системе Мо цзы, территория каждого обороняющегося населенного пункта условно делилась на восемь частей (см. [173, т. 4, гл. 15, с. 348]).

<sup>27</sup> Достаточно обратить внимание хотя бы на фамилии высших чиновников царств Цинь, Чу, Хань и других государств в VII—V вв. до н. э. Во всех этих царствах высшие посты были закреплены за представителями какой-либо одной знатной фамилии (см. [277, с. 1—26; ср. 267, с. 107]).

## Глава 2

<sup>1</sup> При переводе данного отрывка автор исходил из трактовок Куи Иньда [251, т. 31, с. 1744—1747] и Д. Нидэма [296, т. 2, с. 522].

<sup>2</sup> Автор исходит из трактовки, предложенной комментатором «Тяньши чуньцю» Гао Ю (см. [247а, т. 6, с. 189]). Тот же Гао Ю добавляет, что это было сделано для того, чтобы правитель и низшие подчинялись общему порядку.

## Глава 3

<sup>1</sup> 1 *дань* в период Чуньцю — Чжаньго приблизительно был равен 30 кг зерна.

<sup>2</sup> Подробнее об органах общинного самоуправления см. [75].

<sup>3</sup> Об уровне развития математики в древнем Китае см. [14; 15; 296, т. 3].

<sup>4</sup> *Доу* — мера объема, равная 3 л.

<sup>5</sup> Через 2 тыс. лет, в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», этот факт будет широко обыгрываться в дацзыбао.

<sup>6</sup> Ряд китайских комментаторов полагает, что это событие имело место на 12-м году правления Дин гуна, т. е. в 498 г. до н. э.; следовательно, Конфуцию исполнилось тогда 54 года (см. [185, гл. 47, с. 32]).

<sup>7</sup> Позже, в период империи Цинь, появились *цзо чэн сян* (левый первый советник) и *ю чэн сян* (правый первый советник), причем левый был всегда старше правого. Термин *сян* с различными приставками прошел через весь императорский Китай и сохранился вплоть до наших дней — некоторых премьеров монархических режимов именуют *чэн сян*.

<sup>8</sup> Об авторе «Лунъюя» и времени его составления см. [157, с. 3—4].

<sup>9</sup> Н. И. Конрад считает, что на создание «Лунъюя» приблизительно ушло 80 лет и он появился около 400 г. до н. э. (см. [49, с. 428]).

<sup>10</sup> Дж. Легг, по-видимому, не уловил этого юмора, поэтому в переводе заменил *распущенного (жуан)* на *человека с широкими взглядами* (см. [293, т. 1, с. 325]). Аналогичный перевод дан в «Древнекитайской философии» (см. [32, т. 1, с. 172]).

<sup>11</sup> Вслед за Ян Боцзюнем автор заменяет в тексте иероглиф *дэ* (достигать, получать) на *цю* (избавляться) (см. [157, с. 38]).

<sup>12</sup> На прагматический подход Конфуция и конфуцианцев к термину *Дао* обращал внимание и И. С. Лисевич (см. [63, с. 14—15]).

<sup>13</sup> Автор специально привел транскрипцию первой части ответа Конфуция, поскольку в 70-х годах XX в. это суждение станет объектом острой политической борьбы. Правда, руководители КНР будут трактовать его как *преодолевать себя, дабы вернуться к старым Правилам*. Под старыми Правилами будут подразумеваться решения VIII съезда КПК (см. подробнее вторую часть книги). В современном китайско-русском словаре, изданном в Шанхае в 1977 г. *кэ цзи фули* переводится как *владеть собой и восстановить порядок*.

<sup>14</sup> Подробнее о *правилах (ли)* будет говориться несколько ниже, там, где рассматриваются взгляды Конфуция об обществе.

<sup>15</sup> Ян Боцзюнь считает, что в данном случае цифра «три» является показателем множественности. Следовательно, Цзы Вэня снимали и назначали более 3 раз (см. [157, с. 53]).

<sup>16</sup> Линин, о которых говорится в тексте, символизируют светлое и темное начала.

<sup>17</sup> Как справедливо отметил И. С. Лисевич, обладателей этого титула «была бы уйма», если бы не существовало строгого ограничения — в каждой династии на него мог претендовать всего один человек [63, с. 22]. Поэтому в каждой династии, начиная с Хань и кончая Цин (III в. до н. э. — начало XX в. н. э.), имеется лишь по одному «Просвещенному».

<sup>18</sup> Фань Сюй — второе имя Фань Чи.

<sup>19</sup> В 1972—1976 гг. в КНР это суждение Конфуция не без помощи Мао будет широко рекламироваться как образец его презрения к простому народу и неуважения земледельческого труда.

<sup>20</sup> Ян Боцзюнь в комментарии к этому суждению Конфуция отмечает, что не следует воспринимать цифру «три» буквально; древние этой цифрой передавали также ощущение чрезвычайно длительной протяженности во времени [157, с. 8].

<sup>21</sup> Существует множество различных толкований термина *ли*; наиболее распространенные: *этикет, церемонии, обряд, ритуал, правило*. Х. Крил трактует *ли* как *наличие хорошего вкуса*, понимая под этим умение хорошо вести себя в любой ситуации (см. [281а, с. 94]).

<sup>22</sup> Первое *Дао* Дж. Легг трактует следующим образом: «В своем поведении он должен соблюдать скромность» [293, т. 1, с. 178].

<sup>23</sup> Во времена Конфуция военная мощь государства оценивалась или количеством боевых колесниц, или числом армий. Упоминание о трех армиях — показатель большого государства.

<sup>24</sup> Аналогичный эпизод описан в «Ханьфэйцзы», в главе «У ду» («Пять червей»), и там прямо отмечается, что сын «сообщил о краже чиновникам» (см. [208, с. 344]).

<sup>1</sup> 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 ко временам империи Цинь. Такое сопоставление вполне правомерно, поскольку многие из прежних порядков, особенно в области управления, были заимствованы Цинь Шихуаном 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 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 [76, с. 61—62].

<sup>2</sup> Китайские императоры прислушивались к этой рекомендации Шан Яна, ибо они понимали, что установление контактов с руководителями общин способствовало консолидации власти (подробнее см. 297).

<sup>3</sup> Глава эта была записана одной из последних уже в период империи Цинь; однако включенные в нее положения, по-видимому, отражают взгляды Шан Яна.

<sup>4</sup> Следует отметить, что, когда автор, употребляя термин «богатый», не имеет в виду представителей аристократии, он всякий раз оговаривает это, как, например, в главе восемнадцатой: «[Говоря] о богатстве и знатности, имею в виду тех людей, которые получили ранги знатности и жалования в нарушение закона и наживаются на этом» [114, с. 213].

<sup>5</sup> Ср.: «Умный [правитель], повелевая своими подданными, назначает непременно за заслуги и награждает 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» [114, с. 223].

<sup>6</sup> Подробнее о времени составления «Даоляцзинна» см. [19, с. 169—173].

<sup>7</sup> К «шести паразитам» («вшам») Шан Ян относил: стремление беспечно жить на склоне лет, бездумную трату зерна, пристрастие к красной одежде и вкусной еде, любовь к предметам роскоши, пренебрежение своими обязанностями, стяжательство (см. [114, с. 157—158]).

<sup>8</sup> Единственный вариант «Шин цзинна», 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 «Луньюе». Можно предположить, что Шан Ян имел в виду песни именно этого списка.

<sup>9</sup> Ошибочно также и мнение Л. Вандермерша, который считает, что учение Шан Яна отражало главным образом интересы ремесленников и купцов.

<sup>1</sup> С 1958 по 1965 г. в КНР вышло шесть изданий «Луньюя» с комментариями и переводом на современный китайский язык Ян Боцзюня. Автор пользовался изданием 1965 г.

<sup>2</sup> Об отношении Гуань Чжуна к «варварам» см. в разделе «Внешнеполитические воззрения легистов».

<sup>3</sup> Следует отметить, что Х. Г. Крил говорит об этом более осторожно: до реформы Улинь-вана китайцы умели разводить лошадей (то была лошадь Пржевальского) и использовали их в колесницах. Что же касается искусства верховой езды и стрельбы из лука с седла, то здесь многого остается неясным. Скорее всего, китайцы с самого начала, видимо, учились этому у своих северных соседей, у которых они заимствовали лучших лошадей (см. [283, с. 649—656]).

<sup>4</sup> Чжу Шичэ, Ян Куань и другие исследователи уже давно обратили внимание на это совпадение (см. [242, с. 1; 265, с. 37]).

<sup>5</sup> См. тексты речей Сяо-гуна и Улинь-вана [114, с. 139; 237, с. 60].

<sup>6</sup> Ср. [114, с. 139—140; 237, с. 60].

<sup>7</sup> Имются в виду пять легендарных императоров: Хуан-ди, Чжуань Сюй, Гао Синь, Яо, Шунь и три царя: мифический герой сказаний Юй, Чэн Тан и У-ван.

<sup>8</sup> Фу Си (он же Хао Ин) — герой древних легенд.

<sup>9</sup> Шэнь Нун — легендарный правитель древнего Китая, живший якобы в 2737—2697 гг. до н. э.

## Глава 6

<sup>1</sup> 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 государственных законов. Суть указа такова: каждого, кто перенесет бревно от северных ворот столицы к южным, обещали наградить 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 — взяв на глаза 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» [185, гл. 68, с. 3405]. На таких наглядных примерах Шан Ян обучал общинников доверять законам.

<sup>2</sup> За каждую голову врага воину жаловался ранг знатности [185, гл. 68, с. 8].

<sup>3</sup> По циньским законам семья сдавшегося в плен обращалась в рабство, а сам он в случае поимки подвергался смертной казни [185, гл. 68, с. 8].

<sup>4</sup> Ср. [112, с. 474].

<sup>5</sup> Следует отметить, что сам факт издания эдикта о порабощении отдельных социальных слоев свидетельствует о серьезных сдвигах в общественной структуре и о развитии общества. Поэтому, когда отдельные советские синологи из числа последовательных противников рабовладельческой концепции, каким является Л. С. Васильев, замалчивают существование этой реформы, они тем самым затрудняют объективное исследование социальной структуры древнекитайского общества [23, с. 455—515].

<sup>6</sup> Впоследствии ханьский ученый Дун Чжуншу (187—120) связал эту реформу с уничтожением системы *цзин тянь* — общинного землепользования [120, гл. 24, с. 16]. В действительности ко 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 (см. подробнее [76, с. 88—94]). В результате данной реформы Шан Яна было официально признано право новых владельцев на их участки.

<sup>7</sup> 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 [174, с. 87—88].

<sup>8</sup> Ср. с переводом Э. В. Никогосова в книге Го Можо «Философы древнего Китая» [28, с. 344—345].

<sup>9</sup> 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 Сяобо утверждает, будто Сюнь цзы к концу жизни отрекся от конфуцианства и перешел на позиции легизма [199, с. 3]. По мнению Го Можо, Сюнь цзы, скорее всего, можно считать родоначальником смешанной школы [28, с. 302]. Такой же точки зрения придерживается и Ян Сянкуй, считающий, что учение Сюнь цзы включает основные положения трех различных философских школ: конфуцианской, легистской и даосской [272, с. 240]. Однако большинство ученых, отмечая влияние легизма на мировоззрение Сюнь цзы, причисляет его к конфуцианской школе (см. [109, с. 163; 119, с. 377; 168, с. 162; 202, с. 323; 211, с. 530]).

<sup>10</sup> Подробнее о деятельности Ли Сы см. [278].

<sup>11</sup> Шэнь Бухай (ум. в 337 г. до н. э.) в легистской школе возглавлял направление, которое занималось проблемой управления государственным аппаратом [282, с. 607—636].

<sup>12</sup> Об этом говорится в главе седьмой «Хань Фэйцзы» [208, с. 27].

<sup>13</sup> В главе «Пять червей» говорится: «В государстве мудрого правителя нет книг ученых» [208, гл. 49, с. 347].

## Глава 7

<sup>1</sup> Ср. [185, гл. 85, с. 12].

<sup>2</sup> Подробнее о государственном устройстве империи и реформах Цинь Шихуана см. [76].

<sup>3</sup> Цзычжоу Чжифу — древний мудрец, современник легендарного Яо.

<sup>4</sup> Вэнь-ван — один из основателей династии Чжоу (правил в XII в. до н. э.).

<sup>5</sup> Фэн и Хао — местности на западе Китая, где произошла консолидация чжоусцев и откуда они уже при сыне Вэнь-вана У-ване (1122—1116) начали походы против иньцев.

<sup>6</sup> Жуны — нескитайские племена, кочевавшие западнее чжоусцев.

<sup>7</sup> Сыкоу — высшее должностное лицо, возглавлявшее в древности судебное ведомство.

<sup>8</sup> Лининь — чиновничья должность, соответствующая должности первого советника.

<sup>9</sup> Здесь может быть только одно объяснение — община считала, что лининь нарушил обычай: расправа над сыном, донесшим на отца, входила в ее прерогативы. Поэтому сведения о «злодеях» подобного типа могли не доходить до верхов.

<sup>10</sup> Так, Цинь Шихуан относился с подчеркнутым почтением к переселенному владельцу железоплавильных мастерских Чжоу Ши, а также к крупному торговцу скотом Го и вдове Цинь — владелице крупных киноварных промыслов в Сычуани [185, гл. 129, с. 16].

<sup>11</sup> Эти дороги назывались *чидао*, что в буквальном переводе означает «дорога, по которой [можно] скакать галопом». Само название дорог как нельзя лучше раскрывает причину их создания.

<sup>12</sup> Перевод текста стелы см. [76, с. 156—157].

<sup>13</sup> «[В период Цинь при мобилизации] на пограничную службу сначала забирали провинившихся чиновников, *чжуйской* (название одной из категорий домашних рабов, дословно заложенный зять, подробнее см. [76, с. 103—106]. — Л. П.) и торговцев; затем тех, кто сам раньше занимался торговлей; потом приходили в селения и забирали живущих на левой стороне (бедных общинников. — Л. П.)» [120, гл. 49, с. 12—13].

<sup>14</sup> *Чжуйской* и *нунаньцзы* (наименование одной из категорий рабов, до-

словно сын, рожденный от раба или рабыни, подробнее см. [76, с. 106—108]) [185, гл. 6, с. 48; 185, гл. 48, с. 10].

<sup>15</sup> «До этого многие из людей Срединного государства, пришедших на восток, [в Корей], спасаясь от бедствий в циньском государстве, поселились к востоку от Махана вперемежку с чинханцами и к этому времени постепенно [настолько] окрепли, что маханцы, боясь их, стали выдвигать [различные] обвинения» [42, с. 73].

<sup>16</sup> Сыма Цянь специально отметил, что приказ о сожжении книг «не распространялся на [книги], находившиеся в государственных учреждениях, где работали советники» (см. [185, гл. 6, с. 51]). В начале Хань в императорской библиотеке было зарегистрировано 677 наименований различных книг, 77% которых не дошли до наших дней. Существование в период Хань такой богатой коллекции книг подтверждает правильность приведенного выше сообщения Сыма Цяня.

<sup>17</sup> Следует учитывать, что в то время вся документация велась на бамбуковых дощечках.

### Глава 8

<sup>1</sup> В тексте стоит иероглиф *и*, в данном случае он означает поселение более крупное, чем деревенька-община, поэтому здесь *и* условно переводится термином *город*.

<sup>2</sup> В переводе Л. Д. Позднесовой эта фраза опущена (см. [112, с. 487]).

<sup>3</sup> В тексте дословно «одеваются в одежды волов и лошадей». Л. Д. Позднесова трактует эту часть фразы как «одеваются в шкуры животных» (см. [112, с. 487]). Нам кажется, что в данном случае, говоря об одежде бедняков, Дун Чжуншун 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 [147, гл. 3, с. 48]. 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.

<sup>4</sup> Эта крылатая фраза облетела впоследствии произведения многих авторов, встречается она и в трудах наших ученых.

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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. Союз был направлен против царства Цинь (см. подробнее [185, гл. 69, с. 1—62]). Чжан И был 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 (см. подробнее [185, гл. 70, с. 1—51]). 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.

<sup>7</sup> По мнению Гу Цзегана, после издания этого указа при дворе остались лишь один конфуцианец [129, с. 49]. Такой вывод кажется несколько поспешным. В 140 г. до н. э., когда был издан этот эдикт, императору У-ди было всего 15 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 на службу, предо-

ставляя им высокие посты. Известно, что одним из ближайших сановников императора У-ди был Сан Хунъян, не скрывавший своего восхищения перед Шан Яном. Многие конкретные государственные мероприятия, осуществленные по инициативе Сан Хунъяна, копировали мероприятия циньских легистов. Вполне возможно, что при дворе У-ди было немало чиновников, симпатизировавших легистам. Следует учитывать, что первый советник У-ди — Гуя Суньхун, сменивший Вэй Ваня, отнюдь не был правоверным конфуцианцем; в его проповедениях чувствуется влияние идей Шэнь Бухая [282, с. 626].

<sup>8</sup> По мнению Х. Крйла, и здесь конфуцианцы не были оригинальны: предложение о введении экзаменов для лиц, претендующих на административные посты, впервые было выдвинуто Шэнь Бухаем [282, с. 610—633].

<sup>9</sup> 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, многие идеи Шан Яна продолжают осуществляться (см. [282, с. 627]).

<sup>10</sup> Такое наименование она получила по названию одноименной книги Хуань Куаня, записавшего содержание полемики.

<sup>11</sup> Сан Хунъян восхвалял, в частности, Шан Яна за то, что он создал ясную теорию об «открытых и закрытых путях» [121а, с. 52]. «Открытые и закрытые пути» — название седьмой главы «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.

<sup>12</sup> С подобным предложением выступил конфуцианец Фэн Янь, служивший при дворе императора Ван Маня [121а, с. 351—352].

<sup>13</sup> Подробнее об идее неравенства в учении Конфуция см. [48а, с. 49—50].

<sup>14</sup> В период средневековых легизм через китайскую систему государственного управления оказал большое влияние на формирование многих государственных институтов соседних стран: Вьетнама, Кореи и Японии.

<sup>15</sup> Подробнее о прагматизме как одной из наиболее характерных черт маоизма см. [38, с. 14; 65, с. 36; 110, с. 143].

## Часть II

### Глава I

<sup>1</sup> Согласно сообщению ЮПИ, «Чжоу Энъяй установил контакт с американскими официальными представителями в Пекине и попросил, чтобы его соответствующее послание было в совершенно секретном порядке передано самым высокопоставленным американским официальным лицам». При этом, по словам агентства, он потребовал сохранить дело в строгой тайне, ни в коем случае не упоминать его имени, предупредив, что в противном случае «он, конечно, откажется от этого послания самым решительным образом» [208а, 15.VIII.1978].

<sup>2</sup> «Идеи Мао Цзэдуна — как только ими овладеют широкие массы — станут неиссякаемой силой, всепоглощающей духовной атомной бомбой», — писал Линь Бяо.

<sup>3</sup> Ср. данное изречение Конфуция с названием статьи из которой оно взято: «Те, кто опирается на революционное насилие, процветают; те, кто опирается на контрреволюционное насилие, гибнут» [307, 28.III.1974].

<sup>4</sup> В древнем Китае текст книг заносился на продолговатые бамбуковые пластинки, которые связывались кожаными шнурами. Известно, что у Конфуция неоднократно перетирались от частого чтения кожаные шнуры книг, тексты которых он заучивал наизусть.

<sup>5</sup> И действительно, впоследствии, в ходе развертывания кампании, в прес-



се возник и утвердился новый политический термин — *фугучжун* — *(учение)* — *возвращении к древности*.

<sup>6</sup> Несмотря на переоценку целого ряда исторических характеристик, принятых в КНР после смерти Мао, периодизация Го Можо, изложенная в седьмом номере «Хунци», оставалась длительное время неизменной (см. [247, с. 293—365; 133, с. 1—2]).

<sup>7</sup> Дэн То в бытность главным редактором «Жэньминь жибао», проводя маоистскую линию на возвеличивание Китая, резко критиковал Шан Юэ за то, что он вместо специфики Китая ставил на первое место то, что объединяло различные страны, а главное, за то, что он отошел от установки Мао. «Некоторые люди, — писал Дэн То, — пытаются доказать, что история Китая совершенно одинакова с историей Европы. Для достижения своей цели они безжалостно обращаются с историей Китая, пытаюсь уложить ее в прокрустово ложе. Так, например, Шан Юэ, видя, что период феодального общества в Европе короче, чем в Китае, решил сократить период феодального общества для Китая, отрубив, таким образом, голову и хвост китайскому феодализму» [137]. Как видим, здесь история явно соседствует с «политикой», профессору Шан Юэ было официально предъявлено обвинение в антипатриотизме.

<sup>8</sup> Подробный разбор этой статьи см. [80, с. 69—74].

<sup>9</sup> Только за два первых года (1962—1964) после публикации «Первоначального варианта истории Китая» вышло четыре издания книги.

## Глава 2

<sup>1</sup> После смерти Мао и смещения «банды четырех» выяснилось, что в образе Конфуция выступал Чжоу Эньлай.

<sup>2</sup> Например, в одной из статей, опубликованных без подписи, критиковался некий Лу Шэн, втершийся в доверие к Цинь Шянуану и уговаривавший императора «уйти на покой и передать бразды правления своему окружению», состоявшему, по словам автора, из одних конфуцианцев [306, 29.X.1973].

<sup>3</sup> «Трижды в Таофэн» — название оперы, поставленной впервые в провинции Шэньси после окончания «культурной революции». Сюжет ее незамысловат: секретарь парткома одной сельской «коммун» трижды поднимался в горы в «коммуну» Таофэн, прося прощения за то, что в свое время продал ей бракованную лошадь. В опере иносказательно критиковались организаторы «культурной революции», подсунувшие народу «бракованную лошадь».

## Глава 3

<sup>1</sup> После издания 5-го тома «Избранных произведений» Мао Цзэдуна стало ясно, кто впервые ввел в политический словарь это обвинение.

<sup>2</sup> Лишь в марте 1976 г. на территории Пекинского университета были вывешены дацзыбао с текстами 62 выступлений Дэн Сяопина, начиная с весны 1975 г. Очевидно некоторым представителям динкорпуса, в том числе и японским дипломатам, было разрешено ознакомиться с ними, так эти тексты попали на страницы «Асахи синбун ньюс».

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

---

- ВИ — «Вопросы истории»  
ВФ — «Вопросы философии»  
НАА — «Народы Азии и Африки»  
ПДВ — «Проблемы Дальнего Востока»

Труды основоположников марксизма-ленинизма \*

1. Маркс К. Экономико-философские рукописи 1844 года.— Т. 42.
2. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии.— Т. 7.
3. Энгельс Ф. Диалектика природы (из истории науки).— Т. 20.
4. Энгельс Ф. Карлу Марксу, 19 ноября 1844 г.— Т. 27.
5. Ленин В. И. К оценке русской революции.— Т. 17.
6. Ленин В. И. Памяти коммуны.— Т. 20.
7. Ленин В. И. Три источника и три составные части марксизма.— Т. 23.
8. Ленин В. И. Письмо к американским рабочим.— Т. 37.
9. Ленин В. И. Привет венгерским рабочим.— Т. 38.
10. Ленин В. И. Новая экономическая политика и задачи политпросветов.— Т. 44.

Источники и литература

*На русском языке*

11. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту. Пг., 1916.
12. Алексеев В. М. Дневники путешествия 1907 г. М., 1958.
13. Асмус В. Ф. В. И. Ленин о вопросах культурной традиции.— ВФ. 1970, № 4.
14. Березкина Э. И. Математический трактат Сунь-цзы.— «Историко-математические исследования». Вып. 3. М., 1963.
15. Березкина Э. И. Об одном древнекитайском математическом трактате.— «Историко-математические исследования». Вып. 17. М., 1966.
16. Бичурин Н. Я. (Накинф). Собрание сведений о народах, обитавших в древние времена. Т. 1. М.—Л., 1950.
17. Бокщанин А. А. Императорский Китай в начале XV века (внутренняя политика). М., 1976.
18. Буров В. Г., Титаренко М. Л. Философия древнего Китая.— Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
19. Быков Ф. С. Зарождение общественно-политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
20. Васильев К. В. Пожалование поселений и раздача земель в древнем Китае V—III вв. до н. э.— «Проблемы социально-экономической истории древнего мира». М.—Л., 1963.
21. Васильев К. В. Планы Сражающихся царств. М., 1968.
22. Васильев Л. С. Проблема цзин тянь.— «Китай, Япония. История и филология». М., 1961.
23. Васильев Л. С. Социальная структура и динамика древнекитайского общества.— «Проблемы истории докапиталистических обществ». М., 1968.
24. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
25. Вяткин Р. В. Некоторые вопросы истории общества и культуры Китая и кампания «критики Конфуция» в КНР.— НАА. 1974, № 4.

\* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса даются по 2-му изданию Сочинений, В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

26. Гельбрас В. Г. Политические аспекты кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». — «Особенности современной политической борьбы в КНР». М., 1975.
27. Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956.
28. Го Мо-жо. Философы древнего Китая. М., 1961.
29. «Даодэцзин». Перевод Ян Хин-шуна. — Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972.
30. Делюсин Л. П. Социально-политический смысл кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». — «Особенности современной политической борьбы в КНР». М., 1975.
31. Делюсин Л. П. Спор о социализме в Китае (Из истории общественно-политической мысли Китая в начале 20-х годов). М., 1980.
32. Древнекитайская философия. М., 1972.
33. Думан Л. И. Очерки древней истории Китая. Л., 1938.
34. Думан Л. И. Внешнеполитические связи древнего Китая и истоки даинической системы. — Китай и соседи. М., 1970.
35. Думан Л. И. Учение о сыне неба и его роль во внешней политике Китая. — Китай: традиции и современность. М., 1976.
36. Дэи То. Вечерние беседы в Яньшани. Заметки публициста. М., 1974.
37. Дьяконов И. М. Общественный и государственный строй древнего Дауречья. М., 1959.
38. Идеино-политическая сущность маоизма. М., 1977.
39. Историческая наука в КНР. М., 1971.
40. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
41. Карымов В. Г. Основные тенденции внутривполитического развития КНР после «культурной революции» (1969—1975 гг.). М., 1976 (рукопись канд. дис.).
42. Ким Бусик. Самкук Саги. Т. 1. М., 1959.
43. Китай и соседи. М., 1970.
44. Китай: традиции и современность. М., 1976.
45. Китай после «культурной революции». М., 1979.
46. Кожин П. М. К вопросу о происхождении ниньских колесниц. — Сборник музея антропологии и этнографии. Т. 25. Л., 1969.
47. Кожин П. М. Об ниньских колесницах. — Ранняя этническая история народов Восточной Азии. М., 1977.
48. Колосков Б. Внешняя политика Китая. 1969—1976 гг. М., 1977.
- 48а. Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1966.
49. Конрад Н. И. Избранные труды. — Синология. М., 1977.
50. Кривцов В. А. Маоизм и конфуцианство. — ПДВ. 1973. № 3.
51. Кроть Ю. Л. Пространственные представления спорящих сторон в «Рассуждениях о соли и железе» Хуань Куаня (I в. до н. э.). — Государство и общество. М., 1978.
52. Кроть Ю. Л. К проблеме культурного наследия в современном Китае (заметки об антиконфуцианской кампании). — НАА. 1979. № 2.
53. Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае 1900—1917 гг. М., 1972.
54. Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
55. Крюков М. В. Социальная дифференциация в древнем Китае. — Разложение родового строя и формирование классового общества. М., 1968.
56. Крюков М. В. Система родства китайцев. М., 1972.
57. Крюков М. В., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы: проблема этногенеза. М., 1978.
58. Кудрин В. И. Возникновение государственной монополии на соль и железо в эпоху Западной Хань. — Ученые записки ЛГУ. Л., 1962.
59. Кузьмин И. Д. Конфуцианство и некоторые черты идеологии Сунь Ятсена. — Общество и государство в Китае. Т. 2. М., 1974.
60. Лапина З. Г. Политическая борьба в средневековом Китае. М., 1970.
61. Ли Да-чжао. Избранные статьи и речи.

62. Лисевич И. С. Народные афористические песни древнего Китая. М., 1968.
63. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая. М., 1979.
64. Маонистский режим на новом этапе.— «Коммунист». 1975, № 12.
65. Маонизм — идейный и политический противник марксизма-ленинизма. М., 1975.
66. Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. М., 1952; т. 3. М., 1953; т. 4. Пекин, 1965; т. 5. Пекин, 1977.
67. Маркова С. Д. Маонизм и интеллигенция. Проблемы и события (1956—1973 гг.). М., 1975.
68. Материалы VIII Всекитайского съезда КПК. М., 1956.
69. Мейман М. П., Сказкин С. Д. Об основном экономическом законе феодальной формации.— ВП. 1954, № 2.
70. Меликсетов А. В. Социально-экономическая политика гоминьдана, 1927—1949. М., 1977.
71. Неронов Р. М. К переоценке тяньаньмэньских событий.— ПДВ. 1979, № 4.
72. Новая история Китая. М., 1972.
- 72а. Одиннадцатый всекитайский съезд КПК (документы). Пекин, 1977.
73. Ольдерогге Д. А. Малайская система родства.— Родовое общество. М., 1951.
74. Основные аспекты китайской проблемы, 1965—1975 гг. М., 1976.
75. Переломов Л. С. Об органах общинного самоуправления в Китае в V—III вв. до н. э.— Китай, Япония. История и филология. М., 1961.
76. Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в истории Китая (221—202 гг. до н. э.). М., 1962.
77. Переломов Л. С. 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.
78. Переломов Л. С. О характере сельской общины в период Хань.— НАА. 1965, № 1.
79. Переломов Л. С. 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. Материалы дискуссии об общественных формациях на Востоке (азнатский способ производства). М., 1966.
80. Переломов Л. С. Проблема периодизации древней и средневековой истории Китая в китайской историографии (о генезисе феодальных отношений).— Историческая наука в КНР. М., 1971.
81. Переломов Л. С. Становление императорской системы в Китае.— ВП. 1973, № 5.
82. Переломов Л. С. О сущности легизма.— ПДВ. 1973, № 2.
83. Переломов Л. С. О политической кампании «критики Конфуция и Линь Бяо». — ПДВ. 1974, № 2.
84. Переломов Л. С. Дискуссия о Конфуции и X съезд КПК.— Общество и государство в Китае. Т. 3, 1974.
85. Переломов Л. С. О некоторых теоретических основах и методах ведения кампании «критики Линь Бяо и Конфуция». — Некоторые актуальные проблемы современного Китая. М., 1975.
86. Переломов Л. С. Мао, легисты и конфуцианцы.— ВП. 1975, № 3.
87. Переломов Л. С. Конфуцианство в политической жизни современного Китая.— ВФ. 1975, № 10.
88. Петров А. А. Ян Чжу — вольнодумец древнего Китая.— «Советское востоковедение». 1940, № 1.
89. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения в пяти томах. М., 1956.
- 89а. Позднеева Л. Д., Никитина В. Б., Паевская Е. В., Редер Д. Г. Литература древнего Востока. М., 1962.
90. Попов П. С. Китайский философ Мэн цзы. Перевод с китайского, снабженный комментариями. СПб., 1904.

91. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
92. Реке Давид. Основные правовые системы современности. М., 1967.
93. Рифтин А. П. Старовавилонские документы в собраниях СССР. М.—Л., 1937.
94. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 1 (Перевод с китайского и комментарии Р. В. Вяткина и В. С. Таскина). М., 1972, т. 2. М., 1975.
95. Таубеншлаг Р. Сельские общины в провинциях Востока.— «Византийский временник». Т. 13, 1958.
96. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ювэй. М., 1959.
97. Свинтунова Н. П. Аграрная политика династии Мин. XIV век. М., 1966.
98. Сорокин В. Ф. Китайская классическая драма XIII—XIV вв. М., 1979.
99. Стужина Э. П. Китайский город XI—XIII вв. М., 1979.
100. Сунь Ят-сен. Избранные произведения. М., 1964.
101. Сухарчук Г. Д. Социально-экономические взгляды Чан Кайши.— Китай. Поиски путей социального развития. М., 1979.
102. Титаренко М. Л. Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания.— ВФ. 1964, № 11.
103. Титаренко М. Л. Социально-политические идеи Мо-цзы и школы мо-цзя раннего периода.— Научные доклады высшей школы. Философские науки. М., 1965.
104. Установления о соли и чае. М., 1975.
105. У Цзин-цзы. Неофициальная история конфуцианцев. М., 1959.
106. Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. М., 1958.
107. Федоренко И. Т. Древние памятники китайской литературы. М., 1978.
108. Федосеев П. Н. Проблема социального и биологического в философии и социологии.— Биологическое и социальное в развитии человека. М., 1977.
109. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. М., 1976.
110. Феоктистов В. Ф. Маоизм и судьбы социализма в Китае.— ПДВ. 1979, № 3.
111. Фетов В. П. Очередной кризис в Пекине: падение Линь Бяо.— ПДВ. 1973, № 2.
112. Хрестоматия по истории древнего Востока. М., 1963.
113. Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых.— «Советская этнография». 1967, № 4.
114. Шан цзюнь шу (Книга правителя области Шан). Перевод, вступительная статья и комментарии Л. С. Переломова. М., 1968.
115. Шан Юэ. Очерки истории Китая. М., 1959.
116. Шичзин. Перевод А. А. Штукина. М., 1957.
117. Штейн В. М. «Гуань-цзы». Исследование и перевод. М., 1959.
118. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.—Л., 1950.
119. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.

#### *На китайском и японском языках*

120. Бань Гу. Цянь Ханьшу (История Ранней династии Хань): Ван Сянь-цзянь. Цянь Ханьшу бучжу (История Ранней династии Хань с добавлениями и комментариями). Чанша, 1901.
121. «Банда четырех» и Линь Бяо.— «Жэньминь жибао», 18.V. 1978.
- 121а. Ван Лици. Яньте лунь цзючжи («Дискуссия о соли и железе» с комментариями). Шанхай, 1958.
122. Ван Фу. Цянь фу лунь.— Чжуцзы цзичэнь (Собрание сочинений философов). Т. 8. Пекин, 1957.

123. Ван Цзюньп. Концепция «использовать древность на службе современности» и история, фальсифицированная «четверкой». — «Бэйцзин ши-фань дасюэ сюэбао». 1977, № 6.
124. Ван Чжунло. Гуаньшуй Чжунго нулишэхуэйди ваньзе цзи фэнцзянь-гуаньшуй ди син чэн ваньши (О разложении рабовладения и становления феодальных отношений в Китае). Ухань, 1957.
125. Ван Юйцзюань. Вого гудай хобида циюань хэ фачжань (Возникновение и развитие денежной системы в древности в нашей стране). Пекин, 1957.
126. Вширь и вглубь развешивать критику Линь Бяо и Конфуция. — «Хунци». 1974, № 2.
127. Го Можо. Проблема периодизации древней истории Китая. — «Хунци». 1972, № 7.
128. Го юй цзесюй (Речи царств с комментариями). Шанхай, [б. г.].
129. Гу Цзеган. Цинь Хань ди фанши юй жушэнь (Маги и конфуцианцы в период Цинь—Хань). Шанхай, 1957.
130. Гуаньшуй. — Чжуцзы цзинь. Пекин, 1956, т. 5.
131. Дацзайли. — Шисань цзин чжу шу (Тринадцать классических книг с комментариями). Пекин, 1957, т. 21.
132. Дискуссия о Конфуции и проблема отношения к идеологическому наследию. — «Синьцзяньшэ». 1963, № 1.
133. Дин Вэйчжи. Жусюэди бяньцзянь (Этапы эволюции конфуцианского учения). Пекин, 1978.
134. Ду «Шанцзюнь шу» (Читая «Книгу правителя области Шан»). (Авторы — группа теоретиков — рабочих пекинского железнодорожного управления). Пекин, 1975.
135. Дуи Чжуншу. Чуньцю фаньлу (Обильная роса высказываний, рожденная «Легописью весны и осени»). — Сыбу цункань.
136. Дуньхуан цзыляо (Материалы из Дуньхуана). Пекин, 1961.
137. Дэи То. Иден Мао Цзэдунга открыли путь для развития исторической науки в Китае. — «Лишьяньцзю». 1961, № 1.
138. Жань Чжаодэ. Большая, средняя и малая семья в эпоху Хань. — «Гуанмин жибао», 13.1.1964.
139. Жу фа доучжэнши гай куан (Краткая история борьбы конфуцианцев и легистов). Авторы — группа по написанию истории борьбы конфуцианцев и легистов Пекинского университета. Пекин, 1975.
140. Жу фа доучжэнши гай куан (Краткая история борьбы конфуцианцев и легистов). Пекин, 1975.
141. Жу фа дуйлиди цзыжань гуань (Конфуцианцы и легисты придерживались полярных воззрений на природу). Шанхай, 1976.
142. Жу фа цзюньши лусянь доучжэн цзяньтань (О борьбе конфуцианцев с легистами по военным вопросам). Пекин, 1975.
143. Жун Чжаоцзу. Критическое исследование текста «Шан цзюнь шу». — «Яньцзин сюэбао». 1937, № 21.
144. Жэнь Цзюй. Чжунго чжэсюэши цзянь бянь (Краткий очерк истории философии Китая). Пекин, 1973.
145. Император Цинь Шихуан не был коммунистом. — «Жэньминь жибао», 5.11.1977.
146. Кун Лаоэр, Линь Бяо, Лю Вэньцай (Старикашка Кун, Линь Бяо, Лю Вэньцай). Чэнду, 1974.
- 146а. Кун Мэн чжи дао минци цзяньши (Популярный комментарий терминов учения Конфуция и Мэн цзы). Авторы — объединенная группа учащихся, рабочих, крестьян и солдат философского факультета Пекинского университета. Пекин, 1974.
147. Лао Гань. Цзюйянь ханьдянь клоши (Исследование ханьских надписей на бамбуковых дощечках из Цзюйяня). Пекин, 1943.
148. Лидай фацзя чжуцзо сюаньчжю (Избранные произведения с комментариями легистов различных эпох). Пекин, 1974.
149. Линь Бяо ши сяньдайдя Кун цзы (Линь Бяо — современный Конфуций). Пекин, 1974.

150. Линь Бяо Кун Цю души кай лишн даочэды фандунпай (Линь Бяо и Кун Цю — это реакционеры, пытавшиеся повернуть вспять ход истории). Пекин, 1974.
151. Линь Ганьцюань. Формирование системы феодального землевладения в Китае. — «Линьняньцзю». 1963, № 1.
- 151а. Линь Ганьцюань. Комментарий к иносказательной историографии, «ставившей древнее на службу банде». — «Хунци». 1978, № 1.
152. Линьчуань сяньшэнь ваньцзи (Собрание сочинений господина Линьчуаня). Шанхай, 1959.
153. Ли Шу. Извращение истории Китая «четверкой». — «Жэньминь жибао», 13.VI.1977.
154. Ли Чэн. Необходимо продолжать критику Конфуция. — «Жэньминь жибао», 19.III.1976.
155. Лицзи чжэн и (Записи о нормах поведения — правильный смысл). — Шисань цзин чжу шу. Т. 2(20). Пекин, 1957.
156. Ло Сылин. Борьба за реставрацию и против реставрации в процессе становления династии Цинь. — «Хунци». 1973, № 11.
157. Луны юй (Беседы и суждения): Ян Боцзюнь. Луныюй и чжу (Беседы и суждения с переводом на современный язык и комментариями). Шанхай, 1965.
158. Лю Дуньчжэнь. Чжунго чжучжай гайшо (Общие сведения об устройстве китайских жилищ). Пекин, 1957.
159. Лю Сян, Шоюань. Чанша, 1937.
160. Люй Чжэньюй. Цзяньмин Чжунго тунши (Краткая история Китая). Пекин, 1957.
161. Люйши чуньцю (Весна и осень господина Люя). — Чжунцзы цинчэн. Т. 6. Пекин, 1956.
162. Лю Цзэхуа. О Цинь Шихуане. — «Нанькай дасюэ сюэбао». 1977, № 5.
163. Лю Цзэхуа, Ван Ляньшэн. О правде и неправде, заслугах и ошибках Цинь Шихуана. — «Линьняньцзю». 1979, № 2.
164. Лю Шаоци. Сюань цзи (Избранные сочинения). Токио, 1967.
165. Лян Сяо. О борьбе двух линий на современном фронте образования. — «Жэньминь жибао», 15.III.1976.
166. Лян Сяо. О Шан Яне. — «Гуанмин жибао», 7.VI.1974; «Хунци». 1974, № 6.
167. Лян Сяо. Читая «Дискуссию о соли и железе» — большой полемике между легистами и конфуцианцами в середине периода Западной Хань. — «Хунци». 1974, № 3.
168. Лян Цичао. Синь Цинь чжэнчжи сысян ши (История политической мысли доциньского периода). Шанхай, 1923.
169. Лян Цичао. Ван Цзин гун. Чжунго люда чжэнчжи цзя (Шесть великих политических деятелей Китая). Т. 2. Чунцин, 1941.
170. Лян Юйшэн. Ши цзи чжи и (Записи о сомнительных местах в «Исторических записках»). [Б. м.]. 1886.
171. «Мао цзэдун сюаньцзи» чэньюй цзяньгу чжунши (Комментарий к послованиям и цитатам из классической литературы, встречающихся в «Избранных произведениях Мао Цзэдуна»). Пекин, 1977.
172. Мория Мицую. Ханьдай кадзоку но кэйтай ни канкосацусуру (Изучение семейного уклада периода династии Хань). Токио, 1956.
173. Мо цзы. — Чжунцзы цинчэн. Т. 4. Пекин, 1956.
174. Мэн цзы чжу шу («Мэн цзы» с комментариями). — Шисань цзин чжу шу. Т. 39. Шанхай, 1957.
175. Настенные изображения из ханьской могилы, обнаруженной в Пинане провинции Шаньдун. — «Вэньу цанькао цзыляо». 1954, № 8.
176. Ниида Нобору. Тю: гоку хо: сэй си кэн'кю: (Исследование по истории законодательства в Китае). Токио, 1960.
177. Пин фа пи жу цыюй цзяньши (Словарь-комментарий для понимания легизма и критики конфуцианства). Кафедра китайского языка Пекинского института и редакция словарей издательства «Синьхуа». Пекин, 1975.



178. Раскопки стоянок эпохи Чжаньго в Шичжуанцуне, Шицзячжуан провинции Хэбэй.— «Каогу сюэбао». 1957, № 1.
179. Сборник докладов о находках, обнаруженных в уезде Хуайсянь.— Материалы об археологических раскопках в Китае. Т. 1. Пекин, 1966.
180. Си Хань хуэйяо (Собрание важнейших материалов по истории Западной Хань). Сост. Сюй Тяньлин. Шанхай, 1936.
181. Синь Чжунго дэ каогу шоухо (Археология в новом Китае). Пекин, 1961.
182. Слово к Новому году.— «Жэньминь жибао», 31.XII.1974; «Цзефан цзюньбао», 31.XII.1974; «Хунци», 1974, № 12.
183. Собрание печатей в издании «Шичжун шанфань». [Б. м., б. г.].
- 183а. Сунь Чжуншань сюаньцзы (Избранные произведения Сунь Ятсена), Пекин, 1962.
184. Сунь Кай, Сюй Фу. Циньхуйяо динпу (Сборник важнейших материалов по истории династии Цинь, исправленный и дополненный). Пекин, 1959.
185. Сы ма Цянь. Шин цзи (Исторические записки): Такигава Камэтэро. Шинци хуйчжу каочжэн (Исторические записки с собранием комментариев, исследованием и подтверждениями). Шанхай, 1955.
186. Сы Те. Возникновение и развитие эрелдных отношений при династиях Цинь и Хань.— «Лиши яньцзю». 1959, № 12.
187. Сюнь цзы.— Чжуцзы цзинчэн. Т. 2. Пекин, 1956.
188. Сюй Чжоюнь. Социальные сдвиги в период Чуньцю — Чжаньго. — «Лиши юйнянь яньцзюсю цзинан». Т. 34. Тайбэй, 1963.
189. Тан Сяовэнь. Был ли Конфуций наставником всего народа? — «Жэньминь жибао», 23.IX.1973.
190. Тан Чанжу. Сань чжи лю шицзи Цзянянь датуди союжиды фа-чжань (Развитие крупного землевладения в районе к югу от Янцзы в III—VI вв. н. э.). Шанхай, 1957.
191. Тай пин юй лань (Высочайше просмотренная энциклопедия, составленная в годы Тай пин). Пекин, 1960.
192. Те, кто опирается на революционное насилие, процветают; те, кто опирается на контрреволюционное насилие, гибнут. — «Жэньминь жибао», 28.III.1974.
193. Тун Шуе. Патриархально-феодалный строй Западного Чжоу — Чуньцю с точки зрения соответствия производственных отношений производительным силам.— Сборник статей по вопросам периодизации древней истории Китая. Пекин, 1957.
194. У Ляньчэн. Монеты периода Чжаньго, обнаруженные на территории уезда Жуйчэн провинции Шаньси.— «Вэньу цанькао цзыляо». 1958, № 6.
195. У Тай. Как правильно разобраться в «сожжении книг и закапывании конфуцианцев» императором Цинь Шихуаном.— «Гуанмин жибао», 29.X.1973.
196. У Чэньло. Чжунго дулянхэн ши (История мер длины, объема и веса в Китае). Шанхай, 1957.
197. Фацзя вэнь сюань (Собрание сочинений легистов с пояснениями). Авторы — группа по изданию сочинений легистов Нанькайского института. Тяньцзинь, 1974.
198. Фацзя вэнь сюань цин чжу (Избранные произведения легистов с разъяснениями). Авторы — группа рабочих-теоретиков угольной шахты уезда Ханьчэн провинции Шэньси. Шэньси, 1975.
199. Фан Сяобо. Сюнь цзы сюань (Избранные главы «Сюнь цзы»). Пекин, 1958.
200. Фань Вэньлань. Чжунго туши цзянь бянь. Сюйдинбэнь (Краткий курс истории Китая. Издание дополненное и исправленное). Пекин, 1958.
201. Фэн Тяньюй. Кунцю цзяюй сысян пипань (Критика педагогических воззрений Конфуция). Пекин, 1975.
202. Фэн Юлань. Чжунго чжэсюе ши (История китайской философии). Шанхай, 1931.
203. Фэн Юлань. Споры о возврате к древности есть борьба двух линий.— «Гуанмин жибао», 3.XII.1973.

204. Фэн Юлань. Критика Конфуция и моя самокритика преклонения перед идеями конфуцианства в прошлом.— «Гуанмин жибао», 4.XII.1973.
205. Фэн Юлань. Лунь Кунцю (о Конфуции). Пекин, 1976.
206. Фэн Юнэн, Фэн Юньюань. Цзинь ши со (Собрание надписей на металле и камне). Шанхай, 1934.
207. Хань Ляньци. Сельская община в период Чунцю и Чжаньго.— «Лиши яньцзю». 1960, № 4.
208. Хань Фэйцзы.— Чжунцзы цзичен. Т. 5.
209. Хань Фэйцзы сюань чжу (Избранные места из «Хань Фэйцзы» с комментариями). Пекин, 1976.
210. Хань э цылань (Китайско-русский словарь). Пекин, 1977.
211. Хоу Вайлу. Чжунго сысян тунши (История идеологии Китая). Пекин, 1957.
212. Ху Хоусюань. Буцы чжун соцзянь чжи Иньдай нунь (Земледелие в период Инь по гадательным надписям). Чэнду, 1944.
213. Ху Хоусюань. Я — единственный человек.— «Лиши яньцзю». 1957, № 1.
214. Хуа Гофэн. Довести до конца дело продолжения революции при диктатуре пролетариата.— К изучению пятого тома «Избранных произведений Мао Цзэдуна». Пекин, 1977.
215. Хуан Куань. «Яньте лунь» («Дискуссия о соли и железе»).— Ван Лици. «Яньте лунь цзяочжи» («Дискуссия о соли и железе с комментариями»). Шанхай, 1958.
216. Хуан Ле. Комментарий к данным о социальном характере Хань, записанным в ханьских надписях на бамбуковых дощечках.— «Лиши яньцзю». 1957, № 6.
217. Хуан Чжаньсюэ. Железные изделия периода Сражающихся царств и эпохи Хань.— «Каогу сюэбао». 1957, № 3.
218. Хун Гуансы. Кун Цю фаньдунды ишэн (Жизнь реакционера Конфуция). Пекин, 1974.
219. Хэ Чанцюнь. К вопросу о значении терминов цзун цзю и цзюч бу.— «Лиши яньцзю». 1956, № 11.
220. Хэ Чанцюнь. Лунь лян Хань туди чжаньсю сянтайды фачжянь (О развитии форм землевладения в период обеих Хань). Шанхай, 1957.
221. Цэнь Ши. «Шанцзюнь шу» цзинцзилуньшу сюань чжу (Избранные суждения об экономике с комментариями из «Книги правителя области Шан»). Пекинский экономический институт. Пекин, 1975.
222. Цзэнь Цзинфан. О системе цзун фа.— «Дунбэй жэньминь дасюэ сюэбао». 1956, № 2.
223. Цзэнь Цзинфан. О конфуцианцах и легистах.— «Лиши яньцзю». 1977, № 5.
224. Цзочжуань.— Шисань цзин чжуншу. Т. 28—30.
225. Цзюй янь ханьдянь (Ханьские надписи на бамбуковых дощечках из Цзюйяня). Пекин, 1959.
226. Цзянь Боцзянь. Чжунго шигая (История Китая). Т. 1. Чунцин, 1944.
227. Цзянь Боцзянь. Лиши взэти лунь цун (Сборник статей по вопросам истории). Пекин, 1956.
228. Ци Ли. Фацзя жэньу цзи ци чжунцзо цзяньцзе (Краткое знакомство с представителями легизма и их произведениями). Гиринский институт. Пекин, 1976.
229. Цн Сыхэ. О политическом и экономическом строе периода Чжаньго.— «Яньцзин сюэбао». 1938, № 24.
230. Циндин сыку цюаньшу цзун му. Шанхай, 1936.
231. Цинь Шихуан. Авторы — объединенная группа учащихся, рабочих, крестьян и солдат исторического факультета Пекинского университета. Пекин, 1974.
- 231а. Цинь Шихуан — политический деятель, нанесший решительный удар по возрождающимся рабовладельцам. Авторы — творческая группа Шэнь-

- синьского высшего педагогического училища. — «Жэньминь жибао», 31.X.1973.
232. Цусси Такидзава. Хирин хиго-но тьоку (Китай в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция»). Токио, 1974.
  233. Чэнь Чжунмянь. Хуанхэ бяньцзянь ши (История изменения русла Хуанхэ). Пекин, 1957.
  234. Цю Ханьшен. К вопросу о сельской общине в истории Китая. — «Линьцзяньцзяо». 1958, № 7.
  235. Чжан Иньлинь. Чжунго тунши (Очерки истории Китая). Пекин, 1962.
  236. Чжан Синьчэнь. Вэйшу тункао (Исследование аутентичности книг). Т. 1—2. Шанхай, 1957.
  237. Чжаньго цэ (Планы Сражающихся царств). Шанхай, 1958.
  238. Чжао Цзибинь. Лунь юй синь тань (Новое проникновение в «Беседы и суждения»). Пекин, 1976.
  239. Чжоу И чжэнь (Чжоуская «Книга перемен» в правильном истолковании). — Шисаньцзин чжуншу. Шанхай, 1957.
  240. Чжоу Фучэн. Лунь Дун Чжуншу сысян (Об идеологии Дун Чжуншу). Шанхай, 1961.
  241. Чжоу Эньлай. Доклад на X съезде КПК 24 августа 1973 г. — «Хунцин». 1973, № 9.
  242. Чжу Шичэ. Шанцзюньшу цзегу динбэнь (Аутентичный текст «Книги правителя области Шан» с текстологическим комментарием). Пекин, 1956.
  243. Чжу Юцзэн. И Чжоу цзисюнь цзяоши (Утраченный текст чжоуского «Ши цзиня» с комментариями). — «Вэньу вэньку». Шанхай, 1937.
  244. Чжунго гудайши фэньци вэньти таолуньцзи (Сборник статей по вопросам периодизации древней истории Китая). Пекин, 1957.
  245. Чжунго гуши фэньци вэньти луньцун (Сборник статей по вопросам периодизации древней истории Китая). Пекин, 1957.
  246. Чжунго шингао (Первоначальный вариант истории Китая). Т. 1. Под ред. Го Можо. Пекин, 1964.
  247. Чжунго шингао (Очерки по истории Китая). Т. 1. Под ред. Го Можо. Пекин, 1977.
  - 247а. Чжунцзы цзичэн (Собрание сочинений философов). Пекин, 1956.
  248. Чжэн Цзясян. Чжунго гудай хоби фачжань ши (Развитие денежной системы в древнем Китае). Пекин, 1958.
  249. Чуньцю гуяньчжуань чжуншу. — Шисаньцзин чжуншу. Шанхай, 1957.
  250. Чуньцю гуяньчжуань чжуншу. — Шисаньцзин чжуншу. Шанхай, 1957.
  251. Чуньцю цзочжуань чжэн и (Чуньцю цзочжуань, правильный смысл). — Шисаньцзин чжуншу. Шанхай, 1957.
  252. Чэн Шудэ. Цзю чао люй као (Исследование законодательства девяти династий). Пекин, 1963.
  253. Чэнь Мэнцзя. Иньской буцы чжуншу (Свод сведений о надписях на иньских гадательных костях). Пекин, 1956.
  254. Чэнь Цитянь. Чжунго фанця гайлунь (Очерк истории легизма в Китае). Шанхай, 1936.
  255. Чэнь Цию. Хань Фэй цзы цзи ши («Хань Фэйцзы» с собранием комментариев). Пекин, 1958.
  256. Чэнь Чжи. Лян Хань цзинцзи ши ляо лунь цун (Сборник материалов по экономической истории периода обеих Хань). Сянь, 1958.
  257. «Шанцзюньшу», «Сюнь цзы», «Хань Фэйцзы» сюань чжу (Избранные тексты с комментариями из «Книги правителя области Шан», «Сюнь цзы», «Хань Фэйцзы»). Авторы — объединенная группа учащихся рабочих, солдат и крестьян филологического факультета Пекинского университета. Пекин, 1975.
  258. Шн Дян. Спор о сожжении книг и закапывании конфуцианцев. — «Жэньминь жибао», 28.IX.1973.
  259. Шн Дэфу. Чэнь Чжаньянь. Шел ли Конфуций в авангарде нового потока своей эпохи? — «Гуанмин жибао», 11.IX.1973.

260. Шн Лунь. Суждения на тему почитания Конфуция и борьбы с легизмом.— «Гуанмин жибао», 7.X.1973; «Хунци». 1973, № 10.
- 260а. Шисаньцзи цжушу (Тринадцать классических книг с комментариями). Шанхай, 1957.
261. Шн Чжун. Исторический опыт критики конфуцианства в период «движения 4 мая». — «Хунци». 1974, № 5.
262. Шэнь Юань. Исследование Цзицзю пянь (Учебник в помощь начинающим). — «Лиши яньцзю». 1962, № 3.
263. Юй Бинь. Исторический смысл объединения китайской письменности Цинь Шихуаном. — «Гуанмин жибао», 25.IX.1973.
264. Юй Фань. Провал контрреволюционной тактики Линь Бяо. — «Хунци». 1974, № 5.
265. Ян Куань. Шан Ян бяньфа (Реформы Шан Яна). Пекин, 1956.
266. Ян Куань. Цинь Шихуан. Пекин, 1956.
267. Ян Куань. Чжаньго ши (История Сражающихся царств). Шанхай, 1957.
268. Ян Куань. К вопросу о существовании колодезной системы земледелия и организации сельской общины в древнем Китае. — «Сюешу юзкань», 1959, № 6.
269. Ян Куань. О системе *цзун фа* в период Западное Чжоу — Чуньцю и организация аристократии. — Новое проникновение в древнюю историю. Пекин, 1965.
270. Янь Линь. О том, как Конфуций казнил Шаочжэн Мао. — «Лиши яньцзю». 1978, № 1.
271. Ян Сянкуй. Лунь Си Хань синь жу цзя ды чан шен (Появление нового конфуцианства в период Западной Хань). — Чжунго гудай чжэсюе луньцзун (Сборник статей по древнекитайской философии). Пекин, 1957.
272. Ян Сянкуй. Чжунго гудай шэхуй юй гудай сысян яньцзю (Изучение древнекитайского общества и его идеологии). Шанхай, 1962.
273. Ян Шуда. Ханьдай хунсан лису као (Исследование о свадебных и траурных обрядах периода Хань). Шанхай, 1934.
274. Ян Юнго. Чжунго гудай сысянши (История древнекитайской идеологии). Пекин, 1973.
275. Ян Юнго. Цзяньмин Чжунго чжэсюе ши (Краткий очерк философии Китая). Пекин, 1976.
276. «Яньтелунь» сюаньши (Избранные и прокомментированные места из «Дискуссии о соли и железе»). Авторы — группа теоретиков Шэньянского механического завода, группа теоретиков Шэньянского электромеханического завода, группа студентов истфака Ляонинского института. Пекин, 1974.
277. Яо Яньцюй. Чуньцю хуэйяо (Собрание важнейших материалов эпохи Чуньцю). Шанхай, 1956.

#### *На западных языках*

278. Bodde D. China's First Unifier. Leiden, 1938.
279. Bodde D. Statesman, Patriot and General in Ancient China. New Haven, 1950.
280. Chen Lifu. Why Confucius has been Reverenced as the Model Teacher of All Ages. N. Y., 1967.
281. Chinese Philosophy in Classical Times. L., 1944.
- 281a. Creel H. G. Confucius. The Man and the Myth. L., 1951.
282. Creel H. G. The Fa-chia: Legalists or Administrators. — The Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica. Vol. 4. Taipei, 1961.
283. Creel H. G. The Role of the Horse in Chinese history. — «American Historical Review». Vol. 70, 1965, April.
284. Creel H. G. The Beginnings of Bureaucracy in China: The Origin of the Hsien. — «The Journal of Asian Studies». Vol. 23, 1969, № 2.

285. Creel H. G. The Origins of Statecraft in China. Chicago, 1970.
- 285a. Dobson W. A. C. H. Mencius. L., 1963.
286. Eberhard W. Social Mobility in Traditional China. Leiden, 1962.
287. Erkes E. Das Pferd im alten China. — «T'oung Pao». XXVI, 1940, livre 1.
288. Felber R. Kontinuität und Wandel im Verhältnis des Maoismus zum Konfuzianismus. — «Zeitschrift für Geschichtswissenschaft». 1975, jg. XXIII, H. 6.
289. Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Vol. 1. Princeton, 1952; vol. 2. Princeton, 1953.
290. Gawlikowski K. Nowa batalia o Konfucjusza. Warszawa, 1976.
291. Hsiung J. Ch. Ideology and Practice. The Evolution of Chinese Communism. N. Y., 1972.
292. Kaminski H., Weggel O. Das chinesische Recht in der Bundesdeutschen Forschung. — «International Bulletin zur Ostrechtsforschung». Vol. 8, 1975, № 1.
293. Legge J. The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes. Confusian Analects. Hong Kong, 1972.
294. Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole. P., 1965.
295. Loewe M. Crisis and conflict in Han China 104 B. C. to A. D. L., 1974.
296. Needham J. Science and civilization in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
297. Perelomov L. S. The Despotic State and the Community in Ancient China (4-th—3-rd Centuries b. c.) — 27 International Congress of Orientalists. Papers Presented by the USSR Delegation. M., 1967.
298. Pye L. Mass Participation in Communist China: its Limitations and the Continuity of Culture. — China: Management of a Revolutionary Society. Seattle — London, 1971.
299. Robinson D. From Confucian Gentleman to the New Chinese «Political» Man. — No Man is Alien. Essays on the Unity of Mankind. Leiden, 1971.
300. Saari J. China's Special Modernity. — China and ourselves. Boston, 1970.
301. Shigeki Kaizuka. Confucius. L., 1956.
302. 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). L., 1928.
303. T'ung-Tsu ch'u. Law and Society in Traditional China. P., 1961.
304. Vandermeersch L. La formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne. P., 1965.
305. Wu J. C. H. Chinese Legal and Political Philosophy. — Philosophy and Culture East and West. Honolulu, 1962.

#### Периодические издания

306. «Гуанмин жибао», 1961—1980.
307. «Жэньминь жибао», 1959—1980.
308. «Лини яньцзю», 1956—1980.
- 308a. «Правда», 1978—1980.
309. «Сянь цзяньшэ», 1963.
310. «Сюешу юэкань», 1959.
311. «Хунци», 1972—1980.
312. «Хэйлушэнь бао», 1967.
313. «Цзинь дасюэ сюебао», 1979.
314. «Archiv Orientalni».
315. «Asahi Evening News».
316. «Christian Science Monitor».
317. «Frankfurter Allgemeine».
318. «New York Times».
319. «Orientalistische Literaturzeitung».

Ай-гун 94  
Алексеев В. М. 70, 147  
Ань-ван 171  
Асмус В. Ф. 287  
  
Бань Гу 33, 34, 205, 308  
Баттерфилд Ф. 296  
Бо Юй (Ли) 56  
Богданов 287  
Бодде Д. 173, 259  
Быков Ф. С. 78  
  
Ван Аньши 7, 212  
Ван Гуань 201  
Ван Дэсян 303  
Ван Ман 20, 205, 314  
Ван Саньшэн 192  
Ван Сяо 282  
Ван Фу 6, 211  
Ван Хунвэнь 273, 275, 292  
Ван Цзинвэй 269  
Ван Цзядао 273  
Ван Цзян 288, 298  
Ван Цзянь 171, 172  
Ван Чжунло 22, 231, 244, 253  
Ван Чун 212, 257, 281  
Ван-цзы Сю 174, 175  
Вандермерш Л. 310  
Васильев К. В. 153  
Васильев Л. С. 98, 311  
Вэй Вань 313, 314  
Вэнь см. Кун Вэньцзы  
Вэнь-ван 78, 84, 182, 183, 312  
Вэнь-ди (Лю Хуань) 6, 205, 206, 209  
Вэнь-хоу 112  
Вяткин Р. В. 173  
  
Гавликовский К. 280  
Гао Сянь 311  
Гао Цзю 64  
Гао Ю 47, 308  
Го 312  
Го Можо 228, 229, 230, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 283, 312, 315  
Го цзы 160  
Гу Лян 308  
Гу Цзеган 313  
Гу Чуньдэ 301, 302  
Гуань цзы (Гуань Чжун) 6, 20, 21, 42, 43, 44, 45, 49, 87, 108, 110, 140, 141, 142, 143, 149, 215, 311

Гуань Чжун см. Гуань цзы  
Гун Сянь (Чн) 75  
Гун Суньхун 314  
Гун-цзы Цю 140, 141  
Гуньсунь Ян см. Шан Ян  
  
Дай-гун 248  
Дин-гун 59, 60, 61, 62, 92, 96, 309  
Ду Чжи 152, 153  
Думан Л. И. 132  
Дун Чжуншу 6, 23, 24, 206, 207, 208, 209, 213, 217, 224, 257, 311  
Дэн Сюань 289, 290, 291, 292, 296, 315  
Дэн То 219, 220, 225, 226, 315  
  
Е Годин 17  
Е Цзяньин 292  
Е Сюнь 222  
  
Жань Чжаодэ 308  
  
Зорза В. 296  
  
И Инь 131  
Инь Чжэн см. Цинь Шихуан  
Инь Шао 192  
Инь Да 235, 295  
  
Кан Ювэй 7, 212  
Каунда К. 268  
Колоколов В. С. 5, 73  
Копрад П. Н. 65, 66, 70, 73, 77, 85, 124, 172, 309  
Конфуций (Цю Чжунни, Кун Цю, Кун Фуцзы, Кун цзы, Кун, Кун лао эр) 3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 42, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 115, 122, 126, 129, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 160, 161, 163, 165, 184, 185, 190, 193, 204, 206, 208, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 240, 244, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268,

- 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 305, 309, 314, 315
- Кривоцов В. А. 84, 91, 92, 102, 103, 105, 107, 136, 141, 144, 145
- Крля Х. 73, 87, 309, 311, 314
- Крюков М. В. 132, 133
- Куй Куй 282
- Кун см. Конфуций
- Кун Вэньцзы (Вэнь, Кун Юй) 94
- Кун Иньда 47, 308
- Кун лао эр см. Конфуций
- Кун фцзы см. Конфуций
- Кун цзы см. Конфуций
- Кун Цзя 204
- Кун Цю см. Конфуций
- Кун Шуляньхэ см. Шуляньхэ
- Кун Юй см. Кун Вэньцзы
- Лао Ай 171, 176, 181
- Лао цзы (Ли эр) 6, 69, 70, 177, 218
- Легг Дж. 47, 80, 91, 92, 94, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 309
- Ленин В. И. 130, 287, 288
- Леруа-Гуран А. 132
- Ли см. Бо Юй
- Ли Буюнь 303
- Ли Дачжао 218
- Ли Куй 108, 112, 113
- Ли Сы 166, 168, 171, 177, 185, 201, 202, 213, 288, 312
- Ли Цзолэн 222
- Ли Чжи 7
- Ли Чэн 290
- Ли Цю 294
- Ли эр см. Лао цзы
- Линь Бяо 3, 4, 8, 10, 51, 136, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 244, 250, 251, 253, 257, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 291, 293, 297, 298, 299, 300, 302, 304, 309, 314
- Линь Ганьцюань 231, 295, 296, 299
- Лисевич Н. С. 76, 309
- Ло Сыдин 251, 295
- Лоу Хуань 152
- Лу Шэн 315
- Лэй Фэн 289
- Лю Бан 199, 200, 248, 288
- Лю Синь 301, 302
- Лю Сян 211
- Лю Чэ см. У-ди
- Лю Фу (Чжао-ди) 209, 210, 271
- Лю Хуань см. Вэнь-ди
- Лю Шаоци 218, 223, 250, 251, 269, 273, 280, 285, 304
- Лю Шусюнь 305
- Лю Шэньпин 301
- Луй Бувэй 170, 171, 173, 174, 176, 181
- Луй хоу 288
- Луй Цю 34, 35
- Луй Чжэнь 230, 231
- Луй Шилунь 301, 302
- Лян Сяо 251, 269, 270, 271, 290, 292
- Лян Цинчао 213
- Лян Шумин 281
- Ляо Моша 219
- Май Мэнхуа 213, 214
- Маккавелии 128
- Мао Цзэдун 3, 5, 8, 9, 10, 109, 118, 148, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 239, 240, 241, 244, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 259, 263, 265, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299, 300, 303, 309, 314, 315
- Маркс К. 66, 67, 217, 280
- Мин-ди 64
- Минь-гун 149
- Мо цзы 6, 36, 37, 38, 98, 99, 108, 110, 121, 126, 218, 308
- Мория Минцзо 25, 157
- Му-ван 134
- Му-гун 56
- Мэн 57
- Мэн Ао 170
- Мэн Кан 21, 22
- Мэн Кэ см. Мэн цзы
- Мэн Убо 75
- Мэн цзы (Мэн Кэ) 8, 9, 98, 99, 148, 160, 161, 162, 186, 193, 206, 208, 209, 218, 219, 254, 265, 266, 267, 268, 269, 275, 277, 280, 288, 290, 292, 302, 307, 311
- Нидэм Д. 308
- Нинда Нобору 26
- Никогосов Э. В. 312
- Никсон Р. 222
- Ольдерогге Д. А. 29
- Пай Л. 274
- Пан Пу 304, 305
- Платнев 287
- Плеханов Г. В. 38
- Позднеева Л. Д. 313
- Пушкин А. С. 287

Пэн Дэхуай 219, 288  
Пэн Чжэнь 273, 299, 300

Рифтин А. П. 27  
Робинсон Д. 274, 275

Саари Дж. 274  
Сан Хунъян 209, 210, 211, 271, 314  
Си-гун 21  
Су Цинь 207, 313  
Сунь Ли 25  
Сунь Укун 281  
Сунь цзы 6  
Сунь Ятсен 7, 128  
Сы см. Цзы Гун  
Сыма Гуан 7  
Сыма Ню 74  
Сыма Тань 41  
Сыма Цянь 14, 23, 40, 41, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 63, 69, 100, 108, 112, 133, 152, 153, 156, 158, 159, 163, 166, 168, 170, 177, 191, 195, 201, 202, 203, 245, 258, 281, 282, 283, 308, 311, 313  
Сыма Чжэн 52, 55, 307  
Сюань-ван 34, 231  
Сюань-гуан 32  
Сюань-гун 242  
Сюй Гуаньцзюнь 28  
Сюй Фу 198  
Сюй Чжуншэ 25  
Сюй Чжуншу 244  
Сюн Дж. 275  
Сюнь цзы 61, 163, 164, 165, 166, 185, 190, 206, 208, 255, 312  
Сюнь Юэ 211  
Сян Юй 248, 288  
Сян-гун 46, 125, 213  
Сяо Чэнь 23  
Сяо-гун 108, 111, 112, 151, 152, 243, 311

Тан см. Чэн Так  
Тан Сяовэнь 251, 259, 285  
Тан Цижао 236  
Так Чанжу 236  
Тан-ван 153  
Тин Лян 291, 292  
Толстой Л. Н. 287  
Тун Шуэ 230, 231, 232, 233, 234, 236, 249, 253  
Тянь 191

У Гуан 99, 248  
У Фасянь 222  
У Хань 218, 219, 220, 225, 226, 288  
У Ци 40, 108  
У-ван 153, 230, 311, 312  
У-ди (Лю Чэ) 6, 23, 64, 206, 207, 209, 210, 271, 272, 313, 314

Улин-ван 150, 151, 152, 153, 311

Фан Сяобо 312  
Фань Вэньлань 231, 235, 247, 249  
Фань Е 30  
Фань Сюаньцзы 87, 142  
Фань Сюй (Фань Чи) 73, 74, 80, 81, 113, 143, 144, 145, 146, 260, 283, 309  
Фань Ханьчан 28  
Фань Чжунъян 7  
Фань Чи см. Фань Сюй  
Фань Юаньцзу 25  
Фань Юн 25  
Федоренко Н. Т. 78  
Федосеев П. Н. 67  
Фу Си (Хао Ин) 153, 311  
Фэй И 152  
Фэн Юлань 259, 260, 262, 284  
Фэнь Янь 314

Хай Вэнь 28  
Хай Жуй 218, 219  
Хань Ляньди 22, 307  
Хань Фэй см. Хань Фэйцзы  
Хань Фэйцзы (Хань Фэй) 6, 42, 165, 166, 167, 168, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 202, 205, 207, 210, 254, 255  
Хань Юй 7  
Хао Ин см. Фу Си  
Хо Гуан 210  
Хо Янь 137  
Хуа Гофэн 8, 273, 279, 280, 291, 292, 293, 296  
Хуан Чжэнь 212  
Хуан Юнцзэн 222  
Хуан-ди 153, 311  
Хуань Куань 210, 314  
Хуань-гун 20, 21, 140, 141, 143  
Хьюс Э. Р. 130  
Хэ Люй 33  
Хэ Сю 19, 32, 33  
Хэ Чанцючэ 25, 30, 157

Цзай Цю (Цю) 75  
Цзи 55, 57  
Цзи Хуаньцзы 62  
Цзин-гун 56, 57, 58, 100  
Цзин-ди 63  
Цзы Вэнь 75, 76, 309  
Цзы Гун (Цзы Сы, Сы) 69, 72, 94, 95, 104, 105, 140, 141, 143, 144, 146, 254  
Цзы Сы см. Цзы Гун  
Цзы Чань 45, 46, 47, 48, 49, 50, 87, 90, 91, 92, 93, 108, 118, 127, 142  
Цзы Чжан 64, 74, 75, 76, 89, 260  
Цзы Ю 83  
Цзы Лу (Чжун Ю, Ю, Ю цзы) 72, 75, 83, 84, 143, 256, 281, 282



Цзычжоу Чжифу 174, 312  
 Цзэн Сяньи 300, 301  
 Цзэн цзы 63  
 Цзян Цин 9, 221, 222, 288, 292, 293  
 Цзянь Боцзань 231, 235  
 Цзянь-гун 92  
 Цин 312  
 Цинь Шихуан (Ин Чжэн) 6, 7, 9,  
 10, 11, 41, 54, 64, 130, 154, 166, 168,  
 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,  
 177, 178, 181, 182, 183, 184, 185,  
 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195,  
 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202,  
 203, 213, 215, 216, 217, 227, 240,  
 251, 255, 264, 265, 267, 271, 278,  
 279, 285, 288, 293, 294, 296, 297,  
 298, 310, 312, 315  
 Цуй Цзы 75, 76  
 Цуй Шн 6, 30  
 Цю см. Конфуций  
 Цю см. Цзай Цю  
 Цю Хуэйцзо 222  
 Цюй Бо 20, 21, 307  
 Цюэ Кэ 247

Чан Кайши 109, 214, 215, 269  
 Чао Цо 206  
 Чжан 25  
 Чжан Боин 25  
 Чжан Гунцзы 28  
 Чжан И 25, 207, 313  
 Чжан Хуэй 206  
 Чжан Цзиньфан 300, 301  
 Чжан Чанцин 25  
 Чжан Чуньяо 292  
 Чжан Юй 64  
 Чжао 152  
 Чжао Вэнь 150, 153  
 Чжао Гао 288  
 Чжао Ко 23, 24  
 Чжао Лян 213  
 Чжао Цзю 150, 153  
 Чжао Цзюнь 150, 153  
 Чжао Чжэньцзян 301  
 Чжао Шэ 23  
 Чжао Шэн 28  
 Чжао-ван 33, 37  
 Чжао-гун 56, 57, 58, 60, 242, 246  
 Чжао-ди см. Лю Фу  
 Чжи-гун 184  
 Чжо Шн 312  
 Чжоу ди 7  
 Чжоу Шао 150, 153  
 Чжоу Эньлай 9, 221, 222, 223, 268,  
 269, 272, 278, 288, 289, 290, 291,  
 292, 314, 315  
 Чжу Вэньчжун 24  
 Чжу Си 20, 21, 217, 226, 307  
 Чжу Чжун 24  
 Чжу Шаохоу 236

Чжу Шичэ 311  
 Чжуан Сяньван 37, 170, 173  
 Чжуань Сюй 311  
 Чжун Шаньфу 97  
 Чжун Ю см. Цзы Лу  
 Чжун-гун 74, 76, 260  
 Чжунни см. Конфуций  
 Чжэн Сюань 19  
 Чжэн Цай 109  
 Чжэн Цзе 224  
 Чн см. Гун Сичи  
 Чиягисхан 10  
 Чунь Юйюэ 201  
 Чэн Тан (Тан) 131, 133, 153, 311  
 Чэн-ди 64  
 Чэнь 151  
 Чэнь Вэньцзы 75, 76  
 Чэнь Лифу 56  
 Чэнь Цитянь 214  
 Чэнь Цю 7  
 Чэнь Чуньлун 303  
 Чэнь Шоуи 301  
 Чэнь Шэ 32  
 Чэнь Шэн 99, 204, 248

Шан Юэ 230, 231, 247, 272, 315  
 Шан Ян (Гуньсунь Ян) 6, 20, 21, 23,  
 24, 37, 42, 45, 46, 47, 49, 68, 100,  
 104, 108, 109, 110, 111, 112, 113,  
 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,  
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127,  
 128, 129, 130, 151, 152, 153, 154,  
 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162,  
 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170,  
 175, 180, 181, 182, 184, 187, 188,  
 189, 190, 195, 196, 197, 198, 201,  
 202, 205, 206, 207, 208, 210, 211,  
 212, 213, 214, 215, 216, 219, 228,  
 231, 235, 236, 240, 243, 245, 254,  
 255, 258, 264, 269, 270, 271, 288,  
 302, 307, 310, 311, 313, 314  
 Шао 57  
 Шаочжэн Мао 52, 60, 61, 62, 185,  
 256, 257, 281, 283, 294  
 Штейн В. М. 161  
 Штукки А. А. 97  
 Шу 57  
 Шу Сян 45, 246, 248  
 Шуляньхэ (Кун уляньхэ) 52, 53, 54  
 Шунь 6, 72, 153, 175, 311  
 Шэ-гун 106, 107  
 Шэнь Бухай 42, 166, 167, 198, 205,  
 207, 208, 210, 312, 314  
 Шэнь Нун 153, 311  
 Шэнь Юань 29

Эберхард В. 25, 157  
 Энгельс Ф. 23, 67, 280

Ю см. Цзы Лу  
Ю цзы см. Цзы Лу  
Юань Жан 138, 139, 140  
Юй 84, 153, 311

Ян Боцзюнь 56, 58, 59, 63, 64, 70,  
74, 79, 80, 84, 91, 92, 100, 102, 103,  
104, 107, 136, 137, 138, 139, 141,  
144, 145, 146, 262, 309, 310

Ян Дан 273

Ян Куань 244, 247, 311

Ян Сянкуй 231, 312

Ян Хиншун 158

Ян Хо 78

Ян Чжу 38, 68

Ян Юнго 165, 243, 252, 253, 254, 255,  
256, 257, 258, 259, 262

Янь 52

Янь Ин 246, 248

Янь Юань 73, 74, 83, 89, 260

Янь-ван 183

Яо 6, 64, 72, 153, 174, 311, 312

Яо Вэньюань 219, 220, 292

Предисловие (история и политика)	3
<b>Часть I. Конфуцианство и легизм в древнем Китае (VI в. до н. э.—III в. н. э.)</b>	12
<i>Глава 1. Китай в VI—III в. до н. э.</i>	12
Политический строй и изменения в экономике страны	12
Сдвиги в социальной структуре общества — возникновение частной земельной собственности и эволюция общины	16
Органы общинного самоуправления и их влияние на борьбу ванов с наследственной аристократией за полноту власти в государстве	31
<i>Глава 2. Ранние легисты</i>	41
<i>Глава 3. Учение Конфуция</i>	51
Конфуций и «Луньюй»	51
Конфуций о человеке	66
Конфуций об обществе	82
Конфуций о государстве	85
<i>Глава 4. Шан Ян — основоположник легизма</i>	108
Экономическая программа Шан Яна	109
Учение Шан Яна о государственном устройстве	115
<i>Глава 5. Внешнеполитические воззрения конфуцианцев и легистов в VI—III вв. до н. э.</i>	131
Первые представления китайцев о своих соседях — возникновение китаецентристской модели мира	131
Внешнеполитические воззрения Конфуция	136
Внешнеполитические воззрения легистов	149
<i>Глава 6. Влияние легизма и реформ Шан Яна на развитие древнекитайской государственности</i>	156
<i>Глава 7. Империя Цинь (221—207 гг. до н. э.) — реальное воплощение легистской модели государства в пределах всего Китая</i>	170
Объединение страны под эгидой династии Цинь	170
Политические воззрения Цинь Шихуана	172
Внутриполитическая деятельность Цинь Шихуана и расправа с конфуцианцами	191
<i>Глава 8. Слияние конфуцианства с легизмом в эпоху Хань и их роль в политической истории Китая (III в. до н. э.—XX в.)</i>	205
<b>Часть II. Конфуцианство и легизм в общественно-политической жизни КНР 70—80-х годов</b>	221
<i>Глава 1. Директивное определение журналом «Хунци» (июль 1972 г.) начала эпохи феодализма в Китае — первый ход Мао в организации кампании «критики Линь Бяо и Конфуция»</i>	221
<i>Глава 2. Конфуцианство и легизм в период кампании «критики Линь Бяо и Конфуция» (1972—1976)</i>	253
<i>Глава 3. Судьба конфуцианства и легизма после смерти Мао (1976—1980)</i>	279
Примечания	307
Список сокращений	316
Библиография	317
Указатель имен	328

*Леонард Сергеевич Переломов*

КОНФУЦИАНСТВО И ЛЕГИЗМ  
В ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ИСТОРИИ КИТАЯ

Редактор *И. А. Прусаускаене*

Младший редактор *Р. Г. Селиванова*

Художник *В. В. Локишин*

Художественный редактор *Б. Л. Резников*

Технический редактор *Г. А. Никитина*

Корректор *В. В. Воловик*

ИБ № 14129

Сдано в набор 02.07.80. Подписано к печати 09.01.81. А.08413. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>4</sub>. Бумага типографская № 1. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. и. л. 21,0. Усл.-кр.-отт. 21,25. Уч.-изд. л. 22,96. Тираж 5000 экз. Изд № 4813. Зак. № 445. Цена 2 р. 40 к.

Главная редакция восточной литературы  
издательства «Наука»

Москва К-45, ул. Жданова, 12/1

3-я типография издательства «Наука»

Москва Б-143. Открытое шоссе, 28

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

В ы й д у т:

Общество и государство в Китае: Сб. статей. 20 л.

*Ремьга В. Н.* Система управления промышленностью  
КНР. 15 л.

*Салтыков Г. Ф.* Социально-психологические факторы в  
политической жизни рабочего класса и крестьянства  
КНР 70-х годов. 10 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и  
«Академкнига», а также по адресу: 117192. Москва В-192. Мичурин-  
ский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига».

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ  
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
ИЗДАТЕЛЬСТВА «НАУКА»

Выйдут:

*Родионов М. А.* Аль-маварина: Очерки этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. 9 л.

*Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма (XIX — начало XX в.). 15 л.

*Титов А. С.* Борьба за единый национальный фронт в Китае. 1935—1937. 16 л.

Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов и «Академкнига», а также по адресу: 117192. Москва В-192. Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга — почтой») «Академкнига».



2 р. 40 к.

