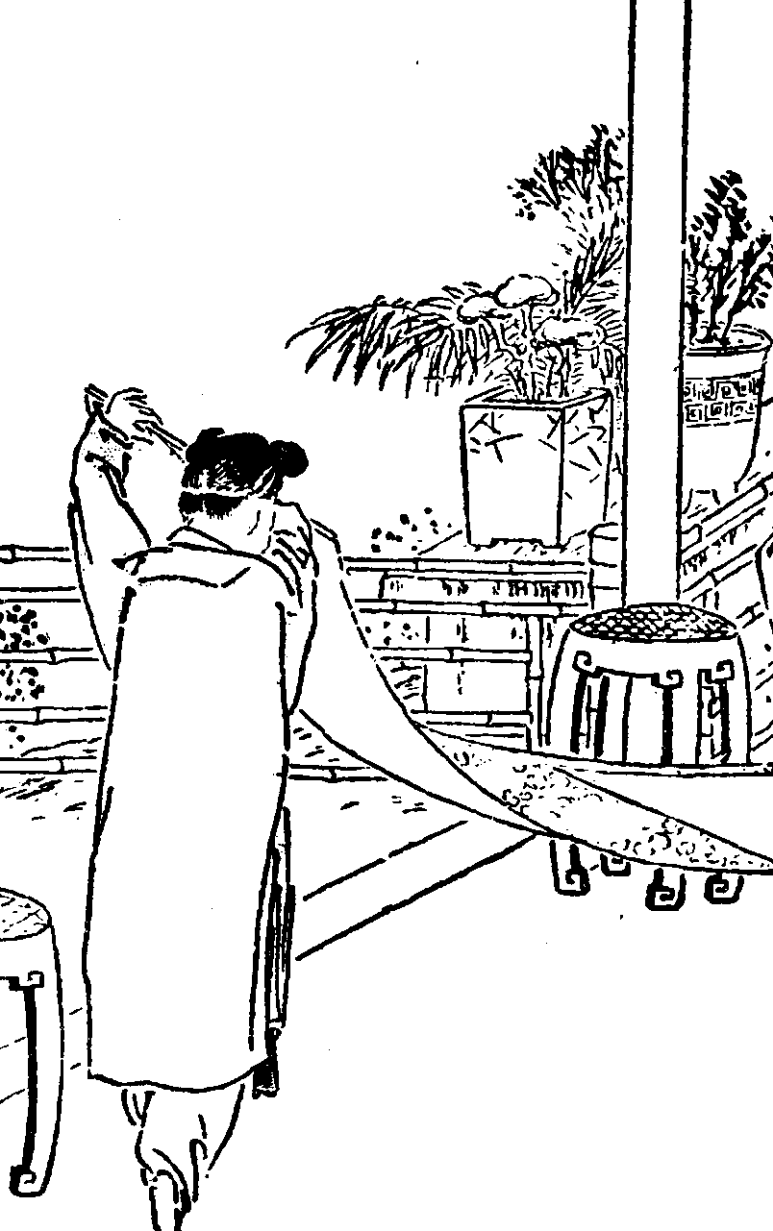


經世濟民

З.Г.ЛАПИНА

УЧЕНИЕ
ОБ УПРАВЛЕНИИ
ГОСУДАРСТВОМ
В СРЕДНЕВЕКОВОМ
КИТАЕ





МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА
ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

李觀

富國策

強兵策

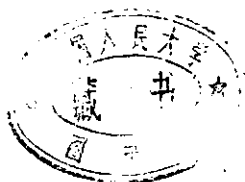
安民策

141685

D092/Л 241

З.Г.ЛАПИНА

УЧЕНИЕ
ОБ УПРАВЛЕНИИ
ГОСУДАРСТВОМ
В СРЕДНЕВЕКОВОМ
КИТАЕ



BF323425

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
МОСКВА 1986

贈

同

Ответственный редактор
М. В. КРЮКОВ

Книга состоит из авторского исследования, перевода трактата Ли Гоу «План обогащения государства, план усиления армии, план успокоения народа» (XI в.) и комментария к нему.

Изучение проблемы политической мысли средневекового Китая актуально и для анализа политической мысли современного Китая. Впервые переводимый на европейский язык трактат Ли Гоу — это классическое воплощение основных черт «учения об управлении государством», которое предлагало правящей верхушке решение насущных проблем управления на основе конфуцианских канонов. Книга снабжена подробной библиографией, указателями.

■ 0506000000-103
02(013)-85 КБ-4-54-85

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1985.

Предмет настоящей книги — анализ понятийного аспекта средневековой доктрины управления Китая на примере одного из памятников политической мысли XI в. — сочинения Ли Гоу «План обогащения государства, план усиления армии, план успокоения народа».

Изучение понятийного аппарата в политических учениях является первым неперенным условием осмысления воззрений любого периода истории любой страны.

По выражению С. С. Аверинцева, «гуманитарное исследование имеет дело с фактами особого рода: фактами-символами, фактами-поступками, фактами-жестами, объективное само по себе содержание которых выявляется как их выразительность, а потому улавливается при неизбежном привлечении человеческого опыта истолкователя» [140, с. 204].

Однако выразительность исторического факта, объективная по сути и от нашего восприятия не зависящая, воспринимается тем не менее нами субъективно. Перед исследователем стоит задача возможно полнее приблизиться к адекватному восприятию объективности факта, «бытию значащего и выразительного слова» [140, с. 204]. Эта задача усложняется вдвойне, если объект исследования — не сама история, знания о которой черпаются из источников, а представления людей прошлого об этом прошлом, а для них настоящем.

Чтобы плодотворный диалог с автором прошлого состоялся, следует вести его, как минимум, на одном языке. Без этого неперенного условия нельзя рассчитывать даже на некоторое продвижение к идеалу, всегда для нас отдаленному пределами наших усилий, на преодоление, «умирание» субъективности в акте интерпретации.

Одно из средств этого анализа, способствующее преодолению временного барьера, дающее возможность проникнуть в творческую лабораторию далекого от нашего времени автора, — изучение понятийного аппарата прошлого.

Особенно плодотворна постановка вопроса о значении того или иного термина для политической мысли Китая, где эти термины зачастую были «долгожителями» и прошли сквозь многие исторические эпохи, приобретая при этом в значительной мере новые оттенки, а порою и новый смысл

(см., например, [351; 153; 209]). Это особенно важно для восприятия такой культуры, как китайская, тем более средневековая, где преодоление психологического барьера в процессе исследования требует дополнительных немалых усилий.

Анализ понятий дает объективную основу для реконструкции целого мира представлений, выявить которые можно, лишь изучая гибкое и сложное соотношение и противопоставление различных терминов, тем более что именно понятийный слой в идеологии средневековья, как оказывается, является выражением того духовного континуитета, который воедино связывает древность и средневековье, а последнее даже с сегодняшним днем. Эта общая черта развития культуры всего человечества особенно зримо проявляется на китайской почве, ибо здесь она утрирована за счет языковых особенностей.

Изучение терминологии — в значительной степени ключ к познанию идейных истоков взглядов средневековых политиков и ученых, к пониманию их логики. Вместе с тем обращение к проблеме терминологии в значительной мере не только становится ступенькой к пониманию логики донаучного мышления, но и приводит к результатам, которые зачастую даже трудно предвидеть, ибо понятия, выраженные в терминах, нередко отражают «стойкую» тему, имеющую социальную значимость на протяжении нескольких столетий.

Проблема трактовки коренных и устойчивых терминов в китайской политической мысли еще слабо изучена в исторической литературе, тем более в Китае (о важности изучения терминов для выявления всей полноты содержания философских понятий древнего Китая и о трудностях этой стороны филологической работы с китайскими текстами см. [208, с. 84].) Ведь значительная часть этих терминов, обозначавших понятия, подвергшиеся со временем смысловой эволюции, представляла и предстает в глазах китайских ученых прошлого и современности в виде известных иероглифов-знаков, не нуждающихся в уточнении. Вот почему интерес к трактовке смысла тех или иных терминов чаще обнаруживается у зарубежных исследователей в результате необходимости перевода термина на собственный язык.

Отметим, что побудительным мотивом обращения к анализу термина *цзин цзи*, который, как оказалось, связан с доктриной управления государством, стали для нас сугубо практические потребности.

Встретив в документах политической мысли сунского времени известный нам из современного китайского языка термин *цзин цзи* — экономик, мы обнаружили невозможность передачи его этим современным значением. Перед нами встали две задачи: во-первых, выяснить содержание этого термина, входившего в понятийный аппарат воззрений средневековых авторов, во-вторых, попытаться уяснить характер

связи между терминами средневековым и современным, столь отдаленными друг от друга хронологически. Все это потребовало анализа контекста «обитания» средневекового термина.

Оказалось, что такие разыскания могут пролить свет на принципиальные проблемы развития политической мысли Китая в целом, поскольку термин *цзин цзи* обозначал понятие, бывшее одним из важнейших звеньев в целостной системе воззрений средневековья.

Так родилась эта книга, которая, как нам кажется, поможет осознать некоторые закономерности в развитии политической мысли средневекового Китая, оказавшие, в свою очередь, влияние на идеологию Китая не только в новое, но и в новейшее время.

В работах современных исследователей неоднократно высказывалась мысль о том, что во многие общественные термины в различные периоды истории страны вкладывалось несколько иное, чем общепринятое, содержание. Например, рамки некоторых терминов, таких, как *чжэн чжи* (политика), зачастую искусственно суживались вплоть до понимания под «политикой» методов прежде всего давления на массы, связанного с безраздельным подчинением человека государству. В то же время в учениях китайских экономистов нового и особенно новейшего времени, принявших по разным причинам роль объективных факторов при выработке экономической политики, рамки понимания таких ключевых общественно-политических терминов, как *цзин цзи* (экономика) и *чжэн чжи* (политика), оказывались зачастую нечеткими и размытыми.

Общая неразработанность проблем, воплощенных в понятии *цзин цзи*, наконец, неизученность самого бинама и близких к нему терминов политической мысли, составлявших систему взглядов средневековых ученых в вопросах управления страной, требуют обоснования структуры данной работы.

При отсутствии литературы по данной проблематике попытаемся дать самое общее представление о *цзин цзи*, в частности о сфере его «хождения» в средневековых источниках. В связи с этим необходимо выявить исторический контекст бытования данного сочетания, выявить круг авторов, мысливших и действовавших в духе учения об управлении обществом.

Разумеется, что в рамках предлагаемой работы эта задача может решаться лишь в самых общих чертах. Ведь в данном аспекте изучение политической мысли средневековья лишь начинается, тем более что понятийный аппарат отдельных мыслителей и политиков исследован далеко не систематически.

В такой ситуации мы посчитали возможным дать развернутую характеристику учения о *цзин цзи* на примере взгля-

дов одного автора и даже одного источника. Мы исходим из того, что все средневековые авторы, к каким бы направлениям и школам они ни принадлежали, имели в понятийном аппарате своего мышления много схожего, связанного с общим пониманием сути политического процесса. Ведь оно пронизывало в принципе из единого источника — древних китайских сочинений.

Конечно, одни из авторов считали себя идеологами учения *цзин цзи* и активно пытались претворить эти идеалы на практике. Другие, чье мышление также вписывалось в данный круг представлений, вероятно, и не подозревали, что «говорят прозой».

Незнание того общего, той канвы, того фундамента понятийного аппарата средневекового политического мышления, на основе которого отдельные авторы в конкретный исторический период формулировали свои собственные взгляды, может привести порою к заблуждению. Ведь то, что в действительности было общей чертой воззрений идеологов средневековья, может быть ошибочно воспринято лишь как особенность взглядов данного автора.

Остановливаясь подробно на понятийном аппарате лишь одного источника в аспекте изучения проблемы *цзин цзи*, мы исходим прежде всего из того, что данный источник, без сомнения, является типичным в плане изучаемой проблемы. В связи с этим весьма продуктивно изучение общих, основополагающих понятий.

Анализируя трактат Ли Гоу и привлекая по возможности другие материалы по истории политической мысли — как современные ему, так и других эпох, — мы пытались выделить не столько специфику взглядов сунского автора, сколько их типичность, обусловленную общими закономерностями средневекового мышления. Тем более что в этом плане сочинение Ли Гоу особенно ценно, поскольку, по единодушному мнению исследователей, оно вобрало в себя основные положения конфуцианства своего времени.

Выбор наш пал на трактат XI в. не случайно. Правда, в истории Китая таких сочинений, в которых ярко выражены принципы *цзин цзи*, насчитывается достаточно много. Однако труд Ли Гоу, как нам кажется, весьма «удобен» для подобного анализа. Размеры его и не малы, и не безбрежны, но, что самое важное, в трактате систематически представлены основные черты такого фундаментального понятия, как *цзин цзи*.

Сквозное прочтение одного трактата, хотя и просто капли в необозримом океане средневековых источников, обладает одним преимуществом. Выявление взглядов одного автора на проблемы управления в контексте единого источника, по нашему убеждению, должно в принципе отразить всю систему средневековых представлений в целом.

Итак, задача нашей работы — дать характеристику понятия *цзин цзи* на основе анализа сочинения Ли Гоу.

Это стремление тем более оправданно, что в последнее время в научной литературе КНР обнаружен острый интерес к термину *цзин цзи* в связи с изучением проблем истории экономического развития Китая и истории развития политической экономии. Так, по мнению Ли Цзиннэна, *цзин цзи* в своих двух значениях — «экономика» (или «обогащение государства») и «политика» — употреблен впервые именно в трактате Ли Гоу [109, с. 68—75].

Предлагаемая работа состоит из собственно исследования и приложения. Последнее включает перевод средневекового трактата «План обогащения государства, план усиления армии, план успокоения народа» (1039 г.), принадлежавшего кисти сунского ученого, политического мыслителя, конфуцианца Ли Гоу (1009—1059), и комментариев к этому тексту (следует оговориться, что характер комментария продиктован непосредственно с целью данного исследования и более полное комментирование текста не входит в наши задачи).

Трактат удачно заключает в себе столько разнообразных проблем, что идеально, на наш взгляд, отражает специфику политических представлений китайского средневековья в целом. Сравнительно небольшой по размеру, он посвящен многочисленным вопросам, относящимся к самым разнообразным отраслям знания (экономике, философии, политике, идеологии, военному делу), туго завязанным в единый понятийный узел — средневековое учение об управлении государством.

Подкупает его специфически политическая тематика, четкость построения и, наконец, ярко выраженная репрезентативность. В то время как названия многих средневековых китайских сочинений могут быть поняты лишь после их тщательного прочтения, название данного трактата сразу вводит нас в круг проблем, которыми были озабочены не только ученые и политики средневекового Китая, но и их современники на Западе. Типичность для своего времени тематики сочинения Ли Гоу является дополнительным аргументом в пользу его изучения, ибо позволяет рассмотреть, как на китайской почве в средневековье были осмыслены проблемы, имевшие жизненно важное значение и для любого государства в то время.

Выбор данного источника для настоящего исследования связан также с попыткой на материале Ли Гоу, в котором приведены к одному знаменателю все проблемы управления, выявить мировоззрение средневекового автора в системе.

С этой целью мы сознательно стремились проводить анализ, ограничиваясь прежде всего рамками самого трактата или отдельных его частей. Вместе с тем мы старались расширить источниковедческую базу, привлекая по возможно-

сти другие материалы — древние и средневековые, — позволяющие поставить самые общие проблемы, рассмотреть традиционные представления политиков средневекового Китая.

Насколько известно, трактат Ли Гоу на иностранный язык переведен впервые. Перевод произведения, вышедшего из-под кисти средневекового китайского автора, его адекватное прочтение немислимы без углубленного исследования текста. Существует прямая диалектическая зависимость: в то время как сочинение в переводе служит источником для исследования воззрений средневековья, исследование, в свою очередь, способствует углубленному пониманию смысла трактата, ставит перед переводчиком все новые и новые проблемы. Адекватность перевода зависит не только от решения чисто языковых проблем, но и от степени изученности содержания источника.

В трактате, как в любом произведении той эпохи, отразились представления как древних, так и средневековых авторов. Следует учитывать, что произведение было рассчитано на читателя, в равной с его автором мере усвоившего «премудрости» древних. Каждая строка трактата, выраженная в ней мысль — лишь кирпичик в сложной и развитой понятийной системе воззрений средневековья. Не ошибемся, если скажем, что любой из иероглифов или их сочетаний имеет свою давнюю историю употребления. Выявить вариант перевода, подходящий в данном случае, — задача непростая, требующая не только учета контекста всего сочинения, но и знания древнего наследия в целом. Нередко, перечитывая уже, казалось, доведенный «до кондиции» перевод, мы обнаруживали, что он отражает лишь слой, лежащий на поверхности, в то время как многие глубинные нюансы еще не получили своего полного освещения и анализа. Приходилось шаг за шагом выявлять в тексте Ли Гоу своеобразные текстологические блоки и термины, хорошо известные политическим мыслителям того времени. В этой трудной, но увлекательной работе большим подспорьем оказались публикации переводов древних китайских классиков на русский язык, труды коллег по древней и средневековой истории и философии Китая.

Мы сочли целесообразным приложить к исследованию перевод трактата. Нам хотелось бы, чтобы читатель имел возможность самостоятельно познакомиться с тем контекстом, в рамках которого поднята та или иная проблема, употреблен тот или иной термин. Кроме того, представлялось важным сделать доступным читателю произведение, доносящее до нас аромат столь отдаленной от нас во времени эпохи истории Китая, интересное не только своим содержанием, но и художественными достоинствами.

Трактат — памятник политической мысли XI в. — принад-

лежит кисти одного автора, но отражает воззрения многих ученых того времени на проблемы управления обществом.

По нашему мнению, обращение к сочинению Ли Гоу является удачным поводом коснуться самых общих и принципиальных проблем политической мысли китайского средневековья, прежде всего в понятийном аспекте. Одна из задач нашего исследования — выявление основных понятий, выражавших представления средневековья об идеале управления, о наилучших методах его осуществления в политической практике.

В средневековую эпоху, творчески наследовавшую традиции древности, теория политического учения вступила в новый этап своего развития. Этот процесс проявился и в понятийном аппарате идеологов средневековья, сформулировавших свои представления о функции политической системы, которую следовало направить на обеспечение определенности, упорядоченности и устойчивости отношений в обществе.

Анализ трактата XI в. в рамках сформулированной нами задачи необходимо предварить разделом, посвященным источникам, воплощающим идеи учения *цзин цзи*, в рамках которого мыслит Ли Гоу. Постараемся провести анализ трактата в сравнении с другими источниками, построенными в соответствии с принципами *цзин цзи*, авторы которых разделяли это учение.

Представляется, что именно такой путь даст возможность в определенной мере раскрыть сущность учения *цзин цзи*, учитывая неразработанность проблемы в целом.

**«ПЛАН ОБОГАЩЕНИЯ ГОСУДАРСТВА,
ПЛАН УСИЛЕНИЯ АРМИИ, ПЛАН УСПОКОЕНИЯ НАРОДА»
КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ «ЦЗИН ЦЗИ» —
УЧЕНИЯ «ОБ УПРАВЛЕНИИ МИРОМ
И ВСПОМОЩЕСТВОВАНИИ НАРОДУ»**

Изучение трактата в Китае и за его пределами

В отличие от многих политических деятелей периода Сун, широко известных в традиционной историографии, Ли Гоу не повезло. Хотя его биография и вошла в «Сун ши», роль ученого в развитии политической мысли Китая почти девять веков практически была предана забвению.

Честь «открытия» Ли Гоу в китайской историографии принадлежала Ху Ши (1891—1962). Учитывая, что взгляды Ху Ши оказали большое влияние на всю мировую историографию (получив дальнейшее развитие или подвергнувшись критике), мы рассматриваем его в начале историографического раздела, не упуская из вида преемственности между его взглядами и взглядами тайваньских ученых. В «Записках об учении Ли Гоу», появившихся в 20-х годах XX в., Ху Ши оценил сунского автора как великого мыслителя, по смелости и кругозору не имевшего себе равных среди современников [119, т. 1, с. 43].

Насколько справедливой была такая оценка? В Китае, где историописание было одной из специфических черт национальной культуры, зарождение истории как науки, в близком современному значению этого слова, произошло лишь на грани XIX — XX вв.

В области историографии одной из наиболее значительных фигур того времени был Ху Ши. В его противоречивых взглядах уживались, с одной стороны, следование традиции многовековой китайской историографии, с другой — влияние культуры и идеологии Европы и США. Заимствование им западной, преимущественно буржуазной, культуры было во многом избирательным, адаптация этих новых для Китая идей причудливо переплеталась с издавна господствовавшими представлениями¹.

Уязвимость позиций Ху Ши в оценке взглядов Ли Гоу заключалась в несостоятельной методике исторических аналогий, игнорирующей временной фактор и исторические усло-

вия. Так, исходя из того что Ли Гоу широко применял термин *ли* (выгода, польза), Ху Ши рассматривал средневекового автора как предшественника прагматической идеологии. Именно это и стало основной побудительной причиной создания работы Ху Ши, которая не случайно начинается с фразы: «Ли Гоу — прагматист» [119, т. 1, с. 23].

Исторически неоправданно и необоснованно уподоблять понятия западной философии начала XX в. понятиям средневековья, исходя лишь из кажущейся общности терминологии, тем более что нередко устойчивые термины — своеобразные символы политической мысли Китая, пришедшие из глубины веков, — приобретают в новых условиях и новое содержание. Узрев в Ли Гоу своего единомышленника, Ху Ши крайне преувеличил роль средневекового ученого в истории Китая, исказил отдельные стороны его программы. Достаточно сказать, что Ху Ши приписал ему провозглашение принципа социализма «кто не работает, тот не ест» [119, т. 1, с. 51]. Прибегая к вневременным, по своей сущности ненаучным, аналогиям, Ху Ши стремился переоценить конфуцианское наследие в понятиях современной ему прагматической идеологии.

Вместе с тем в источниковедческом аспекте работа Ху Ши стала новым словом о воззрениях почти неизвестного прежде сунского ученого. Так, выявляя характер идейного влияния на Ван Аньши его «духовного отца» — Ли Гоу исключительно с точки зрения толкования ими понятия «выгода», Ху Ши тем не менее в принципе был прав, обнаружив сам факт влияния.

Вся работа Ху Ши, подчиненная стремлению доказать прагматистский настрой учения Ли Гоу, в целом оказалась шире, чем то диктовалось непосредственными побудительными мотивами. Каковы бы ни были его исходные позиции, именно Ху Ши впервые в Китае собрал большой фактический материал об основных принципах учения Ли Гоу, показал его идейные связи со знаменитыми современниками (не только с Ван Аньши, но и с Фань Чжунъянем), дал представление о его окружении и об идеологической жизни Китая в XI в.

В анализе интересующего нас трактата Ху Ши уделил преимущественное внимание лишь экономическим воззрениям Ли Гоу, справедливо усмотрев в «Плане обогащения государства» стержень программы реформ Ван Аньши. При этом Ху Ши отметил воздействие на взгляды Ли Гоу положений древнего трактата «Гуань-цзы» и «Шан цзюнь шу» [119, т. 1, с. 49].

Итак, два крупных раздела труда Ли Гоу — «План усиления армии» и «План успокоения народа» — Ху Ши обошел своим вниманием. Вместе с тем многие оценки автором учения Ли Гоу в целом полезны для понимания проблем, отраженных в средневековом трактате.

Сюжет, связанный с трактатом Ли Гоу, получил освещение и в историографии КНР. В работе обобщающего характера «Всеобщая история идеологии Китая», изданной в 1959 г. под редакцией Хоу Вайлу, историки КНР на материалах «Плана обогащения государства» поставили вопрос о социальной принадлежности программ двух идеологов — Ли Гоу и Ван Аньши [129, с. 398]. Так, в работе рассмотрена аграрная программа Ли Гоу, отражавшая, по мнению авторов, интересы богатых домов непривилегированных (нетитулованных) помещиков, стремившихся расширить свои политические права [129, с. 406]. На этом основании авторы писали о «народности» взглядов средневекового ученого [129, с. 413], что нам представляется неубедительным.

В книге кратко изложена программа Ли Гоу в области «усиления армии» и совсем не уделено внимания проблеме «успокоения народа» — третьему сюжету сунского трактата.

В целом интересующая нас проблема — доктрина управления в XI в. — на материалах трактата в этой работе даже не поставлена.

Как известно, в 50-е годы в КНР прошла широкая кампания критики философских и исторических взглядов Ху Ши, в ходе которой ведущие китайские историки показали влияние политических взглядов гоминьдановского ученого на его трактовку истории. Не останавливаясь на характере самой дискуссии, отметим лишь, что ее результаты сказались и на отношении историков КНР к интересующей нас работе Ху Ши.

Так, известный историк Люй Чжэньюй, обоснованно критикуя взгляды Ху Ши, писал: «Характеризуя исходный пункт теории познания Ли Гоу, Ху Ши в соответствии со своим желанием определяет его как прагматизм, что неверно и в толковании Ху Ши выглядит очень натянуто» [113, с. 491].

Полемический накал в отношении концепции Ху Ши проявился и в монографии Ци Ся «Реформы Ван Аньши». Однако автор выступил не против общей оценки идеологии Ли Гоу как прагматической, а лишь против системы доказательств Ху Ши в пользу того, что Ли Гоу как политик был предшественником Ван Аньши² [123, с. 4].

Противопоставляя свою точку зрения взглядам буржуазного ученого, Ци Ся сосредоточил внимание главным образом на отличии программы обоих современников и утверждал, что в отношении к «поглотителям» земли Ли Гоу занимал соглашательскую позицию, а Ван Аньши — более радикальную [123, с. 4]. Следует иметь в виду, что изучение интересующего нас трактата Ли Гоу в книге Ци Ся ограничено лишь разделом «План обогащения государства».

Автор считал, что, опираясь на традиционную теорию «подавления второстепенного» — торговли и ремесла ради развития «основного» — земледелия, Ли Гоу пытался разрешить противоречия, возникшие между «поглотителями» зем-

ли из среды торговцев и частью помещиков — «богатыми дворами» [123, с. 58]. По мнению Ци Ся, Ли Гоу защищал интересы последних, а его программа могла бы, в сущности, свестись к снабжению «богатых дворов» рабочей силой [123, с. 57]. Объектом же «подавления» оказался «бродячий люд» и крупные торговцы, скупавшие землю. В самом факте обращения Ли Гоу к древней системе *цзин тянь* Ци Ся усматривал влияние классовой борьбы китайских крестьян на идеологию помещичьего класса, что нам представляется спорным (подробнее об этом см. [261, с. 164—165]).

Подводя итоги изучения трактата Ли Гоу в историографии КНР, следует отметить, что его богатый фактический материал введен ею в научный оборот в незначительной степени. Осмысление же трактата отражает общий теоретический уровень исторической науки КНР в 50—60-е годы. Поставлены лишь самые общие проблемы. На наш взгляд, при попытке выявить социальную направленность программы Ли Гоу ученые КНР порою не учитывают систему воззрений средневекового ученого в целом, отчего их выводы иногда грешат односторонностью.

Учение Ли Гоу в целом стало предметом внимания со стороны тайваньских ученых. В некоторых работах, в частности в «Истории политической мысли Китая» Вань Шичжана и Ван Дахуа [105], прослеживается влияние трактовок Ху Ши. Ли Гоу охарактеризован ими как зачинатель утилитарного направления в конфуцианстве эпохи Сун. По мнению авторов, «утилитарное» течение, связанное с нуждами управления и ставившее своей главной целью обогащение государства и усиление армии, было в оппозиции к неоконфуцианству (*ли сюе* или *дао сюе*), занятому преимущественно проблемами трактовки конфуцианского понятия «природа человека» [105, с. 509]. Осуществляя поиски истинного смысла канона, неоконфуцианцы, по мнению авторов, отвергали трактовки ханьских конфуцианцев, восприняли многое из философских положений буддизма и даосизма, а в политике придерживались старых догм.

Вслед за Ху Ши гоминьдановские авторы считали «идеологию пользы» основой политических воззрений Ли Гоу, не проводя при этом прямых аналогий между его учением и прагматизмом. Тем самым идею Ху Ши, более тонко истолкованные, лишились ярко выраженной тенденциозной окраски. Ли Гоу представлен в данной работе не оригинальным мыслителем-одиночкой, а зачинателем целой школы «утилитаризма» в политике (среди ее последователей — его современники Оуян Сю, Ван Аньши, как центральная фигура этого течения политической мысли, а позднее — Би Цзисюань, Люй Цзуцзянь, Чэнь Болян и Е Ши) [105, с. 509, 510]. Всех их объединяло обращение к классикам с целью использования древнего наследия для практических нужд, что, по мне-

нию гоминьдановских ученых, шло вразрез с учением Мэн-цзы, осуждавшим погоню за выгодой.

По мнению авторов, «утилитарное» направление в политике было вызвано обострением обстановки в стране (прежде всего ослаблением армии и оскудением средств) и «реакционностью неоконфуцианцев», неспособных решить насущные задачи своего времени. В тех условиях, по мнению авторов книги, «утилитарное» учение сыграло спасительную роль [105, с. 512] и вызвало «революционное движение» в политической идеологии конфуцианства [105, с. 511].

Основное внимание авторы уделили полемике Ли Гоу с его современниками, воспринявшими многие положения буддизма и даосизма. В страстной проповеди Ли Гоу пользы (выгоды) авторы видят отход мыслителя от положений Мэн-цзы и влияние взглядов Сюнь-цзы и Хань Юя. Вместе с тем учение Ли Гоу, по их мнению, не утратило конфуцианской окраски.

Работа Вань Шичжана и Ван Дахуа содержит также краткие комментарии к выдержкам из сочинений Ли Гоу (их пятую часть составляют материалы интересующего нас трактата).

Экономическим взглядам Ли Гоу посвящен небольшой раздел книги Чжоу Цзиншэна «История экономической мысли Китая» [128], в котором подчеркивается, что в «Плане обогащения государства» Ли Гоу выдвинул тезис о важности экономической жизни человечества [128, с. 529]. Цель политических и экономических предложений сунского ученого тайваньский автор видел во «вспомоществовании народу».

В современной японской историографии взглядам Ли Гоу посвящено несколько статей. Наибольший интерес представляет работа известного исследователя Морохаси Тэцудзи «Особое положение Ли Тайбо в истории конфуцианства» [136]. На богатой источниковедческой базе автор скрупулезно исследовал влияние мировоззрения Ли Гоу на различных представителей трех главных направлений сунского конфуцианства: сторонников самоусовершенствования (*сю ян*), сторонников течения, условно обозначенного нами (ввиду трудности перевода его названия на русский язык) *цзин лунь*³, и сторонников принципа «выпрямления имен» (*чжэн мин*).

Представители первого направления в конфуцианстве (в оценке традиционной историографии) — такие философы, как Чжоу Дуньи, Шао Юн, братья Чэн Хао и Чэн И, Чжан Цай, ревностные почитатели «И цзина», — заимствовали, по мнению Морохаси, активную антибуддийскую позицию Ли Гоу [136, с. 7—9].

С другой стороны, Морохаси видел в Ли Гоу предшественника второго направления, главным идеологом которого впоследствии стал Ван Аньши: идеалы, вдохновлявшие его

на реформы, считал Морохаси, Ван Аньши черпал из «Чжоу ли» в трактовке Ли Гоу⁴, в то время как противники преобразований во главе с Сыма Гуаном (течение «выпрямление имен») считали «Чжоу гуань» подделкой [136, с. 19]. Среди произведений Ли Гоу, характеризовавших его как представителя течения *цзин лунь*, Морохаси специально выделил «Высказывание [представителя из] народа в период Цин-ли» («Цин ли минь янь») и, что особенно важно, интересующий нас трактат.

Последний аспект статьи Морохаси — анализ влияния Ли Гоу на третье направление в конфуцианстве, на сторонников принципа «выпрямления имен». Если, указывал автор, в начале борьбы группировок в XI в. прослеживается преемственность взглядов Ли Гоу и Ван Аньши, то впоследствии, когда в центре борьбы стала оценка Мэн-цзы, Ли Гоу (утверждавший, что Мэн-цзы искажил учение Конфуция) оказался предшественником идей Сыма Гуана [136, с. 12—22].

Обоснованный вывод Морохаси об особом положении Ли Гоу в истории конфуцианского учения свидетельствует о масштабности воззрений ученого XI в., о неординарности его места в истории идеологии Китая. Богатый фактический материал статьи свидетельствует о многоаспектности мировоззрения Ли Гоу, основу которого составили положения, впоследствии развитые в различных направлениях конфуцианства.

Крайне ценно для нашей темы замечание Морохаси о том, что именно представители течения *цзин лунь*, к которым он отнес Ли Гоу и Ван Аньши, пытались воплотить идеалы «управления миром и вспомоществования народу» (*цзин ши цзи минь*) [136, с. 18]. Хотя бином *цзин цзи* (как известно, являющийся стяжением от данного сочетания) Морохаси не упомянул, ясно, что речь идет именно о нем.

Бесспорность влияния идей Ли Гоу (известного нам как идеолог *цзин цзи*) на различные течения в конфуцианстве, как это вытекает из работы Морохаси, дает возможность поставить проблему соотношения учения *цзин цзи* с конфуцианским учением в целом.

Другой японский ученый, Тэрадзи Дзюн, в статье «Историческое значение учения Ли Гоу о ритуале» [137] анализирует многочисленные труды средневекового мыслителя. Автор продемонстрировал хорошее знание источников и литературы (в статье учтены как статья Морохаси, так и работы некоторых историков КНР). Подробно выясняется понимание Ли Гоу содержания ритуала, одной из основных категорий конфуцианского учения, в частности в реформаторских проектах различных периодов XI в. Проблема формирования средневекового учения *цзин цзи* применительно к взглядам Ли Гоу в статье не поставлена.

На Западе взгляды и деятельность Ли Гоу впервые по-

лучили освещение в работах одного из крупнейших синологов, специалиста по сунскому периоду, Э. Балаша. В 1933 г. вышла его статья о Ли Гоу «Предшественник Ван Аньши» [367]⁵. Автор в принципе разделял точку зрения Ху Ши относительно роли Ли Гоу в китайской истории как непосредственного предшественника Ван Аньши — «наиболее радикального реформатора XI в.» [368, с. 277]⁶. Восприняв тезис Ху Ши о Ли Гоу как о «духовном отце» Ван Аньши, Э. Балаш оставил без внимания «учение о выгоде», которым вдохновлялся Ху Ши.

Анализируя положение в стране в XI в., Э. Балаш заключил, что перед правящим классом стояли три главные проблемы: поиски средств возрастания богатства казны, усиления военной мощи государства и улучшения подготовки чиновников. Эти вопросы, по мнению автора, обсуждал и Ли Гоу, «никогда не служивший, но влиявший на свое поколение как писатель и ученый» [368, с. 278].

Знаменательно, что Э. Балаш из всех трудов Ли Гоу отдал предпочтение трактату 1039 г. и детально изложил его содержание. Анализируя текст трактата, автор статьи привел дополнительные материалы из переписки Ли Гоу с Фань Чжунъянем. Он, в частности, обратил внимание на то, что выражения «обогащение государства» и «усиление армии» Ли Гоу заимствовал у Гуань-цзы и Шан Яна [368, с. 279].

Заслуживают внимания и многие другие выводы Э. Балаша. Так, совершенно справедливо, на наш взгляд, его утверждение, что в аграрной программе Ли Гоу проблема «продуктивности» (т. е. получения налогов) была на первом месте, в то время как «равномерное распределение земли» — на втором [368, с. 281]. Убедительно и сравнение предложений Ли Гоу относительно реорганизации чиновничьего аппарата с положениями доклада Ван Аньши, поданного императору в 1058 г. [368, с. 286].

Вместе с тем не обоснован, на наш взгляд, тезис Э. Балаша о том, что Ли Гоу первый объяснил смысл понятий «второстепенное занятие» и «дармоеды» [368, с. 281], поскольку, как известно, средневековый политик, как и все его современники, лишь следовал в этом вопросе традиции.

В работе Э. Балаша был сделан первый шаг на пути изучения важного источника политической мысли средневековья, до того времени совсем незнакомого западному читателю.

К сожалению, несмотря на все наши старания, нам не удалось ознакомиться с монографией американского автора Ши Шаньюаня «Жизнь и идеи Ли Гоу (1009—1059)», вышедшей в 1979 г. (см. [398]). Однако нам известна докторская диссертация (1972 г.) того же автора на ту же тему [381]. Из рецензии Г. К. Тилмана на опубликованную монографию следует, что эта работа в основе своей повторяет докторскую диссертацию. Как можно судить на основе дис-

сертации и рецензии Тилмана на монографию Ши Шаньюаня, последняя является солидным исследованием, посвященным Ли Гоу как политическому деятелю и социальному критику сунской эпохи. Монография ценна своей источниковедческой базой: основу исследования составляют многочисленные труды ученого (см. [381, с. 66—90]). Труд Ши Шаньюаня построен в традиционном стиле, как многие исследования западных авторов, вышедшие в последнее время и посвященные взглядам того или иного средневекового политика и мыслителя: в работе выясняется место данного ученого в политической мысли Китая XI в., подробно изложена биография Ли Гоу [381, с. 25—66].

Ши Шаньюань выявляет влияние взглядов, содержащихся в «Лунь юе», «Мэн-цзы», «Сюнь-цзы», «Шан цзюнь шу» и «Хань Фэй-цзы», на мировоззрение и политическую программу Ли Гоу. Другое направление исследования — обнаружение преемственности во взглядах и деятельности Ли Гоу и Ван Аньши. Для нашей темы очень ценно наблюдение автора монографии о том, что после 1036 г. Ли Гоу стал включать в свое конфуцианское политическое учение элементы легизма, — и тем активнее, чем сильнее обострялись в стране военные и экономические проблемы (см. [398, с. 112]).

В многоплановом и солидном исследовании интересующему нас трактату уделено крайне незначительное место. В частности, выясняется происхождение таких терминологических сочетаний, как *фу го* и *цян бин* [398, с. 112].

В целом же в монографии Ши Шаньюаня привлекающая нас проблема, связанная с учением *цзин цзи*, не поставлена.

В русской и советской историографии взгляды Ли Гоу, не получили освещения. Один лишь В. М. Штейн вскользь упомянул имя Ли Гоу, ссылаясь на знакомые нам труды Ху Ши и Э. Балаша [359, с. 82, 100]. Незнученность взглядов Ли Гоу в отечественной синологии явилась дополнительным стимулом для нашего исследования.

Что же касается плодотворного, на наш взгляд, исследования трактата Ли Гоу в аспекте средневекового учения *цзин цзи*, то об этом, применительно к исторической литературе в целом, даже не приходится и говорить. Ведь трактовка понятия *цзин цзи* и стоявших за ним фундаментальных проблем в истории политической мысли Китая пока является в мировой историографии «белым пятном». Лишь некоторые работы отдельных авторов мимоходом касаются смысла термина *цзин цзи*.

Как можно заметить, эти весьма лаконичные замечания содержатся в трудах по истории экономических учений Китая и связаны с попыткой соотнести термин *цзин цзи* с понятием аппаратом экономических воззрений прошлого. Так, в своей работе «Экономические принципы Конфуция и его шко-

лы», изданной в 1911 г. и посвященной взаимоотношениям экономического учения с другими науками, Чэнь Хуаньчан сделал вывод о том, что бином *цзин цзи*, заимствованный из Японии китайскими идеологами для обозначения понятия «политическая экономия» (*economics*), «не является подходящим эквивалентом», поскольку он «более широк по содержанию» [373, т. I, с. 48]. По убеждению автора, *цзин цзи* означает «искусство управления государством» (*statesmanship*) и охватывает обширную сферу управленческих действий (*governmental action*). Понятие *цзин цзи* таким образом, справедливо включает Чэнь, принадлежит скорее к политике (*politics*), чем к экономике (*economics*) [373, т. I с. 48].

Это важное для нас положение автора не получило какого-либо развития в его работе.

Наиболее полно содержание традиционного понятия рассмотрено в капитальной монографии крупного гоминьдановского ученого Тан Цинцзэна «История экономической мысли Китая» [115]. Впервые в Китае автор предпринял сравнительный анализ отечественной и западноевропейской экономической мысли.

Рассматриваемая нами проблема поднята в данном труде в связи с попыткой выявить причины отсталости Китая в новое и новейшее время в области осмысления экономических явлений. Именно поэтому от внимания Тан Цинцзэна не ускользнула сложная судьба сочетания *цзин цзи* как переводного термина от «*economy*», адекватно не передававшего западное понятие. Автор справедливо утверждал, что принятая в Китае в XIX в. трактовка бинорма *цзин цзи* в значении «*economy*» и как *цзи сюе*, *фу го цз*, *ли цай сюе*, передавала лишь одну сторону этого сложного понятия [115, с. 19]. Среди причин неразвитости экономической мысли Китая (выражавшейся, по мнению автора, в том, что она не стала там самостоятельной отраслью знания) Тан Цинцзэн выделил «путаницу в трактовке смысла иероглифов *цзин цзи*» [115, с. 19]. Автор безусловно прав, утверждая, что, хотя экономические знания в Китае достаточно ценились, никто не обращал внимания на то, какое явление стояло за этим сложным понятием. Не может вызвать возражений и утверждение Тан Цинцзэна о том, что данный термин означал «учение об управлении миром и вспомоществовании народу» (*цзин ши цзи минь сюе*), вобравшее в себя такие области знания, как политика, закон, внешняя политика и другие [115, с. 19].

Что же касается постановки данной проблемы в хронологическом аспекте, то время осмысления в Китае понятия *цзин цзи* в старом его значении автор необоснованно, на наш взгляд, отнес к весьма позднему периоду — XVI—XVII вв., хотя в его распоряжении и был материал, позволявший уточнить время появления бинорма.

Кроме того, методологически неправомерно ставить знак

равенства, как это делает Тан Цинцзэн, между *цзин цзи* и его частями, содержащимися в комментарии к «И цзину». Ведь *цзин цзи* в старом его значении — целостная лексическая единица и, как всякий термин, исторична. Он возник лишь в VI в. и развивался по своим собственным законам. Древний же источник содержит лишь его составные части (употреблявшиеся самостоятельно и имевшие иной круг хождения), на основе которых бином *цзин цзи* сформировался лишь впоследствии.

Связывая толкование *цзин цзи* с древними трактатами, Тан Цинцзэн исходил лишь из филологического анализа, что в данном случае недостаточно и значительно обедняет проблему выяснения смысла бинома.

Итак, при рассмотрении принципиальной проблемы — времени появления и формирования бинома *цзин цзи* — Тан Цинцзэн не учел главное: его историчность и контекст употребления в понятийном аппарате китайской традиционной мысли. Осознав сложность проблемы толкования *цзин цзи*, автор не смог последовательно разграничить в своем собственном исследовании современное и традиционное значение бинома. В результате сравнения уровня развития экономической мысли своей страны и Запада Тан вслед за западными учеными пришел к выводу, что, хотя экономическая мысль в Китае возникла раньше и насчитывала четыре тысячелетия, процесс ее развития был замедлен [115, с. 5]. В то время как труды Адама Смита с 1776 г. положили начало в Европе буржуазной политэкономии как науки, экономическая мысль Китая, по мнению Тан Цинцзэна, так и не стала наукой: «В Китае есть только „есопыту thought“ (сысян) и нет „есопотmic science“ (кэсюе)» [115, с. 5] ⁷.

Ученый усматривал специфику экономической мысли Китая прежде всего в том, что она не отделилась со временем, как в других странах, от иных направлений человеческого знания [115, с. 31]. По сравнению с западной экономической мыслью современная китайская экономическая мысль, указывал автор, «по содержанию более примитивная, от политики и этики неотделенная и с неясно выраженным экономическим направлением, отчего ее нельзя назвать наукой» [115, с. 5].

В специальной схеме, отражавшей, по мысли автора, неразрывную связь истории китайской экономической мысли с другими отраслями знаний, он особо отметил социологию, политическое учение, отечествоведение (*го сюе*), историю, закон, философию (логику и этику) [115, с. 6]. Анализируя все особенности, как они ему представлялись, китайской экономической мысли в прошлом в научной терминологии современности, Тан Цинцзэн фактически перечислил почти все отрасли знания, составлявшие основу «учения об управлении миром и вспомоществовании народу», в рамках которого в

действительности и развивалась экономическая мысль. Однако саму проблему соотношения экономической мысли с учением *цзин цзи* (что прямо вытекало из материала, приводимого автором) он так и не поставил. Этому, в частности, препятствовало его ошибочное представление о времени формирования бинорма *цзин цзи* в его старом значении, что помешало, на наш взгляд, объективному показу развития экономической мысли Китая на протяжении веков.

Итак, общая постановка вопроса о необходимости трактовки *цзин цзи* в двух его значениях не нашла конкретного развития в самом исследовании автора и, в частности, при анализе проблемы соотношения экономических учений Китая с традиционным учением «об управлении миром и существовании народа».

В историографии КНР проблема трактовки термина *цзин цзи* в двух его значениях (современном и традиционном) применительно к трактату Ли Гоу фрагментарно отразилась в работе Ли Цзиннэна, тематика которой (проникновение политэкономии Запада в Китай позднечинского периода) [109, с. 72] выходит за рамки интересующей нас проблемы. Между тем отдельные наблюдения автора крайне важны для нашей темы. Так, Ли Цзиннэн справедливо отметил, что бинорм *цзин цзи* впервые появился у суйского автора Ван Туна (Вэнь Чжун-цзы), а каждый иероглиф, его составлявший, упомянут еще в «И цзин» [109, с. 12].

Особенно важен тезис Ли Цзиннэна о том, что именно в трактате Ли Гоу — впервые в китайской историографии — сочетание *фу го* (обогащение государства), выразившее на языке того времени экономические представления, в понятийном аспекте оказалось связанным с бинормом *цзин цзи*, воспринимаемым в XI в. как «политика» [109, с. 72].

Важна и другая проблема, поднятая Ли Цзиннэном: каков хронологический рубеж употребления термина *цзин цзи сюе* в его традиционном смысле? Им оказался, по его мнению, период Синьхайской революции, когда западный термин «эсопоту» одновременно толковался в нескольких вариантах: *цзин цзи сюе*, *ли цай сюе*, *цзи сюе*, *шэн цзи сюе*. Окончательное утверждение *цзин цзи сюе* для обозначения понятия «эсоpotics» автор связал с трудами Сунь Ятсена [109, с. 72].

Большой интерес для нас представляет монография японского автора Хонда Нарюки «История учения о канонах в Китае» [116] в аспекте соотношения учения *цзин цзи* с учением о классических канонах. Справедливо подчеркивая тесное их взаимодействие, автор некорректно, на наш взгляд, датирует время появления учения *цзин цзи*. По его мнению, уже с периода Хань, т. е. со времени своего возникновения, учение о канонах рассматривалось его адептами как средство, помогавшее «управлению государством, умиротворению



Кабинет средневекового ученого

Поднебесной» (*чжи го пин тянься*) или, — что одно и то же, указывает автор, — «управлению миром, вспомоществованию народу» (*цзин ши цзи минь*) [116, с. 1].

Необходимо отметить, что тем самым Хонда необоснованно «удревнил» время появления биннома *цзин цзи*, которого в ханское время, как известно, еще не было. Подобное суждение, видимо, связано с ретроспективным взглядом на проблему, характерным для традиционной историографии в целом.

Краткий обзор литературы, связанной с деятельностью и взглядами Ли Гоу, свидетельствует о том, что интересующий нас трактат ученого исследован фрагментарно и лишь в связи с другими общими проблемами наследия сунского ученого.

Практически совсем не разработана в мировой историографии тема о смысле понятия *цзин цзи* в истории политической мысли средневекового Китая, и тем более применительно к трактату XI в. Это обстоятельство и побудило нас изучать *цзин цзи* — фундаментальное звено в понятийном аппарате средневековья — на материалах интереснейшего, на наш взгляд, трактата Ли Гоу.

Термин «цзин цзи» в трактате Ли Гоу
и его понимание в Китае в XI в.

Автор «Плана обогащения государства, плана усиления армии, плана успокоения народа» Ли Гоу (1009—1059) был современником таких известных политических деятелей и реформаторов XI в., как Фань Чжунъянь (989—1052), Оуян Сю (1007—1072), Ван Аньши (1021—1086) и др. Его биография, помещенная в «Сун ши» в разделе «Жу линь» («Конфуцианцы»), в отличие от жизнеописаний других ученых не велика по объему [30, изд. 432]. По-видимому, не богата внешними событиями была и его жизнь⁸.

Ли Гоу не удостоился высших чиновничьих постов и не был столь деятельным участником политической борьбы XI в., как его современники. И тем не менее его жизнь и творчество оставили глубокий след в политической мысли того времени.

Ученый влиял на современников своими трудами и как преподаватель. Смолоду скромный учитель в провинции, он на склоне лет стал преподавателем привилегированного столичного училища.

Ли Гоу (второе имя Ли Тайбо) родился в г. Наньчэн уезда Наньчзян области Цзяньчан на юге современной провинции Цзянси в обедневшей неродовитой семье. Родители не оставили ему состояния, и он с ранних лет рассчитывал лишь на свои силы, зарабатывая средства на жизнь собственным трудом. Он всегда подчеркивал свое незнатное происхождение и не без гордости называл себя «простолудинном из Наньчэна» [16, изд. 27, т. 24а].

Скупые сведения официальной биографии дополняет его переписка с современниками, высказывания многочисленных учеников и последователей, но прежде всего творческое наследие [16]. Внушительное по объему, оно свидетельствует о постоянной интеллектуальной деятельности Ли Гоу, его связях с политическими событиями XI в.

Свой первый среди дошедших до нас трудов он написал в 22 года и к 1039 г., когда был создан интересующий нас трактат, был автором многих произведений⁹. Все они, как следует даже из их названий, отмечены пресметственностью с культурной традицией прошлого, и тем не менее все посвящены злободневным вопросам, занимавшим умы его образованных современников.

В возрасте 25 лет Ли Гоу впервые прибыл в Кайфын — столицу Сунской империи, где вскоре приобрел известность как образованный и начитанный в области классики молодой ученый. К этому времени относится его знакомство с Фань Чжунъянем, высоко его ценившим, сыгравшим немаловажную роль в его дальнейшей судьбе (см. подробнее [119, т. 1, с. 45]).

Следуя заведенному в китайском обществе обычаю, Ли Гоу в 1041 г. пытается счастья на столичных экзаменах и не выдерживает их. Как пишут его современники, причиной тому были не его неуспехи, а худородное происхождение [16, разд. «Няньпу», л. 76]. Сочинение, представленное им на испытание, написанное еще в 1039 г., когда Ли Гоу минул 31 год, и было тем трактатом, который является объектом нашего исследования.

Не преуспев на экзамене в столице, Ли Гоу возвращается на родину, где основывает местную академию в округе Ганьцзян.

У «учителя из Ганьцзяна», по сообщению «Сун ши», «учеников было несколько сот» [30, изд. 432, л. 13а]. Преподавательская деятельность, которая отныне стала делом его жизни, снискала ему всеобщее уважение в родном городе. За многие годы учительства Ли Гоу приобрел известность далеко за пределами своей области. Один из многочисленных его учеников и поклонников, Юй Цзин, восторженно писал о своем наставнике: «Эрудиция Ли Гоу в делах древности и настоящего времени велика, он весь отдается своим сочинениям, изучил периоды благополучного правления и упадка. Конфуцианцы к югу от реки Янцзы считают его своим учителем и образцом для подражания» (цит. по [119, т. 1, с. 45]).

Хотя Ли Гоу по-прежнему не участвует непосредственно в политических баталиях 40-х годов и имя его редко упоминается в хрониках, рассказывающих об этом времени, он всецело сочувствует преобразователям. Свидетельство тому — создание его труда «Высказывание [представителя из] народа в период Цин-ли» («Цин ли минь янь») [16, изд. 21—29] как ответ на выдвижение реформаторского проекта Фань Чжунъяня 1043 г.

Находясь, по его собственному признанию, «в уединении», вдали от бурных событий при императорском дворе, он живо реагирует на все, что происходит в Кайфыне. Не удивительно поэтому, что с усилением позиций реформаторской группировки и возрастанием ее влияния на императора Чжао Чжэня в 1049 г. Ли Гоу благодаря рекомендации Фань Чжунъяня получает преподавательскую должность при дворе и в конце жизни удостоивается высокого поста в столичном привилегированном учебном заведении *тай сюе*.

В 1059 г. Ли Гоу умер.

Воспитав плеяду учеников и последователей, Ли Гоу, как было показано выше, по единодушному мнению исследователей, оказал большое влияние на деятелей реформаторского движения XI в., и в том числе на Ван Аньши. Тем больший интерес представляют для нас воззрения, сформулированные в указанном трактате, отражающие этап формирования взглядов Ли Гоу.

Хотя труд Ли Гоу носит название «Планы», мы тем не менее для удобства называем его «трактат», имея в виду род сочинения (лат. tractatus — рассмотрение), «в котором рассматриваются отдельные вопросы или проблемы; рассуждение на специальную тему» [103, с. 1356].

Сопоставление трактата Ли Гоу с произведениями его современников дает возможность утверждать, что Ли Гоу занимали наиболее важные для того времени проблемы. Достоинство его сочинения, хотя последнее создано вдали от бурных событий и острой политической борьбы при императорском дворе, — тесная связь не только с политической мыслью XI в., но и со всем наследием культуры Китая. И поэтому автор отобразил в нем не сиюминутные коллизии, имевшие преходящий характер: трезво и обстоятельно, в тиши кабинета, Ли Гоу рассуждал о самых главных, насущных проблемах, стоявших перед правящими кругами империи Сун. Многоплановость трактата, разнообразие его тематики дают возможность проникнуть в научную лабораторию политика-мыслителя, понять внутреннюю логику его рассуждений.

Анализ произведения Ли Гоу представляет общетеоретический интерес потому, что вопрос, им поднятый — как лучше и эффективнее управлять подданными, — был наиболее злободневным для политиков того времени.

Эта проблема была особенно актуальна для средневекового Китая, где создание подобного рода политической литературы превратилось в своеобразную традицию. Экзаменационные сочинения стали одним из стойких элементов не только политической культуры, но и историографии в целом, в конечном счете обслуживавшей нужды управления и тесно связанной с интересами государства.

Хотя связь выдвигаемых Ли Гоу проблем с условиями сунского Китая XI в., очевидна, тем не менее нам важнее проследить черты, свойственные трактату как источнику более общего плана, типичного для всего средневекового Китая (о политической обстановке 40-х годов XI в., когда был создан трактат Ли Гоу, и деятельности раннесунских реформаторов см. [261, с. 75—186]). Именно этим и объясняется выбранный нами в исследовании аспект рассмотрения трактата — под углом зрения учения об управлении. Для того чтобы подступить к анализу сочинения Ли Гоу, необходимо дать характеристику трактату как источнику подобного рода. При общей неизученности этой проблемы важно выяснить, что значило для средневекового интеллигента понятие *цзин цзи*. Это, в свою очередь, требует воссоздания, хотя бы в самых общих чертах, тенденции развития самого понятия, выявления круга авторов, разделявших принципы *цзин цзи*, этого фундаментального звена в политической мысли Китая.

Представляется, что лишь в таком контексте возможно

яснее представить место трактата и вклад его автора в развитие учения об управлении.

В процессе работы выяснилось, что источники, в которых отражены положения *цзин цзи*, поистине необозримы. Ввиду полной неразработанности этой тематики целесообразно прежде всего выделить несколько критериев, позволяющих утверждать, что в политической культуре средневекового Китая существовали и были очень важны доктрины учения *цзин цзи*. Об этом говорит достаточно стойкое упоминание самого бинома в источниках. Кроме того, под знаком понятия *цзин цзи* формировались взгляды и протекала политическая деятельность широкого круга авторов. Сама же проблема источников сводится прежде всего к их выявлению, а затем и к их сопоставлению с сочинением Ли Гоу.

Сначала сведения, связанные с понятием *цзин цзи*, выглядели для нас отрывочными и касались лишь работ отдельных авторов. Сбор материала и его осмысление пошли быстрее, когда удалось познакомиться со специальными трудами о *цзин цзи*. Это дало возможность получить представление о целой системе воззрений в области управления государством, традиционно передаваемых в средневековье из поколения в поколение и связанных, в свою очередь, с более широким взглядом на мир и место человека в нем.

Рассмотрение данной проблемы в развитии, возможность ретроспективного взгляда на нее позволяет, по нашему мнению, дать оценку частному труду Ли Гоу, исходя из «координат» учения *цзин цзи*. Подобный аспект рассмотрения экзаменационного сочинения XI в. предоставляет возможность выявить скорее не специфику данного источника, а его «положность» на остальные, т. е. пролить свет на некоторые важнейшие черты развития политической мысли средневекового Китая.

При неисследованности сущности и значения понятия *цзин цзи* и широкого круга других понятий, за ним стоящих, целесообразно прежде всего рассмотреть значение этого термина в сунское время, когда жил Ли Гоу, в частности в его сочинении.

В данной книге много места уделяется анализу понятийного аппарата не только Ли Гоу, но и других средневековых авторов. Стремясь к разумной унификации русских аналогов китайских терминов, мы оставляем за собой право не проводить эту унификацию во всех случаях, ибо один и тот же термин или терминологическое сочетание в зависимости от контекста следует выражать по-русски не одинаково.

Понятие *цзин цзи* встречается в трактате один раз [цз. 16, л. 1а]. (Здесь и всюду далее цитаты из трактата Ли Гоу, — помеченные соответственно: цз. 16, 17, 18 — мы приводим со ссылками на сделанный нами и публикуемый ниже перевод. См. Приложение.) Что можно сказать о нем в контексте

этого памятника? Как уже говорилось и как будет показано ниже, он представляет собою бином. Поэтому для выяснения его смысла полезно прежде всего определить значение каждого из иероглифов, его составляющих и имеющих в трактате Ли Гоу свое индивидуальное употребление. Анализ частей бинома поможет выявить их соотношение между собой. Ведь прежде чем он сложился как интересующая нас лексико-семантическая единица, две части, его составившие, функционировали отдельно и осмыслялись как самостоятельно значимые термины-выражения. Представляется, что трактовка смысла целостной лексической единицы, как и ее частей, может быть подвижна в различных контекстах. Тем более что становление самого термина было длительным и сложным. Именно поэтому учет различных комбинаций в наполнении самого бинома, включая его части, может облегчить понимание его смысла на всем протяжении его формирования.

Смысл бытования иероглифа *цзин* в трактате полностью соответствует значениям, указанным в толковых словарях [83, с. 43; 82, с. 1045; 81, с. 11142].

Иероглиф *цзин* употреблен в значении:

1. «управлять»: «делами можно управлять долго» (*ши кэ цзин цзю*) [цз. 16, л. 136];

2. «конфуцианский канон» (*цзин*) [цз. 16, л. 46, 6а; цз. 17, л. 18а].

Иероглиф *цзи* в значении «оказывать помощь», «помогать», «благоприятствовать» встречается в следующих пассажах:

1. В сочетании с иероглифом *ши* (дело): «но все равно не могли спасти положение» (*ю ван кэ цзи ши*) [цз. 16, л. 186]; «соответствовать нуждам времени» (*цзи ши ши*) [цз. 16, л. 216–22а]; «делу в конечном счете не поможешь» (*ши чжун бу цзи*) [цз. 17, л. 146].

2. Трактую высказывание Конфуция, Ли Гоу понимал иероглиф *цзи* как антоним *ши* (упускать, терять, проигрывать, промах), т. е. в значении положительном — «приобретение», «добавление»⁹ [цз. 18, л. 13а].

3. В сочетании с иероглифом *минь*: «обеспечить потребности народа» [цз. 18, л. 8а]. Это сочетание, как увидим ниже, является обычно ведущим в трактовке бинома *цзин цзи*. Именно такое понимание, как оказывается, восходит к «Си цы чжуани» — комментарию к «И цзину», представленное там как «вспомоществование десяти тысячам (т. е. множеству. — З. Л.) людей» (*вань минь и цзи*) [82, с. 836; 83, с. 919].

Однако значение термина *цзин цзи* не всегда выведешь из суммы значений иероглифов, его составляющих. Формирование биномов, историчных по самой сути, обозначавших понятия политической мысли китайского средневековья, —

сложный процесс. Для уяснения смысла бинорма *цзин цзи* полезно прежде всего учесть данные толковых словарей, обобщающие трактовку традиционной историографии.

Для начала обратимся к китайским и японским толковым словарям и китайско-русскому словарю. С разной степенью подробности они освещают интересующий нас вопрос. Прежде всего отметим, что в них единодушно выделены два значения этого понятия — современное и традиционное¹⁰. В современном смысле *цзин цзи* воспринимается как термин, обозначающий понятие «эсопоту» (экономика). Этот западный термин пришел в Китай из Японии, где формирование научной терминологии происходило на основе компонентов, характерных для китайского средневекового языка (*вэнь янь*) [82, с. 1046; 83, с. 1168; 81, 11142; 88, с. 102].

Касаясь современной трактовки бинорма *цзин цзи*, нужно иметь в виду и сочетание *цзин цзи сюе*, что на современном языке означает «эсополitics» или «political эсопоту» [83, с. 1168; 100, с. 323] и имеет свой аналог и в средневековых текстах — «учение о *цзин цзи*»¹¹.

В трактовке же словарями изначального, традиционного смысла *цзин цзи* — сочетания из двух иероглифов обнаруживаются некоторые нюансы. Согласно японскому словарю, их смысл — «политика» в современном значении этого слова (*чжэнь чжи*) [88, с. 102; 90, с. 166]. «Цы юань» отмечает, что сфера учения *цзин цзи* была весьма широка и включала «политику, закон и т. п.» [83, с. 1168].

Однако в терминологическом аспекте традиционное сочетание *цзин цзи* единодушно трактуется как бинорм — стяжение от выражения «управление миром и вспомоществование народу» (*цзин ши цзи минь*). Первый и третий компоненты развернутого варианта бинорма *цзин цзи* — иероглифы *цзин* и *цзи* — выполняют параллельные функции и выступают как сказуемые, а реконструированные, как бы опущенные в бинорме части *ши* и *минь* оказываются в роли дополнения и обозначают объект действия сына Неба — «мир», «общество» и «народ» [82, с. 1046; 83, с. 1168; 81, с. 11142; 88, с. 102—103]¹².

Японские словари к тому же раскрывают смысл бинорма *цзин цзи* как «управление государством (разрядка наша. — З. Л.) и вспомоществование народу» (*чжи го цзю цзи минь*) [88, с. 102; 90, с. 166].

Сопоставив данные трактата Ли Гоу и материалы толковых словарей, обнаруживаем взаимозаменяемость отдельных частей развернутого бинорма *цзин цзи*, наличие целого ряда их синонимов.

В произведениях Ли Гоу эта взаимозаменяемость представлена в следующем виде (здесь и всюду далее, ввиду отсутствия в тексте иероглифических знаков, элементы приводимых терминологических сочетаний, которые для нужд

анализа необходимо выделить и сопоставить, заключаются в квадратные скобки):

цзин цзи	
цзин ши	цзи минь
{цзи} юй {ши} (вспомоществование миру) [цз. 16, цз. 2, л. 21а]	{цзи} и {минь} чжи юй (удовлетворение потребностей народа) [цз. 18, л. 8а]
чжи го (управление государством) [цз. 16, л. 1а; цз. 18, л. 5а, 15а]	чжи жэнь (минь) [цз. 16, л. 8а, 9а; цз. 18, л. 1а, 10а, 12а]
чжи ши (управление миром) [цз. 16, л. 20а]	

Эти ряды можно было бы продолжить. Обращает на себя внимание тенденция заменяемости двух глаголов в биноме *цзин цзи* синонимом *чжи* — «управлять», «упорядочивать»¹³. Она типична не только для Ли Гоу. В дальнейшем попытаемся доказать это на конкретном материале.

Не оставляет сомнения, что во времена Ли Гоу бином *цзин цзи* был широко распространен и достаточно часто упоминаем как в отвлеченных теоретических трудах, так и в документах политической борьбы. Прежде всего он встречается в текстах XI в., отражавших острую полемику, касавшуюся экзаменационной системы — одного из каналов, способствующих обретению чиновничьих должностей.

В письме к Фань Чжунъяню, своему единомышленнику, Ли Гоу указывал, что недостатки современного ему обучения и экзаменов в том, что они «не исходят из *цзин цзи*» [16, цз. 27, л. 19б]. Что имел в виду в данном случае Ли Гоу, проясняет поданный на имя императора в 1043 г. доклад Фань Чжунъяня, в котором тот подробно развивал идеи своего друга¹⁴. (Кстати сказать, с выяснения смысла бинома *цзин цзи* именно на этом материале и началась в свое время история предлагаемой читателю книги.)

Именно у Фань Чжунъяня четко вырисовываются как бы два толкования этого термина — в узком и широком значении. Один из родоначальников реформаторского движения в сунское время, типичный конфуцианец, Фань Чжунъянь в своем проекте реформ много внимания уделил проблеме обучения чиновников, связывая с деловыми качествами последних саму судьбу государства. Он выступил с критикой фаворитизма, широко практиковавшегося при императорском дворе, и выдвинул единственный критерий продвижения по службе — способности человека, а не его происхождение [39, с. 178].

Вопрос о воспитании способных чиновников был у Фань Чжунъяня органически связан с институтом экзаменов. И в разделе третьем его доклада, посвященном проблемам преобразования экзаменационной системы (раздел назывался «Совершенствовать порядок государственных экзаменов»), он предложил изменить содержание испытаний на ученые степени, получение которых открывало доступ к чиновничьим

должностям. По заведенному порядку того времени экзаменующийся на высшую ученую степень *цзинь ши* должен был продемонстрировать прежде всего умение сочинять в древних поэтических жанрах *фу* (ода) и *ши*.

Экзаменационные предметы подобного рода, считал Фань Чжунъянь, культивируют лишь «цветистость слога» и требуют навыков в технике стихосложения, не отвечая насущным потребностям управления. Реформатор доказывал, что будущим чиновникам важнее привить коренные понятия конфуцианского мировоззрения — *ли* и *дао*, для чего следует положить в основу обучения «шесть канонов». На практике это означало, что предметы, связанные с литературным жанром *ши* и *фу* и определявшие успехи кандидата в чиновники, следовало отодвинуть на второй план, а для получения степени *цзинь ши* отдавать предпочтение толкованию основного смысла произведений классиков. Для этого, настаивал Фань Чжунъянь, нужно ввести на экзамене сочинения в жанре *цэ* и *лунь*¹⁵. Именно эти предметы (получившие название от жанра сочинений) отмечены в докладе как выражавшие идеи *цзин цзи*, и именно с ними были связаны все надежды реформатора на переустройство общества¹⁶. Понимание основных идей, заложенных в канонах, должно было, по мнению Фань Чжунъяня, способствовать успешному решению насущных задач современности, и прежде всего своевременно предотвращать «смуту» в государстве.

В этом же плане надо рассматривать и предложение реформатора — во время испытаний на степень *чжу кэ* вместо комментирования классиков (*мо и*) ввести толкование основного смысла канона (*цзин чжи*), полезное для осознания важнейших задач, стоявших перед страной.

Бином *цзин цзи* употреблен в докладе дважды в следующем контексте: «Если обучать делу *цзин цзи*, выбирать таланты, [понимающие] *цзин цзи* (*цзин цзи чжи цай*), то можно спасти положение» [39, с. 176].

Под делом *цзин цзи* в данном докладе подразумеваются определенные экзаменационные предметы, предусматривавшие овладение сутью конфуцианского наследия, прежде всего древних канонов, что и выражено в иероглифе *цзин* в указанном бинеме.

По мысли средневековых политиков, институт экзаменов был призван готовить цвет молодого поколения империи к будущей блестящей карьере. Содержание предметов *цэ* и *лунь*, связанных с усвоением принципов *цзин цзи*, как в капле воды отразило характер деятельности будущих чиновников, так или иначе направленной на благо государства.

Борьба реформаторов за утверждение нового порядка проведения экзаменов, связанная прежде всего со стремлением изменить их содержание, окончилась неудачей, как и все реформаторское движение в целом.

Однако известно, что в дальнейшем подобные же предметы были приняты на экзаменах в правление династии Южная Сун — в XIII в. [82, с. 223]. Был бином *цзин цзи* в ходу и позднее. Так, в романе Цао Сюециня «Сон в красном тереме» этот бином встречается в рассуждениях героев романа об экзаменах, открывавших путь к получению ученой степени, и о чиновничьей карьере вообще¹⁷.

В русском переводе романа *цзин цзи* в одном случае трактуется как «государственные дела», а дважды — как «житейские дела» [73, с. 444—445], хотя речь идет об одном и том же — об «управлении миром и вспомоществовании народу», т. е. о проблеме, которая традиционно занимала умы тех, кто мечтал об ученой карьере. Характерно, что в разговорах героев романа о *цзин цзи* сквозила надежда приблизиться к государственным делам, войти в круг «порядочных людей» из чиновной элиты.

Известно, что в конце правления династии Цин, после ста дней реформ (1898 г.), на государственных экзаменах был введен «особый предмет *цзин цзи*» (*цзин цзи тэ кэ*). Как и прежде, сдававшие экзамены по этому предмету писали сочинения в жанре *цэ* и *лунь*, а допускались к этим экзаменам те, кто особенно успешно проявил себя на практической работе и был рекомендован крупными сановниками [82, с. 1047; 93, т. 2, с. 216]. Но это был уже новый качественный этап в развитии экзаменационной системы, когда она стала тормозом развития общества, тогда как в сунское время само появление предмета *цзин цзи* обнаружило тенденцию приблизить образование к потребностям жизни. В представлении политиков того времени это означало обучить кандидатов в чиновники искусству наиболее рационального управления обществом.

В политических баталиях XI в. отчетливо вырисовывается и другое, расширительное значение бинома *цзин цзи* как некоего учения об управлении обществом. Ратуя за повышение уровня конфуцианского образования во всех учебных заведениях страны (прежде всего в плане приобщения учащихся к новым предметам — *цэ* и *лунь*), Фань Чжунъянь надеялся обрести мудрых наставников, с тем чтобы с их помощью обучить шести канонам и распространить «путь управления государством и народом» (*чжи го чжи жэнь чжи дао*) [39, с. 178].

Иными словами, каноны должны были послужить источником познания «пути управления». Не оставляет сомнения, что поскольку «преподавание шести канонов» воплощалось в представлении Фань Чжунъяня прежде всего в предметах *цэ* и *лунь*, обеспечивавших усвоение принципов *цзин цзи*, расширительное значение последнего бинома как раз и означало «путь управления государством и народом».

Таким образом, выражения «управление миром» (*цзин*

ши) и «управление государством» (чжи го), с одной стороны, и выражения «вспомоществование народу» (цзи минь) и «управление народом» (чжи минь) — с другой, у Ли Гоу и Фань Чжунъяня понимались идентично. Обнаружение подобной синонимии в трактовке частей бинома цзин цзи и его понимание в целом как чжи го чжи жэнь (иероглиф жэнь в данном случае является синонимом иероглифа минь) требует своего пояснения, ибо это рождает некоторые соображения по поводу нюансов в трактовке самого бинома, отражавших важнейшие черты конфуцианской идеологии того времени.

Первая часть развернутого бинома цзин цзи равнозначна цзин го или чжи го прежде всего потому, что, как было указано выше, иероглиф цзин помимо значения «канон» и других многочисленных значений имеет смысл «управлять» (чжи ли).

Что же касается дополнения глагола «управлять», обозначенного иероглифом ши, то в словаре «Цы хай» находим девять [82, с. 79], а в Большом китайско-русском словаре — одиннадцать его значений, но ни одно из них, в том числе «время», «эпоха», «современник», «человечество», «поколение» и т. п., не связано непосредственно с понятием «государство» [93, т. 2, с. 329].

Однако именно такая трактовка представляется справедливой. Эти расхождения перевода со словарем — лишь кажущиеся, а на самом деле оправданные, — лишний раз доказывают, что перевод средневековых текстов и особенно уяснение их понятийного аппарата немыслимы без изучения трактовки смысла терминов (кирпичиков-понятий в солидном здании всей понятийной системы) в их конкретно-историческом контексте.

Следует учитывать, что в представлении средневековых политиков и идеологов их современники, человечество в целом, в соответствии с конфуцианскими догмами были значимы не сами по себе, как таковые, а лишь как организованные в системе могущественного государства. Недаром с древности понятия «Поднебесная» (тянься)¹⁸ и как часть его — государство (го) означали не столько территорию, сколько прежде всего социум. В данном же случае социум — население, общество, мир людей — был частью организованного по своим законам государства, проблемы управления которым всегда были в центре внимания конфуцианских ученых.

Здесь следует оговориться, что термином «народ» в понятийном аппарате политической мысли древности и средневековья обозначались те, кто населяет мир, Поднебесную и государство, т. е. население, подданные. (В этом широком значении в большинстве случаев употреблен термин «народ» и в трактате Ли Гоу. Особые случаи будут далее оговорены.

Ввиду частого упоминания термина в данном исследовании, будем приводить его, как правило, без кавычек.)

Что же касается очевидной равнозначности второй части формулы *цзи минь* и словосочетания *чжи минь (жэнь)*, то здесь также нашла выражение типичная для конфуцианства концепция отношения к так называемому народу. Не вдаваясь пока в эту проблему по существу, отметим, что проблема отношений государства и «народа», выраженная как «править народом» — *чжи жэнь (минь)*, чаще всего обозначалась в конфуцианской доктрине как проявление заботы правителя о своих подданных. Именно это и отразилось в использовании иероглифа *цзи*, истоки которого, как было отмечено выше, восходят к «И цзину» и имеют значение «оказывать вспомоществование низшим».

Таким образом, в данном сочетании посредством этого иероглифа обозначено конфуциански окрашенное высокое назначение правителя — выступать благодетелем собственно-го народа, осыпать его милостями. Это обозначение на поверку умело маскировало заурядную функцию любого эксплуататорского государства по управлению подданными.

Следует отметить, что понятие *ши (го)* в смысле «мир», «общество» (государство) практически включало и понятие *минь* (народ), т. е. подданных вообще. Между тем подобное выделение двух ведущих задач в учении *цзин цзи*, объектом которого было общество (государство) в целом и его составная часть — народ, отнюдь не было случайным. Представляется, что в этой двуединой формуле «управление миром и вспомоществование народу» нашло выражение конфуцианское представление о якобы имевшем место гармоническом единстве интересов общества (выступавшего в сознании конфуцианских ученых прежде всего в виде организованного государства) и подданных в широком значении этого слова.

Но подобно тому как в конфуцианском учении провозглашенная забота о народе была лишь необходимым условием для процветания государства и оказывалась побочной целью политики, в то время как главной задачей оставалось укрепление государства, в трактовке *цзин цзи* как *цзин ши цзи минь*, на наш взгляд, важнее оказывалась первая часть формулы — *цзин ши*.

Появление термина *цзин цзи* в трудах теоретиков конфуцианского толка отразило их стремление осмыслить основные положения, прежде всего древних классиков, для решения насущных задач управления.

Учитывая этимологию этого термина, огромную смысловую «вместимость» средневековых терминов, различные варианты значений каждого из иероглифов, его составляющих, можно предположить, что кроме уже указанной выше трактовки термина средневековые политики и идеологи могли зрительно воспринимать этот бином и в другом варианте —

как «благо (польза) [от познания] канонов». Ведь для них конфуцианские каноны — кладезь политического опыта во всех областях управления — давали широкую возможность осмыслить окружающий мир и общество, а последнее не только понять, но и воздействовать на него в соответствии с идеями древних.

Оба варианта трактовки бинорма в его исходном значении, как нам представляется, не только не противоречат друг другу, но и, выявляя все смысловое богатство иероглифов, составляющих этот бинорм, в определенной степени даже дополняют друг друга.

Место трактата Ли Гоу среди произведений, воплощавших принципы учения «цзин цзи»

... На крыльях канона совершенных... обрести ясность [в вопросе о] сущности правления.

*Из доклада о Ли Гоу
ведомству обрядов*

Для того чтобы показать, что сочинение Ли Гоу представляет одно из звеньев в цепи произведений, пронизанных идеями *цзин цзи*, необходимо прежде всего определить хронологические рамки «хождения» бинорма *цзин цзи* в исходном его значении в контексте китайской культуры.

Очевидно, что, прежде чем термин *цзин цзи* стал переводиться как «экономика», он прошел долгий путь эволюции. Не оставляет сомнения, что этот термин сравнительно позднего происхождения и появился лишь в эпоху средневековья. Все словари указывают на самое раннее его упоминание в произведении суйского конфуцианского автора Ван Туна (589?—617) «Чжун шо» [82, с. 1046; 83, с. 1168; 88, с. 103], созданном в подражание «Лунь юю», единственном сохранившемся до наших дней труде ученого.

Однако Ван Тун¹⁹, по всей видимости, лишь обобщил и подытожил развитие политической мысли предшествующего периода, точно найдя терминологическое выражение тем идеям, которые вызрели в среде конфуцианских ученых. Так, у цзиньского автора Гэ Хуна (Бао Пу-цзы) мы находим определение «управление миром, вспомоществование нравам» (*цзин ши цзи су*) [81, с. 1142], близкое к расшифровке бинорма *цзин цзи*. По сути дела, это уже почти *цзин цзи* в его традиционной трактовке, ибо объект «вспомоществования» здесь «люди», «народ» (чьи нравы следует улучшить) и сам термин лишь конкретизирует, каким образом и в какой области следует оказывать вспомоществование.

Показательно, что появление бинорма *цзин цзи* (двухслож-

ного слова, типичного для китайского языка лишь с IV—VI вв.) означало, как увидим дальше, рождение средневекового учения об управлении и неразрывно связано с конфуцианством, хотя и испытывавшим значительное влияние даосизма и буддизма [116, с. 217]. Именно в учении *цзин цзи* древность сочленена со средневековьем, ибо «путь *цзин цзи*» (*цзин цзи чжи дао*), по Ван Туна,— это то, что заботливо передается конфуцианцами из рода в род на протяжении многих поколений [8, цз. 6, л. 36].

Обратим внимание на то, что всеми признанный родоначальник учения *цзин цзи* в свое время потерпел неудачу при дворе суйского императора Вэнь-ди, который отверг его предложения, содержавшие «двадцать два плана [достижения] великого спокойствия» [47, с. 42]. Удалившись от дел, Ван Тун вернулся на родину, где всецело отдался преподавательской деятельности, оставившей глубокий след не только в истории его времени, но и в политической мысли средневекового Китая в целом.

Определяя место Ван Туна в истории идеологической жизни страны, исследователи указывают, что именно с него началась пустившая в Китае глубокие корни традиция активно передавать свои идеи ученикам. Именно его деятельность способствовала тому, что уже в следующем поколении было много тех, кто не только разделял идеи *цзин цзи*, но и пытался, по примеру Ван Туна, воплотить их в жизнь. Так, известно, что сын ученого, Ван Фуши, в письме к своему дяде характеризовал некоего Гуань Цзымина — современника Ван Туна — как человека, обладавшего великим средством претворять в жизнь идеи *цзин цзи* [8, цз. 10, л. 126].

Однако о четко проявившейся тенденции внедрить *цзин цзи* как учение, помогающее управлять государством и народом, более определенно можно говорить применительно к танскому времени, когда появилась целая плеяда носителей этого учения; большинство их составляли известные чиновники [116, с. 217]. Среди них были и ученики Вэнь Чжунцзы. Не случайно источник, в котором впервые упомянут бинном *цзин цзи*, — труд Ван Туна, отредактированный его сыновьями, — создан по примеру «Лунь юя» в виде диалога учителя с учениками [116, с. 217].

Объективным критерием широкого распространения идей *цзин цзи* в танское время служит появление термина «талант, [разумеющий] *цзин цзи*» (*цзин цзи цай*; он имел много терминологических разновидностей, производных от длинного синонимического ряда самого биннома *цзин цзи*), обозначавшего идеолога средневекового учения об управлении, с этого периода очень распространенного.

Наиболее известными среди них были сановники-цензоры Ван Гуй и Вэй Чжэн, пользовавшиеся при жизни большой популярностью. Оба пытались на деле осуществить идеалы



Вэй Чжэнь (580—618) — советник танского императора Тай-цзуна, «человек—зеркало», активный носитель учения цзин цзи

цзин цзи, будучи по долгу службы советниками императора Тай-цзуна (Ли Шиминя). До нас дошли их диалоги с правителем, свидетельствующие о том, что они, наравне с монархом, считали себя ответственными за состояние дел в Поднебесной. Активно вырабатывая политический курс страны, они были сторонниками использования классического наследия. Так, Ван Гуй призывал ценить и привлекать на службу в качестве крупных сановников (цзин шу чжи ши) лиц, умеющих управлять государством, опираясь на данные канонов.

Особенно интересна фигура Вэй Чжэня²⁰, который в молодости был даосом, но за свои познания в исторических трудах был высоко оценен императорским двором и призван на службу. Современники считали, что он обладал талантом управления государством (цзин го чжи цай) [47, с. 101]. Сам же правитель называл его «человеком-зеркалом», нелицеприятно указывающим сыну Неба на его промахи и недостатки. Показательно, что и сам сановник, претендуя на роль зеркала гуманности, рассматривал себя кор-

респондентом мудрости прошлых эпох, почерпнутой из классиков и исторических трудов [401, с. 178].

Популярность конфуцианских идеалов, воплощенных в учении *цзин цзи*, нашла свое отражение и в антропонимии. По-видимому, не случайно танский Тай-цзун²¹ получил имя Шининь, воспринимаемое конфуцианскими эрудитами как другой возможный вариант стяжения от выражения *цзин [ши] цзи [минь]*, нежели *цзин цзи*. Это имя, без сомнения, образно соответствовало кредо императора, пытавшегося представить себя идеальным монархом. Традиционная историография выделяла второго правителя династии Тан не только как покровителя талантов в политике, но и как выдающегося государственного деятеля и создателя труда, названного «правитель-образец» («ди фань») [47, с. 67], подаренного им с назидательной целью наследнику престола. Это свидетельствовало о том, что именно в танское время учение *цзин цзи* — первоначально идеология наставников, как добровольных, так и по долгу службы, — стало предметом пристального изучения и со стороны правителя, т. е., в сущности, того, кто был призван идеи *цзин цзи* воплотить на практике.

Достаточно широкое, по-видимому, распространение идей *цзин цзи* и появление плеяды его носителей, занимавших высокое общественное положение, вплоть до императора, отражало ведущее и устойчивое место конфуцианства в государственной доктрине и в общественной жизни, не уступавшего своего влияния даже в годы бурного натиска буддизма и даосизма.

Отражение темы *цзин цзи* мы находим и в танской поэзии. В одном из стихотворений, посланном Вэй Чжэну, Бо Цзюйи пытался найти ответ на вопрос, что составляет суть *цзин цзи*, а Ду Фу сетовал, что с древности «таланты, [разумеющие] *цзин цзи*», столь редки [81, с. 11142].

Однако наиболее часты упоминания о талантах *цзин цзи* в сунское время, что несомненно явилось отражением некоего этапа в формировании этого учения, связанного, в свою очередь, с развитием конфуцианства в целом. Рост числа сторонников и последователей *цзин цзи* в то время происходил на разных уровнях.

Идеологи *цзин цзи* стремились воспитать в своем духе и будущих бюрократов. Безусловно, что в идеале речь шла не только о тех сановниках, которые были приближены к правящему дому и могли действительно влиять на политический курс страны, но и также о рядовых чиновниках, «пастырях» народа.

Под *цзин цзи цай* могли подразумеваться и те, кто успешно сдал на столичных испытаниях предметы *цэ* и *лунь*, и те, кто на практике доказал, что способен «управлять государством и народом». Именно с привлечением на службу



Ван Аньши (1021—1086) — известный реформатор, воспринявший многие идеи Ли Гоу

таких талантов, как было показано выше, связывал Фань Чжунъянь надежды на разрешение кризиса, постигшего страну [39, с. 178].

Не случайно и Ли Гоу, излагая в трактате свои представления о путях решения самых насущных задач, как к высшему авторитету обращался к опыту ученых, овладевших *цзин цзи* [цз. 16, л. 16], и призывал следовать их примеру.

Но, конечно, самыми типичными носителями учения *цзин цзи* были реформаторы, искавшие пути решения неотложных проблем в сунской империи. В их докладах трону и сочинениях самого разнообразного характера нашли свое яркое выражение главные черты учения *цзин цзи*, положенного в основу их политических проектов. Именно сторонники преобразований настаивали на усилении вмешательства государства во все сферы жизни общества, особенно в экономическую.

Заключительные строки биографии Ван Аньши из «Сун ши» донесли до нас мнение Чжу Си об отношении героя жизнеописания к учению об управлении: «[Он] был на голову выше своего века в своих сочинениях и в добродетель-

ных поступках и в особенности почитал своей главной обязанностью соблюдать добродетель и следовать (*цун*) *цзин цзи*» [30, с. 22456].

По-разному складывалась судьба носителей средневекового учения. Одним из них, например сунским реформаторам, удавалось убедить правителей осуществить их планы. Других постигла неудача, но они по-прежнему оставались верны учению *цзин цзи*.

В сунское время традиционная историография выделяет направление в идеологии, определяемое как учение об управлении миром — *цзин ши чжи сюе* (см. [392, с. 44]).

Очевидно, что сочетание *цзин ши*, первая часть развернутого выражения, поясняющего стяжение — бином *цзин цзи*, выступало в средние века, особенно в сунское время, как равнозначное этому биному. Недаром довольно часто оба сочетания одновременно характеризуют взгляды и деятельность одного и того же лица. Так, в предисловии XI в. к собранию сочинений Ло Цунъяня (1072—1136) указано, что в его трудах воплотились идеи *цзин цзи* [19, предисл. XI в., с. 1], а в предисловии XVI в. Ло Цунъянь упомянут как один из ведущих представителей учения об управлении миром (*цзин ши цзай у*) [19, предисл. XVI в., с. 1].

Если один из «талантов *цзин цзи*» имели возможность высказать свои идеи непосредственно правителю и исподволь направить его по должному пути, то другие излагали свои взгляды лишь в сочинениях, в надежде, что их творения когда-нибудь удостоятся августейшего внимания.

Рост числа трудов, воплощавших принципы учения *цзин цзи*, авторов, которых можно причислить к «талантам *цзин цзи*», — еще один показатель распространения и популярности этого учения в средние века. Прежде всего отметим те произведения, которые, по оценке средневековой историографии, были созвучны идеям *цзин цзи*. Так, в предисловии XV в. к собранию сочинений Ло Цунъяня два его труда — «И лунь яо юй» и «Цзунь яо лу» — были оценены как воплощение принципов *цзин цзи* и потому признаны достойными почитания потомков [19, предисл. XV в., с. 1].

Еще больше о распространении учения *цзин цзи* свидетельствует появление трудов, идея которых непосредственно отражена в их названии. Помимо отдельных упоминаний о таких трудах, собираемых нами по крупицам из разных источников, в нашей работе использованы данные двух солидных библиографических сборников. Это каталог книг, хранящихся в библиотеке Пекинского университета [76], и сборник Чжао Найтуаня «Записи о том, что рассыпано как песок» (Пи ша лу) [80], содержащий названия разнообразных по жанру трудов, вошедших наряду с прочими сведения по экономике и истории экономической мысли на всем протяжении истории Китая.

Нас заинтересовали труды, в названии которых есть бином *цзин цзи* или сочетание *цзин ши*. Как уже указывалось выше, различие названий в данном случае не носит принципиального характера: оба сочетания, как равнозначные, существовали в традиционном Китае на протяжении многих столетий. Сошлемся и на мнение В. Франке о том, что сочинения по проблемам управления миром (*цзин ши вэнь*) конца XVI — начала XVII в., посвященные государственным делам, следует связывать с сочинениями по *цзин цзи вэнь* (от выражения *цзин ши цзи минь*) [379, с. 7].

Не случайно, что и Чжао Найтуань для нужд своего исследования выделил как особый жанр сочинения, повествующие об управлении миром (*цзин ши вэнь бянь*), и отнес к нему в том числе и труды, в названии которых есть *цзин цзи* [80, с. 203, 292, 483—493].

Нам удалось обнаружить около 60 упоминаний названий трудов подобного типа, из них содержащих бином *цзин цзи* — около 30, а выражение *цзин ши* — более 30. Данные труды датируются не ранее периода Сун. Большинство их не сохранилось, а дошедшие до нашего времени исчисляются единицами. Основная масса таких произведений составлена в минское и цинское время.

Ввиду полной неизученности подобных источников порою затруднительно перевести их названия. Известно, что нередко название, его скрытый смысл, может быть понято лишь после глубокого изучения самого источника. Поэтому данный нами перевод следует воспринимать как некий рабочий вариант. Чтобы получить общее представление о характере этого рода трудов, приведем лишь некоторые названия, не претендуя на полноту охвата всех сочинений по данной проблеме (перечисляя названия компиляций, в названии которых есть бином *цзин цзи*, мы не соблюдаем хронологической последовательности: в круглых скобках указан составитель компиляций, в квадратных — источники, откуда почерпнуты сведения об этих трудах):

Цзи цзи вэнь хэн (Тэн Хун)

Оценка материалов о цзин цзи [80, с. 483; 81, с. 11142].

Цзин цзи вэнь цзи (Ли Шичжань — автор) (Цзин Суньчжун)

Сборник материалов о цзин цзи [80, с. 484].

Цзин цзи хуа цы

Великое слово о цзин цзи [80, с. 203].

(Шэнь Нгуань)

Цзин цзи вэнь цзи

Выпуск (сборник) материалов о цзин цзи [80, с. 203].

(Чэнь Тисунь)

Цзин цзи вэнь чао

Выписки из материалов о цзин цзи [80, с. 488].

(Чжан Вэньян)

Цзин цзи хун цы

Великое слово о цзин цзи [80, с. 488].

(Чжу Сюесинь, Чжу Иши)

Цзин цзи лу (Чжан Лянь)

Запись материалов о цзин цзи [79, с. 974; 80, с. 489].

Хуан мин мин чэнь цзин цзи лу (Хуан Сюнь)

Записи [материалов] о цзин цзи знаменитых сановников Великой Мин [76, т. 1, разд. шж, с. 113; 80, с. 487].

Цзин цзи лэй бянь.
(Фэн Ци)
Хуан мин цзин цзи вэнь лу
(Вань Бяо)

Шань линь цзин цзи
(Ту Бэньцзюнь)

Цзин цзи као
(Ли Мэн)
Чжао лэй цзин цзи янь
(Чэнь Цзычжуан)

Изложение [материалов о] цзин цзи по разделам [40].
Записи материалов о цзин цзи в период Великой Мин [76, т. 2, разд. цзи, с. 22].
Перепись [материалов о] цзин цзи, сделанная в горной роше [76, т. 2, разд. цзи, с. 11].
Исследование [материалов о] цзин цзи [79, с. 452].
Речи о цзин цзи блистательного периода [80, с. 488; 76, т. 2, разд. цзи, с. 63].

Обратим еще раз внимание на то, что все указанные труды без исключения представляют собой компиляции. Одни из них названы «сборниками», другие — «записью», «переписью», «выписками» материалов (вэнь) по проблемам цзин цзи и цзин ши (в некоторых случаях при отсутствии термина вэнь он подразумевается).

В названиях двух трудов четко указан смысл сбора материалов, их составляющих: оценка, исследование. Достаточно часто эти материалы названы образно: «речи», «великое слово», что проливает свет на характер данных трудов как собранный высказываний по поводу учения об управлении.

Среди первых сохранившихся до нашего времени источников следует упомянуть труд «Оценка материалов о цзин цзи», созданный в сунское время и состоявший из традиционных «суждений» (лунь, об этом см. [80, с. 483]) — неотделимого атрибута в арсенале средневекового учения об управлении государством, позволявшего из опыта предшественников выбрать то, что пригодно сегодня. В последующее время на основе этого труда вышло много изданий, разным образом его дополнивших (см. [76, т. 2, раздел цзи, с. 3]).

Наравне с трудами, повествующими о государственных делах прошлого, воспринял собрание писем своего современника Ли Шичжана некий Цзэн Суньчжун (период Юань), озаглавив это эпистолярное наследие «Сборник материалов о цзин цзи» [80, с. 484]. Это не случайно. Переписка Ли Шичжана, отличавшегося независимым характером, могла отразить острые дебаты при дворе, где, по свидетельству очевидцев, этот политик отважно излагал свое мнение о неотложных делах в Поднебесной самому правителю [81, с. 11142].

Неизмеримо больше дошло до нас источников подобного рода, датируемых периодом Мин. Так, компиляция «Речи о цзин цзи блистательного периода» предоставляла для осмысления высказывания знаменитых деятелей, начиная с Гуань Чжуна и кончая периодом Тан и Сун [80, с. 488].

Сборник «Выписки из материалов о цзин цзи» содержал выдержки о важнейших политических делах минского времени [80, с. 488].

Большую часть ($\frac{9}{10}$ объема) компиляции «Записи [материалов о] цзин цзи знаменитых сановников Великой Мин» составляли фрагменты докладов о делах правления девяти крупных деятелей второй половины XIV — середины XVI в. [80, с. 487].

Образцы разных жанров сочинений времени Мин были представлены в компиляции «Великое слово о цзин цзи» [80, с. 203].

Все материалы разбиты на тематические разделы. В такого рода классификации и заключен смысл деятельности составителей. Эта идея предельно выражена в названии объемистого труда уже упомянутого выше Фэн Ци — «Изложение [материалов о] цзин цзи по разделам», где представлены выписки из древних и средневековых сочинений.

Среди мыслителей, являвшихся носителями учения *цзин цзи*, Фэн Ци был, без сомнения, одним из наиболее типичных. Неудачник, как и многие из этой плеяды, он безуспешно мечтал о воплощении своих политических идеалов и делал выписки из трудов древних авторов и своих предшественников с думой, по свидетельству его учеников, о правителе-отце [40, с. 21]. Его труд построен по типу энциклопедии «Цэ фу юй гуй», заимствовал некоторые элементы ее структуры, но более подробен.

Это запись о событиях (*сюй ши*), которую Фэн Ци вел на протяжении всей жизни, включив в нее высказывания различных знаменитых авторов. В отличие от труда «Цэ фу юй гуй», основанного лишь на «историях» и «биографиях», данная компиляция включает выдержки из первоисточников — «речи» (*шо*) ученых ста школ [77, с. 487]. Фэн Ци не успел закончить свое любимое детище, и его труд завершили братья и многочисленные ученики: они отредактировали рукопись и составили ее оглавление.

Характерно, что структура труда Фэн Ци повторяет в своей основе построение танской компиляции «Книги четырех школ танского периода по [различным] разделам» («Тан сы цзя лэй шу») [40, т. 1, с. 33], ныне утерянной.

Как можно судить, ознакомившись с «Изложением [материалов о] цзин цзи по разделам», труды «об управлении миром и вспомоществовании народу» представляли собой собрания сведений, касавшихся различных сторон политики; руководствуясь ими, правитель мог в деле устройства государства выбрать лучший вариант действий.

В названии подобных трудов средневековых мыслителей и политиков ярко выразилось стремление заимствовать принципы *цзин цзи* из того материала, который в огромных количествах предоставляла, начиная с древности, китайская историография. В средние века полагали, что принципы *цзин цзи* заложены и определены предками и задача состоит лишь в том, чтобы понять ими запрограммированное. Творчество

же самих составителей сводилось лишь к активному выбору источников, их осмыслению, комментированию и систематизации, с тем чтобы подать их в том аспекте, который, по мнению составителей, мог быть полезен для насущных дел правления.

По такому же принципу, что и систематизированные материалы *цзин цзи*, построены и компиляции так называемого жанра *цзин ши вэнь* (аналога *цзин цзи вэнь*), датируемые не раньше XVI в. Среди них «Сборник о практике управления миром Великой минской династии» (Хуан мин цзин ши юн бянь), составленный Фэн Инцзином [80, с. 488].

По утверждению некоторых исследователей, «учение об управлении миром» (*цзин ши чжи сюе*) следует понимать как «practical statecraft» (см., например, [392, с. 47]). Несмотря на слабую изученность данной проблемы, не позволяющую делать окончательные выводы, вряд ли возможно твердо говорить на наш взгляд, о разности содержания понятий биньма *цзин цзи* и выражения *цзин ши*. Иначе бессмысленным выглядит название вышеупомянутого труда, свидетельствующего о стремлении его составителя воплотить на практике учение, которое само по себе является «практикой управления государством». По-видимому, практический аспект учения об управлении, отраженный в той или иной компиляции, следует определять применительно к конкретному труду, анализируя его материал и направленность, а не в зависимости от варианта ее названия (как содержащего биньма *цзин цзи* или выражение *цзин ши*). Тем более что содержание, тематический принцип построения «Сборника о практике управления миром Великой минской династии» не выходит за рамки компиляций, где собран материал для нужд «управления миром и вспомоществования народу».

Среди трудов XVII в. следует особо выделить «Сборник материалов об управлении миром Великой минской династии» (Хуан мин цзин ши вэнь бянь), составленный Чэнь Цзылуном и включающий разделы, касающиеся всех сторон жизни китайского общества [80, с. 203, 485]. Эта компиляция сохранилась до нашего времени не в полном объеме. Ее структура была принята за образец позднейшими учеными, и на протяжении цинского времени около десяти компиляций были созданы по ее подобию (см. [80, с. 489--493]).

Выделим среди них «Сборник материалов по управлению миром Великой (цинской.— З. Л.) династии» (Хуан чао цзин ши вэнь бянь) [80, с. 489].

Составители сборника Хэ Чанлин и Вэй Юань, подражая своему предшественнику, создали фундаментальную (120 цзюаней) компиляцию выдержек из докладов и частных сочинений известных ученых и сановников цинского времени, касавшихся всех сторон жизни китайского общества. Тематика сборника чрезвычайно широка и разнообразна [80, с. 489].

Его содержание охватывает многое: проблемы экономической жизни страны (руководство приращением, земледелием, финансами, взимание земледельческих и соляных налогов, перевозки), управления подданными (круговая порука, траурные церемонии, законы предков, отношения с правителями областей и уездов), взаимоотношения с «варварами», военное дело (подробнее об этом см. [80, с. 482]).

Однако все эти отрывки из сочинений, отражавших разнообразные проблемы, объединены в сборнике с одной целью: представить правителю систематическое пособие по управлению государством в целом. Таким образом, не только название труда, но и характер содержания этого сборника свидетельствует о равнозначности выражения *цзин ши* биному *цзи*.

Некоторые представления о методе, характере освещения материала в собранных отрывках мы получим, если учтем, что раздел *ли цай* (управление финансами) содержит выдержки из известного труда ученого Гу Яньу (1613—1682) «Плоды ежедневных занятий» (*Жи чжи лу*), озаглавленные в компиляции как «Суждения о золоте», «Суждения о серебре», «Суждения о меди», «Выплата налога в денежной форме», «Изменения в денежной системе» [80, с. 293].

Обращает на себя внимание, что эти отрывки из «Плодов ежедневных занятий» классифицированы составителем как традиционный жанр *лунь*. Известно пристрастие Гу Яньу к толкованию классиков. Кроме того, именно он в оценке китайских авторов предстает как один из основоположников так называемого практического учения об управлении обществом (*цзин ши као юн*) [117, с. 526] — направления, являвшегося, без сомнения, дальнейшим развитием учения *цзин цзи*.

Приведенные нами источники — лишь отдельные, разрозненные вехи, ярко выразившие определенную закономерность в воззрениях средневековья, в понимании и трактовке политического процесса. Практически круг произведений, воплощавших принципы *цзин цзи*, огромен и вовсе не исчерпывается специальными трудами.

Однако обзор и тех источников, которые упомянуты нами, позволяет отчетливо увидеть непрерывную преемственность в передаче понятия, выражавшегося бинмом *цзин цзи*.

Труды сунского времени и трактат Ли Гоу в том числе занимают в учении *цзин цзи* особое место, передавая эстафету от родоначальника учения Ван Туна идеологам минского и цинского времени, воспринявшим это учение об управлении во всей его полноте. Показательно, что Ли Гоу, высоко ценя Ван Туна, ставил его в один ряд с Конфуцием, считая, что их учения, пережившие своих творцов, должны усвоить все ученики [16, цз. 27, л. 10а].

Прямые ссылки на Ван Туна мы находим и в трактате

Ли Гоу. Например, в вопросе о целесообразности института амнистий и выкупа за проступки [цз. 18, л. 15а] последний придерживался мнения Ван Туна.

Большое влияние на взгляды Ли Гоу оказали идеологи танского времени, а также деятельность танского императора Тай-цзуна.

В минское время крупнейший выразитель идей *цзин цзи* — Фэн Ци восхищался деятельностью и идеями Фань Чжунъяня, почитая его как крупного сановника, преуспевшего на поприще *цзин цзи*. Этот единомышленник Ли Гоу был для Фэн Ци высоким авторитетом в делах правления (см. [40, с. 13]).

Показательно, что и позднее, на протяжении XVII и XVIII столетий, неоднократно издавались в различных вариантах компиляции, созданные еще в сунское, а затем и в минское время, материал которых был классифицирован и расположен по разделам в соответствии с нуждами учения *цзин цзи*.

Итак, обзор источников, связанных с *цзин цзи* терминологически и по содержанию, позволяет не только выяснить место трактата Ли Гоу в этой идеологической толще, но и выявить общие принципы, отразившиеся в структуре трактата, что, в свою очередь, связано с характером средневекового мышления и особенностями видения мира.

Трактат Ли Гоу как наставление правителю (предложения ученого по управлению государством как план для действий монарха)

...Учитель обладал высоким талантом, который он искренне отдал в помощь монарху.

А. Гриняш

Очертив в целом круг источников, составлявших сферу «хождения» термина *цзин цзи*, перейдем к самой общей характеристике трактата в аспекте данной проблемы.

Причисляя тот или иной труд к источникам по *цзин цзи*, мы прежде всего исходим из характера мышления его автора, разделявшего это учение, и общей направленности труда, рассчитанного на благосклонное внимание сына Неба.

Главным и определяющим в характеристике источников, содержащих принципы *цзин цзи*, является стремление их авторов сделать свою философию достоянием правительства. Доказывая монарху обоснованность своей программы, они питали надежду увидеть свои идеалы воплощенными в реальной жизни.

Таким образом, если создателем трактата выступал выра-



Император Жэнь-цзун (1023—1063) —
адресат трактата Ли Гоу

зитель учения *цзин цзи*; то читателем «Планов» мыслился сам сын Неба. Подобное назначение труда проступало очень отчетливо, высечивая присущее китайской культуре единство формы произведения и его содержания.

Трактат Ли Гоу обозначался, как уже отмечалось, термином *цэ*. В XI в. им определяли род экзаменационного сочинения и одновременно предмет, преуспеяние в котором должно было способствовать постижению учения *цзин цзи*. Этимология слова, означающего «план, замысел» и т. п., восходит к далекому прошлому. Достаточно вспомнить название известного древнего сочинения «Планы Сражающихся царств» («Чжань го цэ»). Однако значение *цэ*, применительно к экзаменам, непосредственно восходит к ханьскому времени. Тогда термином *цэ* обозначали бамбуковую дощечку для письма, служившую своеобразным билетом на экзаменах при императорском дворе. Допущенные к испытаниям после длительных штудий должны были, вытащив дощечку с вопросами, проявить способность обсуждать суть древних канонов с целью выработать план действий в современной обстановке.

Проясняя смысл таких экзаменов, конфуцианец Ван Фу-

чжи (1619—1692) в своем знаменитом труде «Суждение о сунской [династии]» (Сун лунь) четко определил назначение предмета цэ в ханьское время для нужд управления страной: «Экзаменующиеся наперебой излагали дела, указывали на успехи и промахи, толковали о пользе и вреде, о справедливых и лукавых, о спокойствии и кризисе» [9, цз. 4, с. 97]. Конечная цель состязаний состояла в выявлении среди подданных талантов, достойных пополнить ряды советников императора, полезных в государственных делах: «Сын Неба нуждался в ученых, чтобы сообща с ними управлять» [9, цз. 4, с. 97].

Распространяя эту характеристику на экзаменационный предмет цэ сунского времени, Ван Фучжи указывал, что в отличие от сочинений жанра *ши* и *фу*, совершенно бесполезных при подготовке чиновника к дальнейшей службе, цэ приносил пользу Поднебесной [9, цз. 4, с. 97].

Своеобразное «пособие для поступающих» позволяет в подробностях установить тематику сочинений в этом жанре: авторами их были знаменитые политики, литераторы, ученые, которых без преувеличения можно назвать энциклопедистами своего времени. Так, знаменитый ученый — историк и поэт Оуян Сю предложил следующие темы письменных работ в жанре цэ: значение ритуала и музыки в управлении народом, шесть канонических книг как средство управлять государством (с подробным выяснением подлинности «Чжоу ли»); методы управления государством и целесообразность упрощения или усложнения их; полезны ли разнообразные и многочисленные правила поведения, публичные празднества и жертвоприношения, упомянутые в «Чжоу ли», желательны ли они для правительства и народа; возможность применения системы *цзин тьянь*; исторический обзор установлений династий Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) и Тан (618—907) с целью выяснить возможность их применения для современности (см. [356, с. 136]).

Понимание сущности экзаменационного сочинения цэ в аспекте идей *цзин цзи* будет неполным без учета содержания другого экзаменационного предмета (а одновременно и литературного жанра) на ученую степень *цзинь ши* — «суждения» (*лунь*). О назначении этого литературного жанра Лю Се (455—522) — автор «Литературной мысли и резного дракона» (Вэнь синь дяо лунь) — писал, что «лунь подобно [стреле из] лука, которая из множества слов обретает одно — истину» (цит. по [82, с. 1249]).

Источником наших знаний о содержании «суждений» может служить сборник образцовых произведений сунских авторов в этом жанре, являвшемся часто не только литературной категорией, но и образцом для подражания учащихся, решивших попытать счастья на экзаменах. Рассмотрим для примера сборник «Образцы древних текстов» (Гу вэнь-гуань-

циянь), составленный в начале XIII в.²², куда вошли произведения в жанре *лунь* Оуян Сю, Су Дунпо, Су Сюня и других, не менее известных авторов XI в.

Содержание «суждений» сводится к нескольким темам: рассуждения о ценности древних канонов, при этом предпочтительно о «Чунь цю», о деяниях известных исторических деятелей прошлого (например, Гуань Чжуна, Хань Фэй-цзы, императоров Гао-цзу, Цзин-ди и др.), о проблемах упрочения императорской власти, об армии и трудах теоретиков военного искусства Сунь-цзы и У-цзы, о борьбе группировок и т. п.

Круг проблем, поднимаемых в текстах *лунь*, обширен. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что прямо обсуждения проблем седой древности здесь, так же как и у Ли Гоу, широко представлены проблемы, связанные с периодами Хань и Тан. Именно на основе этого материала переосмыслились вопросы как хозяйственной политики, так и управления в целом, прежде всего связанные с проблемой соотношения власти императора и его советников — конфуцианских сановников. Обращение к прошлому, как правило, носило нравоучительный, назидательный характер, а взамен подлинной истории создавались построения этического порядка, призванные вдохновлять современных правителей и их советников.

Оба вида сочинений на экзаменах выступали как аналоги произведений практически всех средневековых авторов, как неперенная часть их собрания сочинений. Характерно, что в известных нам типичных источниках по *цзин цзи*, как правило, содержится много «суждений» и «планов». Так, известный нам Ван Тун, как и многие его последователи, был автором двенадцати до нас не дошедших «Планов о великом спокойствии», поданных суйскому Вэнь-ди [47, с. 42]. А позднее, классифицируя материал работы Чжу Си, составители компиляции «Оценка материалов о *цзин цзи*» выделили в качестве основных разделов «учение о суждениях» (*лунь сюе*), «суждение о древности» (*лунь гу*) и при этом даже выработали своего рода методику подачи материала, излагая сначала причину появления суждения, а затем уже его основной смысл [81, с. 11142].

При всей схожести, *цз* и *лунь* как жанры сочинений²³ изначально имели и отличия. Если назначение *лунь* состояло в том, чтобы вынести суждение о прошлом, об общеизвестных событиях или персонажах древности, то *цз*, основанное на том же материале, давало ответ о пригодности древних образцов для современной жизни и потому служило исключительно будущему.

Конечно, указывая на жанровое различие *цз* и *лунь* в аспектах их обращенности в прошлое или будущее, не следует абсолютизировать эту характеристику.

Достаточно сказать, что в традиционной историографии четыре труда Ли Гоу, написанные им в жанре *лунь*, — «Суждение о ритуале» («Ли лунь»), 1033 г.; «Суждение об Ицзине» («И лунь», дата неизвестна); «Суждение о достижении по „Чжоу ли“ великого спокойствия» (Чжоу ли чжи тай пин лунь), 1044 г.; «Шань лин лю му и тусюй лунь», 1048 г., — объединены с интересующим нас трактатом (в жанре *цэ*) как равные по направленности: «Все они на крыльях канонов совершенных [призваны] обрести ясность [в вопросе о] сущности правления (*чжи ти*)» [16, раздел цзоу хэ, л. 16].

Как видим, в данном высказывании четко обозначена политическая подоплека трудов подобного типа как родившихся на свет лишь ради «насушных», «неотложных» дел. Практическую заостренность «Суждения о достижении по „Чжоу ли“ великого спокойствия» (посвященного, как видно из названия, древнему произведению), не ограниченного лишь разъяснением канона, признавал и Ли Гоу [16, цз. 6, л. 16].

Жанры сочинений *лунь* и *цэ* настраивали их авторов на волну учения *цзин цзи*. Как воплощение самой методики обращения средневековых авторов с материалами классики, «суждения» выступали как бы подготовительным этапом создания «плана» — окончательного приговора, обеспечивавшего потребность сегодняшнего дня. Именно в этом смысле трактат — *цэ* — Ли Гоу, как и все источники по *цзин цзи*, воплощает диалектическое взаимодействие двух видов творчества, которые в глазах средневековых политиков были столь важны, что их требовалось проявить на государственных экзаменах, успех на которых в будущем мог обернуться наградой — чиновничьей должностью.

В тексте трактата, представляющего собою три «Плана» решения самых наболевших в стране проблем, постоянно встречается оценка разного рода «суждений» и событий, различного рода «планов», выработанных на основе осмысления многовековых традиций китайской культуры.

Есть одно качество трактата, которое выделяет его из других трудов Ли Гоу и делает особенно важным источником по идеологии *цзин цзи*: он — единственное (во всяком случае, сохранившееся до наших дней) его произведение в жанре *цэ*, это, так сказать, «планы» в чистом виде.

Неразрывность жанра *цэ* с идеями *цзин цзи* прослеживается и в том, что само учение, предлагаемое его идеологом правителю, предусматривало творческое действие, направленное на осуществление некоего политического идеала. Недаром Бо Цзюйи определил суть *цзин цзи* как планирование, сотворение (*цэ*) основы для достижения великого спокойствия [81, с. 11142], соотнеся тем самым жанр *цэ* с идеями учения *цзин цзи*, в рамках которого следовало творить и созидать будущую гармонию.

«Планы» же у Ли Гоу стали итогом предварительного

суждения (*лунь*) о различных сторонах прошлой жизни Китая, и не только в самом трактате, но и в других его сочинениях, и, конечно, в первую очередь написанных в жанре *лунь*. Таких у него несколько, и со всеми трактат тем или иным образом корреспондирует. Все они без исключения посвящены лишь отдельным проблемам (оценка того или иного классического труда, трактовка отдельных понятий конфуцианской идеологии и т. п.). В трактате же, включив в него и эти проблемы (как явствует даже из его названия), Ли Гоу рассмотрел главные, ведущие аспекты политики, являющейся сферой учения *цзин цзи*.

Независимо от того, написаны ли «суждения» Ли Гоу раньше или позже интересующего нас трактата, все они могут быть восприняты лишь как развитие (предварительное или последующее) идей, заложенных в его трех «Планах». Это и понятно: вынесенный на экзамен, трактат неизбежно стал итогом всей предшествующей интеллектуальной деятельности Ли Гоу. Как со знанием дела писал Ли Гоу о себе подобных, кандидат в чиновники «все свои давние устремления, ученость, приобретенную в результате денного и ночного бдения, без остатка выкладывает на быстротечном экзамене» [изд. 18, л. 5а]. Характер и жанр сочинения обязывал его автора выдвинуть позитивную программу, которая не могла не быть итогом осмысления многих взаимосвязанных между собою проблем управления.

Экзаменационный трактат Ли Гоу является типичным произведением *цзин цзи*, концентрированно выражающим ортодоксальную идеологию, позиции которой были тем прочнее, что она утверждала себя посредством обратной связи, обеспечивавшейся функционированием экзаменационной системы.

Экзаменационное сочинение по самому характеру, по своему жанру особенно рельефно отображало типические черты китайской историографии в целом. Вместе с тем трактат ценен тем, что он систематизированно и четко выразил идеи Ли Гоу, подробно развитые им в других его сочинениях (и при этом не только в жанре *лунь*). Возможность обращения к их материалам, сопоставления с ними способствует более объективному анализу трактата.

Как и положено, в соответствии с идеями *цзин цзи*, утверждающими «благо [от познания] канонов», источником «Планов» Ли Гоу, своего рода питательной их средой, была древность. Обращение к канонам (*цзинам*) в широком смысле этого слова было запрограммировано и самим жанром *цз*.

Труд Ли Гоу — средневековое сочинение, впитавшее государственную мудрость прошлых эпох; в строгом смысле слова оно не является оригинальным творчеством его автора, поскольку понятие политического процесса было выработано до Ли Гоу и им безусловно воспринято. В середине XI в.

в Китае не существовало понятия авторства в современном смысле. Гораздо почетнее было показать себя знатоком древней премудрости. Вот почему практически не всегда можно отделить взгляды средневекового автора от воззрений его предшественников.

В сочинении в изобилии представлены цитаты из классиков, вводимые посредством оборотов типа: «Конфуций сказал (юе)», «В „Ли цзи“ говорится (юе)». Многочисленны цитаты из «Шу цзиня» (особенно главы «Хун фань»), «И цзиня», «Чжоу ли», «Ши цзиня», «Лунь юя», «Ли цзи» и т. д. Нередко после очередной выдержки из классиков следует пояснение положений древнего автора. Границы цитируемого отрывка и трактовки его Ли Гоу (нередко заимствованной у древних комментаторов) размыты. Их определение, как правило, сопряжено с трудностями, требуя дополнительных усилий.

Помимо непосредственного цитирования отрывков из классических произведений с указанием источника нередко и пересказы положений древних. Особенность трактата — обилие скрытых цитат из произведений тех авторов, на кого не было принято ссылаться в конфуцианской традиции (Шан Яна, Сюнь-цзы и др.). Без учета этого обстоятельства невозможен объективный анализ текста, но оно ставит перед исследователем дополнительные задачи.

Способ доказательства истинности своих взглядов Ли Гоу видел в возможности ссылок на опыт культурных героев древности, а также на подлинных правителей и сановников, чьи заслуги и упущения были давно определены в конфуцианской традиции. Эти ссылки имеют четко заданный характер. Все предложения Ли Гоу обеспечены «глубокими тылами»: они все уже были испробованы в прошлом и не являются нововведением.

Обращение к опыту прошлого, пиетет к традиции, присущий средневековому мышлению, привели к тому, что изложение собственных взглядов дано у Ли Гоу в устойчивых терминах, общих, как правило, и для древней, и для средневековой идеологии. Вот почему в терминологическом аспекте трактат написан в едином ключе.

Вместе с тем следует учитывать, что те или иные понятия, выраженные в устойчивых терминах, понимались иногда даже современниками по-разному.

Поскольку терминология основного текста трактата и цитат идентична, складывается впечатление, что и текст Ли Гоу как бы сыгран по нотам — иероглифам, рассыпанным в древних источниках.

Выбрав наугад иероглиф из текста трактата и справясь о нем в толковых словарях, мы почти наверняка обнаружим, что его употребление в тексте Ли Гоу в соседстве с ближайшими иероглифами не случайно. Идея, художественный об-

раз, устойчивые выражения, сочетающие богатую гамму прямых и переносных смыслов, имели давнюю традицию. И дело тут вовсе не в том, что автор трактата пересказывал здесь непременно некую цитату. Воспитанный на традициях китайской многовековой культуры, он не мог не мыслить категориями, унаследованными от прошлого (поэтому, изучая понятийный аппарат Ли Гоу, можно обобщить данные всего текста, не выделяя, например, терминологию цитат). В этой связи такие понятия (применительно к трактату), как «оригинальный текст автора» или «пересказ им источника», весьма условны. «Хождение» терминов древних и средневековых практически не ограничено строгими временными рамками. Не случайно своего правителя-современника Ли Гоу может иносказательно назвать архаичным термином ван, а современную ему сунскую империю определить как «девять областей» (*цзю чжоу*).

Равнение Ли Гоу, как всякого средневекового автора, на древние каноны — источник его воззрений — обнаруживается и в способе раскрытия проблем, поднятых в трактате.

Выявленное В. С. Спириным деление канона на три части: *лунь* — суммированное заключение, *бянь* — раздельное рассуждение, *шо* — вывод [329, с. 145] — как общая тенденция в принципе присуща и трактату Ли Гоу в каждом его пункте²⁴.

По традиции канонической литературы сочинение написано в виде диалога. При этом не ученики задают вопросы, как в большинстве канонов, а их конструирует сам автор.

Подобная структура давала возможность четко излагать проблемы, выделяя основную тему каждого из 30 пунктов. Стройность изложения придавала убедительность трактату и помогала привлечь внимание правителя.

В других случаях в начале каждого пункта формулируется некий постулат, который затем либо утверждается, либо отрицается. Анализ структуры этого памятника, выражавшего идею *цзин цзи*, позволяет сделать вывод, что если по своей форме жанр *цз* и не выступал полным аналогом классического канона, то, по крайней мере для автора трактата построение канона было образцом.

Общезвестно, что частные сочинения, вышедшие из-под кисти выдающихся политиков и ученых средневековья, принадлежали к жанру «изящной прозы», и сочинение Лу Гоу не было исключением. Трактат написан ярко и образно, в нем много иносказаний. Приведем некоторые из них. Так, идея финансового благополучия передана посредством типичного для средневекового источника клише: Денег в столичной «области было так много, что стали преть нитки в связках монет» [цз. 16, л. 3а]. Отношения «Китай — варвары» характеризуются как отношения внутренних органов и конечностей в едином организме Поднебесной [цз. 16, л. 3а]. Определяя

роль наказания и наставления как средств воздействия на подданных, Ли Гоу называет наказание лекарством, а наставления — режимом дня [цз. 18, л. 16].

Трактат изобилует яркими аналогиями и чисто традиционными образами — например, армию и государство Ли Гоу сравнивает с «крыльями у ястреба и коршуна, когтями и зубами у тигра и леопарда» [цз. 17, л. 1а].

По мнению Ли Гоу, народ при дозволении ринется к лучшим землям, подобно тому «как вода ниспадает вниз, а рыба устремляется в пучину» [цз. 17, л. 46—5а].

Доказывая возможность воздействия на природу человека наставлением, Ли Гоу обращался к традиционному образу: «Вода мягка до крайности, но если ветер вздыбит ее, она может опрокинуть лодку. Металл тверд до крайности, но если расплавить его на огне — он сможет превратиться в совершенное изделие» [цз. 17, л. 8а].

Ратуя за предоставление полководцу свободы действий, автор трактата недвусмысленно пишет о лошади, которая «потому преодолевает тысячу ли, что скачет одна» [цз. 17, л. 116].

Трактат, раскрывавший все стороны учения *цзин цзи*, естественно, обращен к правителю-современнику.

Почти каждый из 30 пунктов завершен иносказанием — обращением к особе императора. Как правило, в конце каждого пункта автор сочинения излагал конкретные предложения, которые необходимо претворить в жизнь.

Как было принято в Китае того времени, Ли Гоу четко знал свое место: он лишь один из многочисленных подданных, поэтому строго соблюдает этикет. Себя он именовал уничижительно — «я, неразумный» — и выражал готовность повергнуться ниц перед правителем ради осуществления своих чаяний [цз. 16, л. 3а]. Но все это лишь дань приличиям, правилам общения, заведенным в обществе, где положение каждого было строго определено.

Вместе с тем, соблюдая ритуал общения с императором, Ли Гоу смело поставил рядом с «совершенным правителем» «сведущего в *цзин цзи*» ученого (к которым он причислял и себя), в равной мере обеспокоенного положением в стране и ответственного за ее процветание. Выступив в своем сочинении как знаток *цзин цзи*, Ли Гоу явился добровольным советником правителя. Как истинно конфуцианский ученый, он стремился на деле стать наставником сына Неба.

Весь строй изложения мыслей автора трактата и характер преподнесения им проктов свидетельствует о том, что, подобно всем идеологам *цзин цзи*, Ли Гоу пытался воплотить свои намерения в жизнь. Пожелания высказывались им в виде сентенций типа «не сдержат великих надежд» [цз. 16, л. 21а] и т. п.

Автор трактата то убеждал принять свои проекты (о чем

свидетельствуют его обращение к оборотам типа «лучше всего» [цз. 16, л. 21а], «нет ничего лучше этого» [цз. 16, л. 21б], то настаивал: «нельзя пренебрегать» [цз. 16, л. 20б], «нельзя не изучать» [цз. 16, л. 13б], то раскрывал перед правителем возможные последствия своих проектов: «ныне если... то» [цз. 16, л. 13б], «если так... то можно» [цз. 16, л. 13б], «если хотите... то» [цз. 16, л. 9б], «если... то» [цз. 16, л. 21б], «если... то уверен, что» [цз. 16, л. 9б], то восклицал: «как можно сомневаться и не осуществлять его!» [цз. 16, л. 11б], имея в виду собственное предложение, основанное на опыте древних, то формулировал, в чем состоят «насушенные задачи правителя» [цз. 16, л. 18а].

Постановка важных, животрепещущих проблем и выработка проектов их осуществления — одна из черт, свойственных идеологам *цзин цзи*. Например, половину «Сборника материалов о *цзин цзи*» Ли Шичжана составляли предложения о 20 делах, «которые он настойчиво обсуждал и почитал самыми насущными» [81, с. 11142].

Более того, внося конкретные предложения и предвидя их возможные результаты, Ли Гоу надеялся увидеть воплощение своих замыслов в законодательной практике сунского времени: «Если издать указ... тогда» [цз. 16, л. 13б], «нужно повсеместно издать указ...» [цз. 18, л. 18б].

Обилие просьб, советов, разнообразных предложений Ли Гоу — убедительное свидетельство того, что податель трактата надеялся быть услышанным.

Разнообразие стилистических средств и приемов было призвано побудить правителя к немедленному действию.

Все сочинение Ли Гоу предназначено правителю. Его персона в центре повествования, поскольку сын Неба во всех его конкретных обликах (ван, император и т. п.) — главнейшее понятие политической мысли как древнего, так и средневекового Китая, ведущее действующее лицо политического процесса в представлении идеологов прошлого.

Довольно часто верховная власть правителя над народом или чиновниками выражена как власть «верхов» (*шан*) над «низами» (*ся*).

Нередко правитель обозначен термином *цзюнь* или *цзюнь цзы* (преимущественно в цитатах из древних трудов), хотя последнее может значить и «благородный муж» вообще. В одном случае правитель назван *цзюнь жэнь* «управляющий людьми» [цз. 16, л. 14а].

Но большей частью император характеризуется иносказательно — как «хозяин людей» (*жэнь чжу*) [цз. 16, л. 1а], как «тот, кто делает политику (управляет)» (*вэй чжэн чжэ*) [цз. 16, л. 17а], «тот, кто умело созидает государство» (*шань вэй го чжэ*) [цз. 16, л. 14б], «тот, кто обладает государством» (*ю го чжэ*) [цз. 16, л. 18а]. Кроме абстрактных и общих определений правителей, часты упоминания имен импе-

раторов различных эпох: ханьских Вэнь-ди и Сюань-ди, суйских и танских правителей и т. п. Но, естественно, больше внимания уделено именно сунским императорам, прежде всего Чжао Чжэню (посмертное храмовое имя — Жэнь-цзун, а годы правления — 1023—1063), к которому и было непосредственно обращено сочинение. Между тем правитель-современник, впрочем как и все императоры дома Сун, по имени нигде не назван. Их имена по обычаю того времени табуированы, и там, где повествуется о правящем доме или отдельных его представителях, в тексте традиционные пропуски.

В трактате дана также верноподданническая характеристика всего дома Сун, оценка созидательного вклада отдельных его членов в дело, «наследие» династии, оказавшей влияние на обстановку в стране ко времени написания трактата: «Государство умножает добродетель и гуманность вот уже сто лет. Простой народ, облагодетельствованный милостью [правителя], пляшет и поет» [цз. 17, л. 26]. — писал Ли Гоу о первых императорах династии Сун, правившей с 960 г. Именно их вклад в историю оценен в другой части трактата: «Родоначальник... династии и... второй ее император основали династию. Их заслуги и добродетели крайне велики» [цз. 16, л. 3а].

Отметим, что все эти оценки Ли Гоу монархов династии Сун полностью отвечали традиционным представлениям о назначении каждого сына Неба внутри данного династического цикла. Характерно, например, что правителя-современника Ли Гоу назвал «наш хоу» [цз. 16, л. 26].

В соответствии с традицией, воспринятой Ли Гоу, *хоу* принимал наследие, дошедшее до него от родоначальников: «величие распространилось на нашего хоу» [цз. 16, л. 3а]. Показательно, что, обращаясь к Чжао Чжэню, автор трактата называл его *мин цзюнь* (мудрый правитель), что как раз и соответствовало характеристике «правителя, продолжавшего наследие своих предшественников». Тем самым Ли Гоу как бы подразумевал, что перед сунским правителем открывалась потенциальная возможность воспринять заветы совершенных и передать их потомкам. В трактате выражена также идея трансдинастийной связи, восходящей к Сун от династии Хань. Ли Гоу лелеял надежду, что сунский правитель «возьмет [за образец] сердца Вэнь [-ди] и Цзинь [-ди]», что это станет «великим счастьем для Поднебесной» [цз. 16, л. 3б].

Рассмотрев форму трактата (цз), непосредственно приспособленную к выражению идей *цзин цзи*, специально предназначенную убедить правителя осуществлять идеалы этого учения, мы должны обратить внимание на еще один аспект — соотношение названия «Планов» с биномом *цзин цзи*. Нет сомнения, что хотя названию каждого «Плана» можно найти аналог еще в глубокой древности, соотношение заголовков

трех разделов между собою не случайно, а четко отвечает принципам средневекового учения.

Бином *цзин цзи* встречается в трактате один раз, и то в сочетании — «Ученые [и, сведущие в] управлении миром и вспомоществовании народу (*цзин цзи ши*), достойные и совершенные правители прежде всего начинали с обогащения государства» [из. 16, л. 16]. Подчеркнем, что вслед за необходимостью «обогащать государство» Ли Гоу поставил перед правителем следующие по важности задачи — «усиление армии» и «успокоение народа», т. е. некий план целенаправленной деятельности, предлагаемый правителю.

По нашему глубокому убеждению, сами названия трех «Планов», даже с понятийной точки зрения, отражали основные стороны учения *цзин цзи*. Это выразилось прежде всего в четком определении объектов внимания автора трактата — «государство» и «народ». Первые две главы труда Ли Гоу касаются самих задач управления государством, успешного выполнения его экономических и военных функций, что означало в понимании Ли Гоу конкретное осуществление конечных и идеальных целей управления.

При соотнесении названия третьего раздела труда Ли Гоу с учением *цзин цзи* видна та же закономерность. Название «План успокоения народа» как бы конкретизирует другую важную сторону учения *цзин цзи* — так называемое вспомоществование народу (*цзи минь*).

Утверждая так, мы исходим из того, что у авторов — активных адептов *цзин цзи* мы находим различные варианты трактовки этого двучлена, синонимичные основной традиционной версии, где четко обозначены два главных объекта — государство и народ:

Вэй Чжэнь	ань [го] ли [минь] {47, с. 102}
Ван Тун	ань [го] цзи [минь] {8, из. 4, л. 4а; из. 47, с. 63}
Ду Фу	чжи [го] ань [минь] {81, с. 11142}

Обратим внимание на то, что посредством выражения *чжи го ань минь* Ду Фу характеризует круг обязанностей таланта, [разумеющего] *цзин цзи*» (*цзин цзи цай*) {81, с. 11142}. Таким образом, наш тезис о синонимичности сочетаний *чжи го ань минь* и развернутого варианта бинома *цзин цзи* получает объективное подтверждение. Это позволяет рассматривать выражение *ань минь* как равнозначное *цзи минь*, как обычную норму во взглядах носителей учения *цзин цзи*.

В свете сказанного ясно, что характер определения Ли Гоу должного, идеального отношения правителя к народу как его «успокоения» — всего лишь обычный, распространенный в средневековье вариант трактовки смысла части бинома *цзин цзи*.

С другой стороны, синонимичность понятий, выраженных

терминами *чжи* и *ань* («*чжи* означает, что нет мятежа (смуты), *ань* — что нет кризиса» — *чжи цзэ бу луань ань цзэ бу вэй* [82, с. 777]), которые к тому же вместе означают устойчивое сочетание, характеризующее идею поддержания социального порядка [82, с. 777], дает возможность утверждать, что понятие *ань* применительно к народу выражает идею управления им, с тем чтобы достичь социальной стабильности, т. е. выполнить основную задачу в духе учения *цзин цзи*. Из сказанного (с учетом синонимических рядов *цзин цзи*) можно сделать вывод, что, по Ли Гоу, стремление «обогащать государство, усилить армию и успокоить народ» и было конкретным воплощением идей учения *цзин цзи*.

Это обстоятельство позволяет видеть в трех «Планах» единое сочинение, в котором «разумевший *цзин цзи* ученый» сформулировал этапы претворения последовательной программы действий для склоненного на его сторону правителя.

Таким образом, хотя трактат Ли Гоу не является специальным трудом о *цзин цзи* (как, например, произведения типа «*Цзин цзи вэнь цзи*», «*Цзин цзи лэй бянь*», с биномом *цзин цзи* в заглавии), тем не менее можно сказать, выражаясь словами средневекового автора, что труд сунского ученого — «обиталище» его устремлений «управлять миром и вспомоществовать народу».

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЛИ ГОУ
ОБ ОСНОВНЫХ ФУНКЦИЯХ ПРАВИТЕЛЯ
В СООТВЕТСТВИИ С УЧЕНИЕМ «ЦЗИН ЦЗИ»

Прежде чем приступить к рассмотрению трех «Планов» Ли Гоу, необходимо четко определить аспект изучения данного источника. Анализируя трактат, мы смотрим на него как на целостный памятник учения *цзин цзи*. Для того чтобы выявить его реальное содержание, следует сопоставить материал труда Ли Гоу с данными других известных нам памятников *цзин цзи*. Но для этого прежде всего необходимо дать анализ самого произведения и его структуры.

Мы не ставим своей задачей рассмотреть все проблемы, связанные с содержанием труда Ли Гоу, материал которого может быть объектом изучения в самых разнообразных аспектах. Не нацеливаемся мы и на анализ трактата в контексте исторических условий Китая XI в., что может быть предметом специального исследования.

Трактат Ли Гоу состоит из 30 пунктов, объединенных в три крупных раздела. Во всех 30 пунктах мы обнаруживаем два аспекта — конкретный, связанный с выполнением непосредственных практических задач («план содержания»), и мировоззренческий, характеризующий принципы подхода к этим проблемам («план выражения»). Плодотворная разработка одного из них немыслима без учета другого. Не умаляя важности первого, постараемся больше внимания уделить второму, как связанному не с исключительностью взглядов Ли Гоу, а с их типичностью, обусловленной его приверженностью к учению *цзин цзи*.

Но для этого прежде всего попытаемся выявить основное содержание каждого раздела и, что самое главное, логическую связь между ними, в том числе и логику деления каждого «Плана» на десять пунктов.

В своем анализе мы намеренно следуем порядку глав и пунктов трактата (лишь в некоторых случаях для облегчения изложения мы позволим себе нарушить такой принцип).

Итак, наша основная задача — выяснить закономерности подачи материала, определить структуру сочинения, логиче-

ские связи между его 30 частями. Речь идет как бы о «реконструкции» конспекта труда Ли Гоу, т. е. прежде всего о выявлении основной темы каждого пункта, в трактате не названной. Ведь располагая материалом, автор, без сомнения, следовал определенным правилам. Конечно, трактат — не изложение математических формул. Возможно, что многие логические связи могут быть в нем опущены и потому видны для исследователя-иностранца не так уж отчетливо. Вместе с тем «правила игры» могут быть установлены, если нам удастся обнаружить и характер логических рассуждений автора, и закономерность в подаче материала.

Обратим внимание на то, что в начале каждого «Плана» Ли Гоу дал определение средств «обогащения государства», «усиления армии», «успокоения народа». Попробуем, основываясь на этих характеристиках, выявить место каждого пункта в этих рамках. Чтобы соотнести задачи, поставленные каждым «Планом» и тематикой 30 пунктов, учтем не только позитивную характеристику мер, которые следует, по мнению автора, принять правителю, но и то, чего делать не стоит. Ведь из негативных формул можно извлечь дополнительные нюансы характеристики отдельных звеньев общей программы, сформулированной в трактате.

Отталкиваясь от «антиидеала» действий сына Неба, при наличии параллелизма в структуре текста на всех его уровнях, мы можем реконструировать положительный вариант представлений Ли Гоу. Для этого иероглифическими блоками, звеньями, в которых заключены отдельные задачи в программе выполнения каждого «Плана», попытаемся «промерить» тематику каждого пункта трех «Планов».

Различные сферы деятельности, с которыми связано понятие *цзин цзи*, не обладали в средневековье собственным «профессиональным языком» (имеется в виду язык хозяйственной жизни, политики, религии, философии, науки или права в современном обществе).

Говорить об изолированных специальных отраслях политики и их понятийном аппарате, связанном с той или иной отраслью знания, не представляется возможным. В то же время сама тенденция подобного «отпочкования» знания в рамках учения об управлении начала появляться, хотя и в очень слабой степени, уже в средневековье. Свидетельство тому — трактат Ли Гоу, где достаточно четко сформулированы три основные функции правителя, призванного «обогатить государство», «усилить армию», «успокоить народ».

Попробуем выявить характер систематизации материала в трактате, а значит, и общий знаменатель этой классификации в системе логических рассуждений Ли Гоу. Представляется важным обнаружить характер осознания связи явлений средневековым автором, следовательно, тот план действий, который должен был привести к желанному идеалу.

**«План обогащения государства» («Фу го цэ») —
как первоочередная задача сына Неба
в управлении государством**

Достойные и совершенные правители и ученые, [сведущие в] управлении миром и вспомоществовании народу, прежде всего начинали с обогащения своего государства.

Ли Гоу

... И был глубокий эконом,
То есть умел судить о том,
Как государство богатеет,
И чем живет...

А. С. Пушкин

Когда современные ученые пытаются выявить истоки употребления *цзин цзи* как целостной лексической единицы, они упоминают произведения суйского Ван Туна. Вместе с тем, по мнению Ли Цзиннэна, в контексте, связанном с экономической политикой, этот бином был впервые употреблен именно в изучаемом нами трактате Ли Гоу [109, с. 72]. Действительно, именно в этом произведении экономические представления эпохи, выраженные термином *фу го*, вошли в качестве важнейшей составной части в учение *цзин цзи*.

Развитие экономических воззрений, нашедших отражение в трактате, было неотделимо от тех задач, которые ставила действительность. Сочинение Ли Гоу написано в 1039 г., в период острой социальной напряженности в империи Сун. Пустела казна, стала небоеспособной армия, обострились взаимоотношения на северо-западной границе. Все это требовало неотложного решения прежде всего проблем финансовых.

Хотя экономическая мысль средневековья явилась своеобразным продолжением всей многовековой традиции и развивалась в русле древней экономической мысли, она была качественно новым этапом в развитии знаний об обществе. Это новое, при всей своей формальной похожести на представления древних, состояло прежде всего в том, что осмысление экономических явлений в обществе вписывалось в понятия и категории целостной и нерасчлененной культуры нового этапа в жизни средневекового общества, вылившиеся в условиях Китая того времени в «учение об управлении миром и вспомоществовании народу». В этой связи справедливо наблюдение Тан Цинцзэна — в Китае вплоть до новейшего времени не было книг, специально посвященных экономическим вопросам [115, с. 13].

Китайские идеологи и политики разных эпох по-разному отвечали на вопрос, почему надо и каким образом следует обогащать государство. У Ли Гоу было много предшествен-

ников, омыт которых стал объектом его пристального внимания. Достаточно вспомнить гл. 10 трактата «Сюнь-цзы» «Обогащение государства» (*фу го*; см. в рус. пер. [355, с. 202—214]).

Следование традиции, пронизывавшей все сферы духовной культуры Китая, проявляется и во взглядах на принципы условно выделенной нами экономической политики государства.

Экономическая функция государства, персонифицированного в правителе, представлялась автору трактата неотъемлемой частью учения об управлении в целом, и более того — его основой. В пункте 1 «Плана обогащения государства» говорится: «Достойные и совершенные правители и ученые [и, сведущие в] управлении миром и вспомоществовании народу (*цзин цзи ши*), прежде всего начинали с обогащения своего государства» [цз. 16, л. 16].

Ли Гоу доказывал важность материальной стороны жизни общества и вытекавшую отсюда необходимость контроля правителя над хозяйственной деятельностью, критиковал превратные, как он считал, представления современных ему конфуцианцев, которые «почти всегда ценят долг-справедливость (*и*) и пренебрегают выгодой (*ли*). Ничего, кроме речей о добродетели (*дао дэ*) и о поучении ради улучшения [нравов народа] (*цзяо хуа*), не исходит из их уст» [цз. 16, л. 1а].

Известно, что под термином *ли* (выгода, прибыль, доход) конфуцианцы всех эпох подразумевали недостойную, по их мнению, погоню за личной наживой. Это качество, столь противопоказанное «благородному мужу» — конфуцианскому идеалу личности, традиционно осуждалось. Ли Гоу же «реабилитировал» это «скомпрометированное» понятие: в его трактате термин *ли* утратил традиционный негативный оттенок.

В поисках аргументов для обоснования своих взглядов он обратился к одному из древнейших конфуцианских канонов — «Шу цзину», многие положения которого были развиты позднейшими интерпретаторами и сведены в логически стройную систему. Ли Гоу, сославшись на это древнее произведение, пытался по-своему трактовать его положения.

«В главе „Хун фань“, — гласит трактат, — [говорится] о восьми [государственных] делах (*ба чжэн*): первое — продовольствие (*ши*), второе — ценности (*хо*)» [цз. 16, л. 1а]. И Ли Гоу делал вывод: «Если придерживаться этого, то основное в управлении государством (*чжи го*) — использование средств (*цай юн*)» [цз. 16, л. 1а], т. е. обеспечение доходов государства. Следует отметить, что мысль о необходимости материальной основы для успешного правления Ли Гоу подкреплял и известным высказыванием Конфуция, зафиксированным в «Лунь юе»: «Если достаточно пищи, до-

статочно оружия, то народ доверяет правителю» (из. 16, л. 1а).

Ссылка на классиков, и особенно на «Шу цзин», в указанном выше аспекте уже имела прецеденты. Так, автор «Хань шу» — Бань Гу (32—92 гг.) в духе «Шу цзиня» (ставшего теоретической основой труда знаменитого историка) рассматривал экономику как одну из важнейших отраслей государственного хозяйства и подчеркивал, что регулирование экономики со стороны правительства столь же естественно, как и руководство остальными шестью государственными делами — жертвоприношениями, общественными работами, просвещением, судом, приемом гостей (дипломатией) и военным делом (см. [325, с. 43]). Возможно, Ли Гоу повторил мысли и доводы Бань Гу, утверждая, что суть регулирования экономики — прежде всего в умелом получении и расходовании средств. По-своему трактуя «дела правления» по «Шу цзину», Ли Гоу пояснял смысл этой зависимости: «Без средств не совершить жертвоприношений в честь духов Неба и Земли, в храме предков императора. Братья и свойственники без средств не смогут иметь отношений, присущих родственникам; чжухоу¹ и варвары четырех [стран света] — осуществлять сношения: являться на аудиенцию и посещать друг друга; бобыли, сироты, в неурожай не получив вспоможения, безвременно погибнут. [С помощью же средств] соблюдается ритуал, правление становится успешным, утверждается человеколюбие (*ай*), достигается величие (*вэй*)». И далее следует вывод: «Не было случая, чтобы, предав забвению это положение [о важности средств], были в состоянии управлять» (из. 16, л. 1а—1б).

Таким образом, и Бань Гу и Ли Гоу, несмотря на некоторое различие в аргументации, в равной мере доказывали важность хозяйственной, или экономической, политики для достижения целей управления.

Однако между взглядами двух идеологов была «дистанция огромного размера». Область знания, связанная с экономической жизнью общества и обозначенная у Ли Гоу как «обогащение государства», вписывалась в качестве основного звена в целый цикл задач, определяемых учением об управлении государством и выражаемых сложным понятийным узлом *цзин цзи*.

Недаром *го юн* (или *цай юн*) — т. е. «государственные средства» или «финансы государства», рассматриваемые как центральное звено в достижении цели обогащения, выступали, как указывалось выше, основой в управлении государством (*чжи го*), т. е., по сути дела, главным средством для достижения идеалов учения *цзин цзи*.

«Так называемое обогащение не в том, — утверждал автор трактата, — чтобы вести мизерные подсчеты, донскиваясь до мелочей (*цзяо чжоу суань чжэхао*), чрезмерно взимать с

народа (*хоу цюй юй минь*), возбуждая тем самым его недовольство, а в том, чтобы усилить основное (*цян бэнь*) и соблюдать меру в расходах и потреблении (*цзе юн*), с тем чтобы в низах не испытывали нужды (*ся у бу цзу*), а в верхах был бы достаток (*шан цзэ ю юй*)» [цз. 16, л. 16].

Итак, в данном определении четко обозначена проблема источников обогащения: соблюдение меры в расходах и потреблении (*цзе юн*) и усиление основного (*цян бэнь*). При этом постулируется неразрывность интересов народа и правителя. Обратим внимание: во всем разделе эта тема является ведущей, что полностью отвечает духу учения *цзин цзи*.

Кроме того, следует учесть и негативную часть характеристики, содержащую весьма важную информацию. Отрицая обогащение казны путем «мизерных», мелочных подсчетов, путем непомерного увеличения поборов, Ли Гоу не был против подсчетов как таковых и тем более против взимания налогов с населения (*цюй юй минь*). Он лишь обращал внимание на то, что нельзя допускать крайностей, могущих навлечь чреватое опасностью «недовольство народа», и настаивал на том, что налоговое обложение следует поставить в определенные рамки.

Учитывая это, попытаемся соотнести положение о средствах «обогащения государства», предложенных Ли Гоу, с тем, как они представлены в десяти пунктах.

Соблюдать меру в расходах и в потреблении

...Имея свободу в средствах, отличать благородного от подлого...

Ли Гоу

Вслед за общим определением средств «обогащения государства» получает развитие главная тема пункта 1 — тезис о необходимости соблюдения меры в расходовании финансов страны.

Авторское понимание «бережливости» как одного из главных условий обогащения страны перекликается с почти аналогичным положением «Сюнь-цзы»: «Путь к богатству страны [состоит в] экономном расходовании [вещей] (*цзе юн*) и [обеспечении] достатка народу; кроме того, нужно уметь сохранять излишки [вещей]» (цит. по [354, с. 203]; см. также [37, с. 114]).

Хотя Ли Гоу и не ссыался на древний трактат, сходство взглядов, зафиксированных в обоих памятниках, очевидно. По мнению Ли Гоу, мало кто должным образом понимал суть вопроса. Между тем, подчеркивал он, расходование средств в государстве должно подчиняться достижению це-

ей правления и лишь мудрые правители в состоянии определять степень соблюдения экономии в расходах.

Объясняя сущность общего принципа экономного расходования средств в государстве, Ли Гоу оперировал понятиями «бережливость» (*цзянь*) и «скупость» (*лоу*), воспринимаемыми в трактате прежде всего как сугубо индивидуальные качества правителей. Отсюда и термин «добродетель бережливости» (*цзянь дэ*), субъект которой — сын Неба. Недаром и все вехи истории «экономных трат» и «бережливости» или отклонений от этого курса Ли Гоу прослеживал на примере образа жизни древних и современного ему императоров.

Таким образом, категория «экономные траты» рассмотрена здесь применительно к поведению правителей. И это не случайно, ибо экономическая по современным понятиям деятельность в представлении идеологов средневековья была не самоцелью, а лишь звеном в цепи общих дел управления, возложенных Небом на императора.

В сочинении указывается, что грань между «бережливостью» и «скупостью» тонка и долг сына Неба не допустить, чтобы первое качество обернулось вторым. Ли Гоу отмечал непонимание сущности «бережливости» его идеологическими противниками, считавшими, что «добродетель императора... в том, чтобы жить в тростниковой хижине с земляными ступенями, прикрываясь зимой шкурами, а летом грубой конопляной одеждой» [цз. 16, л. 16]. Хотя объект критики Ли Гоу прямо не назван, очевидно, что речь идет о взглядах моистов или, во всяком случае, о тех, кто позднее разделял их воззрения.

Во-первых, почти так же о моистах писал Сыма Цянь, усматривавший в учении этой школы достоинства и недостатки: «Сторонники учения Мо Ди также превозносят пути правления Яо и Шуня. Рассуждая об их добродетельных поступках, они говорят: „Их жилища возвышались над землей всего на три чи, внутри их вели три земляные ступени, крыши покрывались неподрезанным тростником, с дубовых стропил кору не обдирали. Ели они из глиняных мисок, пили из глиняных чашек, в пищу шли необрушенный рис и просо, похлебка варилась из лебеды и бобовых листьев. В летние дни они носили грубую полотняную одежду, а в зимние дни — шубы из оленьих шкур“» (цит. по [63, т. 2, с. 314]).

Во-вторых, в других частях своего трактата Ли Гоу осуждал учение Мо Ди как противоречащее устоям древнего дома Чжоу, олицетворявшего высшие идеалы конфуцианства [цз. 16, л. 2а].

Отмеченная выше текстуальная близость сочинений Ли Гоу и Сыма Цяня наводит на мысль, что сунский автор опровергал взгляды моистов устами древнего историка, переска-

зывая отрывок из «Ши цзи» (приверженность Ли Гоу к взглядам Сыма Цяня последовательно прослеживается во всем трактате). Известно, что Сыма Цянь критиковал также и учение конфуцианцев, которому Ли Гоу следовал. Но здесь нет противоречия, ибо в данном случае ради критики моистов Ли Гоу заимствовал аргументы у непоследовательно конфуцианского автора — Сыма Цяня.

Четко прослеживались у Ли Гоу и Сыма Цяня и аналогичные доводы для осуждения «бережливости» моистов. Ли Гоу сделал язвительное замечание по их адресу: «сын Неба, самый знатный, обладатель богатств в пределах четырех морей», не должен «скряжничать, как простолюдин» [цз. 16, л. 16].

Бережливость, граничившая со скупостью, как принцип поведения правителя неприемлема для обоих авторов, ибо, по их мнению, правящему дому нужны средства для утверждения своего величия. Моисты же, требуя от «верхов» соблюдения экономии в расходах, тем самым стирали грань между сыном Неба и его подданными: «Как можно, не имея свободы в средствах,— вопрошал Ли Гоу,— отличать благородного (*цзунь*) от подлого (*би*)?» [цз. 16, л. 16—2а] — и добавлял: «Когда средств недостаточно, этим наносится ущерб ритуалу» [цз. 16, л. 2а].

Вывод Ли Гоу близок рассуждениям Сыма Цяня о том, что «если бы Поднебесная взяла за образец подобный порядок (если бы императоры вели аскетический образ жизни.— З. Л.), то исчезло бы различие между знатными и простыми» (цит. по [63, т. 2, с. 315]).

Итак, Ли Гоу, как и Сыма Цянь, полагая, что потребление должно регулироваться ритуалом, порицал «бережливость» моистов, которые уравнивали все слои общества в сфере потребления.

Логику подобных рассуждений мы поймем, если вспомним, что экономическая политика рассматривалась древними и средневековыми идеологами лишь как средство сохранения и укрепления социального порядка в обществе. Истоки подобных взглядов содержатся в трактате «Сюнь-цзы», в котором, как указывал В. Ф. Феоктистов, взгляды Мо-цзы критиковались за то, что он «конфуцианскому принципу словесных привилегий в пользовании богатствами страны противопоставил тезис об экономном, бережливом расходовании материальных благ, которое должно исходить лишь из интересов народа» [354, с. 46] ².

Иными словами, экономия, доходящая у моистов до скупости, распространенная на сына Неба и его ближайшее окружение, может пагубно воздействовать на все общество, затруднив отправление всех главных функций правителя. Ли Гоу полностью разделял эту точку зрения, изложенную в «Сюнь-цзы». Что же касается аргументов критики моистов

у Ли Гоу и Сыма Цяня, то, хотя они одинаковы, подход к учению монстов в целом у них отличен.

Сыма Цянь искал положительное во взглядах Мао-цзы: бережливость монстов, непримемлемая как принцип поведения правителя, весьма пригодна в семейной сфере, и ее соблюдение не только полезно, но и обязательно для подданных (цит. по [63, т. 2, с. 315]).

Ли Гоу, разделяя, по существу, тезис Мо-цзы, что «укрепление основного и соблюдение бережливости» суть главные средства обогащения казны, не только не указывал источники своих рассуждений, но фактически резко критиковал в принципе учение Мо-цзы. Взяв у последнего некоторые идеи, Ли Гоу придал им конфуцианскую окраску.

Итак, Ли Гоу выступил против экономии, за которую ратовал Мо-цзы, так как она рушит устои общества. Его обращение к правителю с призывом быть бережливым вызвано необходимостью и продиктовано лишь чрезвычайными обстоятельствами. Знаменательны в этом смысле следующие его положения: «Когда средств достаточно, их можно сполна использовать для соблюдения ритуала. Когда же средств мало, необходимо осознать, что их недостаточно» [цз. 16, л. 26].

Это положение поясняется им на примере «золотого века» (как его представляли конфуцианцы). Правители дома Чжоу, не стесненные в средствах, свободно тратили их по конфуцианским предписаниям (на соблюдение церемоний, исполнение музыки, на содержание двора, правителя, на жалование чиновникам и т. п.). Чжоуский ван, пояснял Ли Гоу, был столь свободен в своих действиях, что не считал затраченных средств [цз. 16, л. 2а]. Этот правитель, по его убеждению, мог позволить себе подобное, поскольку не должен был заботиться о снабжении самообеспечивавшейся армии, формировавшейся в то время из земледельцев.

Следует отметить, что период правления династии Чжоу был для средневековых идеологов идеалом во всех отношениях. Глава чжоуского дома был для Ли Гоу олицетворением и «добродетели бережливости», и примером золотой середины: не будучи скардным, он не был и расточительным. В этом идеализированном позднейшими конфуцианцами обществе расходы правителя, четко очерченные и не выходявшие за рамки, вместе с тем символизировали мощь и величие правящего дома. Установленные ритуалом расходы в период Чжоу³ укрепляли, по мнению Ли Гоу, отношения господства и подчинения в этом обществе и потому казались ему приемлемыми.

Но, считал он, пример, чжоуских правителей был недостижим для его, Ли Гоу, современников. «Дальние» идеалы предков могли вдохновлять политиков средневековья, но не годились для воплощения в жизнь.

Напряженная обстановка в империи Сун требовала от автора трактата теоретического обоснования необходимости сокращения все возрастающих расходов. Чтобы совместить исполнение диктуемых ритуалом и связанных с ним непрерывных трат с необходимостью выйти из глубочайшего финансового кризиса, Ли Гоу посмел утверждать: «Хотя бережливость не входила в установления совершенных, иногда они были вынуждены соблюдать ее» [цз. 16, л. 26].

Поиск идеалов для нужд реальной политики вынудил Ли Гоу обратиться к прецедентам из истории, не столь отдаленной от Сун эпохи Хань.

Достойным и вместе с тем достижимым образцом для подражания автор трактата избрал бережливых, с его точки зрения, правителей Вэнь-ди (179—157 гг. до н. э.) и Цзин-ди (156—141 гг. до н. э.). Возможность следовать их примеру обосновывалась сходными условиями времени Хань и Сун, когда возросли траты на содержание профессионального войска [цз. 16, л. 26].

Экономический расцвет Китая во II в. до н. э. Ли Гоу приписывал исключительно личным достоинствам правителей: «Вэнь-ди и Цзин-ди могли действовать в соответствии с изменениями, сами вели умеренный образ жизни» [цз. 16, л. 3а]. Вэнь-ди якобы «довольствовался одеждой из грубой ткани, кожаными башмаками и дубленным поясом, а одежда его любимой супруги, по имени Шэнь, не волочилась, (как у других), по земле» [цз. 16, л. 26—3а]. Проявление бережливости Вэнь-ди Ли Гоу усматривал и в отказе императора от первоначального намерения соорудить дорогостоящую — в сто цзиней золотом — открытую террасу [цз. 16, л. 3а].

Достойным преемником добродетельного Вэнь-ди, доказывал Ли Гоу, стал Цзин-ди. Побудительным мотивом бережливости ханьских правителей Ли Гоу считал их стремление оказать вспомоществование «народу», во имя чего сыны Неба даже намеревались «нанести ущерб высшим». Ли Гоу дал императорам династии Хань идеализированную характеристику: в результате их добродетельного образа жизни, утверждалось в трактате, «обеспечение семей было достаточным, а закрома правительственных амбаров полны, в хранилищах на местах был избыток зерна. Денег в столице было так много, что стали преть [от долгого лежания] нитки в связках монет» [цз. 16, л. 3а]. Перекликаясь с оценкой Сыма Цяня⁴, мнение Ли Гоу явно не соответствовало действительности.

В «Ши цзи», как пишет Р. В. Вяткин, образ Вэнь-ди идеализирован, а перечисление его добродетелей призвано показать, что в то время осуществлялось «образцовое человеколюбивое правление», наступление которого якобы предсказывал еще Конфуций [69, т. 1, с. 123].

Причина заимствования подобной версии проста: Ли Гоу

противопоставил идеальному, с его точки зрения, образу жизни правителей дома Хань политику сунских монархов, позволявших себе излишества и бесцельные траты [цз. 16, л. 26]. Все рассуждения Ли Гоу относительно меры бережливости при тратах правителей строились на убеждении, что «времена различны, в делах происходят постоянные изменения» [цз. 16, л. 2а]. Отсюда подвижность представлений о «бережливости» как элементе поведения правителя в зависимости от времени и обстоятельств. С одной стороны, сыну Неба, чтобы достойно выполнять свои функции по управлению страной, не пристало быть стесненным в средствах [цз. 16, л. 1а]. С другой стороны, ему не следует злоупотреблять своим положением и при ухудшении финансового положения необходимо идти на добровольные жертвы. Такой уровень бережливости для «верхов» в представлениях Ли Гоу.

Этот теоретический постулат обернулся конкретной рекомендацией сунскому правителю: «Сейчас следует уменьшить расходы даже по сравнению с [правителями] Чжоу, не говоря уже о других, [более расточительных], правителях» [цз. 16, л. 26].

Безусловно, призыв автора сократить расходы правящего дома вовсе не означал, что он как сторонник Мо-цзы намеревался уравнивать «верхи» и «низы» в области потребления. Речь шла лишь о том, чтобы пресечь расточительность и несколько урезать необоснованные траты двора при сохранении в целом уровня, приличествовавшего «верхам».

В силе остался и тезис о том, что свобода распоряжения средствами отличает «благородного» от «подлого», что при отсутствии средств невозможно осуществлять правление.

Мастерство и прозорливость монарха в том, чтобы соблюсти меру в расходах. А для этого надо прежде всего, подобно ханьским правителям, осознать реальное положение в стране. Умелый, но не мелочный подсчет государственных средств — залог успеха в деле их приумножения.

Ту же мысль Ли Гоу выразил более четко в пункте 8: государственные средства (а следовательно, и их траты) «[должны] иметь твердую сумму» (*ю ю чан шу*) [цз. 16, л. 16а]. Автор трактата призвал правителя пересмотреть расходы двора, с тем чтобы, соблюдая разумную, приличествующую для сына Неба норму, сократить возможное.

Тема бережливого расходования богатств страны, поднятая применительно к особе правителя, продолжена в пункте 3, но уже применительно ко всему населению империи, причем в весьма конкретной сфере.

Речь идет о том, чтобы установить в стране меру в потреблении драгоценных металлов и шелковых тканей (*цзе [цзинь инь бо] юн*). Ли Гоу рассматривает причины нехватки золота, серебра и шелка — товаров, столь нужных двору

для отправления ритуальных функций правителя⁵ и потому зримо олицетворявших мощь и богатство государства.

По наблюдению Ли Гоу, парадокс заключался в том, что драгоценных металлов добывалось, а шелковой пряжи производилось все больше⁶, но их все равно было мало.

Причину нехватки этих товаров автор трактата объяснял резким возрастанием числа потребителей среди всех слоев населения. Кроме того, большая часть шелковой пряжи шла на изготовление предметов роскоши (дорогостоящей парчи, тафты и т. п.), принося ткачам крупный барыш. Вследствие этого обычных шелковых тканей, столь необходимых для разнообразных нужд страны (в том числе и для экипировки армии), становилось все меньше, а качество их все ухудшалось.

Ли Гоу считал, что практикуемые казной меры по закупке драгоценных металлов у населения и по обложению налогом торговли шелковой пряжей приводили лишь к злоупотреблениям, что оказывалось невыгодно и государству и народу.

Средство обеспечения драгоценными металлами и шелковыми тканями Ли Гоу видел в том, чтобы, руководствуясь ритуалом, внедрить принцип бережливого потребления в Поднебесной и искоренить мотовство, по его мнению столь распространенное в империи. В поисках идеального баланса («чтобы низы не испытывали нужды, а в верхах был бы достаток») он считал разумным в потреблении золота и серебра «установить норму» (*чжи ду*) [цз. 16, л. 7а]. Это должно было, как он считал, представлять собой некий оптимальный коэффициент потребления (*ю шу*), основанный на учете социального, а не имущественного статуса потребителей. Что же касается драгоценных металлов, то норма их потребления определялась бы высотой ранга (*шан ся ю дэн до шао ю шу*) [цз. 16, л. 7а]. Иероглиф *дэн* в данном контексте необходимо переводить как ранг (*пинь*), поскольку в этом же пункте автор указывал, что в его время «утрачен порядок... [потребления в] соответствии с рангами» (*ю пинь чжи*) [цз. 16, л. 6а].

Внедрение подобного принципа исключило бы из числа потребителей тех, кто не был чиновником и не обладал рангом, дающим разнообразные привилегии, прежде всего «простолюдинов» и «подлый люд», среди которых могли быть и весьма зажиточные⁷.

Та же тенденция сквозит в предложении Ли Гоу ограничить число потребителей шелковых тканей преимущественно чиновниками (в соответствии с их рангом), народ же не должен «злоупотреблять шелковой одеждой» [цз. 16, л. 7а].

Предложение о введении нормы (*чжи ду*) Ли Гоу обосновывал ссылкой на высказывание Конфуция: «Ритуал — основа правления» [цз. 16, л. 7а]. Однако эта мысль сформули-



Оуян Сю (1007—1072) — современник
и единомышленник Ли Гоу

рована у родоначальника конфуцианства в самой общей форме. На наш взгляд, формально ссылаясь на Конфуция, Ли Гоу скорее всего пытался воплотить в жизнь известное положение «Сюнь-цзы», развивавшее по-своему идеи Конфуция: «Ритуал [предполагает] ранги, [различающие] знатных и низких [людей], различия между старшим и младшим [по возрасту], соответствие этим рангам и различиям в бедности и богатстве, почитании и презрении» (цит. по [355, с. 204]). Поясняя смысл высказывания Конфуция в духе «Сюнь-цзы», Ли Гоу утверждал, что суть ритуала — соблюдение меры (цзе), т. е. установление нормы, ограничений (чжи ду).

Без сомнения, Ли Гоу, как и Сюнь-цзы, считал, что потребление материальных благ в обществе следует регулировать ритуалом, т. е. должно учитывать ранги и родовитость. За счет сведения потребления рядового населения до минимума и внедрения определенной нормы для различных слоев подданных Ли Гоу надеялся обеспечить достаток драгоценных металлов и шелка, что рассматривалось им как один из аспектов обогащения государства.

Не знают того, что занятие земледелием предшествует всему, что оно — начало и конец правления.

Оуян Сю

Анализу сущности этого средства обогащения посвящена большая часть данного «Плана».

В пункте 2 раскрывается общий смысл способа поощрения, усиления основного (*цян бэнь чжи фа*) как средства увеличения государственных поступлений. Это вторая по важности (после упорядочения на основе должной нормы расходования уже имеющихся средств) задача, стоящая перед правителем. В формуле *цян бэнь* политическая мысль древности и средневековья выражала представление о месте производительных сфер хозяйства в обеспечении казны налоговыми поступлениями, представление о главном источнике обогащения государства.

В этом аспекте своей деятельности правитель, по мнению автора трактата, должен был вдохновляться древним учением об «основном»⁶ (земледелии) и «второстепенном» (торговле и ремесле).

Прежде всего учтем, что значение сочетания *бэнь мо* (буквально «ствол и ветви») [82, с. 665] может быть понято лишь в сопоставлении, применительно к конкретной сфере.

В той части трактата, где говорится об обязанности правителя заботиться о процветании государства, одно из преобладающих значений, в котором употребляется термин *бэнь*, — земледелие, т. е. коренное, основное занятие (*бэнь е*), в то время как *мо* или *мо е* — второстепенное занятие, ремесло и торговля. Эти понятия с древних времен ассоциировались в Китае с представлением о важнейших источниках появления всякого богатства. Недаром существовали такие понятия, как *бэнь фу*, т. е. богатство, созданное земледельческим трудом [82, с. 667; 83, с. 735], и *мо фу*, т. е. богатство, созданное ремеслом и торговлей [82, с. 666; 83, с. 734].

Впервые оба понятия встречаются в «Ши цзи», причем первому виду занятий отдается предпочтение, второй же рассматривается как дополнительный [82, с. 667; 83, с. 406]. Вместе с тем богатство, накопленное как в сфере земледелия, так и в области торговли и ремесла, рассматривалось в традиционной историографии как соответствующее правильному пути (*чжэн дао*), т. е. законное [82, с. 384], и противопоставлялось богатству, добытому обманым путем (*цзянь фу*) [83, с. 406].

Известно, что постепенно на протяжении веков складывалась концепция отношения центральной власти, казны к

«основному» и «второстепенному» занятиям и к самим их носителям как к источникам «обогащения государства». Трудность анализа понятийных представлений в этой области связана не только с тем, что указанная теория, имевшая древние корни, постоянно развивалась и приобретала в трудах каждого нового автора неизбежно свое собственное толкование, но и с тем, что термины *бэнь* и *мо* в сочетании с другими понятиями имели в виду то сами эти занятия, то их носителей.

Отсюда сложность понимания проблем, рассматриваемых древними и средневековыми авторами, трудность выяснения вопроса о том, шла ли речь в каждом конкретном случае о хозяйственной деятельности самой казны или о взаимоотношении центральной власти с социальными слоями общества — носителями «основных» и «второстепенных» занятий.

Ключ к преодолению этих трудностей — в исследовании контекста и в анализе понятийного аппарата средневековых авторов.

В целом в рамках традиционного учения нашли свое выражение многие моменты экономической мысли средневековья, формулировались идеи о соблюдении должных пропорций между земледелием и торговлей как источниками обогащения казны, идеи о необходимости государственного регулирования хозяйства и ограничения частной экономической деятельности в любой сфере, идеи «выравнивания» крайностей применительно к экономической сфере.

Мыслители разных эпох считали земледелие залогом успешного правления и гарантией общественного порядка, требовали от правителей заботы о земледелии, осуждали все, что мешало его процветанию.

В условиях разорения крестьянского хозяйства, постоянного дефицита государственного бюджета, резкого обострения классовых и социальных противоречий в стране средневековые ученые использовали традиционную теорию «земледелие — ствол, торговля — ветви» как основу для критики современной им государственной политики. Не был исключением в этом смысле и Ли Гоу.

Он разделял традиционное, существовавшее в древности представление, что земледелие — основная производительная отрасль хозяйства, основной источник финансового благополучия страны и народа: «Зерно — жизненная артерия народа, а налоги — то, что составляет сокровище государства» [из. 16, л. 36]. Отсюда особое его внимание к положению земледельцев и отношению к ним правителей.

Причина финансовых затруднений, по мнению Ли Гоу, состояла во всеобщем недопустимом, как он считал, пренебрежении земледелием как со стороны «верхов», так и всех слоев населения [из. 16, л. 4а].

Точка зрения Ли Гоу была созвучна взглядам многих

его современников. Так, Оуян Сю сетовал, что чиновники знают лишь одно — вымогать налоги, они считают зазорным поощрять «основное» и, «прослышав, что кто-то рассуждает о земледелии, насмеваются над ним, называют деревенщиной» [27, кн. 3, цз. 9, с. 62]. Однако за забвение «намерений совершенных», положивших в основу своей деятельности заботу о процветании «основного» занятия, Ли Гоу особенно настойчиво укорял правителя. Подобная политика властей привела к нарушению должной пропорции между носителями основного и второстепенного занятия, увеличению численности ремесленников и торговцев в ущерб численности земледельцев. Ли Гоу призывал правителя к активным действиям ради усиления «основного», разумея при этом прежде всего ряд мер, поощряющих развитие земледелия.

Основное препятствие для развития земледелия он видел в отрыве рабочих рук от земли. Его тревожила отчетливо проявившаяся в XI в. тенденция массового обезземеливания крестьян и «обескрестьянивания» земли как следствие обострения противоречий в деревне, вызванного быстрым ростом частных владений. Массовый отлив работоспособного сельского населения был, по мнению Ли Гоу, основной причиной невозможности обработать не только уже освоенные, но и новые, целинные земли — потенциальный источник увеличения государственных поступлений.

Соединение земли и рабочих рук — вот то звено, которое, как думал автор трактата, должно привести к максимальному использованию земельных фондов в стране и, следовательно, обогатить казну.

Идеальный пример соединения земли и рабочих рук Ли Гоу видел в древних установлениях о *цзин тянь*. Источником представления об этой аграрной системе для конфуцианцев XI в. был трактат «Чжоу ли», оказавший большое влияние на формирование некоторых идеологических течений средневековья.

Ссылка на «Чжоу ли» в эпоху средневековья стала общим местом в трудах политиков и ученых. Сведения о социальной и экономической, политико-административной структуре чжоуского периода, изложенные в позднейшее время в виде идеальных схем, представляли большой простор для различного их толкования.

Поклонники «Чжоу ли» ценили этот памятник за сведения об утопической системе *цзин тянь*, при которой якобы каждый земледелец имел участок земли и сам его обрабатывал. «Путь поддержания народа — пропитание его... Совершенные люди прежде всего следовали пути уравнивания земли... С этого начинали правление в древности», — писал Ли Гоу о системе *цзин тянь* [16, цз. 19, л. 1а—1б].

Почитателями ее в той или иной степени были многие авторы XI в., и среди них особенно Оуян Сю, Ван Аньши,

Су Ши, Чжан Цзай, Чэн Хао, Чэн И. Они рассматривали древние порядки как совершенный инструмент проведения в жизнь учения «об основном и второстепенном». По их мнению, система *цзин тянь* идеально обеспечивала процветание земледелия, а следовательно, и социальную гармонию. Однако из всех существовавших в средневековье различных толкований преимуществ *цзин тянь* Ли Гоу особо подчеркивал одно: в рамках этой системы обеспечивается полное использование земли (*цзинь ди ли*) и физических возможностей населения (*цзинь жэнь ли*) [цз. 16, л. 3б]¹⁰ ради обогащения казны.

Развивая этот тезис в «Суждении о достижении по „Чжоу ли“ великого спокойствия» (Чжоу ли чжи тайпин лунь), Ли Гоу писал: «Если силы человека и земли используются сполна, то все станут обрабатывать землю и каждый клочок будет засеян. Если же зерна много, то народ богат. Если же народ богат, то и финансы государства в изобилии» [16, цз. 6, л. 4а].

Пытаясь действовать в духе принципов, отвечающих якобы порядкам древней системы *цзинь тянь*, Ли Гоу предложил обратиться к мерам, направленным на полное использование земельных фондов и людских ресурсов¹¹; проводившимся сановником государства Вэй — Ли Куем (450—390 гг. до н. э.) и Чжао Го — сановником ханьского императора У-ди (140—86 гг. до н. э.). Эти меры являлись источником вдохновения китайских политиков на протяжении многих столетий.

Следуя представлению древних о том, что труд человека, прежде всего земледельца, и земля являются источником богатства, а следовательно, могут стать и источником налогов, Ли Гоу считал необходимым создать условия, при которых «силы земли» и «силы человека» «использовались бы сполна» [цз. 16, л. 5а].

Этот план, выдержанный в духе традиционной теории о преимуществах земледелия перед торговлей и ремеслом, назывался «подавление второстепенного» (*и мо чжи шу*) и состоял из трех главных пунктов: приобщение к земледелию «бродячего люда» и части ремесленников и торговцев; меры по смягчению процесса «поглощения» земли; поощрение освоения целины.

Суть этих предложений состояла в том, чтобы приостановить отток деревенского населения из сельского хозяйства. Ли Гоу предложил создать условия, при которых ремесло и торговля перестали бы приносить доход и стали бы общественно непривлекательными: «Ныне... лучше всего начать с мер по подавлению тех, кто занят второстепенным занятием, с тем чтобы нанести удар бродячему люду (*ю ю минь*), вернув тем самым его к земледелию» [цз. 16, л. 5а].

Ли Гоу надеялся, что «бродячий люд», потерявший воз-

возможность извлечь выгоду из торговли и ремесла, легко приобщить к полезному для государства труду земледельца. Чтобы предотвратить дальнейшее разорение крестьян — источник пополнения «бродячего люда», автор трактата предложил «ограничить размеры землевладения» (*сянь жэнь чжань тянь*): «количество цин земли у каждого не должно превышать установленной нормы» (*бу дэ го чжи*) [цз. 16, л. 5а]. Предусматривая активное вмешательство государства в аграрные отношения, Ли Гоу не ссылался на прецеденты. Но есть основания предположить, что его проект был навеян многовековой традицией. Так, еще ханьский политик и мыслитель Дун Чжуншу убеждал императора У-ди «ограничить частное владение землей, чтобы уравнивать с теми, у кого земли недостаточно. Прекратить захват земли» (цит. по [71, с. 487]; см. об этом [244, с. 85]).

Подобная параллель тем более обоснованна, что Ли Гоу заимствовал цитату из доклада Дун Чжуншу: «У бедного нет клочка земли, куда можно было бы воткнуть шило, а поля богачей тянутся с севера на юг и с востока на запад» [цз. 16, л. 4б]. Кроме того, средневековый автор, как указывалось выше, усвоил многие из воззрений Дун Чжуншу¹².

Методы решения этой задачи, предложенные Ли Гоу, были схожи с проектом Дун Чжуншу не только принципиально, но и в деталях: оба автора высказывали такую мысль в общем плане, не указывая размеров ограничения¹³.

Предложение Ли Гоу в области реформы аграрных отношений следует понимать только как одну из мер в серии предложений по управлению в целом. Эти меры были направлены на ограничение крайностей и «пороков», причинявших ущерб казне. «Поглощение», захват (*цзянь бин*) земли в соответствии с традиционным воззрением на источники богатства, добываемого тремя способами — «основным», «второстепенным» и «хитростью» (*цзянь*) [82, с. 384], подлежало искоренению, как связанное с последним способом, и прежде всего потому, что «поглотители» не пополняли доходов казны.

Нередко тезис Ли Гоу о том, что «следует ограничить размеры землевладения», трактуется в исторической литературе как стремление ввести равномерное наделение землей.

Между тем это намерение Ли Гоу не имеет никакого отношения к действительному равенству. Стремясь лишь несколько приостановить концентрацию земли в руках немногих, Ли Гоу пытался увеличить число налогоплательщиков за счет тех, кто прежде «пускался во второстепенное», а ныне смог бы приобрести землю.

Как уже указывалось выше, Ли Гоу заботило полное использование земли с целью увеличения налоговых поступлений. В поле его зрения оказывались все те, кто мог стать потенциальным непосредственным производителем.

Понимая невозможность возрождения идеальной системы *цзин тянь*, Ли Гоу предложил весьма распространенный в то время вариант соединения земли и труда непосредственно с производителем: «Те, кто в безвыходном положении, станут фу кэ (держатель земли, вносивший ее хозяину часть урожая. — З. Л.) у богатых домов. Чем больше нанятых богатыми домами, тем больше обрабатывающих землю. А в этом случае силы земли можно использовать сполна» [цз. 16, л. 5а]. Подобное «приобщение» к «основному» было наиболее реально для безземельных крестьян в условиях, когда арендаторы феодального типа все более вытесняли мелких собственников, ведущих самостоятельное хозяйство.

Предложив ограничить размеры частных владений на освоенных землях, автор проекта допускал возможность расширять владения за счет земли необработанной: «Не следует ограничивать нормой тех, кто, захватив земли сверх положенного, в состоянии распахать ее» [цз. 16, л. 5а]. Освоение целины для улучшения финансового положения страны было в Китае традиционным, испытанным средством на протяжении многих столетий.

С целью поощрения Ли Гоу советовал наградить рангами знатности лиц, особо отличившихся в подъеме нови (в соответствии с размером освоенной площади) [цз. 16, л. 5а]. Это предложение было оригинальной трансформацией древнего обычая, введенного сановником Чао Цо при императоре Вэнь-ди, — жаловать ранг знатности за внесение зерна.

Все указанные меры, направленные на расширение обрабатываемых площадей и рост числа непосредственных производителей, должны были увеличить налоговые поступления.

Таким образом, надеялся Ли Гоу, «люди станут вкладывать все силы, а силы земли будут сполна использованы» [цз. 16, л. 5б].

Если в первые годы правления династия Сун освоение пустующих земель было связано с некоторым расширением свободной крестьянской собственности, то Ли Гоу намеревался освоить новые земли с помощью «богачей» (т. е. землевладельцев), использующих труд феодальных арендаторов — *фу кэ*.

Решение проблемы аграрного перенаселения, водворение «бродячего люда» на землю должны были, по расчетам Ли Гоу, не только увеличить число налогоплательщиков, но выполнить и другую, не менее важную социально-политическую задачу — предупредить рост массового бродяжничества, в котором правящий класс справедливо усматривал угрозу для своего господства.

Меры, предложенные Ли Гоу для подавления «второстепенного», свидетельствуют о том, что его идеалом было общество, где большая часть населения была бы причастна к земледелию. И крупных землевладельцев, и крестьян, и

различного рода зависимые категории непосредственных производителей Ли Гоу называл одним и тем же термином — *нун* (земледелец).

Тема пункта 4 «подавить второстепенное» (*и мо*) продолжает тему пункта 2, поскольку два вида занятий («основное» и «второстепенное») в воззрениях древних и средневековых идеологов представляли собой как бы два сообщающихся сосуда: увеличение содержимого одного из них неумолимо вело к уменьшению содержимого другого.

По сути дела, в пункте 4 изложена серия мер, не позволявших «хитрым из числа бедняков» стать торговцами или ремесленниками, прельститься праздной жизнью так называемых дармоедов. Изложение способов выравнивания численности этих прослоек — главное содержание пункта 4.

«Усиление основного» предусматривало ущемление «второстепенного». Следует учесть, что Ли Гоу, как и его предшественники, заимствовал древнее представление о стратификации китайского общества, согласно которому «народ» (население страны) делился на четыре категории: ученых, землевладельцев, торговцев и ремесленников. Вместе с тем нередко к «народу» причисляли лишь земледельцев (*нун*), т. е. деревенских жителей, составлявших большинство населения.

Питая уважение к земледельцам — людям труда, представлявшего собой главный источник пополнения казны, Ли Гоу по традиции осуждал тех, кто не приносил ей дохода, деятельность которых воспринималась им как бесполезная для общества. К ним относились торговцы и ремесленники, а также «дармоеды», оказавшиеся, по классификации Ли Гоу, в том же ряду лиц, противостоящих сельскому населению.

Что же касается реального смысла пункта 4, то здесь продолжена (начатая в пункте 2) тема высвобождения рабочих рук для земледелия за счет сокращения численности упомянутых выше групп населения.

Довод в пользу уменьшения численности этих прослоек один — те, кто не занят сельскохозяйственным трудом, наносят урон народу и казне¹⁴. Именно в этом традиционном тезисе содержится вся критика этих прослоек.

Среди представителей второстепенных занятий Ли Гоу выделил три категории: крупных торговцев (*шан*), мелких торговцев (*гу*) и ремесленников (*гун*) — и наметил программу действий казны по отношению к ним.

Ли Гоу беспокоило непомерное, по его мнению, возрастание численности ремесленников и торговцев, обусловленное, как он объяснял, престижностью их занятий (среди «утративших норму» в потреблении жителей империи) и их прибыльностью¹⁵.

Как показывает анализ, идеалом Ли Гоу было земледель-

ческое общество с присущим ему натуральным хозяйством, в котором торговля и ремесло сведены к минимуму. Большое сочувствие в связи с этим проявлял Ли Гоу к ограничительной политике древних в отношении к торговцам и ремесленникам.

Ли Гоу писал, что прежде «было двенадцать статей запрета неположенных украшений для народа, купцов (*шан*), для мелких торговцев (*гу*) и ремесленников (*гун*)», отчего население довольствовалось лишь самым необходимым в обиходе, а численность ремесленников и торговцев в связи с этим была умеренной [цз. 16, л. 76]¹⁶.

Чтобы пресечь обращение населения к торговле и ремеслу, а сами эти занятия лишить привлекательности, Ли Гоу, следуя политике древних, призывал «восстановить строгость и запретить мотовство» [цз. 16, л. 9а].

Итак, его программа в принципе исходила из положений древних, что четко прослеживается и в терминологическом аспекте. Предложение Ли Гоу «запретить мотовство» ([цзинь] цяо [вэй]) почти полностью совпадает с древним запретом «неположенных украшений» ([вэй] или чжи [цзинь]) для народа.

Хотя Ли Гоу изложил свои взгляды по данному вопросу весьма фрагментарно, можно тем не менее с уверенностью утверждать, что запрет на неположенные предметы роскоши означал потребление их на основе соблюдения нормы (*ду*), в соответствии с ритуалом. Ведь именно такой принцип был предложен автором в пункте 3 для решения проблемы сокращения потребления шелковых тканей и драгоценных металлов.

Ограничив потребление (*юн ю шу*) предметов роскоши, Ли Гоу надеялся с помощью механизма «выгоды» сделать «второстепенные занятия» менее притягательными и престижными, а в их бывших носителях обрести тех, кто станет «полезно трудиться» в земледелии.

Таким образом, в проекте «нанесения удара» по представителям «второстепенного» проявилась очень важная тенденция — Ли Гоу сплел в один узел проблему потребления согласно ритуалу с другой проблемой — «поощрения основного» (ради обеспечения сельского хозяйства рабочими руками). При этом оказывались взаимосвязанными два основных понятия в системе представлений Ли Гоу — нормы поведения, ритуал, и выгода, выступавшие как равноправные средства в достижении цели.

Противопоставляя земледельцам торговцев, Ли Гоу расширил понятие о носителях неземледельческого занятия за счет «дармоедов». Как по представителям второстепенного занятия, так и по этим бездельникам следовало «нанести удар».

Эта категория населения, рассматриваемая автором трак-

тата в данном контексте в одном ряду с носителями «второстепенного», в то же время считалась им стоящей рангом еще ниже, как не входившая по классификации древних в разряд «четырех категорий народа». Именно потому «дармоеды» подлежали, по мнению Ли Гоу, большему ущемлению, чем торговцы и ремесленники, — вплоть до полного их искоренения.

К «дармоедам» Ли Гоу причислял представителей самых разнообразных прослоек: буддийских и даосских монахов, чиновников («негодяев» в правительственных учреждениях), а также тех, кто так или иначе был причастен к средневековой магии: знахарей, разного рода предсказателей, астрологов и пр., а также бродячих артистов¹⁷.

Отметим, что последователи культа Будды и Лао-цзы, гадалки и бродячие артисты подлежали, по Ли Гоу, полному искоренению как социальная прослойка. Не будет натяжкой сказать, что помимо общих оснований к искоренению этих «дармоедов» (они живут за счет земледельцев) Ли Гоу выделил еще один их «порок» — идеологическую несовместимость с конфуцианством: последователи культа Будды и Лао-цзы отрицают его основные ценности — поклонение духам Неба, Земли и предков; гадалки и разного рода ворожей, представители магии и мантики не следуют по истинному пути Конфуция и «вносят смуту в правление». Ли Гоу считал, что бродячие артисты вольно обращаются с музыкой, посягая тем самым на нормы конфуцианской морали¹⁸.

Что касается оценки места этих «дармоедов» в сунском обществе, то здесь тезис о том, что они соблазняют «народ», «вводят его в заблуждение», Ли Гоу раскрывает с еще большей экспрессией. Монахи побуждают молодежь следовать их примеру и соблазняют «неразумных мирян»; гадалкам народ верит, словно «повелителям людских судеб», непристойное ремесло бродячих артистов увлекает население. Из-за пагубного влияния этих бездельников народ отвращается от правителя и послушание верхам нарушается. Отсюда и решимость автора трактата «нанести удар» совратителям, и его пристрастие к строжайшим запретам: следует прекратить обращение в монахи, возведение монастырей, совращение и пустые предсказания, запретить разного рода представления, всякие контакты населения с бродячими артистами [цз. 16, л. 9а—9б].

Несколько иначе советовал Ли Гоу «наносить удар» по двум другим категориям «дармоедов» — чиновникам и лекарям. Их следовало лишь поубавить в числе, очистив их ряды от негодяев (*цзянь*) и злоумышленников (*лян*). Как писал Ли Гоу, порочные чиновники «злоупотребляют властью; словно подлые псы и прожорливые гусеницы, [они] пожирают мясо и сосут кровь людей», а лекари-негодяи «хитростью и силой получают богатства» [цз. 16, л. 8а—8б]. В связи с

этим автор трактата считает необходимым строго контролировать избрание чиновников (сделав законы более ясными) и эффективность искусства врачей, которых следует обучать в специальных медицинских школах.

Решение проблемы увеличения численности сельского населения за счет сокращения или сведения на нет соответственно численности носителей «второстепенного занятия» и «дармоедов» Ли Гоу связывал с мерами самого разного свойства: возрождением в обществе таких качеств, как бережливость, неприязнательность в потреблении широких масс населения, обращением к административным принудительным мерам.

В пункте 5 подробно развит один из тезисов, намеченных в общих чертах выше, — нанести удар буддийским и даосским монахам (*оу фо лао*) — о способах обращения монахов в мирян в связи с поисками Ли Гоу дополнительных рабочих рук для производительного и полезного сельскохозяйственного труда во имя обогащения казны.

Однако прежде чем затронуть данную тему по существу, Ли Гоу много внимания уделил критике догм учений Будды и Лао-цзы.

Рассмотрим эту проблему подробнее, поскольку она прямо связана с его пониманием учения *цзин цзи*, что, в свою очередь, неотъемлемо от идеалов средневекового конфуцианства. Ведь без учета оценки автором трактата его идеологических противников, чьи воззрения он рассматривал как своего рода антиидеал конфуцианства, анализ представлений Ли Гоу о конфуцианском идеале, как далеком, так и близком, был бы неполным. Речь идет в данном случае прежде всего о тех, кто назван Ли Гоу противниками открыто, в отличие от тех оппонентов, о ком он говорил намеками.

Анализ острой полемики, содержащейся в трактате, интересен не только в плане изучения истории борьбы конфуцианства против даосизма и буддизма в средние века. Он уточняет суть воззрений самого автора на проблему конфуцианского политического идеала.

Понятие, выраженное термином «путь вана» или «истинный или должный путь вана» (*чжэн дао*), само по себе подразумевало наличие термина-антипода. Поскольку оно означало и «прямой путь», ему в традиционной литературе (древней и средневековой) противостоял термин «путь косой, наклонный» (*се дао*), выражавший идею отклонения от «прямого пути» и вмещавший в себя также такие понятийные оттенки, как «лукавый, зловерный, порочный, превратный, ложный, странный, еретический» [216]. Вместе с тем эта пара терминов-антонимов имела еще и иной аспект противопоставления: в то время как «прямой путь» означал еще и «правый путь» (*ю дао*), «косой путь» означал «левый путь» (*цзо дао*) [82, с. 464—465].

Прежде всего отметим непримиримость Ли Гоу в отношении к его противникам, носителям «левого пути», характерную для политической и философской мысли Китая: на протяжении длительной истории менялись оппоненты конфуцианцев, но по-прежнему не утихали ожесточенные диспуты.

Вот почему в борьбе с идеологическими (и не только идеологическими) противниками конфуцианства — приверженцами буддизма и даосизма — Ли Гоу обратился к методам столпов конфуцианства, сражавшихся в прошлом с иными оппонентами. Недаром все враждебные конфуцианству течения, как древности, так и своего времени, Ли Гоу обозначал термином «еретические учения» (*себи чжи шо*) [цз. 16, л. 11б], заимствованным у конфуцианца Дун Чжуншу.

Ли Гоу воспринял доводы древних для критики уже принципиально иных идеологических систем. Динамика развития этой борьбы, по Ли Гоу, свидетельствует, что автор вел полемику, опираясь на идейное наследие Мэн-цзы, Дун Чжуншу (II в. до н. э.) и танского Хань Юя (768—823), чье творчество в затронутом нами аспекте составило целую эпоху.

Материалы трактата наглядно показывают, что борьба против буддизма и даосизма была неразрывно связана со стремлением к унификации трактовок конфуцианства под предлогом воссоздания его в первоначальном виде.

Вслед за своими предшественниками Ли Гоу утвердил себя как ярый последователь «пути Яо и Шуня», как истый приверженец основного зерна конфуцианского учения — ритуала. Вместе с тем сочинение Ли Гоу свидетельствует о популярности института буддийских и даосских монастырей в XI в., равно как и о неоднозначности позиций в среде сунских конфуцианцев по отношению к этим учениям. Недаром, предвосхищая возможную оппозицию, Ли Гоу вложил в уста анонимных оппонентов заявления о пользе некоторых сторон буддизма и даосизма [цз. 16, л. 9б].

Критика Ли Гоу буддизма и даосизма, на наш взгляд, особенно четко проясняла основу его идеологической концепции: эти учения отрицались им прежде всего как противоречащие ритуалу («их [само]усовершенствование и перерождение не исходит из ритуала») и пренебрегающие «путем Яо и Шуня» [цз. 16, л. 9б—10а]. Однако важно выяснить, что именно в ритуале было определяющим для Ли Гоу. Учтем, что он критиковал буддизм и даосизм в том же аспекте, что и Мэн-цзы, в свое время обличавший приверженцев школы Ян Чжу и Мо Ди.

Как писал Ли Гоу, Мэн-цзы порицал Ян Чжу за «эгоизм», утверждая, что «школа Яна только для себя и в ней нет места служению правителю» [цз. 16, л. 10а]. Выступал Мэн-цзы и против «равной любви (моистов.— З. Л.) ко всем», исключавшей, по его утверждению, «[поклонение] отцу» [цз. 16, л. 10а].

Свои «грехи» у современных ему даосов и буддистов усмотрел и Ли Гоу: первые пеклись лишь о собственном долголетии, другие же пренебрегали семейными узами, священными для конфуцианцев. Вслед за Мэн-цзы Ли Гоу резко обличал « пороки » этих двух религий, в которых нет « верности » и « сыновней почитательности » к правителю [цз. 16, л. 10а].

В полемике Ли Гоу со служителями буддизма и даосизма весьма четко обнажилась суть представлений автора о конфуцианском учении, как предназначенном возвысить власть монарха.

Еще в большей степени разделял Ли Гоу убеждение своего танского предшественника — Хань Юя. Вторя ему, известному апологету императорской власти, Ли Гоу также полагал, что вред, приносимый буддизмом и даосизмом, « больше, чем [вред] от учения Ян [Чжу] и Мо [Ди] » [цз. 16, л. 10а]. Размышляя над максималистскими предложениями Хань Юя (следует расстричь монахов, сжечь их книги и разрушить их храмы), Ли Гоу в принципе разделял критический настрой танского ученого, но настаивал лишь на том, что вести борьбу с отступниками следует постепенно [цз. 16, л. 10а]. Тактика Ли Гоу учитывала могущество конкурентов казны и была сопряжена с опасением обострить ситуацию в стране: « Ведь они (буддисты. — З. Л.) живут в довольстве и покое, а их привычки давно укоренились. И когда в один прекрасный день десятки миллионов [монахов] вдруг обратят в мирян, это вызовет крайний переполох » [цз. 16, л. 10а]. Таким образом, разногласия танского и сунского ученых в этом вопросе носили лишь тактический, а не принципиальный характер.

Программа Ли Гоу, по его собственному мнению, в своей идеологической части полностью соответствовала мнению Дун Чжуншу о том, что « все учения, которые не входят в предмет шести искусств (лю и) и учение Кун-цзы, необходимо пресечь, чтобы они не занимали равное с конфуцианством положение » [цз. 16, л. 116].

Унификация в идеологической области ставила целью облегчить управление подданными, сделать их послушными указаниям монарха. Именно эта задача и была в центре внимания Ли Гоу, выдвинувшего антидаосскую и антибуддийскую программу. Ведь, как писал Дун Чжуншу, мнение которого Ли Гоу разделял, « когда... еретические учения исчезнут, система станет единой, установления — ясными и народ постигнет, чему следовать » [цз. 16, л. 116].

На первый взгляд может показаться странным, что в « Плате обогащения государства » так много внимания уделено проблемам идеологическим. Однако следует, по-видимому, учитывать невычлененность в то время отдельных отраслей знания из учения об управлении. Кроме того, вспом-

ним, что суть усилий Ли Гоу сводилась, по существу, к защите ритуала, рассматриваемого им как важный регулятор общественной, в том числе и экономической, жизни.

Накалу страстей при обличении приверженцев Будды и Лао-цзы способствовало и то, что конфликт конфуцианства с этими религиями имел еще и экономическую подоплеку.

Ли Гоу обличал праздную жизнь монахов, обладавших различными привилегиями, и монастырей — землевладельцев, соперничавших с казной за право эксплуатации крестьян и расширения земельных владений. Ли Гоу подробно и систематически анализировал вред, приносимый монахами, и пользу от уничтожения монашества [из. 16, л. 106—116].

- Ввиду важности этого материала не только по содержанию, но и по форме приведем его полностью, но уже в виде вывода.

Вред, причиняемый монахами

1. Когда мужчины [монахи] не заняты земледелием, их кормят крестьяне. Когда женщины [монахини] не заняты шелкоткачеством, их одевают ткачихи

2. Когда мужчины холосты, женщины ропщут, в верхах возбуждаются инь и ян, а в низах усугубляется разврат

3. Они уже с детства не вписаны [в реестры] и в зрелом возрасте не являются тяглыми, бездельницами, уклоняются от трудовых повинностей, не пополняют казну

4. Миряне страдают не от бедности, а лишь от того, что не могут одарить [монахов]. Их тревожит не собственное поведение, а лишь то, что не могут угостить монахов. Имущество народа и средства государства истощаются до предела

5. Они соблазняют молодежь облачиться в одежду монахов и обриться, и тогда престарелые родственники лишаются пропитания, а бедные в семьях — помощи

6. Лучшие земли, усадьбы, высокие горы, реки и озера — все полностью захвачены ими (монастырями. — З. Л.)

7. Месяцами и годами не прекращают воздвижение [храмов]. Сгоняют туда бедный народ, посягают на его страдное время

Польза от уничтожения монашества

Мужчины (монахи. — З. Л.)... смогут обрабатывать землю и перестанут кормиться за счет земледельцев. Женщины [из числа монахини] смогут заниматься шелкоткачеством и перестанут одеваться за счет ткачих

Поскольку у мужчин появится [свой дом], а женщины обретут семью, гармония будет достигнута, а нравы исправлены

Во дворах возрастет численность населения, в реестрах увеличится число тяглых, повинности будут уравнены, а в рабочей силе не будет недостатка

Некого станет одаривать и некуда жертвовать продовольствием. Народ будет в достатке, а казна пополнится

Отец станет заботиться о сыновьях, старший брат — о младших, обеспечивая их до конца дней одеждой

Стоимость [изъятых у монастырей земель] станет подспорьем доходов, а все богатство гор и озер перейдет к казне

Когда запретят возведение [монастырей], перестанут сгонять [туда] бедный народ и посягать на его страдное время

8. [Монахи] прибрали к рукам древесину, черепицу, камень. [от чего] цены на рынке [на них] поднялись и у народа не хватает жилищ

9. Поскольку возводят храмы, изготавливают [там] роскошную утварь, украшают ее гравировкой, рисунками, резьбой по красному лаку, второстепенные занятия бурно [там] процветают

10. Нерадивые к земледелию, хитрые, уклонившиеся от чиновников, охотно собираются там, занимаясь и выполняя повинности

Поскольку отменный строительный материал и прочный камень перестанут употребляться [на возведение монастырей], народ получит жилища, а казенное строительство сполна обеспечится

Хитрым ремесленникам не к чему будет приложить руки, и они от второстепенного занятия обратятся к основному. Таким образом, все будут трудиться на поле

Когда монастыри и храмы придут в упадок, отпадет нужда в найме и в выполнении повинностей, нерадивым и хитрым некуда будет скрыться

Проблемы, поднятые в пункте 5, касались преимущественно экономики (но не только ее) и формулировались с типично конфуцианских позиций — исходя из тезиса неразрывности интересов казны и народа.

Отметим, что Ли Гоу весьма отчетливо выразил свое отношение к могущественному сопернику казны, мешавшему последней осуществлять собственное обогащение. На наш взгляд, интересны сами принципы этой классификации. Прежде всего они ярко демонстрируют особенность изложения материала в трудах средневековых авторов: тезису, как правило, соответствует антитезис. Поэтому при достаточно четком изложении материала нельзя учесть обе формулировки, в некоторых случаях взаимно дополняющие друг друга, что позволяет точнее уяснить мысль Ли Гоу. Внимание к этой особенности китайских текстов дает возможность с большей долей объективности судить о взглядах автора.

Нетрудно заметить, что организация материала Ли Гоу в его оценке вреда, приносимого монашеством, почти полностью повторяет принципы систематизации данных в пределах всего «Плана обогащения государства», во всяком случае, сделана с тех же позиций. Фактически каждый из тезисов (особенно о пользе устранения монашества) повторяет положение, которое выступает существенным моментом в «Плане обогащения государства», тем более что программа в отношении последователей чужеземного культа и Лао-цзы преподносится Ли Гоу как «план, при котором народ на протяжении жизни десяти тысяч поколений (*вань ши*) станет радостно трудиться, а государство богатеть и крепнуть» [из. 16, л. 116].

Здесь мы обнаруживаем поразительное сходство обеих программ как в терминологическом аспекте (обе названы Ли Гоу «планами»), так и по содержанию. Отмеченная выше общность принципов классификации материала во всем трактате и в развернутых тезисах о монахах свидетельствует о том, что в данном разделе, где сформулированы методы

обогащения государства, тема «народа» является как бы параллельным планом. В данном случае здесь конкретизируется один из главных тезисов учения *цзин цзи* — неразрывность интересов казны и народа, которая понимается Ли Гоу как создание условий для «радостного труда народа», что и является источником обогащения государства.

Таким образом, программа, предложенная Ли Гоу для вовлечения монашества в производительный сельскохозяйственный труд, в миниатюре отразила его взгляд на место народа в осуществлении «Плана обогащения государства» в целом.

Взимать с народа в соответствии с нормой

Путь прежних ванов состоял в том, чтобы взимать с народа [налог] в соответствии с нормой.

Ли Гоу

После изложения программы «соблюдения меры в расходах и потреблении» и «усиления основного» Ли Гоу переходит к обоснованию другого необходимого условия обогащения государства — мерам, по его представлениям, исключаящим чрезмерное обложение народа.

В центре его внимания различные прослойки населения. При этом преимущество в первую очередь отдается носителем «основного» занятия — земледельцам (*нун*).

Пункт 6 посвящен проблемам регулирования цен на зерно (*цин чжун гу цзя*) с помощью закона о «справедливой закупке зерна» (*пин ди фа*). Эта мера, считал Ли Гоу, сможет укрепить позиции большей части народа — земледельцев.

В регулировании цен на зерно Ли Гоу видел средство, с помощью которого правитель в состоянии упорядочить финансы и тем самым решить общие задачи «Плана обогащения государства» — обеспечить народ и казну. Однако представлена эта проблема прежде всего как регулирование отношений между народом (в данном случае земледельцами) и торговцами в пользу первого.

Дальнейшее развитие города, возрастание роли простого товарного производства увеличили зависимость различных прослоек китайского общества от торгового капитала, нередко выполнявшего и ростовщические функции. Махинации торговцев и ростовщиков затрагивали интересы различных слоев китайского общества. Это давало возможность Ли Гоу, ссылаясь на противоречия торговой прослойки и земледельческой, защищать интересы казны. Под недифференцированным термином *нун* автор трактата разумел самые разнород-

ные слои сельского населения. Ли Гоу показывал, как торговцы, чья деятельность всегда была связана с обманом, наживой и различными махинациями, искусно используя механизм цен, наживались за счет земледельцев.

Ли Гоу оспорил тезис древних о пользе высоких цен на зерно для благосостояния земледельцев, а низких — для торговцев. Он доказывал, что сезонные колебания цен (удешевление зерна во время жатвы и удорожание его в то время, когда зерно для посева приходится покупать на рынке) всегда неблагоприятны для земледельцев. Причина в том, что «торговцы единолично наживаются» и в благоприятной для них обстановке «вершат судьбы народа» [цз. 16, л. 126]. Закупив зерно по дешевке, они в период нехватки выбрасывают его на рынок, взвинчивая цены. Вынужденные покупать дорогое зерно, земледельцы залезают в долги к ростовщикам и платят им высокие проценты. В результате «земледельцы бедствуют, а торговцы наживаются вдвойне» [цз. 16, л. 126].

Автор трактата полагал, что для устранения злоупотреблений торговцев-накопителей (*сюй-гу*) правителю (или казне) необходимо овладеть методом балансирования цен (*цин чжун цюань*), забрав эту привилегию из рук торговцев. Это означало бы, считал Ли Гоу, следовать намерениям совершенных и достойных, которые в древности проводили «справедливую закупку зерна»¹⁹.

Суть таких мер состоит в «выравнивании» на протяжении всего года рыночных цен на зерно (подробнее об этом см. [361, с. 153]). В этом случае, указывал Ли Гоу, вступая в непосредственные отношения с казной, земледельцы «осенью продают [зерно] не слишком дешево, весной же закупают не слишком дорого» [цз. 16, л. 13а]. Следование этому правилу должно было ослабить колебание цен и тем самым исключить притеснение земледельцев со стороны торговцев-спекулянтов.

Особенность аргументации Ли Гоу в данном разделе — акцент на важности соблюдения интересов народа, отчего тезис о «выгоде государства» порою представляется менее важным, а иногда как бы вовсе исчезает из поля зрения автора.

Однако следует учесть, что, изучая традиционные способы «оказания милости» правителя земледельцам, Ли Гоу одобрял практику предоставления казенных ссуд на условиях выплаты 10—20% по ссуде (вместо 200—300% — ростовщикам). Ценою этого благодеяния, устранявшего разорение крестьян, казна, указывалось в трактате, достигла бы положения, при котором «народ не испытывает нужды, а государство имеет выгоду» [цз. 16, л. 13а]. Хотя в данном пункте трактата эта тема не развита, реальный смысл предложения о выдаче казенных ссуд сводился к тому, что казна ста-

новились ростовщиком, но как бы более «добрым», чем торговцы-спекулянты.

Хотя институт амбаров, по мнению Ли Гоу, был чрезвычайно полезным для населения, три «порока»: нехватка зерна в амбарах, удаленность казенных амбаров от потребителей зерна и злоупотребление чиновников, ведающих этими амбарами, — препятствовали должному проведению в XI в. закона о «справедливой закупке зерна».

Ли Гоу отмечал, что из-за малых накоплений в амбарах право повышения и понижения цен переходит к торговцам [цз. 16, л. 13а]. Однако и самих амбаров не хватает. От этого особенно страдает бедный люд, чье пропитание не обеспечивается: он «не имеет средств, чтобы сразу закупить зерна побольше, покупать же понемногу невозможно из-за дальности расстояния» [цз. 16, л. 13б]. Бедственное положение народа усугубляется тем, что управители амбаров, торгуя казенным зерном, почти всегда портят меру, прибавляют к зерну примеси, занимаются взяточничеством.

Чтобы крупные торговцы не смогли наживаться за счет земледельцев, Ли Гоу предложил увеличить количество закупаемого казной зерна, учредить амбары в каждом уезде и строго следить за назначением амбарных властей, ставя на эту работу лишь «честных» и «способных» чиновников [цз. 16, л. 13б].

Обратим внимание на пространную мотивировку необходимости регулировать взаимоотношения между земледельцами и торговцами — Ли Гоу трактует ее как милость правителя, оказываемую народу. В то же время весьма лаконично говорится о проблеме обогащения государства, которая в данном «Плане» на самом деле является ведущей. Даже в предложениях наладить амбарную службу главное в аргументации — потребности «бедного народа», «пропитание народа отдаленных мест» [цз. 16, л. 13б], а не интересы казны, хотя первостепенная важность обеспечения последних не вызывает сомнения.

Тема заботы о земледельцах, которых следует оградить от «чрезмерного взимания» со стороны торговцев, продолжена в пункте 7.

Если в пункте 6 перед правителем в общей форме ставилась задача использовать институт казенных амбаров для стабилизации рыночных цен на зерно, то в пункте 7 рассмотрены пути формирования самих запасов продовольствия.

Выполнение этой «насушной задачи», стоявшей перед правителем, — «делать накопления» (*су сюй* или *сюй цзи*) заблаговременно — суть содержания пункта 7. В данном случае она обосновывается необходимостью смягчать для населения империи последствия стихийных бедствий. В сущности, речь идет об устранении одного из «пороков», указанных выше и связанных с нехваткой зерна в хранилищах.

Если в пункте 6 деятельность правителя, направленная на увеличение запасов, должна была, по мнению Ли Гоу, решить проблему противостояния земледельцев торговцам-спекулянтам, то главная тема пункта 7 — оказание вспомоществования за счет казенных средств лицам, пострадавшим от стихийных бедствий. Главный тезис этого раздела скрыт в следующем: «Хотя хлеба родятся в свое время, нельзя сидеть сложа руки и ждать: ведь должное количество (ю шу) запасов [зерна] не упадет с неба» [цз. 16, л. 14б-15а].

Итак, задача правителя — своевременно обеспечить в стране запасы (чи чжи ю шу) зерна, для чего, по мнению Ли Гоу, нужно следовать уже имеющимся образцам. Среди установлений прошлого, соответствовавших его времени, Ли Гоу выделил прежде всего институт «амбаров справедливости» (и цан), существовавших в периоды Суй и Тан. Императору, настаивал Ли Гоу, следует соблюдать принципы формирования амбарных запасов, увеличивая их, в духе общих принципов «Плана обогащения государства», не за счет чрезмерных налоговых поборов²⁰, а путем создания регулярных накоплений.

Умение копить, по Ли Гоу, сводилось к подсчету излишков, оставшихся после государственных трат (цзи го юн чжи юй), чтобы в зависимости от обстоятельств запастись на случай нужды [цз. 16, л. 14а].

Идеальным воплощением такого рода действий Ли Гоу считал установления древних ванов, сведения о которых запечатлены в «Ли цзи»: «Земледельческим трудом в течение трех лет запасают продовольствие на год. В течение девяти лет — на три года. Таким образом, в пределах тридцати лет, если и случится неурожай из-за засухи или наводнения, народ не голодает» [цз. 16, л. 14а]²¹.

Другим источником вдохновения для Ли Гоу были сведения, почерпнутые из «Чжоу ли», — делать накопления было обязанностью специальных чиновников (см. [цз. 16, л. 14а]).

Однако на пути претворения этого принципа древних в жизнь Ли Гоу видел два рода трудностей.

Во-первых, все труднее стало отчислять средства в фонд накопления в связи с «осложнением военных и государственных дел» [цз. 16, л. 14а]. И потому Ли Гоу уповал прежде всего на чиновников, которые могли бы и в этих условиях обеспечить запасы для снабжения войска и в центре, и на границе.

Во-вторых, накопление запасов в стране, обеспеченное разумной бережливостью «верхов», не подкреплялось аналогичными качествами «низов».

Вот почему второй главной темой пункта 7 выступила проблема расточительства, связанная с нарушением населением империи норм ритуала. Автор трактата утверждал, что

население по природе своей, как правило, не в состоянии делать сбережения на черный день: «Ведь простой народ заботится лишь о себе. Среди земледельцев есть неразумные, позволяющие себе излишества в одежде и пище. В урожайный год они разбазаривают зерно и совсем не дорожат им. Едят без меры, тратят без ограничений (*у ду*). Иногда бросают зерно в мусорную яму, гноят в глиняных горшках или скармливают его домашним животным и птице для нагуливания жира» [цз. 16, л. 146].

Подобное поведение народа, непозволительное с точки зрения интересов казны, тотчас, считал Ли Гоу, ведет к нарушению социального порядка: «Когда... случается неурожайный год, семьи не имеют регулярных запасов, люди не готовы [к неурожаю], дома подобны висящему колоколу, дымоходы не черны, корнями же растений не прокормиться. Поэтому те, кто сильнее, становятся разбойниками, а слабые умирают в канаве. Родители, жены, дети не могут обеспечить друг друга». Отсюда, делал вывод Ли Гоу, и «пронтекают бедствие и смута» [цз. 16, л. 146]. Таким образом, предостерегал трактат, отсутствие накоплений могло обернуться гибелью для всего общества.

Чтобы восполнить опасный для судеб страны недостаток бережливости у населения, казне, как считал Ли Гоу, следовало накопить зерно впрок.

Мысль о необходимости всяческого рода подсчетов со стороны казны проводится Ли Гоу и при рассмотрении соотношения проблем накопления и потребления народа.

Материал пункта 7 расширяет наши представления о воззрениях Ли Гоу на проблему потребления народа, затронутую им в пункте 3. «Если подсчитать число едоков и расходы (*цзи коу лунь фэй*) [на них зерна], — заключает автор трактата, — то не приходится ли на одного чуть ли не в несколько раз больше, чем следует?» [цз. 16, л. 146]. Эти подсчеты стали для Ли Гоу исходными в программе накопления: ведь обязанность правителя — опираясь на данные расчеты, обеспечить в экстремальных условиях минимум жизненных средств для широких слоев населения.

Сформулировав общие принципы программы накопления на предмет оказания помощи населению и выявив идеал для подражания — институт «амбаров справедливости» периода Тан [цз. 16, л. 15а], — Ли Гоу предложил способы его совершенствования.

Согласно танским правилам, резервы накоплений в амбарах формировались за счет зернового налога с населения (исчисляемого прямо пропорционально количеству земли, находившемуся в его распоряжении). По наблюдениям Ли Гоу, среди вносивших зерно бедняков (*цюн минь*) не было, однако в неурожайный год именно они получали пособие. Зажиточные же в отличие от них имели собственные накопления

и в помощи не нуждались. Таким образом, доказывал Ли Гоу, «богатые» оказывались в убытке. Ли Гоу интерпретировал этот факт как «чрезмерное обложение налогом» (*хоу цзянь*) [цз. 16, л. 156], несовместимое с понятием долга-справедливости и потому непригодное как средство обогащения государства. Фактически речь шла о критике системы амбаров, поскольку Ли Гоу предполагал необходимым выработать совершенно иной характер взаимоотношений между казной и населением.

Порядкам танского времени Ли Гоу противопоставил метод, равно выгодный и «богатым» и «бедным». Следовало лишь предварительно учесть зажиточность сельского населения и лиц, занятых «второстепенным»: разделить всех соответственно на разряды (*дэн*) и обязать во время жатвы каждый двор в зависимости от этого вносить определенное количество зерна в фонд «временного накопления» [цз. 16, л. 156]. Из этого фонда в случае надобности можно было бы обеспечить потребности «бедных». Что же касается «богатых», то за внесенное ими и переданное «бедным» зерно их следовало жаловать рангами [цз. 16, л. 156]. Иными словами, Ли Гоу предложил гармонизировать отношения «верхов» с различными слоями населения, поощряя одних с помощью казны делать накопления ради тех, кто не способен на это. Ли Гоу подчеркивал, что положение всех прослоек народа должно быть в центре внимания правителя, стремился выработать гибкие меры воздействия на различные группы населения, искал способы заинтересовать подданных в выполнении задач, стоящих перед казной, и наилучшие варианты в достижении поставленной цели. Его предложение — награждать рангами знатности внесших заблаговременно взнос зерна в пользу казны, что было, по его мнению, более удачно, чем практиковавшаяся в древности неэффективная продажа рангов лишь с наступлением голода [цз. 16, л. 156].

В пункте 7 четко обозначилась тенденция решить проблемы вспомоществования народу (прежде всего бедному люду) за счет «богатых» путем гибкого и умелого использования всех рычагов, находившихся в распоряжении «верхов». Это позволило бы дифференцированно взимать с народа, не прибегая к «чрезмерному взиманию» как средству обогащения государства, против которого протестовал Ли Гоу.

Вслед за рассмотрением вопроса о необходимости стабилизации цен на зерно, немислимой без регулярных накоплений, Ли Гоу обращается к другому обязательному условию обогащения государства — стабилизации расстроенного в XI в. денежного хозяйства. Приведение его в порядок рассматривается автором трактата как важнейшее звено в регулировании финансов в целом, идущим на пользу и казне и населению.

Таким образом, если в пунктах 6 и 7 затронуты пробле-

мы возрастания государственных богатств в натуральной форме, то в пункте 8 — в денежном его выражении.

Если в пункте 6 стабилизация цен на зерно рассматривается как средство в руках правителя, позволяющее гармонизировать отношения внутри народа — торговцев и земледельцев, то в данном пункте деньги воспринимаются как средство регулирования отношения между казной и подданными.

Понимание сущности денег и их роли в обществе у автора трактата традиционно и основано на сведениях, почерпнутых из «прежних историй». В соответствии с представлениями китайской историографии, древний институт денег был создан «совершенными» как мера, позволявшая соотносить товары дешевые и дорогие (*цин чжун чжи шу*) [цз. 16, л. 156]²².

Ли Гоу прослеживал влияние массы наличных денег на положение в стране: «Когда денег много, они чаще всего обесцениваются. Когда они обесцениваются, то товары дорожают. Когда денег мало, их стоимость растет, а товары при этом дешевеют. Когда товары дорожают, их (денег. — З. Л.) не хватает. Когда товары дешевеют, деньги залеживаются» [цз. 16; л. 16а].

Ли Гоу отмечал, что удорожание или удешевление товаров всегда тяжело сказываются на положении народа [цз. 16, л. 16а]. Что же касается интересов казны, то, по мнению Ли Гоу, из двух крайностей предпочтительнее, «если [денег] больше». Доводом в пользу этого тезиса является то, что расходы государства «[должны] иметь твердую сумму (*юн ю чан шу*), которую нельзя сокращать» [цз. 16, л. 16а].

Иными словами, здесь вновь выражена мысль о том, что лишь обеспеченность средствами, в данном случае денежными, дает возможность правителю осуществить свои функции.

Здесь мы подходим к проблеме понимания Ли Гоу общественного назначения денег: «Деньги не теплая [вещь], которую, как одежду, снашивают, и не еда, которую проглатывают» [цз. 16, л. 16б]. Автор трактата утверждает эту мысль вслед за древними предшественниками, в частности Бань Гу: именно из-за назначения денег — соотносить между собой товары — происходит их полезность для сына Неба.

Ли Гоу разделял положение «Гуань-цзы» о том, что «деньги не вещь, которая имеет [конкретное] применение, но с их помощью можно обрести богатство и знатность. Богатство и знатность — кормило власти правителя» [цз. 16, л. 18а]. Этот тезис перекликается с положением пункта 1 данного «Плана», где определен статус императора как самого «знатного» в государстве, обладателя «богатств в пределах четырех морей» [цз. 16, л. 1а]. В этом контексте становится понятным, что именно деньги позволяют правителю стать таковым, а также воздействовать на подданных.

Однако употребить деньги в качестве «кормила власти», по наблюдениям Ли Гоу, правителю мешал крайний дефицит денежных средств в стране. Истощение их запасов в казенных хранилищах не компенсировалось обычным в этом случае избытком денег среди населения, что в итоге нарушило обращение всех наличных денежных масс.

Причину подобных затруднений в денежном хозяйстве Ли Гоу связывал с принявшими широкие размеры злоупотреблениями частных лиц. Они обогащались за счет переплавки «законных», доброкачественных монет (путем добавления к ним примесей) в «дурные» (фальшивые)²³. Среди фальшивомонетчиков все чаще встречались буддийские и даосские монахи: они творили беззакония, пользуясь выплавкой бронзовых ритуальных статуй и утвари в монастырях.

Автор трактата показал неэффективность действий чиновников и бессилие закона в искоренении этих пороков, порождаемых неистребимым стремлением населения к выгоде. Он предложил объявить об изъятии казной фальшивых денег, а также создать условия, при которых их выплавка стала бы непротивительной. Эти меры следовало, подчеркивал Ли Гоу, осуществлять постепенно: сначала — установить срок действия строгих законов об обязательной сдаче фальшивых денег, а затем в отведенное время возместить стоимость сохранившейся в них меди. Из поступившей меди следовало выплавить полноценные деньги [из. 16, л. 176].

Чтобы искоренить злоупотребления, творимые в монастырях, Ли Гоу предложил разом изъять все предметы из бронзы ритуального назначения для дальнейшей переплавки их в полноценные деньги. Автор трактата полагал подобную меру более действенной, нежели сложные расследования и тяжбы с монастырскими властями.

Ли Гоу обратил внимание еще на одну сферу, в которой борьба с фальшивомонетчиками должна стать предметом неусыпного контроля со стороны казны, — торговлю с «варварскими» государствами [из. 16, л. 18а].

Выдвигая программу ликвидации злоупотреблений в денежном хозяйстве, Ли Гоу пытался открыть путь правителю, а значит, и государству к «знатности и богатству».

Вместе с тем, разделяя тезис о важности такого инструмента, как деньги, в руках монарха, он не забывал и стремления населения к «знатности и богатству», т. е. к «выгоде», и с учетом этого наметил план устранения «пороков» денежного хозяйства. Этот план был построен на своего рода компромиссе между казной и населением (в среде которого возникали «злоумышленники»), обеспечивая «обогащение государства» и не возбуждая при этом опасного для правителя недовольства «низов». Вместе с тем устранение фальшивомонетчиков, рассчитывал Ли Гоу, было бы благоприятно и для народа в целом. Недаром автор трактата надеялся, что

в случае осуществления его предложений в «кормиле власти не будет изъянов» и массы последуют за правителем [цз. 16, л. 18а].

Последние два пункта — 9 и 10 — Ли Гоу посвятил «солевой» и «чайной» проблеме, сводимой им в конечном счете к необходимости взимания налогов с продажи соли (*цзюй янь шуй*) и чая (*цзюй ча кэ*) — дополнительных, после взимания налогов с земли, источников казенных поступлений. Однако, как и в предыдущих разделах, Ли Гоу настаивает на том, что нельзя допускать чрезмерного обложения налогом народа, имея в виду на этот раз его значительную по численности часть — торговцев.

Исходным тезисом, как и в пункте 8, является положение о том, что «расходы [государства] должны иметь твердую сумму» [цз. 16, л. 16а]. На обеспечение ее направлены предложения Ли Гоу, смысл которых заключается в том, чтобы был «достаток средств» (*цай юн и цзю*) [цз. 16, л. 20а].

Среди многих возможных источников пополнения государственной казны в сунское время не последнее место принадлежало торговле традиционными товарами — солью и чаем, составлявшими государственную монополию.

Учитывая краткость изложения проблемы, а также общность подхода к ней в обоих пунктах, в которых высказано отношение Ли Гоу к казенной монополии, рассмотрим их материал вместе.

Значительная часть рассуждений Ли Гоу посвящена истокам монополии — институту, по его наблюдениям, довольно позднего происхождения: «Увы! Торговля [казны] солью началась при Хань, а чаем — при Тан в соответствии с потребностями времени, а не потому, что учились у древности» [цз. 16, л. 21б—22а]. Ли Гоу утверждал, что правитель, идущий по «пути древних», жил лишь за счет налогов с земли [цз. 16, л. 18а], а не за счет доходов от монополии.

Взвешивая все «за» и «против» института монополии в целом на всем протяжении его развития, Ли Гоу объяснял обращение дома Хань, в частности, к соляной монополии (иначе говоря — его отход от намерений «совершенных») небывалым ростом профессионального войска, связанного, как известно, с активной завоевательной политикой У-ди (140—87 гг. до н. э.; см. об этом [245, с. 82]). «С каждым днем добавляли все новые наименования налогов, но все равно не могли покрыть расходы. И не вина верхов, что сложилось такое положение», — писал Ли Гоу, сочувствуя дому Хань [цз. 16, л. 18б]. Явная идеализация сквозит в оценке финансового положения, сложившегося якобы с введением монополии ханьским правителем: казна была полна, а «подати с народа не увеличивались» [цз. 16, л. 18б]²⁴.

Ли Гоу рассматривал введение монополии на соль как

верное средство обогащения казны и замечал, что «из богатств гор и озер, которыми кормится народ, продажа соли приносит наибольший доход» [цз. 16, л. 186]. Именно в этом ключе, видимо, следует рассматривать и упоминание в трактате о том, что Дунго Сяньян — известный богатый соле-торговец (а впоследствии один из инициаторов введения закона о монополии на соль в 119 г. до н. э., ставший во главе «управления солью и железом») «накопил много ценностей», а У-ван по имени Пи (правитель удельного княжества У; так разбогател на тайной добыче и сбыте соли, что стал серьезным соперником центральной власти) «по богатству сравнялся с сыном Неба» [цз. 16, л. 186].

В чем же состояла сущность монополии в сунское время в представлении Ли Гоу?

Автор трактата усматривал два возможных варианта в усвоении опыта дома Хань. В зависимости от обстоятельств это могло быть заимствование (*инь*) древних установлений или внесение в них изменений (*гэ*) [цз. 16, л. 18а]. Первый вариант означал полную преемственность с древним институтом монополии, распространявшейся на само производство и сбыт соли²⁵; если в соответствии с законом о соли при ханьском У-ди было учреждено «соляное ведомство», то в дальнейшем «добывали соль из водоемов, черпали ее из колодезь или вываривали из морской воды. Добытое принадлежало казне, а население не могло [его] присваивать» [цз. 16, л. 186].

Изменения характера монополии Ли Гоу связал с сунским временем, указывая, что на Юго-Востоке казна широко торговала солью [цз. 16, л. 186]. Касаясь в другом месте трактата сущности монополии в сунское время, Ли Гоу писал: «Казна сама по нормированным ценам продает соль (*гуань цзы тiao янь*)... доходы действительно обильны» [цз. 16, л. 196].

Как следует из анализа трактата в целом, речь в данном случае шла лишь о монопольном праве государства на закупку соли у частных производителей для дальнейшего сбыта с целью получения казной устойчивого дохода.

Не меньшим, чем соль, подспорьем в доходах казны был и чай, ставший любимым напитком по всей Поднебесной. Недаром, говорится в трактате, «и благородные мужи, и низкие люди пристрастились к нему (чаю.— *З. Л.*). Будь то богатые и знатные, бедные и подлые — все потребляют его» [цз. 16, л. 206].

Мысль о том, что казна контролировала лишь сферу торговли и не являлась сама производителем монопольного продукта, четко выражена Ли Гоу при описании монополии на чай.

Традиционное определение, используемое Ли Гоу применительно к «чайной» политике сунской казны,— «обладаю-

щие государством... прибрали к рукам [чай], создали для себя статью дохода» (*лун чжи ли и кун и*) [цз. 16, л. 206] — сменяется недвусмысленным указанием на характер самой процедуры: ежегодно, с появлением чайного листа, чиновники от имени казны «объявляют о закупке» его, а «народ допоздна привозит чай» [цз. 16, л. 206].

Принципиально такая же ситуация складывалась, вероятно, и при торговле солью, поскольку Ли Гоу констатировал, что, проводя в жизнь «закон о соли», казна связывалась с обременительными для нее заботами: «лодки портятся, амбары ветшают, чиновников надо обеспечивать жалованьем, а воинов провiantом. Расходы весьма велики» [цз. 16, л. 196].

Итак, можно утверждать, что, перевозя соль и чай, казна в лице ее официальных представителей — чиновников — вступала в экономические отношения с населением — производителем продукта.

Оценивая монополию своего времени как не запрограммированную «совершенными», Ли Гоу в то же время находил ее «хорошим установлением».

Когда же функционирование этого в принципе «хорошего установления» не привело к ожидаемому обеспечению доходов казны, Ли Гоу внес предложение о его реорганизации. Автор трактата искал лишь способы устранить злоупотребления «злоумышленников» (*цзянь моу*), осмелившихся посягнуть на «казенную выгоду».

Ли Гоу методично выявлял все типы «злоумышленников». Особенно настойчиво он изобличал махинации тех, кто по долгу службы был обязан заниматься казенными закупками. Когда из дальних и ближних мест привозят соль, говорится в трактате, «обедневшие из военных, хитрые из чиновников живут и кормятся за счет этого» [цз. 16, л. 19а]. Стало обычаем, сетовал автор, что они незаконно продавали часть казенной соли населению. Когда остатки соли доставлялись в казенные амбары, чиновники-управители столь же беззастенчиво сбывали часть оставшегося продукта, чтобы за счет этого еще более обогатиться. Таким образом, из общего количества соли, предназначенной казне, исчезала добрая половина. Остаток же перепродавался за наличные оптовым перекупщикам — горстке крупных торговцев, нескольким десяткам семей, что, в свою очередь, порождало новую серию злоупотреблений.

Потребление соли несколькими десятками тысяч семей находилось в зависимости от оптовых торговцев, сбывавших им дефицитный казенный продукт. За счет самовольного убавления меры или засорения соли цена казенного продукта возрастала фактически вдвое.

Казенная соль, и дорогая, и грязная, не пользовалась спросом. Рос дефицит в казне. Потребители же, не желая

пользоваться низкосортной и дорогой казенной солью, обращались к контрабандистам. Это влекло за собой новые судебные тяжбы, создавало напряженную обстановку в стране.

Не лучше обстояло дело и с чайной монополией. Самые крупные злоупотребления творили чиновники Юго-Востока, где чайных плантаций было особенно много. Пренебрегая своими прямыми обязанностями по закупке чая, они тайком сбывали его по высокой цене непосредственно потребителю, лишая тем самым казну клиентуры. Закупая же чай для казны, они открывали простор «злоумышленникам» двух категорий: поставщикам чая, добавлявшим в него примеси²⁵ с ведома властей, и чиновникам-взяточникам, сознательно закрывавшим на это глаза.

Низкосортный чай скапливался на рынке, прел в казенных амбарах и становился товаром, невыгодным для перепродажи, число которых катастрофически падало. В итоге создавалась ситуация, крайне неблагоприятная для казны. Ли Гоу сетовал, что государство не только не получало доходов, но и вложенные средства не оправдывались [цз. 16, л. 21а]. Убыточность казенной торговли солью и чаем вызывала в целом негативное отношение к ней Ли Гоу. Неудивительно поэтому его пожелание: «Когда государство разбогатеет, а путь вана восторжествует, она (казенная торговля солью и чаем.—З. Л.) будет отброшена и передана народу» [цз. 16, л. 21б].

Подробно вскрыв все «пороки», порождавшиеся современным ему институтом монополии, автор трактата предложил комплекс мер, направленных на перестройку отношений казны с торговцами. Суть их сводилась к тому, чтобы «разрешить торговлю» (*тун шан*) солью и чаем. Так, другим стереотипом применительно к «чайной проблеме» выступает формула — «казне не следует торговать» [цз. 16, л. 21а—21б], а торговцам надо позволить «самим действовать». В контексте всей программы это означало предоставление последним права закупки и сбыта обоих продуктов, при сохранении за казной контроля над доходами от такой торговли (*цзюань ци си*). Этот контроль предусматривал введение налога на торговлю солью (*гуань ши чжи шуй*) [цз. 16, л. 19б], а применительно к торговле чаем еще и обложение налогом чайных гор (*цзи ча шань чжи цзу*) [цз. 16, л. 21б].

По замыслу Ли Гоу, указанные меры должны были обеспечить «казенную выгоду», и в этом смысле и монополия, и предложенные автором трактата иные формы хозяйствования означали, что можно «достичь единого разными путями» [цз. 16, л. 21б]. Такая оценка самим Ли Гоу сути его программы — лишнее свидетельство того, что для ее автора важнейшим критерием в выборе средств был результат, в данном случае обеспечение интересов казны.

Следует добавить, что Ли Гоу отличала практическая трезвость в решении насущных задач своего времени. Для привлечения купцов в сферу торговли солью и чаем он предложил следующее: сохраняя приемлемую для них ставку налога на эти товары, найти средства компенсации убытков, понесенных казной от ликвидации монополии. Такой мерой, по его мнению, могла стать выгодная для обеих сторон сделка: предоставив торговцам право закупки соли, казна обязывала их доставлять в столицу продовольствие, прежде ежегодно закупаемое двором в районе Хуайхая²⁷. Посредничество купцов в отношениях казны с населением этого района сулило торговцам немалые барыши, а государство могло бы освободить от обременительных и дорогостоящих перевозок [цз. 16, л. 20а].

Итак, в пунктах 9 и 10 рассмотрена деятельность правительства, направленная на урегулирование отношений казны с крупными торговцами-профессионалами. В указанном смысле эти разделы продолжают тему пункта 6 данного «Плана» — необходимость ущемления позиций крупных ростовщиков, из числа торговцев-«накопителей» (за счет регулирования цен на зерно), в данном случае путем взимания казной части их доходов от торговли [цз. 16, л. 19б]. Однако Ли Гоу не исключал и возможность учитывать интересы торговцев, при условии, если они не ущемляли казну.

Эти два пункта проясняют отношение Ли Гоу к различным носителям «второстепенного занятия». Характерен тезис трактата о том, что разрешение частной торговли чаем и солью вовсе не усугубит «обращения ко второстепенному занятию» (*чжу мо*), как могли заподозрить возможные оппоненты Ли Гоу. Ведь тогда, пояснял автор трактата, в согласии с казной будут вести торговлю лишь крупные торговцы (*да гу сюй цзя*), а «мелкий люд» из-за конкуренции с ними не получит «выгоды» [цз. 16, л. 21б]. Как разъяснял далее Ли Гоу, именно «пороки» казенной монополии создавали благоприятную почву для приобщения «мелкоты» ко второстепенному занятию: ведь источником пополнения рядов мелких торговцев является «безрассудный мелкий люд» (*юань юань си минь*), который в погоне за выгодой «рискует жизнью ради богатства» [цз. 16, л. 21б].

Обратим внимание на то, что крупные торговцы, которые в других пунктах трактата клеймятся как обидчики народа, получая различные отрицательные характеристики, в пункте 10 названы «людьми состоятельными и осмотрительными» [цз. 16, л. 21б]. Это было связано с политикой государства в отношении торговцев-профессионалов, среди которых были торговцы (*шан*), купцы (*гу жэнь*), крупные купцы-накопители (*да гу сюй цзя*), перекупщики (*фань*). Понимание автором трактата роли торговцев всех типов в обществе весьма неоднозначно. Оно целиком зависело от отноше-

ния к ним казны, складывавшегося как в процессе перераспределения между двумя сторонами доходов, приносимых торговлей и ремеслом, так и в соответствии с ситуацией.

Ставя главной целью увеличение доходов государства, предложения Ли Гоу, по его мнению, должны были попутно решить и другие проблемы, прежде всего оздоровить экономику и прекратить застой в денежном обращении путем нормализации сбыта соли и чая.

Вместе с тем автор трактата подчеркивал, что в случае разрешения частной торговли отпадает надобность в судебных разбирательствах, связанных прежде с контрабандой, и это разрядит обстановку.

Ли Гоу рассматривал предложенное им упорядочение торговли солью и чаем как важную предпосылку в решении проблем управления в целом. Вся его программа строилась в расчете на то, что успех в этой области обеспечивается «достатком средств и четкостью наказаний» (*цай юн и цзю син фа и цин*) [цз. 16, л. 20а]. Ведь с помощью средств, не уставал подчеркивать он, «соблюдается ритуал, правление становится успешным, утверждается человеколюбие, достигается величие» [цз. 16, л. 16].

Итак, как можно заключить из анализа рассуждений Ли Гоу, деятельность крупных торговцев, чьи доходы частично попадали бы в казну, стала бы дополнительным, после земледелия, источником обогащения государства. Это означает, что в приумножении доходов казны следовало соблюдать принцип соотношения «главного» и «второстепенного». Задача правителя, по мнению Ли Гоу, состояла в том, чтобы с торговцев — составной части «народа» — не взимать налог чрезмерно (*хоу цюй*), а в разумных пределах, обеспечивающих гармонию отношений казны с этой прослойкой. Суть такой гибкой политики — не доводить дело до конфликта, чреватого для общества социальными катаклизмами.

Подводя итоги, отметим, что, по Ли Гоу, существовало три главных способа обогатить казну: «соблюдать меру в расходах и потреблении», «усилить основное» и «взимать с народа в соответствии с нормой». Последнее значило, что правителю следует принять такие меры по урегулированию экономики, которые привели бы к стабилизации цен на зерно (п. 6 и 7), на все товары (п. 8), на соль (п. 9) и чай (п. 10). Обогащая государство, эти меры, в представлении Ли Гоу, не должны быть сопряжены с «чрезмерным» обложением народа.

Подытоживая анализ «Плана обогащения государства», мы видим, что одним из ведущих стимулов разработки учения *цзин цзи* было стремление императорского двора «получать выгоду».

Выше мы уже писали о понятии «финансы», обозначавшемся в средние века таким термином, как *цай юн* (го юн).

Как и в древности, государство воспринималось как неотъемлемое от особы правителя, поэтому богатство казны представлялось идеологам средневековья чем-то принадлежавшим исключительно императору. Ли Гоу писал: «Богатство девяти областей (т. е. всей страны.—З. Л.) предназначалось (букв. почтительно преподносилось) одному правителю» [цз. 16, л. 26].

Процветание страны и казны изображалось главным образом как изобилие денежных накоплений и запасов продовольствия («продовольствие в больших амбарах сохранялось от урожая к урожаю» [цз. 16, л. 3а]).

Упорядочение финансов обеспечивает устойчивость государства, правящей династии, оно же само может обеспечиваться социальным спокойствием. Чтобы эта зависимость осуществлялась, необходима большая созидательная работа правителя.

При внешнем соблюдении двусторонних интересов в экономической области — государства (казны) и народа — Ли Гоу всегда стоял на страже интересов казны. Назначение правителя, по его мнению, состояло в том, чтобы, сохраняя государственные средства, приумножать их.

Рассмотрим в связи с этим употребление термина *ли* — «польза» (выгода) в данном «Плане». Сфера его употребления особенно значительна, если учесть его многочисленные синонимы или близкие по смыслу термины: *синь* (который вместе с *ли* означает «процент, доход» [цз. 16, л. 19]), *си* (в одном значении употреблены *бэй си* — многократные проценты и *ли шу бэй* — многократная выгода [цз. 16, л. 16б, 19б]), *бянь* (полезно государству, удобно народу — *ли го бянь минь* [цз. 16, л. 21б]).

Антонимами *ли* выступают термины: *хай* — вред, зло, порок (например, десять пороков образа жизни монахов и десять преимуществ — *ли* от их приобщения к земледелию [цз. 16, л. 10б]), *бин* — вред, недостаток; при этом, как известно, антонимы в китайском языке могут быть употреблены рядом: например, «польза и вред от удорожания и удешевления [товаров]» (*и чжун и цин ли бин*) [цз. 16, л. 16а], *шан* — наносить вред — например, быть «губительным для земледельцев (*шан нун*) и благоприятным для торговцев» (*ли мо*) [цз. 16, л. 12б].

Исходным пунктом представлений Ли Гоу выступает тезис о том, что «выгода» — побудительный двигатель поступков и действий человека. Так, объясняя причину выплавки фальшивых денег, Ли Гоу писал: «Ведь к выгоде стремятся, подвергаясь смертельной опасности. Но если проку нет, даже то, что дозволяется, не станут делать» [цз. 16, л. 17б]. Равным образом Ли Гоу подчеркивал, что все стремятся перекупить контрабандный чай потому, что его сбыт сулит «выгоду великую» (*ли хоу*) [цз. 16, л. 21а].

Учет психологии людей в аспекте их отношения к выгоде характеризует основы подхода автора трактата к вопросам управления. Ли Гоу был убежден, что стремление к наживе — причина всех «пороков», различных злоупотреблений и махинаций. Однако он понимал тщетность борьбы с ними административными мерами и потому намеревался найти некий баланс в распределении выгоды, которую следует обеспечить в первую очередь казне, а лишь затем — населению.

Нюансы в понимании Ли Гоу такого важного для понятия аппарата средневековья термина, как *ли*, четко проявляются в контексте употребления таких емких и фундаментальных понятий китайской историографии, как *гун* и *сы*. Их противопоставление, на наш взгляд, в трактате имеет два главных аспекта. Первый — нейтральный, не несущий в себе каких-либо оценочных нюансов, где *гун* означает «казна», а *сы* — «частные лица». Так, например, Ли Гоу указывал, что земледельцы вносят налоги и выполняют повинности в пользу казны и выплачивают долги частным лицам [цз. 16, л. 12а]. Третий «порок» от существования монахов, по Ли Гоу, в том, что они не пополняют казну [цз. 16, л. 106].

В то же время в паре антонимов *гун* и *сы* есть и другой подтекст, в котором *гун* как нечто положительное противопоставляется *сы* как чему-то отрицательному. Так, торговля казны (*гун май*) как «законная» противопоставляется частной торговле (*сы май*), определяемой как «контрабанда» [цз. 16, л. 19а, 19б]. Отсюда и понятия «казенная соль» (*гун янь*) и «контрабандная соль» (*сы янь*) [цз. 16, л. 19б]. Соответственно такие понятия, как «деньги, выпущенные казной» (*гун цян*), или «законные деньги» (*фа цян*), выступают антиподами денег, тайком выплачиваемых частными лицами (*сы цян*), или «дурных денег» (*э цян*) [цз. 16, л. 16б].

Особенно четко это противопоставление видно на примере употребления двух терминов — *гун* [*син*] и [*син*] *лань*. Первый буквально означает «действовать открыто» (т. е. наравне с казной) или «совершать дозволенные действия». Предлагая разрешить частную торговлю солью, Ли Гоу писал: «Кто прежде исподтишка занимался перепродажей, ныне станет действовать открыто» [цз. 16, л. 20а]. По-видимому, синонимом *гун син* является выражение *ань син* (торговцы с разрешением частной торговли «смогут спокойно следовать (*ань син*) по дорогам» [цз. 16, л. 21б]). Вторым термином — *син лань* — характеризуются незаконные действия частных лиц (*сы*): в погоне за выгодой они совершают злоупотребления. Приведем два примера: «Когда казна облагает налогом продажу шелковой ткани, то цена ее не снижается и лишь вершатся злоупотребления» [цз. 16, л. 7а]. «Даже хорошие чиновники за взятки иногда творят неположившее. Не отсюда ли происходят злоупотребления?» [цз. 16, л. 21а].

Таким образом, противопоставление *гун* и *сы* предполагает, что *сы* всегда есть посягательство на интересы *гун* — казны. Недаром велика обеспокоенность Ли Гоу тем, чтобы выгода, предназначенная казне, не перешла «негодьям» (*ли шу юй цзянь*) из числа частных лиц [цз. 16, л. 196], и постоянен его рефрен: в результате осуществления предложенных проектов «выгода казны» не пострадает [цз. 16, л. 20а], не уменьшится [цз. 16, л. 196, 20б] и т. п.

В духе учения *цзин цзи*, проповедовавшего нерасторжимость интересов государства и народа, Ли Гоу постоянно подчеркивал, что от «пороков» понесет ущерб не только казна, но и «народ».

«Злоумышленники и негодяи» — эти носители пороков, в представлении Ли Гоу, — исключались из числа тех, кто составлял «народ», и, более того, они ему противопоставлялись. Однако в конечном счете соотношение *гун* и *сы* воспринималось как отношения государства (казны) и «народа»: ведь именно последний, по мнению Ли Гоу, в силу своей природы был источником всякого рода злоупотреблений.

Хотя основной целью политики государства было получение «казенной выгоды», Ли Гоу, как трезвый политик, понимал, что выполнение этой задачи немислимо без обеспечения населения страны, говоря его словами, «выгодой». Достаточно вспомнить его трактовку намерений «совершенных» (которым он стремился следовать, проводя разного рода мероприятия): «народ (*минь*) не испытывает нужды, а государство имеет выгоду» [цз. 16, л. 13а] или, что то же самое, «государство не несло [бы] убытков (*го бу ши ши*), а народ получал [бы] свою выгоду» [цз. 16, л. 13а]. Как видим, предоставить «выгоду» народу, по мнению Ли Гоу, значило обеспечить «низы» минимумом жизненных средств, чтобы они «не испытывали нужды».

Правитель, считал Ли Гоу, должен устранить почву для злоупотреблений, выбрав тот оптимальный вариант хозяйствования, при котором «казенная выгода» была бы максимальной. Но поскольку все мероприятия не мыслились без делового контакта сторон — казны и частных лиц, — проблема заключалась в том, чтобы притупить острый конфликт, возникавший между казной и «негодьями», что и выражалось традиционной формулой «выгодно государству, удобно народу». Та же идея, сформулированная с позиции интересов казны, звучала еще более определенно: необходимо «развивать выгоду, устранять пороки» — *син ли цу бин (хай)*. В этой формуле «устранение пороков» понималось не просто как синоним выражения «развивать выгоду», а имела и второе значение — устранять «негодяев» из числа частных лиц, воздействуя на них фактически той же выгодой.

Миссия правителя определялась как «пресечение источ-

ника давно укоренившихся пороков» (*су би чжи юань кэ цзоэр сайе*) [цз. 16, л. 7а] и состояла в том, чтобы выбрать соответствующие меры, установления.

Преобразование различных государственных институтов, по Ли Гоу, могло предусматривать два варианта обращения с «выгодой». С одной стороны, следовало предоставлять определенную долю выгоды частным лицам, которые действовали бы в конечном счете в интересах казны. Так, например, с разрешением частной торговли, по мысли Ли Гоу, масса торговцев (ранее — контрабандистов — *сы фань*), выплачивая налоги, обогащала бы казну. Такое сочетание интересов казны и частных лиц классифицировалось Ли Гоу как «выгодное для государства и удобное людям».

С другой стороны, преобразование должно было устранить ту выгоду, которая порождала «пороки» и потому не приносила пользы казне. То же изменение установления в торговле солью и чаем, по расчетам Ли Гоу, было направлено против негодяев-чиновников, наживавшихся на различных махинациях [цз. 16, л. 21а—21б], и тем самым устранило бы препятствия на пути соблюдения «казенного интереса».

Деятельность правителя, утверждалось в трактате, должна носить целенаправленный характер и обеспечивать социальную стабильность общества, нарушаемую в тех случаях, когда чрезмерно посягают на частную выгоду.

Итак, успех управления зависел от разумного, с точки зрения интересов казны, распределения выгоды или материальных средств между ней и населением (*минь*) при соблюдении в первую очередь интересов государства.

Если подводить итоги распределения материала данного «Плана» по десяти его пунктам, то тему каждого из них, исходя из его содержания, можно соответственно обозначить как действие, которое должно совершаться правителем в той или иной области ради приумножения доходов казны:

1. Соблюдать меру в [государственных] расходах — *цзе [го] юн*
2. Усилить основное — *цян бэнь*
3. Соблюдать меру в потреблении [драгоценных металлов и шелковых тканей] — *цзе [цзинь инь бо] юн*
4. Подавить второстепенное — *и мо*
5. Нанести удар буддийским и даосским монахам — *оу фо лао (цзы хуан)*
6. Регулировать (*цин чжун*) [цены на зерно]
7. Делать накопления [на случай стихийных бедствий] — *су ской*
8. Регулировать (*цин чжун*) [денежное хозяйство]
9. Взимать налоги [с продажи] соли — *цюй янь шуй*
10. Взимать налоги [с продажи] чая — *цюй ча кэ*

В каждом пункте легко читаются и объекты этого дейст-

вия. Показательно, что решить проблему обогащения казны за счет некоторого ущемления интересов «верхов», т. е. самого сына Неба и его окружения, которым предписывается несколько сократить расходы, предложено лишь в одном случае (пункт 1). В других же пунктах соответственно выражена тенденция обогащения казны за счет «народа»: всего населения (пункт 3), земледельцев (пункт 2), ремесленников и торговцев (пункт 4) и «дармоедов» (пункты 4—5).

Из трактата явствует, что провозглашенный автором тезис «не чрезмерно» взимать с народа означает упорядочение налогообложения прежде всего с сельского населения (пункт 7) и взимание «умеренных» налогов с торговцев разного типа (пункты 6, 7, 9, 10), а иногда и перекачку их доходов путем различных операций в карман государства.

Вся эта деятельность сына Неба была направлена, как показано выше, на достижение социальной устойчивости. «План обогащения государства» был первой мерой, которую пытались осуществить «достойный» правитель и «сведущий в цзин цзи» ученый. Однако первый шаг предусматривал следующие.

«План усиления армии» («Цян бин цэ»).

**Необходимость сочетать гуманность
и долг-справедливость с хитростью и силой —
ведущая тема «Плана»**

Но власть верховная
Не терпит слабых рук.
А. С. Пушкин

Общезвестно, что одна из особенностей военной мысли древнего и средневекового Китая — ее тесная связь с политическими доктринами. Это относится ко всем без исключения сочинениям на военную тему. Однако наиболее четко такая тенденция прослеживается в трудах, где «военная» тематика составляет лишь часть всех изучаемых проблем. Классическим примером может служить сочинение Ли Гоу. Он не был профессиональным военным, и его взгляды по этому вопросу отражали точку зрения обычных интеллигентов того времени.

Второй раздел трактата — «План усиления армии» [цз. 17, л. 1а—19б], — как и все сочинение, написан в дидактических целях и на «злобу дня». Вопрос об обороноспособности войска в сунской империи XI в. стоял очень остро, и все, что было написано на военную тему, было подчинено решению стоявших перед страной неотложных задач.

В полемику по проблемам ратного дела включились многие политические деятели, что нашло отражение и в тракта-

те Ли Гоу. Его аргументация конкретных предложений зиждется на таком солидном фундаменте военной мысли древности и средневековья, что данное произведение — совсем не профессиональный труд по ратному делу, — по существу, можно причислить к источникам именно такого рода.

Многоплановость трактата в концентрированном виде отражала неразрывную связь традиционных политических доктрин с военной мыслью китайского средневековья.

«План усиления армии», как и весь труд Ли Гоу, посвящен одному главному вопросу: как успешнее обеспечить социальный мир внутри страны и на ее границах, где резко обострились отношения империи Сун с ее северо-западными соседями — тангутским государством Си Ся и киданьским государством Ляо.

Проблемы, связанные с военным делом, автор произведения отстаивал и развивал в полемике с суждениями современных ему конфуцианских ученых и военных профессионалов.

Как военный теоретик, Ли Гоу следовал основным положениям древнего памятника «Сунь-цзы», обнаружив при этом не только широкую эрудицию в древней науке о ратном деле, но и доскопальное знакомство с обширными комментариями известного труда. Меньше в сочинении Ли Гоу примеров из другого древнего памятника военного искусства — трактата «У-цзы». Цитаты (приведенные полностью или в пересказе) из этих трудов, наравне с классическими канонами отражавшие взгляды философов разных школ, многочисленные примеры из далекого прошлого военной и политической истории — вот тот фон, на котором Ли Гоу развивал свои теоретические построения.

Уже в начале раздела «План усиления армии» Ли Гоу весьма четко и недвусмысленно формулировал важнейший тезис об армии как инструменте насилия: «Армия в государстве — все равно что крылья у ястреба и коршуна, когти и зубы у тигра и леопарда» (из. 17, л. 1а). Однако, подчеркивалось далее, лишь боеспособная, сильная и могущественная армия может выполнить свое предназначение. «Если крылья не действуют, хищные птицы не в состоянии убить и крошечную перепелку. Если когти не остры, хищное животное не в состоянии питаться мясом. Если армия не сильна, совершенный человек не в состоянии управлять простым народом» (из. 17, л. 1а), — недвусмысленно раскрывает автор трактата роль армии как неотъемлемой «материальной» части государственной машины. Таким образом, здесь подчеркивается, что меры убеждения, нисходящие от «верхов» к «низам», как и прочие средства воздействия на подданных, непременно должны подкрепляться реальной силой — могущественной армией.

Взгляды автора трактата на назначение армии вытекали

из представления его времени о сущности и природе института государства, неизменным атрибутом которого она была. Как все средневековые теоретики-политики, Ли Гоу видел истоки современного ему государственного устройства в далекой древности, в творческих деяниях «совершенных». В связи с этим армия, как часть государства, представлялась ему существовавшей «испокон веку»: «Со времен Хуан-ди, Яо и Шуня не случалось, чтобы было по-иному» [цз. 17, л. 1а].

Большая часть «Плана» посвящена теме противостояния внешнему противнику. Армия же как инструмент, обеспечивавший внутреннюю функцию государства, рассматривается в основном в связи с рассуждениями о назначении различных видов войск, призванных охранять порядок внутри страны.

Для трактата, как и для традиционной историографии средневековья, характерно восприятие военных задач в организационной связи с проблемами управления обществом и государством в целом.

Ли Гоу рассматривал «военные планы» как одну из отраслей политики вообще. Отсюда и его принципы, отстаиваемые им в острой полемике со своими современниками: с конфуцианцами, считавшими, что нужно лишь обладать гуманностью, долгом-справедливостью, и военными, полагавшими, что лишь на хитрость и силу. «Все они признают только одну сторону дела и не понимают другой» [цз. 17, л. 1а], — заключал он.

Традиционную формулу китайской общественной мысли и философии — о «главном» и «второстепенном» (*бэнь мо*) — средневековый автор применил к проблемам соотношения в военном деле общих принципов управления страной и специфических, чисто военных приемов: «Гуманность и долг-справедливость — ствол военного дела, а хитрость и сила — ветви. Если главное и второстепенное взаимосочетать (*бэнь мо ся цюань*) и должным образом применять, то не станет врагов» [цз. 17, л. 1б].

Хотя указанная формула раскрыта Ли Гоу преимущественно на материале внешней политики, очевидно, что она приложима и к решению проблем внутреннего порядка.

Тезис о необходимости сочетать «главное» и «второстепенное» стал ведущей темой «Плана усиления армии». В общих чертах это положение рассмотрено в пункте 1.

Представляется, что сформулированный автором принцип дает возможность понимать проблему применения двух различных качеств как в аспекте временном, так и с точки зрения их носителей.

В полемике Ли Гоу вовсе не отрицал значения качеств, признаваемых его оппонентами важными для победы над противником. Все дело лишь в том, утверждал он, как их

сочетать во времени одному лицу и, что еще более существенно, кто преимущественно должен им следовать.

В формуле «основное и второстепенное» (ствол и ветви) воплотились представления средневекового идеолога о том, что война — сравнительно кратковременное и чрезвычайное состояние в жизни общества — лишь продолжение (ответвление) во временном аспекте основы — политики мирного времени.

Мысль о том, что «гуманность и долг-справедливость» правителя должны предварять «хитрость и силу» полководца, особенно подробно обоснована в трактате применительно к внешней функции государства: к понятиям тыла и театра военных действий.

Итак, по существу, важны оба качества. Первое названо «стволом», поскольку его носитель — правитель — выше по положению носителя второго качества. Иными словами, ствол древа военных успехов должна составлять «гуманность» правителя — качество для средневековых политиков, олицетворявшее основу гражданской устойчивости общества в целом. «Ветви» же (хитрость и сила) — достоинства полководца и составные части его таланта как профессионального военного.

В большинстве случаев речь идет о качествах правителя и полководца, воплощенных соответственно в разных носителях, иногда же (особенно при трактовке древней истории) их функции объединены в одном лице — правителе.

Успех армии в военных походах есть слагаемое двух начал — гражданского и военного. Этот тезис четко звучит в определении средств осуществления «Плана усиления армии»; они состоят в том, что «прежде, чем каждодневно пускать в ход щит и копье, усыпать трупами безбрежное поле брани, чтобы удовлетворять минутное своеволие, добываясь господства в Поднебесной, необходимо обладать гуманностью и долгом-справедливостью» [цз. 17, л. 1а]. Поэтому долг правителя — внести свой вклад в подготовку будущих военных кампаний. Он должен подражать примеру древних и «в мирное время не забывать об опасности» [цз. 17, л. 11а].

Главное для успеха в военном деле — навести в собственной стране порядок, отвечавший конфуцианским идеалам. Отсюда важность укрепления накануне возможной войны стабильности тыла — главной предпосылки благоприятного исхода действий полководца.

Положение о важности сочетания принципов «гуманности и долга-справедливости» с «хитростью и силой» не было нововведением автора трактата: он лишь следовал китайской традиции. Устами Хань Синя (советника будущего императора династии Хань — Лю Бана), доказывавшего своему сюзеру предпочтительность добродетельного правления перед деспотическим, Ли Гоу утверждал, что дальновидно осуществ-

вляемая гуманность неизбежно одержит верх над насилием (противопоставляя отношение к народу Лю Бана и Сян Юя²⁸. Хань Синь доказывал, что гибкая политика первого обеспечила ему победу, а жестокость второго привела к поражению.

Военные успехи, считал Ли Гоу, будут тем ощутимее, чем значительнее сфера распространения «гражданской» добродетели. В соответствии с догмой традиционной официальной доктрины долг правителя — простираť свою милость не только непосредственно на своих подданных, но и на все живое в мире. Выполнение этой миссии в отношении населения противника — путь к ослаблению его тыла, его боеспособности. Успех военного предприятия правителя будет тем ощутимей, чем более соперник уступает ему в «гуманности и долге-справедливости»: «Если противник обирает народ, а мы обогащаем его; если противник обременяет его, а мы облегчаем его [бремя], если противник жесток к народу, а мы великодушны, то население противника устремится к нам, подобно тому как на зов родителей ползет на четвереньках младенец» [цз. 17, л. 2а—2б].

Иначе говоря, отеческая любовь правителя гуманного и справедливого даже в случае военного превосходства врага может обратиться в решающий фактор победы над ним.

Вслед за Сунь-цзы Ли Гоу писал об «армии, которая покоряет не сражаясь». Оспаривая мнение о ценности в военном деле лишь хитрости и силы, Ли Гоу подчеркивал важность подготовительной работы среди населения врага, сводящей на нет военное преимущество соперника: «Хотя у противника каменные стены и горячие источники, кто станет с их помощью обороняться? Хотя [у него] броня крепка, а оружие отточено, кто ими воспользуется?» [цз. 17, л. 2б]. Следуя тезису древнего стратега о том, что победа куется задолго до боя, Ли Гоу определил две главные задачи правителя: облегчение участи собственного народа и «привлечение» населения противника.

В споре с оппонентами Ли Гоу четко раскрыл сущность своего понимания «гуманности и долга-справедливости» правителя в реальной жизни: это вовсе не то, «что почитается среди людей за снисходительность, когда утром объявляют амнистию, а вечером представляют к наградам, а то, что составляет их суть: достойных выдвигать, глупых устранять, хороших поощрять, плохих предостерегать, собирать налоги по закону, облагать повинностями по сезону, обеспечивать каждого занятием, чтобы был достаток, чтобы [люди] были довольны жизнью и почитали правителя, как отца» [цз. 17, л. 2а].

Обратим внимание на то, что в приведенном отрывке в сжатой форме перечислены все важнейшие проблемы, связанные с управлением обществом вообще. Применительно к проблемам внутренней жизни это означало, что чем успеш-

нее правление, тем меньше надобности пускать в ход «крылья ястреба и коршуна, когти и зубы тигра и леопарда»: налаженность работы государственного механизма и без того обеспечивала покорность и подчинение не только своих подданных, но и населения противника.

Соблюдение важнейших норм правления означало, что сын Неба «обрел сердца людей» (*дэ жэнь синь*), а они в ответ следовали за правителем, как сын за отцом [цз. 17, л. 2а]. Это и уберегало от непредвиденных нежелательных происшествий²⁹. По конфуцианской традиции, Ли Гоу уделял больше внимания тому, как, опираясь на гуманность и справедливость, не допустить «мятежа», чем тому, как насильственным путем устранить уже возникший «беспорядок».

Подобно тому как гуманность и долг-справедливость могут оказать решающее влияние на исход дела даже при военном превосходстве противника, пренебрежение долгом правителя неизбежно навлечет неудачу. Не проявлять гуманность и долг-справедливость в отношении к населению противника и надеяться на успех — все равно что завлекать жаждущих воды ядовитой жидкостью, а голодающих аконитом [цз. 17, 2б]. Здесь уже не поможет и военное превосходство: «Даже если у нас будут полководцем Тай-гун³⁰, воинами такие, как Мэн Бэнь³¹, скакунами „летающие зайцы“³², в качестве оружия меч тай-э³³, нелегко осуществить задуманное» [цз. 17, л. 2б].

Однако после того как усилиями правителя обеспечен мир и порядок в государстве, вступает в силу талант полководца, и прежде всего его умение прибегать к «хитрости и силе». Образной иллюстрацией этого положения стало обращение Ли Гоу к эпизодам борьбы Хань Синя с его противником Чэнь Юем³⁴. Ли Гоу видел причину успеха Хань Синя в применении им хитроумного приема. Чэнь Юй же, следуя заветам Конфуция, счел недостойным прибегать к «хитрости и силе» и в результате проиграл сражение [цз. 17, л. 2а].

Необходимость сочетать два начала — гражданское и военное — четко прослеживается в освещении двух крупных тем «Плана усиления армии»: проблем, связанных с культивированием военных поселений, и проблем взаимоотношений в период войны между правителем и полководцем.

По Ли Гоу, решение проблем, связанных с военными поселениями, должно было обеспечить социальный мир внутри страны (*нэй чжи*) и на ее границах (*вай чжи*) (п. 2, 3). С этой целью следовало обучать (*цзяо*) воинов (п. 4) и обеспечить их оружием и снаряжением (п. 5). Что же касается взаимоотношений правителя и военачальника, то они были сведены прежде всего к необходимости правильно назначать полководца (*жэнь цзян*) (п. 6) и умело использовать его военный талант (*юн цзай*), прибегая к наградам и наказаниям (п. 9, 10).

*Военные поселения как средство обеспечения
социального мира внутри страны и на ее границах*

Если... учредить армию военных поселений... то какой поход не увенчается покорением [противника], какая карательная экспедиция не завершится наказанием [врага]?

Ли Гоу

Данная тема рассматривается автором в пунктах 2—5. В пункте 2 Ли Гоу разрабатывает вопрос о последовательности обеспечения двух функций государства — внутри страны и на ее границах, а также о роли и статусе различных типов армии — орудия осуществления этих функций. Об организационном укреплении всех видов армии и о поисках источников для их снабжения говорится и в пункте 3.

Перед политиками и военными китайского средневековья неизменно стояла задача разграничения функционального предназначения армии, призванной, с одной стороны, «поддерживать порядок» внутри страны, а с другой — охранять границы.

Отдавая преимущество первой роли армии, Ли Гоу разделял стратегический лозунг, выдвинутый политиками еще в первые годы правления дома Сун, — «укрепление ствола и ослабление ветвей». Суть его состояла в том, чтобы с помощью армии прежде всего пресекать сепаратистские тенденции внутри страны и подавлять народные выступления. Противостояние внешнему врагу в связи с этим считалось задачей менее важной. Вместе с тем обе задачи в мировоззренческом аспекте составляли суть единого, в представлении Ли Гоу, назначения правителя — управлять Поднебесной, или миром.

Укрепление собственного тыла как предпосылка успешного ведения военных действий — лейтмотив второго «Плана». Воспринимая окружающий мир как гармонически функционирующий огромный организм, части которого находятся во взаимодействии, Ли Гоу красочно обосновывал первоочередность выполнения внутренней функции государства: «Если уподобить Поднебесную человеку, то китайцы — его внутренние органы, а варвары — конечности. Если же внутренние органы в покое, в них царит гармония, дух высок, но конечности поражены болезнью, то это не беда. Если же внутренние органы беспокойны и в них нарушена гармония, дух угнетен, а внимание сосредоточено [лишь] на лечении конечностей, то и конечности не исцелишь, и внутренние органы загубишь. Поэтому способ использования армии состоит в том, чтобы [прежде всего] привести в порядок все внутри, а затем окрину» [цз. 17, л. 3а].

Показательно, что данное высказывание автора тракта-

та -- его ответ на вопрос возможного собеседника: «Как следует относиться к делам Поднебесной?» [цз. 17, л. 3а], которая обнимала, по их представлениям, как собственно Китай, так и окружавшие его народы.

Термин *ши* в традиционной историографии означал не просто понятие «дело, событие», но заключал в себе явления отрицательные, связанные с нарушением равновесия в обществе. Именно в этом «классическом» смысле выступает термин *ши* в данном контексте, означая «нежелательные происшествия» (события) как внутри страны, так и на ее границах. Для их устранения, для «лечения» организма в целом Ли Гоу предложил использовать армии разных типов.

Лечить «внутренние органы», по его мнению, следовало с помощью дворцовой гвардии (*цзинь люй*) и сельских войск, предварительно их укрепив. Для лечения же «конечностей» он предложил укрепить и расширить такой традиционный в истории Китая институт, как военные поселения (*тунь тянь*). Эта тема и стала главной во 2 и 3 пунктах. Проект культивирования поселений рассмотрен автором в неразрывной связи с решением проблемы укрепления воинских подразделений, призванных блюсти порядок в центре.

Необходимость защиты северо-западных границ и невозможность решить эту задачу регулярными силами, размещенными в центре страны, без риска ослабить позиции центральной власти, а значит, и всего правящего дома, привели Ли Гоу к убеждению в необходимости следовать примеру ханьского полководца Чжао Чунго и танского Лоу Шидэ, создававших цепь военных поселений на западных землях для «устрашения [племен] цян и ху» [цз. 17, л. 5а].

Как и его предшественники, Ли Гоу усматривал в военных поселениях средство лечить «конечности Поднебесной» после того, как приведены в порядок ее «внутренние органы» [цз. 17, л. 3а]. В трактате утверждается, что назначение военных поселений — обеспечивать проведение карательных походов и экспедиций для «обуздания варваров» [цз. 17, л. 9а].

Хотя в теории Ли Гоу уделил много внимания нормам взаимоотношений правителя с населением противной стороны, практические его советы сунскому императору более всего исходили из другого положения конфуцианской средневековой доктрины «Китай — варвары». В духе этой доктрины соседи Китая на Северо-Западе охарактеризованы как «псы и бараны» [цз. 17, л. 14б], «шакалы и волки» [цз. 17, л. 3а—3б]. С тех же позиций объяснена и причина агрессивности соседей Китая: им, по мнению Ли Гоу, чужды и недоступны этические категории конфуцианского учения — «ритуал и долг-справедливость, и потому они, если сильны, то покушаются на высших (т. е. Китай.—З. Л.), если слабы, то разбегаются в разные стороны» [цз. 17, л. 3а—3б].

Из убеждения, что на «варваров четырех стран света» не воздействуешь поучениями, милостью, гуманностью, простекала и правомерность применения к «варварам» различного рода карательных мер: «обуздания», «наказания» [цз. 17, л. 36] и т. п.

Ли Гоу выдвинул три возможных варианта ведения военных действий против «варваров» на границе; суть оптимального из них — обеспечение армии военных поселений всем необходимым на месте, что исключило бы дорогостоящие перевозки провианта из центра. Скептикам он доказывал возможность изыскать на границе пригодные для обработки земли и людей, способных их возделывать.

Отсутствие свободного земельного фонда у казны привело автора трактата к выводу о необходимости призвать пограничный люд в глубинные районы страны³⁵, с тем чтобы на опустевших землях создать военные поселения. Эту меру он считал благоприятной для переселенцев, поскольку они избавлялись от грабежа вражеских войск. Для большего успеха предприятия, по мнению Ли Гоу, следовало уменьшить налоги, взимаемые с переселенцев, и их повинности, обеспечить средствами существования. Ли Гоу доказывал, что расходы на это не превысили бы затрат на перевозку из центра продовольствия, необходимого для ведения военных действий на границе [цз. 17, л. 5а].

Реализацию второго важнейшего условия насаждения военных поселений на опустевших пограничных землях Ли Гоу связал с проблемой, как добыть рабочие руки, способные их обрабатывать. Он понимал, что личный состав военных поселений нельзя создать из воинов дворцовой охраны, не привыкших к сельскохозяйственному труду [цз. 17, л. 4а].

В трактате сформулированы три возможных источника пополнения рядов землепашцев-воинов на границе: внести в списки поселенцев имена тех, «кто выполняет различные утратившие смысл повинности на окраинах», тех, «кто преследуется законом», и «тех из народа, кто пожелает» [цз. 17, л. 4а]. Именно эта часть населения могла бы, по проекту Ли Гоу, составить встречный поток переселенцам от границ. Складывается впечатление, что автор трактата действовал в духе теории «приручения» воинской службой, чтобы предотвратить взрыв недовольства разорившихся и обездоленных крестьян и других «подозрительных элементов» (см. подробнее об этом [327, с. 178—179]). Такое предложение предусматривало изменение статуса потенциальных «разбойников», превращение их в опору господствующего класса, в его послушное орудие наведения порядка на периферии.

Новобранцы должны были поступать в распоряжение местных военных властей (*тунь гуань*), обязанных, в свою очередь, определить размер земельных участков каждому поселенцу, обеспечить их жилищем, орудиями труда.

Ли Гоу четко расписал программу действий этих военных чинов, по сути дела напоминавшую перечень обязанностей любого должностного лица: «обучать... земледельческому труду, четко установить сумму налога, время от времени проверять, награждая усердных и наказывая ленивых» [цз. 17, л. 46].

Вместе с тем, памятуя, что главное назначение военного поселения — создать армейское подразделение, Ли Гоу предложил разделить поселенцев на низшие звенья — десятки и пятерки, во главе которых поставить командиров (*чжан шу-ай*). Эти отряды следовало снабдить оружием и снаряжением (главным образом панцирями и шлемами), а самих поселенцев обязать приобретать военные навыки.

Институт военных поселений был призван, указывал Ли Гоу, создать боеспособное войско из воинов-земледельцев на случай осложнений на границе. «При благоприятных обстоятельствах — вступим в сражение, в противном случае станем держать крепкую оборону. Государство не понесет убытка, народ не познает изнурительного труда, а полководцы на границе [смогут почивать] на высоких подушках» [цз. 17, л. 4а], — писал Ли Гоу о перспективах, открывшихся бы при эксплуатации военных поселений. К тому же решилась бы и острая для того времени финансовая проблема (в целом для страны). Ведь Ли Гоу надеялся стабилизировать положение дел на границе, где, по его расчетам, по мере сокращения численности коренного населения (за счет предполагаемого его оттока во внутренние районы страны) возросла бы численность самоснабжающегося войска [цз. 17, л. 4б].

Тема рационального использования различных типов войск в центре и на местах и их снабжения за счет труда военных поселенцев продолжена в пункте 3.

Известно, что обеспечение армии было одной из самых острых проблем политической жизни сунского Китая. Но даже в условиях острого финансового кризиса Ли Гоу считал возможным не только отстоять, но и укрепить институт профессионального воинства — гвардию запретного города, охранявшую особу правителя и императорский двор. Предвидя возможный упрек со стороны оппонентов, что в отличие от войск военных поселений гвардия «бездельничает», Ли Гоу выдвинул программу обеспечения столичного гарнизона за счет труда военных поселенцев. Именно в этом аспекте автор снова обратился к теме поселений на границе.

Единственным непременным условием сохранения императорской гвардии Ли Гоу считал дальнейшее распространение института военных поселений «на всю Поднебесную», что позволило бы за их счет расширить источник финансовых поступлений.

Кроме указанных в пункте 2, Ли Гоу выделил и дополнительные возможности получить земли и рабочие руки вой-

нов-пахарей для военных поселений. Специально учрежденным военным чиновникам следовало учесть казенные земли (частично захваченные «сильными домами») и созвать для их возделывания «людей без определенных занятий» [цз. 17, л. 6а]. Учитывая указанные выше аспекты, Ли Гоу считал учреждение поселений олицетворением тонкого расчета (*лян суань*), обеспечивавшего «достаток пищи и войска» (*цзу ши цзу бин*) [цз. 17, л. 6а]. Последнее выражение, как известно, принадлежит Конфуцию. Оно было основополагающим и в формулировке главной цели «Плана обогащения государства».

Такое взаимопроникновение основных положений трех «Планов», коренившееся в представлениях об управлении в целом, типично для всего трактата. В полном соответствии с этим находится и предложение Ли Гоу о формах хозяйственной эксплуатации военных поселений, где четверть времени посвящалась обучению военным навыкам, а три четверти — земледельческому труду. Военные поселенцы должны были обеспечить себя продовольствием за счет труда мужчин на пашне и одеждой путем разведения женщинами тутового шелкопряда. Тем самым в военных поселениях полностью воссоздавалась модель сельскохозяйственной ячейки китайского общества — крестьянского двора.

В основу планов создания военных поселений Ли Гоу положил традиционные представления о древней аграрной системе *цзин тянь*, согласно которой каждая категория земледельцев не только обеспечивала собственные потребности, но и производила излишек продовольствия, поступавший в пользу государства [цз. 17, л. 5б]. Рассчитав по аналогии, что в среднем один военный поселенец в состоянии обеспечить пропитание пяти человек, он полагал, что 100 тыс. земледельцев в поселениях без ущерба для себя и государства смогут прокормить 400 тыс. воинов императорской гвардии [цз. 17, л. 5б].

Таким образом, по мнению Ли Гоу, можно было решить проблему снабжения армии на основе традиционного соблюдения интересов казны и народа. Что же касается императорской гвардии, то она должна целенаправленно выполнять свои прямые обязанности по охране «внутренних органов» страны.

Вторая важная тема пункта 3 — необходимость преобразования института «сельских войск» (*сян цзюнь*), пришедшего к XI в. в упадок и не выполнявшего своего назначения. Исследуя истоки этого института, Ли Гоу видел смысл создания сельских войск в том, чтобы «внутри страны служить сыну Неба и обеспечить спокойствие» [цз. 17, л. 6б], охраняя мощь государства, служить «заслоном, прикрывающим вана» [цз. 17, л. 7б]. По глубокому убеждению Ли Гоу, эта функция в его время находилась в полном забвении.

Созданные в древности в целях самообороны сельские войска, по его мнению, перестали «соответствовать своему имени». Ли Гоу обнаружил, что в провинции «не стало военных чинов, люди не знали военного дела, в семьях не хранили оружия» [цз. 17, л. 66]. Автор трактата сетовал также на резкое снижение численности этих войск: «Из десяти тысяч семей записывают [в войско] всего пятьсот человек, и это уже считается много» [цз. 17, л. 7а]. В самих же войсках командиры пренебрегают обязанностями, отчего ратное дело крайне запущено. Описывая полную непригодность командиров, Ли Гоу указывал, что они не знают правил маневрирования, нарушают военный устав, «их ухо не различает [дробь] бронзовых барабанов, глаз не улавливает [различий] военных знамен» [цз. 17, л. 7а]. В результате во многих местах в провинции вообще не стало «сельских войск». Когда же в случае надобности прибегали к помощи соседей, переброшенные из других мест войска, как писал Ли Гоу, скорее напоминали постояльцев гостиницы, а не боеспособную армию [цз. 17, л. 7а].

Автор трактата предложил заботу о воссоздании «сельских войск» переложить на начальников уездов. Тщательный их отбор должен, в свою очередь, обеспечить появление талантливых командиров [цз. 17, л. 6а—7б]. Обратим внимание на то, что Ли Гоу в духе своего времени все надежды на улучшение боеспособности связывал с усилиями прежде всего гражданских, а не военных чиновников, находившихся в сунской империи, как известно, на вторых ролях, под контролем первых.

Характерно, что, отметив фактическую ликвидацию в сунское время военных округов (*фан чжэнь*), во главе которых прежде стояли генерал-губернаторы — *цзе ду ши*, Ли Гоу не предложил возродить власть военных, а ориентировался на курс, принятый еще основателем правящего дома Сун, — «возвышать гражданских чиновников и принижать военных».

В пункте 4 Ли Гоу излагает доводы в пользу распространения института военных поселений на все протяжении границ Китая. При этом автор трактата доказывает возможность превратить в настоящего воина любого человека, независимо от того, где он рожден, так как главное и решающее в военном деле — не навыки, связанные со средой обитания, а приобретенная профессиональная выучка — не последнее из слагаемых таких важных качеств, как «сила и хитрость».

Ли Гоу утверждал свой тезис в полемике с теми, кто считал невозможным учредить военные поселения по причине непригодности местного населения отдельных районов к ратной службе. Он опровергал доводы возможного оплошества, убежденного, что население Северо-Запада и Юго-Востока Китая под влиянием местных «дыханий земли» обладает про-

тивоположными качествами и потому не в равной степени пригодно к военной службе.

Приведя примеры из истории военных сражений, Ли Гоу показал, что, хотя южан принято считать мягкими и нерешительными по натуре, а северян твердыми и воинственными, «воины Юго-Востока нередко мерялись силами с [воинами] Северо-Запада» [цз. 17, л. 8а].

Автор трактата считал умение воспитывать воина одной из граней таланта достойного полководца. Тезис о том, что подлинный талант, в том числе военный,—удел избранных, ставил перед полководцем сложную задачу: воспитать воинов из людей обычных, ничем не выделяющихся.

Проблема воспитания воинов смыкалась с общей проблемой использования на благо государства подданных вообще (*юн жэнь чжи фан*).

И здесь Ли Гоу, рассматривая задачи военные, постоянно вторгается в проблемы общеполитические, проводя уже известные нам аналогии: «Совершенные ваны не выбирали людей для наставления. Достойные полководцы не выбирали воинов для службы. Если выбирать людей для наставления, то в государстве, кроме таких [мудрых], как Янь [Хуэй] и Жань [Цю], некого будет учить. Если выбирать воинов для службы, то в целом мире, кроме таких [храбрецов]³⁶, как [Мэн] Бэнь и [Ся] Юй, некому будет сражаться» [цз. 17, л. 8а].

Итак, применительно к военному делу использование людей (воинов) во всех случаях зависело лишь от умения полководцев учесть изначальные качества местного населения, с тем чтобы выпестовать из него победоносную армию [цз. 17, л. 8а]. В этой связи немаловажным фактором военных успехов Ли Гоу считал уровень профессиональной выучки воинов. Если, считал он, большому таланту не требуется «обрамления», то рядовые воины нуждаются в длительной тренировке подобно тому, как рядовым людям, претендующим на то, чтобы стать учеными, следует постоянно совершенствоваться в конфуцианской теории.

Умелое военное воспитание, доказывал Ли Гоу,—верное средство превратить даже слабую армию в боеспособную и грозную: «Вода мягка до крайности, но если ветер вздыбит ее, она может опрокинуть лодку. Металл тверд до крайности, но если расплавить его на огне, он сможет превратиться в совершенное изделие» [цз. 17, л. 8а].

Таким образом, «достойный полководец» — тот, кто в состоянии заблаговременно привить заурядной толпе навыки военного дела. Замышляя карательные походы, следует так подготовить войско, чтобы свести на нет преимущества противника, обусловленные местными обычаями и рельефом местности. В этом деле сунский автор призывал современных полководцев следовать примеру их древних предшествен-

ников, учитывать местные условия, придавать особое значение в связи с этим сноровке воинов [цз. 17, л. 86].

Именно последнее положение Ли Гоу стало одним из доводов в пользу учреждения повсюду на границах сунской империи армии военных поселений. Тем самым, по мнению Ли Гоу, в случае опасности отпала бы надобность посылать на окраины хотя и отборную, но не приспособленную к местным условиям армию из центра. Следовало лишь пустить в ход мобильные войска на границе, обученные применительно к особенностям данной местности.

Иначе говоря, создание повсюду в самых разнообразных условиях подвижного механизма военных поселений и было, по мнению Ли Гоу, одним из убедительных примеров «постижения тайны использования людей». В трактате подчеркивалось: полководец должен осознать, что побеждают не числом, но умением. Лишь применяясь к обстановке (*суй бянь*), неустанно подчеркивал Ли Гоу, возможно устранить недостатки войска (неприспособленность к местным условиям, отсутствие должной сноровки) и обрести преимущества, с тем чтобы достичь конечной цели любого полководца — «продвигаться по Поднебесной, как по цикловке». [цз. 17, л. 9а].

Забота Ли Гоу о том, чтобы армия максимально выполняла свое предназначение, обнимала и такую отрасль военного дела, как производство оружия и военного снаряжения для армейских подразделений всех типов. В пункте 5 подробно рассмотрена специфическая сторона «Плана усиления армии» — неизбежное обращение к хитрости и силе в борьбе с противником. Тема пункта 5 уже слегка намечена в пункте 2, где говорится, что военным поселениям следует предоставить военное снаряжение, обеспечивать их панцирями и шлемами [цз. 17, л. 46].

Автор трактата придавал большое значение качеству боевого оружия, предназначенного для ближнего и дальнего боя, (клевец, пики, трезубца и копья), изготовлению добротных луков и стрел, незаменимых в борьбе с северными народами, а также обеспечению панцирями и шлемами.

В сунское время снабжение оружием и военным снаряжением, возложенное на провинциальные власти, было пущено, по мнению Ли Гоу, на самотек и не удовлетворяло в должной мере потребностей армии³⁷.

Труд оружейников был бесконтрольным, отчего оружие выпускалось, как правило, низкого качества. Производство луков и стрел, например, нередко начинали лишь накануне похода. Гонясь за количеством, уже не заботились о добротности изделий, вырубали древесину для луков и бамбук для стрел не в урочное время и где придется [цз. 17, л. 106]. Отчего их боевые качества оставляли желать много лучшего. Еще более небрежно изготавливали панцири: на их чешуй-

ки нередко шла непригодная бумага, а нитями, их соединяющими, служила низкосортная конопля [цз. 17, л. 106]. Ли Гоу доказывал неразумность подобной мнимой экономии: ведь негодность сырья пагубно сказывалась на качестве панцирей; это понижало боеспособность армии и грозило потерями в живой силе.

Немалые убытки в военной области Ли Гоу связывал и с бесхозяйственным отношением к уже готовой продукции. В мирное время казенные служебные хранилища вообще не открывали, а оружие своевременно не ремонтировали [цз. 17, л. 106]. Иной же раз добротные и дорогостоящие стрелы и луки по нерадивости портились под лучами солнца или гнили под дождем [цз. 17, л. 106].

Подвергнув критике процесс производства оружия и военного снаряжения, Ли Гоу выдвинул на первый план необходимость улучшения их качества.

Показательно, что, решая эту исключительно военную проблему, Ли Гоу исходил из положений «Чжоу ли» о способах производства утвари (*вэй ци чжи фа*), не имеющего непосредственного отношения к ратному делу.

В этом пункте особенно зримо выступает представление древних, заимствованное в эпоху средневековья, о цикличности и единстве процессов, пронизывающих Небо, Землю, со всем тем, что связано с деятельностью человека. В данном аспекте успех труда человека по производству оружия и снаряжения понимался как зависящий от соответствия его закономерностям, присущим Небу и Земле. Этот принцип древних, пояснял Ли Гоу, состоит в том, что оружие и панцири должно «изготавливать своевременно (*цзи ци ши*, т. е. в соответствии с сезоном.— *З. Л.*) и из лучших материалов» (*мэй ци цай*) [цз. 17, л. 10а]. Это положение являлось развитием тезиса «Чжоу гуань» (приводимого Ли Гоу в трактате) о том, что «Небу присуще время, а Земле — местные особенности, материалу — качество (красота), а работе — мастерство» [цз. 17, л. 96].

Кроме строгого соблюдения условий самого производства оружия и панцирей следовало, по Ли Гоу, навести порядок и в управлении этой областью. Прежде всего нужно, по его мнению, наладить ремонт и хранение уже имеющегося в наличии оружия, а затем заботливо обеспечить изготовление нового.

Ли Гоу поставил вопрос о повышении ответственности за обеспечение оружием его поставщиков — местных крупных чиновников (*шюу чэнь*). Местным властям вменялось в обязанность устанавливать специальный штат управляющих для строгого отбора ремесленников-оружейников. Предоставление последним льгот (повышение жалованья и снабжение отличным сырьем) необходимо сочетать со строгой проверкой качества их труда: «Если сделают особенно хорошо — награж-

дать, за малейшую ошибку — наказывать» [цз. 17, л. 11а]. Предложения Ли Гоу по обеспечению качеств боевого оружия и снаряжения было нацелено на повышение общего уровня боеспособности и военной выучки, умножающих «силу и хитрость» сунской армии.

Проблема отношений правителя и полководца

Побеждают те, у кого полководец талантлив, а правитель не руководит им.

Сунь-цзы

Все пункты, начиная с шестого и кончая десятым (в том числе и уже рассмотренный нами пункт 4), содержат проблемы «использования людей» на самых различных уровнях (полководцев — правителем, полководцами — воинов), а также и другие, связанные с ними вопросы. Объединяющим же служит тезис о полководце как важном связующем звене между «верхами» и «низами», от которого во многом зависит успех осуществления «Плана усиления армии».

Пункт 6 специально посвящен проблеме назначения полководца (*жэнь цзян*), точнее, критериям, которыми должен руководствоваться правитель при выборе главнокомандующего.

В Китае XI в., когда были столь злободневны вопросы отражения наступления киданей и тангутов, где принижались военные чины, требовавшие от сунского правительства решительности в борьбе с «варварами», тезис о носителях «хитрости и силы» — о «ветвях» военного дела — приобрел актуальное звучание.

Цитируя «Сунь-цзы» («Побеждают те, у кого полководец талантлив, а правитель не руководит им») [цз. 17, л. 11а], Ли Гоу обстоятельно рассуждал о месте полководца в обществе в чрезвычайное для страны время, о норме взаимоотношений правителя с военачальником.

Ли Гоу был убежден: чтобы талант полководца — самое главное условие успеха военачальника — полностью раскрылся, необходимо предоставить ему неограниченную свободу действий во время войны.

В ведении полководца должно находиться все, связанное с управлением войском: свобода распоряжения финансами для его обеспечения, право награждать и наказывать³⁴. Но, конечно, прежде всего полководец должен быть волен в выборе действий, отвечающих быстро меняющейся военной обстановке.

При этом важно, наставлял Ли Гоу, руководствоваться

здравым смыслом, а не указаниями правителя. «Видя, что продвижение возможно, [следует] продвигаться, однако если знаешь, что положение затруднительное, [следует] отступать. Если же ссылаться лишь на приказ вана, то это все равно, что попусту докладывать вышестоящему о пожаре. Ведь пока дождешься в ответ приказа, все сгорит дотла» [цз. 17, л. 116],— предупреждал Ли Гоу о возможных пагубных последствиях порядков, введенных в сунской армии.

В назначении достойных военачальников Ли Гоу усматривал одну из основных предпосылок создания сильного, могущественного государства, утверждая, что оно потому становится государством, «что в нем умеют выбирать полководцев» [цз. 17, л. 13а]. Прибегая к выразительным аналогиям, рисовавшим незавидность положения высших командиров, чья деятельность сковывалась волей правителя, Ли Гоу писал: «Феникс потому может взмывать ввысь на тысячу жэней, что летает по собственной воле. Если же держать его на привязи и вскармливать в неволе, он не только не взлетит в небо, но и умрет от тоски» [цз. 17, л. 116].

Назначение на должность полководца рассматривалось Ли Гоу в контексте общей для политической мысли Китая проблемы выдвижения на службу достойных и воспринималось как неотъемлемое условие правления древних ванов [цз. 17, л. 116]. В связи с этим Ли Гоу придавал особую значимость акту назначения полководца, выделяя между ним и моментом выбора (цзэ) еще один этап — его «обретение» (цюй) [цз. 17, л. 116]. Таким образом доверие правителя к полководцу должно зиждиться на уверенности в выдающихся качествах претендента на роль полководца, в доскональном знании его свойств. Ли Гоу исходил из того, что в подборе полководцев их качества должны соответствовать нравственным качествам монарха. В то же время умение выбрать командира предполагало также и недвусмысленное требование к правителю «быть заодно с верными и достойными» [цз. 17, л. 126] и силой собственного примера воздействовать на подданных. Ведь залогом надежности полководцев во многом, по мнению Ли Гоу, были и нравственные качества правителя: «Если проявлять чистосердечие, то кто не последует [за Вами]? Если же сомневаться в людях, то и люди также не станут доверять Вам» [цз. 17, л. 126].

Обосновывая эту мысль, Ли Гоу обращался к примерам из истории, показав, что поведение близких к трону лиц всегда оказывалось ответом-откликом на отношение к ним монарха. Так, причину мятежа Хань Синя против Лю Бана он объяснял исключительно ухудшением отношения к нему последнего, а верность олекунов наследников ханьского императора У-ди и Чжугэ Ляна (181—234) своим монархам — тем, что «эти гоеударственные мужи помнили о милостях, которыми их прежде удостаивали» [цз. 17, л. 126].



Фань Чжунъянь (989—1052) — известный сунский реформатор, разделявший учение цзин цзи, современник и единомышленник Ли Гоу

При общей принципиальной схожести подхода к проблемам выбора полководца и высокого сановника можно обнаружить и некоторые нюансы.

Тезис о необходимости предоставления безграничной свободы действий полководцу Ли Гоу обосновывал ссылкой на древний ритуал; согласно обычаю, накануне похода правитель в храме предков торжественно вручал полководцу боевой топор — символ абсолютной власти [цз. 17, л. 11а]. Показательно, что Ли Гоу интерпретировал этот акт как передачу военачальнику в условиях чрезвычайного времени мандата на правление Поднебесной (*тянься чжи мин*), что, как известно, было прерогативой лишь сына Неба и не могло распространяться на высших сановников.

Тема использования людей (воинов и полководцев) в интересах государства продолжена в пунктах 7 и 8. Аспект рассмотрения — как добиться того, чтобы полководцы «сполна исчерпали разум», а воины — «силы» [цз. 17, л. 14а].

В пункте 7 дан анализ главных предпосылок «использо-

вания» воинов полководцем, а самого полководца — правителем.

В разделе, посвященном воззрениям Ли Гоу на взаимоотношения полководца с воинами, мы вновь обнаруживаем обращение автора трактата к принципам, отвечающим традиционным конфуцианским воззрениям, характерным для политической мысли в целом.

Первая, ведущая тема пункта 7 — «содержание воинов» (*ян ши*). Данное сочетание — производное от выражения «содержать народ» (*ян минь*), что в доктрине управления государством было обязанностью сына Неба и заключало в себе комплекс действий, продиктованных, в духе конфуцианства, заботой о подданных. В данном пункте умелое «содержание воинов» полководцем рассматривается как средство, побуждающее воинов «охотно выполнять свое предназначение» («охотно быть использованными») [цз. 17, л. 13а]. В связи с этим Ли Гоу утверждал, что «полководец потому полководец, что умеет содержать воинов» [цз. 17, л. 13а], подчеркивая при этом важную грань таланта полководца — умение повелевать подчиненными. Итак, цель «содержания» — добиться, чтобы воины добровольно становились «мишенью осадных орудий и стрел», явили преданность командиру и шли на смерть ради государства.

Ли Гоу не случайно разделял положение трактата «Сунь-цзы»: «Если смотреть на воинов как на детей, то с ними можно отправиться [даже] в самое глубокое ущелье. Если смотреть на воинов как на любимых сыновей, то можно идти с ними хоть на смерть» [цз. 17, л. 13а].

Конфуцианский принцип, распространявшийся по аналогии с семейной этикой на взаимоотношения внутри гражданского населения в государстве, Ли Гоу вслед за Сунь-цзы привнес и в среду военных. Долг правителя — видеть в подданных собственных детей, полководец же должен, как заботливый отец, пестовать воинов.

Ли Гоу доказывал, что в интересах дела необходимо длительное общение рядовых воинов и командиров. Эту мысль он выразил в свойственной ему манере — на примере идеального в его представлении ханьского полководца Ли Гуана, лично и лично заботившегося о подчиненных и потому постигшего тайну управления войском. Тайна состояла в том, чтобы при отсутствии родственных связей с воинами, а следовательно, и полезных для дела родственных к ним чувств полководцу как бы следовало обрести их в процессе длительного общения с «низамми»³⁹.

Конфуцианский стереотип отношений между полководцем и воинами — лишь некий составной элемент для достижения общего идеального порядка, связанного с личностью полководца. Другая, не менее важная сфера деятельности командующего — контакт с правителем. Ведь полководец — свя-

зующая фигура, во время войны обязанная налаживать отношения двух уровней — с «верхами» и «низями». В связи с этим его задача — «с первого слова» постичь «высокую милость» первых и «понять с первого взгляда» «чувства низов» [цз. 17, л. 13а].

Необходимость постоянного, длительного контакта командира с воинами, с одной стороны, и с правителем — с другой, как неперемennого условия быстрейшего достижения военных целей, предусматривала обеспечение нормальных условий для деятельности полководца, которые позволили бы ему полностью проявить свой талант.

Оценка подлинных качеств полководца требует проверки временем, вот почему не только бесполезно, но и опасно опрометчиво заменять проигравшего сражение полководца новым, пусть и более «мудрым и гуманным».

Ли Гоу подчеркивал тщетность попыток решить проблему подобным образом: «Конь в состоянии быстро мчаться, но если ему отрубить копыта, чтобы заменить их копытами пусть даже быстроходного скакуна, он [вообще] не сможет двигаться. Если у сына — грудного младенца отнять кормилицу, чтобы заменить ее пусть даже такой красавицей, как наложница Мао, вскормить его [вообще] невозможно» [цз. 17, л. 13б].

Требуя доверия к полководцу со стороны правителя, Ли Гоу доказывал, что истинный талант не проявляется в короткий срок и в одном сражении. Более того, однажды проигранная битва может обернуться в конечном счете преимуществом и стать залогом будущих побед. На примерах из древней истории Ли Гоу доказывал, что и знаменитые «полководцы... имели поражения», и побуждал императора, подобно древним правителям, подвергнуть полководцев проверке временем, проявлять понимание и терпение, в частности, прощать вину за поражение и верить в грядущие победы [цз. 17, л. 14а].

Автор трактата настойчиво протестовал против обычной в сунское время практики частой смены командиров. Взывая к проникательному и мудрому монарху, Ли Гоу утверждал, что «победу не всегда можно одержать тотчас, дела не всегда можно завершить сразу же» [цз. 17, л. 13б].

Смещение полководцев, доказывалось в трактате, чревато нарушением порядка в «низях» и «верхах» и опасно тем, что им могут воспользоваться противники. Ведь в таком случае, подчеркивал Ли Гоу, «чувства масс приходят в волнение, карательные меры не принимаются, нет должной осмотрительности [в верхах], меры предосторожности не соблюдаются» [цз. 17, л. 14б]. Ли Гоу призывал правителя оберегать «достойные таланты», возлагать на них большие надежды [цз. 17, л. 14б]. В контексте трактата это означало следовать правилу: правитель, доверяющий своему полководцу,

«при победе тотчас не одаривает [его]... при поражении... тотчас не карает» [цз. 17, л. 146].

Именно соблюдение правителем этого последнего принципа, изложенного во второй части цитаты, дает возможность полководцам и воинам «смыть позор [поражения]» [цз. 17, л. 14а], т. е. в конечном счете одержать верх над врагом.

Как было показано выше, главный тезис пункта 7, выраженный достаточно конкретно, — не смещать полководца в случае поражения (поскольку уязвимой становится связь «верхов» и «низов», осуществляемая полководцем) — в уже более обогащенном и вместе с тем более общем виде трактуется в конце этого пункта как вопрос о наградах и наказаниях вообще, как способ использования людей (в данном случае полководцев).

Составной частью этой проблемы является вопрос о награждении и поощрении полководца, специально рассматриваемый в пункте 8. Ли Гоу призывает правителя быть осторожнее при награждениях. Прежде всего в трактате уточняется, что речь идет в данном случае не о тех, кто безвнешнего побуждения действует в силу своей исключительной природы (*чжи син*), на благо государства, а об «обычных людях» (*чан жэнь*), о «толпе».

Осознав, что «толпа», «обычные люди» по природе своей стремятся к богатству и знатности, правители, по мнению Ли Гоу, издавна использовали предоставление жалованья и рангов как мощный рычаг, стимулирующий «службу вану» со стороны подданных [цз. 17, л. 15а]. Не были в этом смысле исключением и полководцы разных уровней.

Не отрицая в принципе значения награды как механизма воздействия на «низы», Ли Гоу внес поправку в тезис об этом средстве повелевать людьми (*ши жэнь чжи шу*). Уязвимым, с его точки зрения, звеном в церемонии награждения, в частности, в танское время и в период Пяти династий было не само поощрение, а лишь его поспешность и чрезмерность: «Нога еще не вступила в горные реки, рука еще не коснулась военных барабанов, пленные и трофеи еще не заполнили и одной повозки, еще не отрубили и нескольких голов противника, а в штабе армии уже доложили о победе. При дворе уже обсудили заслуги. Не подсчитав врагов, подсчитали ранги; не истребив грабителей, истощили [запас] преподношений. Небесная кара не свершилась, а распоряжений и указов [о наградах] уже в изобилии» [цз. 17, л. 15б].

Ли Гоу выдвинул еще одно неременное условие поощрения — его справедливость. Объектом награды должны стать только те, кто добродетелен и имеет заслуги. Чтобы сделать это правилом, следует устранить всякие другие каналы повышения в должности и иные способы поощрения. Без этого условия поощрение бессильно стимулировать «службу вану»: «Если неспособные и недостойные станут получать ме-

сто, а свояки и любимчики — преподношения, то разве можно рассчитывать [на то], что чиновники будут добродетельны и свершат подвиги? Раз достигнув высокого положения, они узнают, что такое же и у неспособных и недостойных. Раз удостоившись щедрых преподношений, они обнаружат, что такие же получили свояки и любимчики» [цз. 17, л. 16а].

Хотя в «Плане усиления армии» речь идет о делах военных и о наградах за ратные подвиги, предложенные меры обосновываются аргументами, почерпнутыми и в ефере гражданской жизни. Достаточно отметить, что источником рассуждений Ли Гоу о необходимости соблюдения принципа справедливости в поощрении служит положение «Шу цзиня» (памятника, где прежде всего раскрыты представления об общих проблемах управления обществом) о гражданских чиновниках: «Если добродетели выдающиеся, то щедро повышают; если заслуги велики, то щедро награждают» [цз. 17, л. 16а].

В пункте 9 продолжена тема о «способе использования людей», затронутая в пункте 4 применительно к рядовым воинам, на этот раз применительно к полководцам. В этом последнем аспекте пункт 9 по содержанию перекликается с пунктом 6, где дано обоснование важности выбора талантливых полководцев для судеб государства и об ответственности сына Неба за этот акт.

Отправной тезис данного пункта — убеждение Ли Гоу в том, что каждый обладает талантом (*цай*), который может быть полезен правителю. Хотя речь идет здесь прежде всего о таланте военном, общий подход к проблеме определен представлениями об «использовании таланта» «верхами» вообще.

По-видимому, понятие *цай* у Ли Гоу близко понятию «природа человека». Так, например, автор указывает, что с общепринятых позиций (которые он оспаривает) талант по качествам квалифицируется обычно как плохой (*э*) или хороший (*шань*) [цз. 17, л. 17а]. Как известно, подобные оценки типичны в древней и средневековой философии Китая применительно именно к природе человека.

На примерах из истории, вернее, на основе собственной ее версии, Ли Гоу пришел к парадоксальному на первый взгляд выводу: «Не всегда добрые качества достойны похвалы, а дурные [лишь] порицания» [цз. 17, л. 17а]. По его мнению, польза от таланта в конце концов определяется, собственно, не его характером («плохой» или «хороший»), а лишь умением правителя применить к таланту, с тем чтобы направить его на благо государства.

Суть данного пункта — в характеристике сущности «малого умения в военном деле» (*цзюнь чжи вэй цюань*), позволяющего правителю использовать любой талант в своих целях. Основываясь на данном положении, сын Неба в состоя-

нии обрести достойных полководцев. Для этого, по мнению автора трактата, прежде всего следует осознать «устремления таланта» и, «приспосабливаясь к желаниям человека (*инь жэнь цин*), доходящим порой до предела, находить ему применение» [цз. 17, л. 166].

Поставив конкретный вопрос о необходимости умелого привлечения на военную службу людей, обладающих любыми достоинствами, Ли Гоу фактически вышел за рамки «военной» тематики и сформулировал тезис о необходимости использовать всех подданных в интересах государства и правящей династии.

Основные принципы возможного применения «таланта», подчеркивал автор трактата, «следует определять... в зависимости от места, использовать в зависимости от времени, ни одним [из этих условий] не следует пренебрегать» [цз. 17, л. 17а]. Только на этом пути можно обрести утраченный идеал древних, которые обладали умением соизмерять талант и дело, которого он достоин. Суть рационального применения талантов в древности, по мнению Ли Гоу, состояла — а значит, и в идеале вообще состоит — в том, чтобы каждому находили подходящее дело в соответствии с его природой [цз. 17, л. 166].

Другой аспект управления людьми, вслед за осознанием качества «таланта», — определить меру его талантливости. Именно с этим связано представление Ли Гоу о таланте малом (*сяо цай*) и таланте великом (*да цай*), которые благодаря умелому правителю должны полностью раскрыться соответственно в «малом применении» (*сяо юн*) и «великом применении» (*да юн*) [цз. 17, л. 176]. Обретение гармонического соответствия между мерой таланта и его предназначением — залог успеха в любом деле: ведь «малый талант в великом применении выглядит цыпленком, который не в состоянии поднять груз в тысячу цзюней. Великий талант в малом применении, будь то [даже] Яо и Шунь, не в состоянии и овец пасти» [цз. 17, л. 176].

Особый интерес представляют взгляды Ли Гоу на меру таланта, выраженные в его характеристике полководцев (*цзян*) семи категорий. Термин *цзян* в контексте данного «Плана», по-видимому, следует перевести именно так. Вместе с тем, учитывая широкий комплекс задач, входящих в компетенцию «полководца», можно перевести этот термин более общим понятием — «руководитель», «командир», поскольку в русском языке он имеет и расширительное значение — глава вообще, а не только в военной области, тем более что объектом управления в данном случае выступают не войны, а «народ» [цз. 17, л. 176—18а].

Такая подмена понятий естественна, поскольку для Ли Гоу, как уже указывалось, методы управления обоими объектами были едины (в данном случае войны были частью

народа) и отвечали одной цели, определяемой учением *цзин цзи*.

Интересно, что показателем меры достоинств командира служит численное выражение объекта, на который данный «талант» воздействует. Каждой категории командиров соответствует число подчиненных, исчисляемых в десятикратно возрастающей пропорции.

Так не только проводится граница между «малым» и «большим использованием», но и отмеряются как бы промежуточные вехи в определении степени «талантливости». Тщательные, доходящие до скрупулезности усилия правителя, направленные на соответствующее применение таланта, — залог успеха правителя в том, чтобы «властвовать над варварами четырех [стран света]» [цз. 17, л. 18а].

Показательно в этом смысле, что в оценке категорий «командиров» присутствует тезис, характеризующий остроту их зрения и слуха, которыми следует подкрепить соответствующие качества правителя. Прозорливый монарх может стать таковым лишь с подобными талантами: «не кидая взора», «не слушая», сможет увидеть и услышать то, что видят и слышат окружающие его таланты, и тем самым достичь желанной цели — господства в Поднебесной (см. [цз. 17, л. 18а]).

Последний пункт — 10-й — рассматриваемого раздела посвящен представлениям о критерии оценки военного таланта. На этом строятся все рекомендации правителя по поводу того, кого именно и за какие качества следует назначить полководцем.

Но прежде чем раскрывается эта тема, объектом рассмотрения автора трактата становится сущность «великого таланта» вообще, присущего в равной степени и «достойному ученому» (*сянь ши*), и «достойному полководцу» (*сянь цзян*). Их таланты Ли Гоу называет «незаурядными» (букв. «выходящими за рамки» — *чу лэй чжи цай*) [цз. 17, л. 18б]. Если мы учтем, что, по Ли Гоу, люди по своим качествам делятся на пять категорий [16, цз. 2, л. 8б], то станет понятным определение, данное им великому таланту как таланту, возвышающемуся над всеми. Основным показателем такого таланта являются «выдающиеся знания» (*гао ши чжи ши*) [цз. 17, л. 19б].

Особенность военного таланта оттенялась у Ли Гоу параллельным сопоставлением сущности таланта гражданского и военного. Автор трактата исходил из представления о том, что незаурядный талант в любой области — драгоценный дар природы и потому редок. Талант, данный от рождения, нельзя приобрести: «Природа [человека] определяется внутренней [сущностью], а ученость приобретается извне, и не случается, чтобы начитанность изменяла природу» [цз. 17, л. 18а]. Для понимания фразы «природа [человека] опреде-

ляется внутренней [сущностью]» (*син шэн юй нэй*) вспомним, что в пункте 8 данного «Плана» о высшей природе незаурядных ученых сказано, что она «исходит от Неба» (*чжи син цзы тьянь*)» [цз. 17, л. 15а]. Именно на таланте зиждется авторитет совершенных полководца и ученого, на которых «все равняются» [цз. 17, л. 18а].

Как видим, здесь Ли Гоу поставил проблему соотношения таланта и обучения. Считая природу человека «стволом», а эрудицию «ветвями», Ли Гоу доказывал тщетность попыток выпестовать большой талант, если нет «основы»: «С любым, [даже] сильным потоком можно совладать, но даже если свершить работы, равные по [значению] сооружению каналов Чжэн и Бай⁴⁰, нельзя возродить однажды высохшие озера. Лезвие любого меча можно заострить, но даже если источить все камни в горах Наньшань, нож из свинца не станет острым. Если основа не хороша, то внешней обработкой ничего не достигнешь» [цз. 17, л. 18а—18б].

Как отмечалось выше, Ли Гоу считал, что обучением можно каждого, пусть даже заурядного человека сделать для государства полезным,— но не более того. Говоря об образованности применительно к великим талантам, Ли Гоу имел в виду начитанность (*сюе вэнь*) в древних военных трудах и умение постигать их суть.

Влияние конфуцианских политических доктрин на военную мысль проявилось в трактате и в отношении к классическому наследию. «Для полководца „Трактат о военном искусстве“ все равно что для конфуцианца шесть канонов» [цз. 17, л. 18а],— утверждал Ли Гоу как истый конфуцианец.

Подобно тому как средневековые политики, обосновывая свои взгляды, считали необходимым ссылаться на классические конфуцианские каноны, их современники — военные стратеги обращались к канонизированным военным трактатам.

Сохраняя преемственность в развитии политической и военной мысли, и те и другие шли дальше, выдвигая в политике с устоявшимися взглядами новые положения, соответствовавшие менявшимся историческим условиям.

Как конфуцианцы всех времен отстаивали единственно истинное, с их точки зрения, толкование сокровенного смысла учения Конфуция, так в трактате подчеркивалась важность понимания подлинной сути ратного искусства древних.

«Все конфуцианцы читали шесть канонов, но мало постигших дао. Все полководцы читали „Трактат о военном искусстве“, но мало тех, кто, [основываясь на нем], действует в соответствии с обстановкой» [цз. 17, л. 18а],— пояснял Ли Гоу трудности познания как гражданской, так и военной мудрости предков. Здесь мы сталкиваемся с проблемой соотношения «знания» (начитанности) и «действия» в понимании средневековых политиков⁴¹. Воплотить знание в действие под

силу лишь великому таланту. Обычно же, сетовал Ли Гоу, знание не реализуется должным образом на практике и особенно часто в военной сфере.

Выявляя родство принципов внутренней политики и военного дела, Ли Гоу особо отметил специфику военного искусства. Он выступил в принципе против механического применения положений древних в обеих областях, но особенно он предостерег от опасности и недопустимости для полководца бездумно следовать указаниям предков.

Не отрицая значения учения и теории в целом для успехов в гражданских делах, он доказывал, что во время войны несомненно приоритет практики над теорией: «В мирное время те, кто рассуждает о Яо и Шуне, могут стать лучше. Если же во время развития событий начать учиться у Сунь-цзы и У-цзы, едва ли возможно справиться с противником» [цз. 17, л. 186].

Основанием подобного утверждения Ли Гоу было прежде всего различие гражданского и военного управления, поскольку положение в мирное время и в критический момент не одинаково. Поясняя свою мысль, он указывал на нестабильность быстро менявшейся обстановки.

Развивая положение Сунь-цзы о том, что «война — это путь обмана», Ли Гоу писал, что «порой приходится делать так, чтобы тебя не видели, а порой не слышали, мгновенно приближаться и удаляться подобно грозovým раскатам, скрываться и появляться, словно нечистая сила» [цз. 17, л. 186].

В связи с этим одно из необходимых качеств полководца, составляющих его талант, по мнению автора трактата, — умение мгновенно принимать самостоятельные решения, в том числе умение отступать от утвердившихся правил. Ссылаясь на опыт Хань Синя, всегда одерживавшего верх над противником, иногда даже его превосходившим, он доказывал, что главное условие военного успеха — приноравливаясь к обстановке, гибко определять стратегию и тактику. На примере действий военачальников древности, якобы постигших тайны военного учения, автор трактата сформулировал парадоксально звучащий тезис о сути подлинной эрудиции в военной сфере: следовать правилам военного искусства — значит уметь действовать вразрез с ними. Размышляя над причинами успехов Хань Синя, Ли Гоу писал: «Не случалось, чтобы он терпел поражение. Отчего же? Разве правила военного искусства, которые он применял, все другие не изучали? Причина в том, что он применял их так, как другие не умели» [цз. 17, л. 186].

Непременной особенностью высокого военного таланта, владевшего даром приспособиться к обстановке, было, по Ли Гоу, умение пойти против явного и применить тонкий расчет, осуществляя замыслы и проявляя мастерство, которые непосвященным могут показаться невежеством [цз. 17, л. 19а].

Формальное же следование общеизвестным истинам и толкование мудрости древних на основе лишь чтения общеизвестных книг еще не означают умения действовать в соответствии с обстановкой (*хэ бян*) [цз. 17, л. 196]. Этот тезис Ли Гоу пояснял на примере полководца Чжао Ко, навлекшего поражение на свои войска, не сумев применить свои обширные познания на практике [цз. 17, л. 196].

В противоположность тем, кто при выборе полководца исходил главным образом лишь из одного критерия — его репутации (*мин*) — начитанности в сочинениях военной тематики (проявлявшейся в высказываниях), Ли Гоу отдавал предпочтение первозданному таланту, обнаруживающемуся не в теории, а в действии. Убежденный, что обладающие военным талантом «должны изучать „Трактат о военном искусстве“», он вместе с тем утверждал, что знание теории — лишь украшение истинного военного таланта, но отнюдь не его замена [цз. 17, л. 196].

Следует подчеркнуть, что, отдавая предпочтение действиям полководца, отвечавшим обстановке, а не его познаниям в теории, Ли Гоу ссылался, как и в большинстве случаев, на высказывания Конфуция (относившиеся к области гражданской) о нецелесообразности назначать на службу лишь на основе знания классиков (Ли Гоу обращал внимание правителя на то, что еще основатель конфуцианства отрицал назначение на должность на основе речей) [цз. 17, л. 196]. Это еще раз подтверждает общность в подходе к политическим и военным доктринам в средневековье.

«План успокоения народа» («Ань минь цэ»).

Представления о методах воздействия на подданных для достижения идеалов учения «цзин цзи»

...чтобы управлять движениями человеческой куклы, надо знать нити, приводящие ее в движение. Поскольку этого не знают, не удивительно, что ее движения часто противоречат тому, чего ждет законодатель.

К. А. Гельвеций

Не случайно треть сочинения Ли Гоу посвящена вопросу, волновавшему не только китайских политических деятелей, но и его современников в Европе, — каким методам отдать предпочтение, управляя государством и осуществляя свою власть над подданными.

Примечательно, что в трактате эта главная внутренняя функция любого эксплуататорского государства — подавление собственного народа — четко обозначена и терминологически: «успокоение (умиротворение) народа» (*ань минь*).

Этот термин, как и большинство терминов в сочинениях Ли Гоу, традиционен. По признанию самого автора, он заимствован из «Чжоу ли» (с тем только отличием, что в древнем трактате речь шла об «успокоении десяти тысячного народа», *ань вань минь*; в данном случае «десять тысяч» — показатель множественности).

Сложнее и многограннее понятие *ань минь* у Ли Гоу. Иное время. Несравненно больше развиты общественные отношения и политические институты, накоплен известный опыт искусства управления. И по-прежнему все исходные положения трактата заимствуются у древних.

Ссылаясь на почитаемый конфуцианцами «Шу цзин», где повествуется о незримой связи Неба и народа, Ли Гоу развивал мысль о правителе как посреднике между ними. Небо, порождая народ и даруя правителю мандат на правление, считал Ли Гоу, ставит тем самым монарха в определенную зависимость от народа.

Развивая далее тезис о неразрывности трех элементов — Неба, правителя и народа, — рассматриваемый в «Шу цзин», Ли Гоу давал свою собственную трактовку этой проблемы и подчеркивал, что в рассматриваемой триаде народ — *минь* — играет отнюдь не последнюю роль: «Учреждает правителя Небо, содержит народ правитель. Небесное повеление на правление не означает пристрастия Неба к одному человеку в противоположность [пристрастию] к многочисленному народу. Ведь тот, за кем народ следует, пользуется покровительством Неба. Тот же, от кого народ отвращается, теряет поддержку Неба» [цз. 18, л. 1а].

Иными словами, Ли Гоу, настаивая на том, что народ во многом определяет судьбу страны, делал заключение: «Необходимо считаться с настроением народа» [цз. 18, л. 1а]. Вот почему, подчеркивалось в трактате, с древности «просвещенные» правители почитали своей самой насущной задачей «успокоение народа».

Определив важность данного звена в государственной политике, Ли Гоу рассмотрел далее сущность этого понятия. В трактате дана характеристика идеального состояния «успокоенного народа» как единого гармонического целого, внутри которого на всех уровнях общения, определенных конфуцианской доктриной, царит гармоническое взаимодействие. «Не в том ли, — весьма недвусмысленно писал Ли Гоу, — состоит успокоение народа, чтобы отец и сын были в [должных] родственных отношениях (*цинь*), супруги в согласии (*хэ*), родственники (*цзун цзу*) в мире (*сян му*), земляки в доверии (*сян синь*), чтобы не гнались за богатством, не состязались в силе, жили в согласии, [взаимно] соблюдали ритуал и были уступчивы (*жан*)?» [цз. 18, л. 26]. Антитезой данного общества — функционально отлаженного механизма — выступает у Ли Гоу общество в упадке, где распались

связи родственные, семейные, земляческие, где отношения людей регулируются не ритуалом, а наказанием.

Как видно из данных определений идеала и антиидеала состояния общества, автор трактата, как и конфуцианцы разных эпох, видел средство достижения социального идеала в необходимом соблюдении подданными норм поведения, определяемых емким понятием «ритуал». Содержание этого понятия, в принципе неизменное по своей сущности, несколько варьировалось в разные века.

В рассуждениях Ли Гоу понятие ритуал обнимает следующие сферы: родственные отношения отца и сына (*фу цзы цинь* или *фу цзы дао*) и составную их часть — сыновнюю почтительность (*сяо*); отношения старших и младших братьев, связанных братскими чувствами (*ю*); отношения чиновника и правителя и их составную часть — верность (*чжун*) чиновника правителю; отношения между друзьями и земляками, регулируемые доверием (*синь*), отношения мужчин и женщин (*нань нюй чжи бе*) и их идеал — согласие супругов (*фу фу хэ*); отношения между высшими и низшими (*шан ся чжи цзе*), регулируемые конфуцианской моралью [цз. 18, л. 2б].

Как выясняется, первые пять перечисленных элементов конфуцианской морали (в изложении Ли Гоу), непосредственно заимствованы из «Ли цзи», где в главе «Учение о середине» читаем: «Повсюду в Поднебесной существует пять отношений... отношения между правителями и подданными, отцом и сыном, мужем и женой, старшими и младшими братьями, между друзьями» (цит. по [63, т. 2, с. 126]).

Действительно, «Ли цзи» был основным источником рассуждений Ли Гоу на эту тему. Он неоднократно цитировал древний канон и на него часто ссылался. Вот, например, цитата из этого сочинения в трактате Ли Гоу: «Когда обряд бракосочетания нарушается, трудно соблюдать принцип общения мужчин и женщин и случаи разврата многочисленны. Когда обряд винопития в деревне не соблюдается, порядок [общения] старших и младших нарушается, часто возникают ссоры и запутанные дела. Когда похоронный обряд и обряд жертвоприношений приходят в упадок, число благих дел, содеянных народом, уменьшается и число тех, кто не уважает мертвых и пренебрегает живыми, все возрастает. Когда правила посещения старших младшими отбрасываются, теряется различие в положении правителя и подданного, поступки чужою становятся дурными и начинаются посягательства на границы» [цз. 18, л. 1б—2а].

Приведенный отрывок содержит суждение о четырех компонентах конфуцианской морали, а соответствующие им четыре предложения построены по схеме: название обряда, сфера его действия и последствия его нарушения. Иными словами, в данном отрывке четко выражена мысль, твердо ус-

военная Ли Гоу: соблюдение конфуцианских норм поведения — залог стабильности функционирования общества как социального организма.

Из указанной цитаты видно, что наряду с категориями, характерными лишь для древности, в ней сформулированы и принципы более общего характера. Именно это обстоятельство давало средневековому автору легко воспринять положения древнего трактата и приспособить их к своим нуждам. Вместе с тем отметим, что последний составной элемент (отношения «верхов» и «низов») конфуцианской морали Ли Гоу, по собственному признанию, заимствовал из «Чжоу ли».

Обратим внимание на то, что при общих классических истоках представлений Ли Гоу о ритуале как норме поведения «успокоенного народа» воззрения автора XI в. не были тождественны взглядам предков. Его заимствование было избирательным, и, что особенно важно, он по-своему расставлял акценты в идейном наследии.

Утверждая, что в деле «успокоения народа» наставление играет ведущую роль, Ли Гоу не отвергал и другие методы воздействия на подданных. Последовательно определяя их очередность, он писал: «Так называемое успокоение не в том лишь, чтобы поить (*инь*) и кормить (*ши*) [народ], управлять (*чжи*) им и повелевать (*лин*) им, но прежде всего в том, чтобы наставлением улучшать (*цзяо хуа*) [нравы народа]» [цз. 18, л. 1а].

Как увидим дальше, Ли Гоу отдавал должное каждому из названных средств воздействия на «низы», и наша задача — выявить, как содержание каждого пункта «Плана успокоения народа» соотносится с тем или иным рычагом влияния на подданных.

Из вышеупомянутых средств «успокоения» меры морального воздействия и метод наказания противопоставляются порою как взаимоисключающие. И это не случайно.

Как известно, спор о наиболее действенных методах достижения идеального равновесия в обществе, в котором царит социальный мир, был водоразделом между различными политическими школами древности, прежде всего между конфуцианством и легизмом. Анализ «Плана успокоения народа», где поставлены те же проблемы, представляет немалый интерес, поскольку позволяет проследить тенденцию развития политической мысли в средневековье.

Полемичность трактата дает возможность не только уяснить взгляды самого автора, но и познакомиться с иными воззрениями того времени, выяснить круг проблем, занимавших умы политиков XI в.

Анализ труда Ли Гоу свидетельствует, что, хотя многие положения легизма органически вошли в конфуцианство еще в первые века новой эры, противостояние этих двух направ-

лений в политической мысли продолжалось и позднее. Во всяком случае, для данного трактата характерно восхваление недостижимого идеала — «золотого века» древности — и осуждение политики ненавистной конфуцианцам империи Цинь, воплотившей на практике учение легистов. Судьбы царств и династий определялись различием способов, которыми правители осуществляли управление подданными: именно поэтому, указывал Ли Гоу, «правление Чжоу было долговечным, а Цинь — нет» [цз. 18, л. 26].

Итак, Ли Гоу явно предпочитал конфуцианские стереотипы управления страной, что следует из анализа пункта 1 «Плана успокоения народа». С полемической страстностью он объявлял заурядными суждения ученых и политиков, полагавшихся лишь на наказания и закон, выразил резкое неприятие бытовавших в то время явно легистских взглядов — «как бы ни была велика Поднебесная, всех можно упрятать в тюрьму, как бы ни были упрямы живые, их можно усмирить ножом и пилой» [цз. 18, л. 16].

Ли Гоу недвусмысленно сетовал, что подобные взгляды широко распространены и последователям истинного, древнего конфуцианства, как он его понимал, порой приходится туго: «Когда услышат, — писал Ли Гоу, — что кто-то прославляет путь вана и превозносит образцы наставления (цзяо цзянь), все сообща насмеются над такими» [цз. 18, л. 16]. В согласии с конфуцианской традицией, Ли Гоу считал наилучшей мерой «успокоения народа» наставление и причислял себя к сторонникам так называемого гуманного правления.

Анализу важности наставления-воспитания в деле «успокоения народа», сущности этого процесса и тому, кто ответствен за успех воспитания, роли образования, направленного на приобщение к важнейшим ценностям конфуцианского учения, посвящены первые четыре пункта третьего «Плана».

Наставлением улучшать нравы народа

... В человеке я рассматривал ум, добродетель и дарование как продукт воспитания... Человек рождается невежественным, он не рождается глупым и не без труда даже становится таким.

К. А. Гельвеций

Основа хорошего [в человеке] — от наставления, а основа наставления — наставник.

Ли Гоу

Среди многих средств в распоряжении правителя, призванных «успокоить народ», т. е. привести его в состояние, оптимальное для целей управления, Ли Гоу, как указывалось



Ученый со свитком

выше, отдавал предпочтение наставлению, видя в нем могучее средство обеспечения стабильности общества. В контексте трактата идея воздействия наставления «верхов» на «низы» передается словосочетанием *цзяо хуа*. *Цзяо* — «наставление» — означает действие, нисходящее сверху. *Хуа* — «улучшение» — результат этого воздействия (имеются в виду нравы народа).

Необходимость наставлять народ проистекала из разности, как казалось Ли Гоу, потенциальных возможностей правителя и его подданных приобщиться к знанию, завещанному предками и сводящемуся главным образом к конфуцианским стереотипам поведения, соблюдение которых, по его мнению, обеспечивало сцепление различных групп населения в единое гармоническое общество.

В трактате утверждается, что понимание сути учения «свершенных» изначально присуще лишь правителю и «проявляется для низов порой недостаточно зримо и наглядно» [цз. 18, л. 3а]. Этот тезис Ли Гоу полностью созвучен, в частности, положению «Ли цзи» о том, что «некоторые (правитель.—З. Л.) от рождения обладают знанием [пяти отношений] (т. е. норм конфуцианской морали.—З. Л.)... другие

приобретают [это знание] лишь посредством изучения» (цит. по [63, т. 2; с. 126]).

Итак, чтобы приобщить подданных к ценностям конфуцианской морали, их необходимо наставлять. Согласно конфуцианским воззрениям, идеальный сын Неба призван распространять на подданных свое благотворное влияние. Как следовало по этикету того времени, в трактате выражено мнение, что правящий дом Сун идеально воплощал конфуцианские принципы в делах управления государством, и все неудачи (проистекавшие якобы из-за нарушения норм морали) объяснялись лишь несовершенством объекта управления — народа.

И здесь мы подходим к проблеме представлений Ли Гоу о «механизме» наставления подданных, о том, как конкретно приобщить народ к соблюдению норм морали.

Возможность воспитания подданных в нужном для правителя направлении Ли Гоу аргументировал характером природы человека. Известно, что древние китайские мыслители, по-разному оценивая врожденные качества человека, все, однако, высоко ценили роль наставления-воспитания в деле управления. Так, Мэн-цзы призывал воспитанием сохранять и развивать доброе, по его мнению, врожденное начало человека и пресекать все дурное. Сюнь-цзы же исходил из того, что в человеке, злом от природы, лишь воспитанием возможно создать лучшие качества (см. [162, с. 212]). Оценивая людей как «хороших и дурных» («добрых» и «злых»), древние, а затем и средневековые политики и ученые имели в виду потенциальную возможность человека быть удобным объектом для нужд управления и в первую очередь его способность воспринять нормы поведения в обществе, диктуемые официальной конфуцианской доктриной.

Несомненно, эти взгляды разделял и Ли Гоу. Достаточно привести его высказывание о том, что «из-за упущений в наставлении люди становятся дурными» [цз. 18, л. 16]. И наоборот: «Те, кто получил наставление, легко становятся хорошими. Хорошие же следуют справедливости, и потому государство успешно управляемо» [цз. 18, л. 5а].

Без наставления, доказывал Ли Гоу, любое понятие, в частности о дурном и хорошем, относительно, и дурное (нарушение норм поведения) часто вершится народом не по злому умыслу, а лишь по незнанию [цз. 18, л. 26]. А потому бесполезно требовать «сыновней почтительности», «братской дружбы», «верности» подданных и дружеского «доверия», порицать за «корысть», за «стремление первенствовать», обвинять в «распутстве», «заносчивости» [цз. 18, л. 2а] тех, кому неведомы принципы ритуала. Наказание неуместно и бессмысленно: «Даже если ежедневно карать, погибшие не раскаются, а оставшиеся в живых не осознают [вины]» [цз. 18, л. 26].

Для подкрепления своих взглядов Ли Гоу вновь ссылается на «Ли цзи» — памятник, в котором все негативные явления в обществе объясняются нарушением конфуцианских принципов:

«Хотя наставлением [приобщают] к ритуалу исподволь, незаметно, посредством его можно пресечь зло, пока оно еще не проявилось зримо, и побудить людей стремиться к хорошему, отвращаться от дурного так, чтобы они сами того не заметили» [цз. 18, л. 2а].

Итак, задача правителя, подчеркивается в трактате, сначала личным примером явить подданным высокие образцы поведения, а лишь затем требовать от них исполнения долга. В ином случае, утверждал Ли Гоу, все старания обречены: ведь представления и привычки человека — результат длительного воздействия на него среды и единственный путь к их изменению — терпеливое и длительное наставление.

Уподобляя характер общества организму человека, Ли Гоу рассматривал преступность как болезнь, а наставление — как средство профилактики болезни.

Подобно тому как соблюдающий режим дня и питания бодр, писал Ли Гоу, здорово и общество, где процветает наставление. В нем нет места нежелательным осложнениям. Когда же наставлением пренебрегают, возникает преступность. И в этом случае наказание преступников, так же как и лекарство для искоренения болезни, бессильно.

На вопрос, какими путями следует приобщить массы — «невежественный народ», составляющий большинство подданных, — к высоким понятиям ритуала, дан ответ в пунктах 2 и 3 данного раздела [цз. 18, л. 3а—6б], посвященных соответственно выбору наставников (*сюань ши*) и «обретению» достойных (*цюй сянь*).

Главным звеном в наставлении подданных было, по мнению автора трактата, увеличение числа талантов, наставлявших «народ», формировавшихся из «ученого сословия», т. е. чиновников или кандидатов в чиновники (*ши*). Ведь именно с их помощью обеспечивалась лояльность «низов», решалась проблема, всегда находившаяся в центре внимания китайских политиков, — как привить населению понятия конфуцианской морали, освящавшей авторитет императорской власти и социальный «порядок» в обществе.

Именно наставники, утверждал Ли Гоу, призваны стать посредниками между сыном Неба и народом, передатчиками влияния благотворной силы правителя на «толпу», чтобы обеспечить «чистоту нравов».

Авторитет ученых зиждился, по мнению Ли Гоу, на том, что «простой народ», сознавая их моральное превосходство, «берет [с них] пример» (*цюй фа*). Чтобы подданные с помощью наставника восприняли понятия ритуала, долга, справедливости, добродетели, облик представителей ученого со-

словня должен складываться, утверждалось в трактате, из двух непеременимых компонентов: книжной начитанности и поведения, отвечающего принципам конфуцианства. Ли Гоу сетовал, что расхождение между словом и делом у сунских чиновников препятствовало усвоению наставлений сына Неба: когда ученые «носят одежду конфуцианцев и читают конфуцианские книги, а ведут себя словно низкие люди, то это делает народ невосприимчивым [к наставлению]» [цз. 18, л. 3а]. Вместо того чтобы стремиться к идеалу древности — стать «благородным мужем и слыть образцом для толпы» [цз. 18, л. 4а], «кандидаты в чиновники заняты лишь сочинительством и не придают значения добродетели... лишь водят кистью по бумаге» [цз. 18, л. 4б].

Ли Гоу видел по меньшей мере две взаимосвязанные причины отклонения качеств сунских чиновников от идеала: отсутствие подлинных наставников («кандидаты в чиновники недобродетельны потому, что у них не те наставники, что должны быть») и недостатки школьного обучения [цз. 18, л. 3а].

Таким образом, увеличение числа способных, т. е. подлинных талантов, Ли Гоу неразрывно связывал прежде всего с проблемой подготовки их наставников, от которых в конечном счете зависит судьба государства. Ведь наставник — главное звено в деле воспитания чиновников, чьи качества, в свою очередь, непосредственно связывались с судьбами «народа»: когда же дурные достигают положения в обществе, то страдает от этого народ [цз. 18, л. 5а]⁴². И виной тому наставники: не владея искусством воспитания, они преподноют формально, требуют от учеников лишь толкования канонов и не стремятся выяснить их действительные способности [цз. 18, л. 3а, 4б].

Разделяя положение «Ли цзи»: «Учитель и ученик растут вместе» [63, т. 2, с. 111], Ли Гоу развивал тезис о том, что главной чертой идеального наставника в древности была добродетель [цз. 18, л. 3б]. Будучи благородным мужем, наставник стремился к единению знания ритуала и требуемых им поступков. Поэтому издавна первоочередной заботой правителя было избрать достойных наставников, которые могли бы приобщить учащихся к источнику знаний о нормах поведения [цз. 18, л. 3б].

Образ жизни наставника, отвечающий принципам древних канонов, должен четко и наглядно явить, «каковы должны быть отношения отца и сына, правителя и подданного, старшего и младшего» [цз. 18, л. 3б], и тем самым внушить кандидатам в чиновники основы поведенческой этики. Таким образом, наставники облегчали восприятие сути наставления правителя [цз. 18, л. 3б].

В древности наставники, писал Ли Гоу, направляли все усилия на поиски и воспитание самых достойных. Он пока-

звал, что тогда процесс наставления состоял из нескольких этапов: суждение о кандидатах на пост чиновника (*бянь лунь гуань цай*); назначение на службу (*жэнь гуань*); предоставление рангов (*це*); предоставление жалованья (*лу*) [цз. 18, л. 36]. Однако и на этом наставление не кончалось: чиновников продолжали контролировать и «хороших всегда продвигали, а плохих устраняли» [цз. 18, л. 4а].

Именно такие принципы и мечтал возродить автор трактата в современном ему обществе, положение дел в котором вызывало его серьезное недовольство.

Контроль со стороны правителя действий наставников мыслился Ли Гоу в рамках подведомственной государству системы образования, призванной, как и наставники, донести до масс поучения монарха и тем самым способствовать улучшению нравов.

На примере древних Ли Гоу показывал пагубность пренебрежения правителями важной задачей обучения — ведь в итоге население выбирало для себя негодных наставников и тогда нравы народа портились: «Что это было за обучение! — восклицал Ли Гоу. — Кто по собственному усмотрению следовал Кун[цзы], кто Мо[Ди]. Но что это были за наставники? Каждый сам определял для себя, кто Яо, кто Цзе»⁴³ [цз. 18, л. 4а]. Говоря о чистоте нравов, Ли Гоу имел в виду приобщение населения к нормам конфуцианской морали (заключенной в древних канонах), определяя неконфуцианскую литературу не иначе, как «бесполезную» [цз. 18, л. 4а]. В связи с этим больше внимания следовало уделить подбору наставников для учебных заведений и осуществлению контроля над их деятельностью.

Показательно в этом смысле предложение Ли Гоу ввести четкую регламентацию обязанностей наставников, для чего «определить, какие они станут преподавать каноны» [цз. 18, л. 6а]. Для воспитания ученого сословия в нужном для правителя духе следовало повысить ответственность наставников перед государством, рассматривать их как чиновников на казенной службе (*сюе гуань*), а преподавание считать их служебной обязанностью [цз. 18, л. 4б].

Итоги работы наставников нужно измерять числом подготовленных учеников — достойных талантов (*сянь цай*). Если таковых не оказывается, виновными считать наставников.

Превращение кандидатов в чиновники с помощью их наставников в носителей тех же качеств, которыми обладают их учителя и правитель, было главным условием осуществления «наставления ради улучшения» нравов народа.

Понятно в этом смысле внимание к проблеме выбора наставника (*сюань ши*) или ученого чиновника (*сюе гуань*), ставшей главной темой данного пункта. Она во многом сопоставима с пунктами 6 и 7 «Плана усиления армии», где затронуты темы выбора полководца (*сюань цзян*), чье поло-

жение в обществе Ли Гоу приравнивал к статусу крупного чиновника (*да чэнь*).

Как уже было сказано, пункт 3 третьего «Плана» по содержанию неотделим от предшествующего. Здесь продолжена проблема обучения талантов, проблема «обретения достойных» (*цзюй сянь*), а точнее — вопрос, каким критерием руководствоваться при выдвижении в чиновники и при продвижении по службе. Эти критерии кратко сформулированы еще в пункте 2. Наставнику следует вести учет добродетельных поступков, чтобы, основываясь на них, выдвигать на должность. При продвижении же по службе чиновников на местах следует исходить из их репутации (*мин юй*) [18, л. 46].

В трактате отмечена актуальность проблемы «обретения достойных» как для провинции, так и для центра страны. Школы, возникшие в древности исключительно для нужд воспитания прежде всего в моральном плане, утратили, утверждал Ли Гоу, свое значение в сунское время: *ведь по всей стране назначение на службу и проведение экзаменов не предваряют наставлением* [цз. 18, л. 5а]. Ли Гоу сетовал, что этот древний принцип подготовки кандидатов в чиновники полностью утрачен, а само обучение стало формальным. Даже на испытаниях в императорских училищах не принимают в расчет добродетельные поступки (*дэ син*), отчего «доска со списком кандидатов в ученые стала всего лишь местом регистрации имен тех, кто преуспел или потерпел неудачу на экзамене. Так училище, учрежденное сыном Неба, стало всего лишь проходным двором для экзаменующихся» [цз. 18, л. 5б].

Еще хуже, по наблюдениям Ли Гоу, положение в провинции, где продвижение по службе и зачисление кандидатов в чиновники вообще не связано с учебными заведениями, где «школы существуют лишь по названию, сущность же их утрачена» [цз. 18, л. 5б].

Ли Гоу беспокоило то, что к кандидату в чиновники предъявляются разные требования на экзаменах и на практической службе: «Экзаменуют лишь речи (суждение), а важны [на службе] поступки» [цз. 18, л. 5а]. Вот почему действительное обучение, констатировал Ли Гоу, начиналось лишь тогда, когда чиновник приступал к исполнению служебных обязанностей⁴⁴.

Неудовлетворенный подготовкой молодежи к практической деятельности, автор трактата подверг острой критике порядки своего времени и показал несостоятельность основного критерия, принятого на испытаниях в столице. Впоследствии эту мысль Ли Гоу развил Фань Чжунъянь, предложивший учитывать моральный облик экзаменуемого и изменить содержание самих предметов на испытаниях, отдавая предпочтение не красноречию, не литературным познаниям, а глу-

бокому постижению смысла древних конфуцианских произведений [261, с. 132—133]. Предложения Ли Гоу относительно подготовки кандидатов в чиновники станут понятны, если учесть представление о должном соотношении понятий «знание» (*чжи*) и «действие» (поведение, *син*), давно бытовавших в конфуцианстве. Ведь в оппозиции терминов *чжи* и *син* противопоставлялись не просто понятия «знание» и «действие», а «действенное знание» и «сознательное действие» [210, с. 158]. При этом «сознательное действие» считалось прерогативой лишь благородного мужа, следовавшего чувству долга [210, с. 154].

«Сочинительство», «вождение кистью по бумаге», оценка на экзамене лишь суждений (речей), не подкрепленных достойным поведением учащегося, по мнению Ли Гоу, не обеспечивали подлинного, «действенного знания». А невозможность выявить на испытаниях характер поведения экзаменующихся не стимулировала их «сознательного действия». Озабоченный утратой и недостижимостью древнего идеала, когда якобы в процессе наставления «знание» и «действие» пребывали в гармонии, автор трактата выдвинул тезис о важности соответствия свойств кандидата на службу качествам, необходимым чиновнику (*гуань чжи цзы*).

Чтобы воспитание обеспечивало и начитанность и добродетель воспитуемых, необходимо, указывал Ли Гоу, перестроить систему образования, не упуская ее из-под контроля государства. Для этой цели необходимо увеличить число учебных заведений в стране.

Ли Гоу предложил открыть на казенный счет училища в столице, изыскать средства для строительства новых школ в провинции, поощряя инициативу местных влиятельных домов (*шэнь чжи цзу*). По мнению автора трактата, следовало расширить социальную прослойку, из которой пополнялись бы ряды чиновников, за счет выходцев из семей ученых и простого народа [цз. 18, л. 56].

Ли Гоу настаивал на необходимости длительного пребывания наставников в их должности, с тем чтобы можно было «ежедневно наблюдать за их добродетелью, ежемесячно проверять их мастерство» [цз. 18, л. 6а]. Предполагалось запретить самовольный уход со службы, а наставникам следовало нести полную ответственность за «обретение талантов».

Для улучшения дела воспитания Ли Гоу предложил гибко использовать метод поощрения и наказания наставников: «умеющих обрести кандидатов в чиновники награждать, а потерпевших неудачу в подборе достойных наказывать» [цз. 18, л. 6а]. Это означало, что Ли Гоу был сторонником системы поручительства крупных сановников за своих ставленников⁴⁵.

Чтобы обеспечить пригодность будущих чиновников к

службе, Ли Гоу предложил не заклеивать имена на рукописи сочинения⁴⁶, как было принято в его время. Он полагал, что это даст возможность при оценке успехов на экзамене учесть не только познания кандидатов в теории, но и личность самого экзаменуемого.

Предложение Ли Гоу свидетельствовало об его отходе от тех правил, которыми руководствовались его древние предшественники. Известно, например, что в «Гуань-цзы» при выдвижении на службу рекомендовалось обязательное сокрытие имени экзаменуемого: «Пусть закон будет мерилом успеха, тогда личное мнение исключается» (цит. по [361, с. 131]).

Ли Гоу старался выявить недостатки и преимущества вариантов решения данной проблемы. Видя возможность злоупотреблений в обоих случаях, он взвешивал, что безопаснее — «беспристрастие» закона или «пристрастность» наставника. Избрание негодного кандидата, рассуждал Ли Гоу, можно предупредить угрозой наказания ученого-чиновника. Если же заклеивать имена на сочинениях и полагаться при этом лишь на закон, то можно упустить из виду личные качества кандидатов. В этом случае, указал Ли Гоу, «пристрастный закон» отдаст предпочтение школярскому сочинению, а не добродетели благородного мужа, проявляющейся в поступках [цз. 18, л. 66].

Позиция Ли Гоу в этом, казалось бы, частном вопросе отразила, на наш взгляд, тенденцию, достаточно четко проявившуюся в сунское время, — необходимость приблизить образование к потребностям жизни. Это обстоятельство и явилось главной причиной выдвижения проекта реформ образования в целом.

Программа преобразований в данной области свидетельствовала, что Ли Гоу считал образование важным звеном государственной политики. Решая проблемы воспитания кандидатов в чиновники в XI в., Ли Гоу, хотя и исходил из положений древних трактатов, особенно «Ли цзи», но дал им собственную трактовку. Четко усвоив важность китайских традиционных институтов — наставников и кандидатов в чиновники как будущих наставников «толпы» в деле приобщения всех подданных к нормам конфуцианской морали, Ли Гоу видел возможность достижения поставленной цели на пути усиления контроля государства в области образования.

Равняясь на недостижимые конфуцианские образцы, воплощенные в лучших представителях чиновничьего сословия, преодолевших якобы разлад между словом и делом, Ли Гоу искал пути приобщения к этим идеалам рядовых слоев чиновничества.

Предполагалось, что чем успешнее пойдет процесс унификации мышления будущих чиновников, чем мелочнее станет регламентация общественной жизни, тем с большим рвением новое пополнение служилых будет мыслить и действо-

вать в интересах правящего дома, а значит, и воспитывать в том же духе «толпу».

Принципиальный подход к «обретению достойных» (*цзю сянь*) или талантов (*цай*) — главная тема данного пункта — сродни и «обретению военного таланта» (главная тема пункта 10 «Плана усиления армии»). В частности, общей чертой в подходе к данным проблемам было убеждение в том, что знание лишь одной теории не может быть достаточным основанием выдвижения на гражданскую и военную службу.

Пункт 4 «Плана успокоения народа» венчает раздел, связанный с проблемой поучения народа с целью улучшения его нравов. Если в пункте 1 говорилось о важности этого средства в «успокоении народа» в принципе, а в пунктах 2 и 3 — об исполнителях воли правителя по наставлению народа, то в пункте 4 раскрывается суть содержания самого процесса наставления, который можно свести к проблеме, как обучать подданных «соблюдению меры в потреблении» (*цзяо цзе юн*), с тем чтобы «утолить потребности» народа (*цзи и минь чжи юй*) и тем самым его «успокоить» [цз. 18, л. 8а].

Проблема потребления, регулируемого ритуалом, как указывалось выше, трижды рассмотрена в «Плане обогащения государства» как элемент экономической политики (в пункте 1 применительно к потреблению «верхов», в пункте 3 — в связи с решением проблемы обеспечения шелком и драгоценными металлами, а в пункте 7 — в связи с обоснованием необходимости запастись продовольствием). В двух первых случаях в соблюдении ритуала автор трактата видел средство обогащения страны. В данном же пункте «Плана успокоения народа» та же проблема рассмотрена уже на идеологическом уровне. Здесь решается вопрос: как внедрить в сознание масс необходимость соблюдать меру в потреблении, как добиться того, чтобы при крайне низком уровне их жизни не только избежать взрыва недовольства, но и стабилизировать общество.

Необходимость воспитания масс в духе бережливости, как и во всех других случаях, Ли Гоу обосновывал характером природы человека. Разделяя представления, сформулированные в трактате «Сюнь-цзы», о связи человека с внешним миром посредством пяти органов чувств, Ли Гоу писал о беспределности, как он считал, материальных потребностей человека: ведь у него «от рождения есть уши, и поэтому он слышит; есть глаза, и поэтому он различает цвета; есть нос, и поэтому запахи дурманят его; есть рот, и поэтому он ощущает вкус». Отсюда и происходит крайнее «пристрастие» человека к звукам, цвету, запахам, вкусовым ощущениям [цз. 18, л. 7а].

Сочинение Ли Гоу изобилует многочисленными примерами, свидетельствующими о расточительстве и мотовстве, ставшими по мнению Ли Гоу, нормой жизни большинства насе-

ления сунской империи. Автор сетует, что погоня за материальными благами стала всеобщей и повсеместной, а «привычка к расточительству стала обычаем» [цз. 18, л. 8а]. Погоня за роскошью отразилась даже на характере отправления важнейших церемоний в жизни китайца: «Считается, что чем больше утвари на свадьбах, при приеме гостей, на похоронах, чем больше сосудов при совершении жертвоприношений, тем благороднее» [цз. 18, л. 8а].

Самому суровому порицанию автор подверг тех, кто задавал тон в расточительстве и алчности. Острые его критики направлены прежде всего против крупных торговцев и купцов. В традиционной манере, осуждавшей представителей торгового капитала, Ли Гоу негодовал, что «поглотители» и «богачи» «по богатству равны ванами и хоу и их сила превосходит власть чиновников» [цз. 18, л. 7б]. В неумеренных тратах обличается также знать — обладатели рангов знатности, которые «соперничают друг с другом в расточительстве». «В великолепии жилищ, повозок, одежды они превосходят даже императора» [цз. 18, л. 7б], — негодовал Ли Гоу.

Выходящее за рамки приличий богатство таит опасность для общества, считает Ли Гоу («когда [у одних] преют веревки в связках монет, это приводит к бедности [других]» [цз. 18, л. 7б]), поскольку обостряет социальные конфликты и ведет к тому, что «люди пренебрегают дурных помыслов и предаются обману, постоянно борясь друг с другом, словно грабители» [цз. 18, л. 7б]. Алчность и мотовство богачей подавали дурной пример мелкому люду: стараясь быть «не хуже других», он тратил в один миг припасенное за год [цз. 18, с. 7б].

Неумеренное потребление низов заботило Ли Гоу более всего: оно, по его представлениям, самым непосредственным образом влияло на благосостояние империи.

Ли Гоу был убежден, что алчность заложена в природе человека: ведь люди столь ненасытны, что «если простолюдины (*ни фу*) даже станут обладателями богатства — десятью тысячами колесниц, — то и этого, вероятно, будет недостаточно для утоления их потребностей» [цз. 18, л. 7а].

Вдохновляясь идеалами прошлого, автор трактата утверждал, что минимум жизненных потребностей для каждого в среднем одинаков: «Если даже есть обильно, один не съест больше, чем съедят несколько. Если даже надевать очень много, то все равно один не наденет больше, чем носят несколько» [цз. 18, л. 7б]. В стремлении решить проблему потребления для широких слоев он исходил из представлений древности и утверждал, что «земля, [выделенная] на одного тяглового, тутовника, [взращенный] на пяти му, также достаточны для пропитания» [цз. 18, л. 7б]. В этом выразилось типичное для средневековья восприятие древности как вре-

мени, когда якобы воплощались в жизнь идеалы умеренности, столь необходимой и актуальной для сунского общества.

Осуждение Ли Гоу расточительства населения, особенно «низов», опасного для судеб государства, созвучно его же мнению, выраженному в пункте 7 «Плана обогащения государства».

Понимая трудность решения сложной проблемы «успокоения народа» в условиях роста его потребностей, Ли Гоу полагал, что такое средство, как «кормление» народа, недостаточно и выход в том, чтобы предvarить его другим — привить «толпе» представление о естественности нормы потребления. Ведь алчным народ стал, по мнению Ли Гоу, с тех пор как «утратил меру» (*цзе*). Это началось тогда, когда «устои Чжоу распались, а ритуал и музыка пришли в упадок» [цз. 18, л. 7а].

Вспомним, что и в пункте 7 «Плана обогащения государства» Ли Гоу утверждал, что народ потребляет зерно «без меры, тратит без ограничений» [цз. 16, л. 146].

Исходным моментом рассуждений Ли Гоу по поводу того, как выйти из создавшегося положения, был тезис «Чжоу ли»: «С помощью соблюдения нормы (*ду*) следует наставлять народ, что есть мера (*цзе*), тогда он будет знать достаток (*чжи цзю*)» [цз. 18, л. 7а].

Применительно к случаю автор трактата избирательно цитировал древний памятник: ведь в нем приобщение подданных к умеренности (*цзяо цзе*) считалось лишь одной из обязанностей чиновников. Ли Гоу призвал императора прививать подданным именно это качество, следуя примеру чжоуских правителей.

Приведенный выше отрывок из «Чжоу ли», открывающий простор для самых различных толкований, Ли Гоу пояснил следующим образом: «Если с помощью закона и нормы (*фа ду*) наставлять народ, чтобы он [соблюдал] различие между благородными и подлыми (*цзунь би чжи цзе*), то тогда, хотя у народа и будет мало [средств], он станет считать, что достаточно» [цз. 18, л. 7а].

Таким образом, Ли Гоу понимал термин *ду* как *фа ду*, а *цзе* как «[соблюдение] различий» (букв. меры) между благородными и подлыми. Безусловно, подобная трактовка предусматривала связь не только с проблемой потребления. То, что в данном контексте *цзе* пужно трактовать как «различие», следует и из сравнения данного высказывания Ли Гоу с другими, например о том, что благородный муж и низкий человек в официальной одежде должны иметь различия (*бе*) [цз. 16, л. 7а].

В данном случае в трактате понятия «благородный и подлый» и «благородный муж и низкий человек» идентичны, а понятия *цзе* и *бе* отражают один и тот же аспект отношений между вышеуказанными антонимами. Утверждение это-

го кодекса поведения в обществе, по мнению Ли Гоу, должно было решить волновавшую его проблему потребления.

Он предложил ввести норму (*чжи* или *фа ду*) при пользовании предметами роскоши, отличая «верхи и низы» в соответствии с категориями (*дэн*). Термин *дэн* мы трактуем как самое общее понятие — «класс», «категория», так как конкретный его смысл всегда зависит от контекста. В других случаях можно его перевести как «ранг». Например, в пункте 3 «Плана обогащения государства», доискиваясь причин недостатка драгоценных металлов и шелка для самых насущных нужд, Ли Гоу предложил «четко установить норму», чтобы потребление золота и серебра в «верхах и низах» было в зависимости от *дэн*. «Простолюдинам (*ли фу*) и подлым (*цзянь лэй*) запретить превышение [дозволенного]» [цз. 16, л. 7а]. Противопоставление понятий «верхи» и «низы» как имеющих *дэн* — простолюдинам и подлым (*цзянь лэй* — те же *би*) знаменательно: ведь простолюдинам и «подлыми» в средневековом Китае были те, кто не имел рангов знатности.

Характерно, что пришедшие из древности понятия *цзунь* и *би* Ли Гоу раскрывал применительно к своему времени: *цзунь* для него — те, кто «занимает положение», *цзянь* (синоним *би*) — все те, кто «не входил в категорию (*ле*) [народа]» [цз. 18, л. 8а].

Чтобы понять смысл данного высказывания, учтем представление Ли Гоу о стратификации современного ему общества, заимствованное им из «Гуань-цзы», о четырех категориях «народа» (*сы минь чжи ле*). Самую бесправную часть населения средневекового Китая он называл «подлые» (*цзянь* или *би*); она оказалась за пределами «народа» [цз. 16, л. 7б].

Иными словами, по Ли Гоу, уровень потребления должен определяться исключительно социальным, а не имущественным статусом. Ли Гоу пытался воспрепятствовать стихийно протекавшему процессу дифференциации общества по имущественному принципу, принявшему в сунском Китае огромные масштабы. В пользу именно такого понимания проблемы свидетельствуют предполагаемые Ли Гоу последствия осуществления его программы: «Богатые не смогут роскошествовать, а бедные не будут вести убогую жизнь. Толстосумы будут составлять один ряд с низшими дворами» (цз. 18, л. 8а).

Внедрение в сознание каждого члена общества норм ритуала преследовало цель внушить населению мысль о высшей справедливости принципа: удовлетворять потребности в зависимости лишь от одного критерия — социального статуса человека.

Приобщение к мере (*цзе*) в потреблении должно было возродить такое качество, как бережливость, так недостававшее, по мнению Ли Гоу, сунскому обществу на всех его

уровнях. Но очевидно, что при этом для автора главным было решение проблемы обеспечения широких масс народа. Ввиду невозможности в условиях средневекового общества решить эту острую и злободневную задачу по существу (путем укрепления материального положения масс), населению следовало внушить представление о естественности принципа удовлетворения потребностей в соответствии с ритуалом.

Тем самым проблема несоответствия между потребностями широких масс населения и возможностями их удовлетворить снималась на идеологическом уровне. Четкая фиксация уровня потребления для каждого члена общества должна была, как считал Ли Гоу, погасить все острые противоречия в государстве. «Тогда бескорыстие (*лян*) и уступчивость (*жан*) возродятся, а согласие (*хэ пин*) будет достигнуто» [цз. 18, л. 8а], — писал он о главной цели, ради которой и была разработана его программа наставления народа, или толпы. Ведь на алчных людей, «утверждал Ли Гоу, даже искусные ученые не могут воздействовать», а «топор» не в состоянии их «устрашить» [цз. 18, л. 8а]. Приобщение же населения к должным нормам потребления и давало надежду на «успокоение народа».

Итак, в четырех пунктах данного раздела трактата Ли Гоу ритуал рассматривается как средство, опираясь на которое возможно «исправить нравы народа». Отдавая должное всем традиционным компонентам конфуцианского понятия «ритуал», Ли Гоу фактически свел суть этого понятия к соблюдению различий между «верхами» и «низами». Как носитель учения *цзин цзи*, а следовательно, и выразитель идеалов устойчивости государства, Ли Гоу особо выделил именно этот элемент, сделав его ведущим. Считая внедрение умеренного потребления в сознание масс «сверхделом» правителя, Ли Гоу разработал детальную программу перестройки образования в стране, с развитием которого эта задача, по его мнению, могла быть выполнена.

Повелевать народом

Законы поднялись,
хватая в когти зло...

А. С. Пушкин

Законов сеть и день и ночь
Ждет жертв — и нечем им помочь.

«Ши цзин»

Причисляя себя к сторонникам так называемого гуманного правления (пути вана), Ли Гоу тем не менее не отвергал закона и наказания как средств управления подданными. Тем более что, как было отмечено выше, определяя методы «ус-

покоения», Ли Гоу в числе многих функций правителя обозначил и такую, как «повелевать» народом (*лин минь*); закон и наказания как лекарство должны вступать в силу тогда, когда исчерпаны средства морального воздействия.

Тема «соблюдать [собственные] законы и распоряжения (*шоу [фа] лин*)» является главной в пункте 6. Хотя Ли Гоу мыслил категориями и понятиями, характерными для конфуцианцев (семья, государство, Поднебесная), и заимствовал положения о наказаниях из конфуцианских трактатов, в целом его взгляды на роль наказания весьма близки легистским. Еще более убеждает нас в этом его представление о роли указов как средстве воздействия на подданных.

Хотя в терминологическом аспекте речь в данном разделе идет об указах — распоряжениях императора (*лин*), по существу здесь обсуждены проблемы, связанные с легистским понятием «закон» (*фа*).

Понятие «указ» (*лин*), хотя и уже легистского понятия *фа*, выступает в тексте как его синоним. Вот примеры.

1. «[Если] на местах мелкие чиновники ревностно соблюдают основной закон (*фа*), то негодяи и мироеды не смеют его нарушать. Поэтому правителю важнее соблюдать собственный указ (*лин*), чем охранять государство» [цз. 18, л. 106]. Очевидно, в данном тексте термин «закон» (*фа*), которому должны следовать провинциальные власти, идентичен по смыслу термину *лин*.

2. «Если политика правителя и чиновников налажена, они руководствуются постоянными законами (*чан фа*)» [цз. 18, л. 116]. В этой фразе подведен итог рассуждениям о роли *лин* как орудия укрепления власти правителя, что и подтверждает принципиальное тождество двух терминов.

В трактате четко обозначена функция указа, обеспечивающего должные отношения правителя с подданными: «Народ подчиняется не правителю, а его указу (*лин*). [Поэтому] правителю, прежде чем охранять государство, следует соблюдать [собственный] указ» [цз. 18, л. 10а]. Очевидно, подобное высказывание гораздо ближе по своему духу к положениям легизма, ставившего закон выше особы императора, чем к конфуцианству с его культом сына Неба.

Развивая положение о неукоснительном воздействии закона на население, автор трактата писал: «[Когда] правитель в парадном облачении восседает на троне, а народ в броне и с оружием в руках ступает по кровавому месиву, отправляясь на смерть за десять тысяч ли, то это происходит в результате воздействия указа» [цз. 18, л. 106].

Ли Гоу четко сформулировал роль закона как средства, с помощью которого император повелевает подданными любого положения и достатка: «Правитель, опираясь на указ, распоряжается народом, народ на основе указа служит правителю. То, что провозглашает указ, соблюдается народом.

То, что отвергает указ, отвергает и народ» [цз. 18, л. 106]. Ли Гоу высоко оценил роль указа-закона как источника авторитета сына Неба. Но чтобы правитель на деле реализовал дарованную Небом власть, ему следует соблюдать четкие принципы при выработке и проведении закона в жизнь.

Первое, основное требование: указ должен быть «един [на все времена] и не подвержен изменениям» [цз. 18, л. 106]. Неотвратимость кары или покровительства указа должна соответствовать постоянству смены времен года.

Подобные рассуждения Ли Гоу основаны на пришедших из древности представлениях о единстве закономерностей, присущих природе и обществу. Взгляды Ли Гоу, например, определенно связаны с положением «Гуань-цзы» о том, что «указы должны соответствовать временам года»⁴⁷. Недаром и вред, причиняемый обществу от частых отмен закона, Ли Гоу показывал на примерах из жизни природы. Так, весной порой случается непредвиденное: от внезапно выпавшего инея и вернувшихся холодов гибнет все живое. Тогда и выживают лишь единичные, самые хилые особи: растения, не распустившиеся вовремя, насекомые, еще не пробудившиеся от спячки. Подобно им, самые худшие элементы общества оказываются в выигрыше, когда на смену одному закону быстротечно приходит другой. Краткосрочность действия указа-закона дурно влияет на лиц, рассчитывающих на недолговечность правительственных постановлений⁴⁸.

Иными словами, лишь долговременные указы-законы способны оказать воспитательное и профилактическое воздействие. Иначе «простой народ лишь вводит в заблуждение и не знает, чему следовать». И автор поучал: «Чем так издавать указ, лучше не издавать его вовсе» [цз. 18, л. 11а].

Приведенная выше первая цитата проливает свет на представление автора трактата об объекте действия закона.

Применение термина «простой народ» не оставляет сомнений, что Ли Гоу трактовал понятие «народ» в самом расширенном значении. Он отстаивал твердость в законодательстве, утверждая, что нельзя утрачивать «постоянство в политике и в наставлении, потакаая пристрастиям народа» (разрядка наша.—З. Л.) [цз. 18, л. 11б].

Подобные рассуждения Ли Гоу проистекали из его понимания природы человека. Он исходил из того, что поскольку «люди в массе своей в пристрастиях неодинаковы» [цз. 18, л. 11б], то и правителю трудно решать задачу, поставленную древними, — «считаться с настроением народа».

Однако главное, пожалуй, обстоятельство, не позволявшее законодателю учитывать мнение «народа», было, по убеждению Ли Гоу, то, что среди подданных «хороших людей мало, а дурных много» [цз. 18, л. 11б]. В связи с этим он настаивал на необходимости подготовительной работы в области законодательства и призывал правителя подражать ос-

моторительности древних: «провозглашая указы... они тщательно изучали их сущность и лишь затем проводили в жизнь» [цз. 18, л. 11а].

Другим важным принципом выработки указа должно быть его соответствие времени и обстановке. Это обстоятельство было настолько существенно для Ли Гоу, что казалось ему важнее авторитета древних: «Пусть это даже предложения [Хоу-]цзи и Се, предначертания Гао-яо⁴⁹, но если они не соответствуют времени, их не следует проводить» [цз. 18, л. 11а], — настаивал Ли Гоу.

И наконец, еще одно важное, по его мнению, условие успешного осуществления исключительной привилегии на создание юридических норм — прозорливость сына Неба, твердость его воли: «Хотя ши возражают против него (закона. — З. Л.), а простой люд (*шу жэнь*) порицает его, но если намерения [правителя] уже утвердились, не стоит колебаться», — утверждал Ли Гоу и пояснял: «Ведь можно вместе с народом наслаждаться свершенным, но разве можно обсуждать с ним свои начинания?» [цз. 18, л. 11а].

В характере процедуры принятия указа, рекомендованной Ли Гоу, обнаруживается приверженность автора трактата к взглядам Шан Яна, призывавшего игнорировать «глас народа» при проведении законодательной политики. Это подтверждает не только характер рассуждений Ли Гоу, но и анализ текста его сочинений: последняя фраза из упомянутого отрывка — дословная выдержка из «Шан цзюнь шу»⁵⁰.

Известно, что во многих классических произведениях древности, в частности в «Мо-цзы», отчетливо выражена совершенно противоположная мысль об обязанности правителя при выработке законов советоваться с народом. Полемизируя фактически с Мо Ди (хотя и не упомяная его), Ли Гоу полностью был солидарен с Шан Яном⁵¹.

Характерно, что, следуя за «Шан цзюнь шу», Ли Гоу не сослался на этот источник, как обычно делал, цитируя произведения других конфуцианских авторов или своих идейных противников. Вероятно, осуждая легистскую доктрину как целостную политическую доктрину древности, Ли Гоу, как и многие конфуцианцы, на деле заимствовал некоторые важнейшие положения этого учения.

Легистская окрашенность взглядов Ли Гоу проявилась, в частности, и в его трактовке истории взаимоотношения с «народом» Цзы Чаня. На примере этого политического деятеля легистского направления доказывалась необходимость не принимать в расчет «глас народа». Ли Гоу утверждал, что Цзы Чань действовал вопреки интересам населения царства Чжэн и потому сначала был объектом ненависти «народа» и лишь затем стал его любимцем [цз. 18, л. 11б], так как его правление в конечном счете оказалось успешным. Видимо, под «народом», который «ненавидел» Цзы Чаня, автор трак-

тата разумел родовую аристократию⁵². Однако трактовка этого термина могла иметь для Ли Гоу и другое, расширительное значение; ссылка на Цзы Чаня стала предлогом, необходимым для обоснования программы.

Следует отметить, что оценку Цзы Чаня, созвучную той, что дана в трактате Ли Гоу, донесли до нашего времени произведения легистского или близкого к нему направлений⁵³.

Ли Гоу, как и его древние единомышленники, считал, что отсутствие твердости в издании законов может «привести к смуте», ибо правильно принятый закон — мощное средство в руках правителя, чтобы карать «плохих людей» и поощрять «хороших» [цз. 18, л. 11а].

Нерешительность в проведении законодательной политики чревата тем, что «глупый народ» (большинство которого — «плохие люди») «не последует за правителем». Иными словами, лишь твердость в отношении подданных может стать залогом социальной гармонии, к которой стремились и которой добивались политики древности и средневековья.

Рассмотренные выше принципы законодательной политики Ли Гоу отнюдь не противоречили доктринам тех «заурядных», по его мнению, учений, призывавших управлять, опираясь только на закон. Автор трактата возражал лишь против абсолютизации этого средства «успокоения народа», хотя и полезного, по его мнению, наряду со многими другими.

Тема неизбежности кары за проступки как условия, необходимого для успеха правления, затронутая частично в пункте 6, развита в пункте 8. Здесь Ли Гоу ратует за «ущемление милостей» (*гэ эн*) сына Неба для подданных, которые в средневековом законодательстве делятся на чиновников, обладателей особых привилегий, и тех, кто не имеет чиновничьего ранга, т. е. «народ». Ли Гоу выступает за отмену амнистий (*шэ цзуй*) для рядового населения империи и откупа от наказаний для чиновников (*шу цзуй*) и доказывает, что «плохих людей» из разных слоев общества следует карать во имя блага государства и народа в целом.

Причину появления государства и как одного из его элементов — системы карательных мер Ли Гоу связывал с творческой деятельностью древних мудрецов, якобы осознавших необходимость этих институтов в обществе, раздираемом борьбой всех против всех. Обращение к наказаниям осознавалось Ли Гоу как реакция мудрых правителей на поведение людей в процессе их взаимного общения, и он, цитируя «Ли цзи», писал: «Сильные начинают угрожать слабым, многочисленные [царства] начинают насильничать над малонаселенными, знающие начинают обманывать неразумных, дерзкие причиняют страдания робким, случается, что убивают, случается, что и ранят». «Если бы не было правителя, — делал вывод Ли Гоу, — люди поглотили бы друг друга без остатка» [цз. 18, л. 136].

В трактате утверждается полезность и даже необходимость наказания: «Нельзя ослаблять плетку в семье, отменять наказания в государстве, нельзя прекращать карательные походы в Поднебесной» [цз. 18, л. 14а—14б]. Вот почему Ли Гоу выступил против частых амнистий (провозглашавшихся обычно в дни знаменательных событий: праздников, жертвоприношений, а также по случаю стихийных бедствий) для простого народа и предоставления права откупа от наказаний для чиновников и их родственников.

Осуждение автором трактата амнистии логически проистекало из его убеждения в необходимости строгого и неукоснительного применения карающей силы закона против народных масс, поскольку подавляющее большинство их — люди «дурные». Объект амнистий — «народ» и преступления — понятия неразрывные в силу дурной природы первого: «Народ невежествен и падок на преступления. Случается, что [некоторых] казнят на площади, клеймят. Утром накажут, а вечером они вновь совершают преступления, и так без конца» [цз. 18, л. 13б].

Неотвратимость наказания для преступников из числа простого народа представлялась Ли Гоу справедливой. Устами Вэнь Чжун-цзы Ли Гоу утверждал, что только в этом случае можно успешно управлять государством [цз. 18, л. 15а]. Вместе с тем в трактате подчеркнуто, что неотвратимость кары для преступников полезна и для самого народа. Ведь простой народ не совершает проступков лишь из-за боязни наказания [цз. 18, л. 15а].

Ли Гоу был сторонником применения самой высокой меры наказания — смертной казни, рассматривая ее как действенную меру профилактики преступления со стороны народа: «[Увидев] смертную казнь убийцы, не осмелятся убивать; увидев наказание, не осмелятся причинять вред» [цз. 18, л. 14а]. В трактате не только обосновывается необходимость наказаний для простого народа, но и дается их классификация. Ее принцип — соответствие между проступком и карой: «Самые тяжелые наказания выполняет воин в доспехах, менее тяжкие выполняются топором, средние наказания совершаются ножом и пилой, следующие за ними — буравом, менее тяжкие наказания — плеткой» [цз. 18, л. 14а]. Анализ этого раздела текста свидетельствует, что он представляет собой пересказ древнего сочинения «Го юй». Приверженность Ли Гоу к строгим карам, к гласности в вопросах наказания созвучны взглядам Шан Яна, требовавшего «ясности» закона как предпосылки социального мира в стране: «Если наказания суровы и каждый неизбежно получает то, что заслужил, народ не осмелится испытать [на себе силу закона], и тогда в стране исчезнут осужденные» [65, с. 207].

Трактуя причину обращения древних ванов к законам и наказаниям, Ли Гоу писал, что их цель состояла не в том,

чтобы вообще «убивать людей», а в том, чтобы «сохранить им жизнь» (*шэн жэнь*), не в том, чтобы утратить, а в том, чтобы осчастливить [цз. 18, л. 14а]. Таким образом, «убивать» и «утрачивать» следовало лишь преступников во имя интересов народа в целом. Этой дальновидной политике, обеспечивавшей, по мнению Ли Гоу, социальную гармонию («слабые, одинокие, неразумные и робкие среди народа будут иметь опору» [цз. 18, л. 14а]), он противопоставил практику частых амнистий и предоставления откупа от наказания, действовавшую в сунское время.

Такая практика была традиционна для политической жизни Китая начиная с древности, но Ли Гоу основательно критиковал ее, ища аргументы у своих предшественников. Он объяснял предоставление амнистий исключительно гуманными устремлениями правителей, «скорбевших» при виде того, что их подданные — «плохие люди» из народа — подвергались суровым, хотя и справедливым карам. Ли Гоу рисовал обычную судьбу «злоумышленников», столь типичную для низов сунского общества: «Обматывают их колючими растениями, надевают на них колодки, переводят их на попечение тюремщиков, где они и проводят свою жизнь в ничтожестве» [цз. 18, л. 136]. Однако Ли Гоу доказывал, что и предоставление амнистий — это «не способ облагодетельствовать народ» (*сюй минь*) [цз. 18, л. 15а]. Он ссылаясь на мнения древних конфуцианцев, полагавших, что от таких действий «пользы мало, а вред большой» [цз. 18, л. 136]. Главный аргумент Ли Гоу в пользу этого тезиса состоял в том, что амнистии располагают людей к дурному, тогда как наказания отвращают их от преступления.

Особенно на руку преступникам то, что срок амнистий известен заранее. Ведь именно в эти годы, сетовал автор трактата, происходит взрыв преступности в стране: грабители разрывают могилы, купцы не осмеливаются пересечь границы, вдовы опасаются выходить из дома, а «простому народу [даже] пожаловаться некуда» [цз. 18, л. 146]. Тем самым, доказывал он, амнистии не только не достигают своей цели, но и толкают злоумышленника на новые преступления. Амнистии вредят не только «хорошим людям» из народа, но и самим нарушителям. Ведь, пишет Ли Гоу, при «высочайшей амнистии злоумышленники в конце концов так и не раскаяются... гибель преступников лишь ускоряется» [цз. 18, л. 15а].

Что же касается цели, которую преследует предоставление родственникам знати права откупа за проступки т. е. особой милости правителя, оказываемой им своим сановникам, то она тоже не достигается. Ведь мотивом предоставления льгот является скорбь «совершенных» по поводу того, что представители знати, словно рабы, «подвергаются суровым карам» закона [цз. 18, л. 136]. В результате же такой

милости «простому народу даже пожаловаться некуда» [цз. 18, л. 15а]. Ли Гоу обличал этих «дурных людей» — «сыновей и внуков знати», которые, «пользуясь своей силой, творят все, что заблагорассудится, притесняют низшие дворы, утратив всякую меру в корысти и жестокости» [цз. 18, л. 14б].

И автор трактата вопрошал: «Предоставляют возможности откупиться, а не лучше ли сделать так, чтобы, стыдясь [не положенного], не совершали его?» [цз. 18, л. 15а].

Ли Гоу видел выход в том, чтобы возродить телесные наказания и отменить право откупа, так как «откупаться золотом» можно без конца [цз. 18, л. 15а]. Тем более что в случае откупа «дурные люди» не раскаиваются и предоставление привилегий чиновникам и их родственникам на деле лишь вредит им, поскольку преступники «позорят предков, роняют славу рода» [цз. 18, л. 15а].

Ли Гоу на конкретном материале показал важность тезиса, сформулированного в пункте 6, о том, что, раз издав закон, правитель не должен изменять его.

Автор трактата призвал законодателя «ущемлять милости», т. е. сократить число амнистий для рядового населения и случаев откупа за проступки для чиновников ради интересов общества в целом.

Управлять народом

Мэн-цзы говорил: «Законы сами не могут осуществляться... Вот почему ныне так необходимы талантливые люди...

Если высокий пост занимает подходящий человек, то он выдвигает подобиных себе.

Ван Аньши

Пункты 5 и 7 связаны общим исходным тезисом: «Правитель сам не может управлять народом и управляют им чиновники» [цз. 18, л. 12а]. В них выражена мысль о том, что даже самый идеальный сын Неба бессилен воздействовать на «низы» без «верных сановников» и «хороших чиновников» на местах. В этих пунктах изложены взгляды автора на то, какими в идеале должны быть правитель и чиновники, чтобы «путь управления», осуществляемый монархом с их помощью, «был един» и потому доступен пониманию подданных.

Ли Гоу сформулировал тезис о предпосылках успешного правления. Долг правителя, предварительно познав себя и людей, совершенствовать свои качества. Затем следует приступить к «обретению» достойных помощников и вместе с ними осуществить управление (*гун чжи*) подданными. Отме-

тим, что все три указанные функции переданы одним и тем же глаголом *чжи*, имеющим общий смысл «управлять — упорядочивать» (самоупорядочение — *цзы чжи*, упорядочивать людей — *чжи жэнь*; сначала сановников, а потом народ) [цз. 18, л. 10а].

В плане мировоззренческом тезис о трех уровнях «управления» особенно четко проясняет суть идеалов учения *цзин цзи* об установлении гармонии в обществе, должной вторить «прекрасному порядку» космоса.

Эта общая посылка рассмотрена здесь на одном, но очень ярком примере, наглядно демонстрирующем связь, как считал Ли Гоу, макро- и микрокосма — противостояние общества людей стихии, которое может быть успешным, если осознаны и поняты закономерности, присущие космосу. Хотя в других случаях при рассмотрении различных аспектов управления связь его с космосом не такая прямая (как в данном пункте), решение проблемы, как правило, не мыслится без подражания правителем в его действиях порядку космоса. Поэтому данный раздел получает принципиальное звучание для понимания проблемы *цзин цзи* в целом.

Ответственность за поддержание космической гармонии Ли Гоу, разделявший традиционные воззрения древних, возлагал на правителя. Долг сына Неба, указывает трактат в соответствии с идеями, почерпнутыми из «Шу цзина» (глава «Хун фань»), — постоянное совершенствование пяти способностей (*сю у ши*): внешнего облика — *мао*, речи — *янь*, зрения — *ши*, слуха — *тин*, мышления — *сы*, с тем чтобы этим актом самоусовершенствования обеспечить гармоническое взаимодействие с космосом. Пренебрежение обязанностями правителя чревато стихийными бедствиями, воплощающими в конечном счете реакцию Неба на поведение своего избранника. Подобный вывод возлагает на правителя особую миссию: он ответствен за ход дел в Поднебесной. Любой вид деятельности сына Неба приобретает сакральный характер. Отсюда утверждение: «Правитель принадлежит не себе, а Поднебесной, а его сердце — не его достояние, а Поднебесной» [цз. 18, л. 9б].

Смысл деяний сына Неба по совершенствованию пяти указанных способностей должен проявляться в пяти качествах: достоинство — *гун*, покорность (согласованность) — *цун*, острота зрения — *мин*, тонкость слуха — *цун*, проникательность — *жуй*.

В свою очередь, пять качеств гармонично взаимодействуют с пятью проявлениями поведения правителя: почтительность — *су*, упорядоченность — *ай*, мудрость — *чжэ*, осмотрительность — *моу*, совершенство — *шэн* [цз. 18, л. 9а], что способствует процессу управления подданными (*чжи жэнь*). По этой причине правителю противопоказаны и такие качества, как дерзость — *куан ван*, превышение власти — *цзянь*,

праздность — юй, неосмотрительная торопливость — цзи, невежественность — мэн, так как в конечном счете они вызывают стихийные бедствия.

В пункте 5 изложен также один из аспектов «успокоения народа» — уменьшение последствий стихийных бедствий, чтобы народ обрел «богатство и долголетие». Последнее же является одним из вариантов решения проблемы «удовлетворения потребностей народа» (цзи и минь чжи юй), о которой говорилось уже в пункте 4.

Помимо необходимости исполнения личного долга (цзы чжи) назначение сына Неба — наладить контакт с его окружением в лице высших сановников (гуань или чэнь). Автор трактата обосновывает важность этой прослойки в деле «успокоения народа»: правитель в значительной степени разделяет функцию управления подданными с сановниками [цз. 18, л. 10а] — руководящими чинами (цзай), прежде всего с начальниками округов (цзюнь шоу) и уездов (сянь лин) [цз. 18, л. 10а]. От правильного выбора сановников во многом зависит судьба народа. Чтобы донести до подданных проявление свойств правителя, сановники должны быть «его людьми» (ци жэнь) [цз. 18, л. 10а], т. е. обладать теми же высокими качествами.

Смысл «упорядочения» сановников состоит в том, чтобы исключить (цюй) из их среды тех, кто не обладает пятью свойствами: дерзких, превышающих власть, праздных, неосмотрительных торопливых, невежественных [цз. 18, л. 9б] — и выдвигать (цзюй) людей должных качеств.

При назначении сановников (жэнь гуань), по мнению Ли Гоу, наряду со знанием должны проявляться три из пяти способностей правителя: острота зрения, тонкость слуха и пронзительность [цз. 18, л. 10а].

Тезис о важности тождества качеств высших сановников и правителя предполагает, что сановники, будучи передатчиками воли императора, могли бы при необходимости восполнять недостающие у него качества. Эта идея выражена в трактате как констатация необходимости того, чтобы сын Неба управлял народом вместе с сановниками.

В пункте 7 продолжена тема «обретения достойных»; но уже на уровне рядовых чиновников на местах.

Утверждая ранее, в пункте 6, что «правитель, опираясь на указ, распоряжается народом (юн жэнь), а народ на основе указа служит правителю» [цз. 18, л. 10а], Ли Гоу в то же время подчеркивал, что должное воздействие закона на массы немыслимо без чиновничьего аппарата: «[Если] на местах мелкие чиновники ревностно соблюдают основной закон, то негодян и мироеды не смеют нарушить его» [цз. 18, л. 10б].

Начав с выяснения роли мелких чиновников как проводников воли верховного законодателя, Ли Гоу расширил ас-

пект рассмотрения их деятельности. Осмысливая характер отношений субъекта и объекта управления («правитель — отец и мать, а народ — дети [его]» в системе конфуцианских ценностей), он определил функцию мелкого чиновника как «кормилицы» [цз. 18, л. 12а], выступающей непосредственным и самым низшим звеном в контакте сына Неба с «мелким людом», который «знается [лишь] с чиновниками» [цз. 18, л. 12а].

Если крупные сановники в идеале (как следует из пункта 5) должны обладать теми же пятью способностями, что и правитель, то мелким чиновникам достаточно только двух: они «глаза и уши» сына Неба, их деятельность разворачивается там, куда «зрение и слух правителя не достигают» [цз. 18, л. 12а].

Именно мелкие чиновники призваны донести до народа «гуманность правителя», отчего народ «обретает счастье» и потому «успокаивается» [цз. 18, л. 12а]. Отношения правителя и народа в конечном счете определяются деловыми и нравственными качествами его слуг. Талантливость (цай) чиновников измеряется их отношением к народу, который нельзя обеднять (цюн), обременять повинностями (и), убивать (ша), наносить вред (хай) [цз. 18, л. 12а]. Талантливых чиновников Ли Гоу называл также «хорошими» (лян) — тем же эпитетом, что и крупных сановников.

Однако этот идеал чиновника, по мнению Ли Гоу, был утрачен, и он видел три главных недостатка современных ему слуг правителя и «кормилиц» народа, не выполняющих свое предназначение: они «не следуют путем древних, не вникают в суть настроений народа» и действуют лишь по собственному усмотрению [цз. 18, л. 12а].

Этот общий критический настрой в отношении местных властей выразился в классификации чиновников, данной Ли Гоу в зависимости от характера их действий, и прежде всего от их приверженности к тем или иным средствам воздействия на подданных.

Представляется, что в данном случае дело шло не только об оценке лишь конкретных чиновников как исполнителей воли правителя на местах, но и о принципах проведения политики в целом. Дискуссия, развернутая Ли Гоу, основывалась на идейном наследии древних политиков.

Достаточно вспомнить критику в «Сюнь-цзы» двенадцати мыслителей ([37, с. 57—66]; см. в русск. пер. [35, с. 187—189]), осуждение различных политических и философских школ в «Ши цзи» ([35, т. 10, с. 3288—3299]; см. в пер. Р. В. Вяткина [63, т. 2, с. 312—316]).

Рассмотрим характеристику, данную Ли Гоу каждой группе чиновничества.

«Немилосердные люди». Дорожащие лишь именем, они придерживаются исключительно жестоких мер. По-видимому,

в данном случае речь идет о так называемых номиналистах (*мин цзя*) — одной из шести политических школ в определении Сыма Цяня, о которых он писал: «Коль скоро все решается у них в зависимости от названия, то утрачивается понятие о человеческих чувствах» (цит. по [63, т. 2, с. 315]).

«Непротивленцы злу». Приверженцы снисхождения в политике.

«Коварные люди». Не имея собственных принципов, они стремятся лишь к оригинальности, противопоставляя мерам своих предшественников противоположные меры.

«Трусливые люди». Чтобы обезопасить себя (застраховаться), они выносят решение лишь по букве закона.

Все суждения этих групп чиновников Ли Гоу определил как крайне односторонние и категоричные, а их самих обвинил в непонимании сущности правления. Он полагал, что жестокость, а равно и снисходительность как меры воздействия — не универсальное средство; ведь все зависит от объекта управления и обстоятельств. Так, он считал, что жестокость (суровость) неприемлема в отношении «хороших людей». Подчеркивая неоправданность применения к ним суровых мер, Ли Гоу писал: «Ведь в пламени огня не отличить яшму от камня. Когда выпадает иней, кто в состоянии отличить орхидею от кумаруны?» [цз. 18, л. 126]. Равным образом в отношении «плохих людей» непригодна снисходительность, за которую ратовали «непротивленцы злу». Ведь, пояснял автор, оправданно «стрелять в кричащих на деревьях ушастых сов и устраивать западню для тигра и леопарда, опасных для человека» [цз. 18, л. 126].

Свою позицию в данном вопросе Ли Гоу обосновывал ссылкой на предшественников и предков. Основой для критики взглядов четырех групп чиновников послужило высказывание, приписываемое Конфуцию, которое, как нам удалось выяснить, содержится в «Цзочжуани»: «Будучи снисходительным, прибегай к суровости, будучи суровым, прибегай к снисходительности. Благодаря этому в политике наступит гармония (*хэ*)» [цз. 18, л. 13а]. Из анализа первоисточника следует, что в данном отрывке речь идет о том, что к народу следует гибко и вовремя применять как суровость, так и снисходительность. Такой вывод прямо следует из рассуждений Конфуция, опущенных Ли Гоу: «Когда политика снисходительная, то народ становится ленивым (распущенным). Когда же [народ] распущен, исправлять его надо суровостью. Когда [политика] сурова, народ становится увечным, когда же народ увечен, то к нему надо быть снисходительным» [57, с. 2094—2095]. Иначе говоря, по Конфуцию, объект политики — «народ» — выступал как единое целое; к нему, исходя из обстановки, следовало быть то суровым, то снисходительным. Ли Гоу совершенно правильно передает мысль Конфуция: «Ведь здесь говорится о том, что нельзя доводить

до крайностей снисходительность и суровость. Когда не помогает снисходительность, прибегайте к суровости. Когда не помогает суровость, прибегайте к снисходительности» [цз. 18, л. 13а].

В дальнейшем, однако, Ли Гоу изменил смысл приводимой им цитаты: «Когда снисходительность и суровость применяются в равной мере, можно управлять. Что значит равно быть и снисходительным и суровым?» И далее он пояснил: «В отношении добрых людей следует быть снисходительным, в отношении же дурных — суровым» [цз. 18, л. 13а]. Как видим, вывод Ли Гоу логически не следует из рассуждений, приписываемых Конфуцию. Представление о делении подданных по их нравственным признакам связано с конфуцианской концепцией благородного мужа и низкого человека. Как известно, это противопоставление двух категорий лиц имело различный подтекст в разные эпохи, иногда в него вкладывалось конкретно-историческое содержание с социальной окраской. Учтем, что подобное противопоставление принципов управления в зависимости от объекта («хороших» и «плохих») типично для трактата «Сюнь-цзы»: «Великий долг [государя] в управлении делами состоит в следующем: людей хороших (людей с добрыми намерениями) следует встречать с нормами ритуала; того же, кто приходит не с добрыми намерениями, следует встречать законами об уголовных наказаниях» ([37, с. 95]; в рус. пер. [354, с. 190]).

Итак, если по «Сюнь-цзы» в отношении «хороших» следует руководствоваться ритуалом, то Ли Гоу, как бы конкретизируя этот тезис, наставлял правителя быть снисходительным (*кюань*), являть мудрость (*чжи*) и справедливость (*гун*), гуманность (*жэнь*), великодушие (*да ду*), призывал освобождать заключенных, уменьшать наказания, ослаблять действия законов [цз. 18, л. 12 б]. Иными словами, он побуждал монарха проявлять качества, созвучные нормам ритуала.

Если, по «Сюнь-цзы», «плохих» следует подвергать наказаниям, то и Ли Гоу призывал их арестовывать, строго вершить расследования, вести суровые допросы [цз. 18, л. 12б].

Перед нами весьма сходные концепции двух мыслителей, гибко варьировавших средства управления в зависимости от объекта политики.

Параллели между двумя учениями прослеживаются и по такому важному вопросу, как оценка роли закона в деле управления. Ли Гоу порицал, как указывалось выше, людей, полагавших, что представители местной власти должны «выносить решение по закону, и только» [цз. 18, л. 12б].

На первый взгляд вызывает удивление, что Ли Гоу осудил приверженцев буквы закона. Ведь известно, что в других частях своего сочинения он выступал поборником закона, выработанного по должным правилам и потому достойного того, чтобы его соблюдали.

Видимое противоречие разъяснил сам автор: «Разве в политике непременно следует придерживаться закона? В том случае, если закон легко наказывает за тяжкий проступок, разве можно устрашить [законом]? В этом случае, если закон строго карает за легкий проступок, разве можно милловать [законом]?» (цз. 18, л. 13а).

По-видимому, это утверждение подразумевало соответствие кары составу преступления. Кстати, это был тезис, сформулированный еще в «Сюнь-цзы»: «Когда наказание соответствует [тяжести] преступления, [в стране царит] порядок; когда [наказание] не соответствует [тяжести] преступления, [в стране наступает] смута» [37, с. 115]⁵⁴.

Иными словами, в ситуации, когда закон не позволял выносить справедливые решения, Ли Гоу считал возможным и даже необходимым игнорировать его. Эти высказывания Ли Гоу весьма знаменательны. Если в трактате отмечены изъяны закона как инструмента управления «народом» в широком смысле слова (большинство которого составляют люди «плохие»), то тем более нельзя применять такой закон к «хорошим».

Так или иначе, главную задачу правителя и чиновников как выразителей воли последнего Ли Гоу свел к различению прежде всего «хороших» и «плохих». Видимо, в этом и заключается умение вникать в настроения народа (*жэнь цин*), которым обладали древние и которого, по мнению Ли Гоу, так не хватало его современникам. Иными словами, мастерство политика, по Ли Гоу, — в гибком сочетании разнообразных средств с учетом обстановки.

Критика различных групп чиновничества, отстаивающих тот или иной метод воздействия на подданных, дает нам ключ к пониманию позиции самого Ли Гоу: в тех случаях, когда он доказывает важность того или иного аспекта политического управления в различных пунктах «Плана успокоения народа», его взгляды нельзя абсолютизировать. Ведь это лишь отдельные звенья в сложном механизме управления, требующем от политика гибкости и прозорливости.

Отметим, что разумный выбор мер в политике (*чжэн*) в целях достижения идеалов правления (*чжи*) и был составной частью понятия «политика» (*чжэн чжи*), которое как устойчивое словосочетание в тот период находилось лишь в стадии становления⁵⁵.

Для того чтобы обеспечить «единый путь правления» (*чжи дао и*), т. е. единообразие действий «отца народа» и «кормилицы народа» (ведь они вместе управляют, *гун чжи*), Ли Гоу призвал правителя строго вникать в действия чиновников (обращающихся к суровым и мягким мерам) и в зависимости от этого устранять или выдвигать их (цз. 18, л. 13б).

Добродетель заключается в хорошем правлении, а правление — в обеспечении народа.

Фань Чжунъянь

Представление о последнем средстве успокоения народа — его обеспечении («кормить» — *ши* и «поить» — *инь*) изложено в пунктах 9-и 10. Их содержание особенно ярко демонстрирует общность тематики раздела «Плана успокоения народа» с «Планом обогащения государства». Вспомним, что, определяя суть методов обогащения, Ли Гоу исключал возможность «чрезмерно взимать с народа» (*хоу* [цзюй юй минь]) [цз. 16, л. 1а]. И вот теперь в пункте 9, как бы отталкиваясь от этого тезиса, он сформулировал положение, что следует «взимать с народа в соответствии с нормой» ([цзюй юй минь] ю чжи)⁵⁶. Таким образом, негативному «чрезмерно» (*хоу*) был противопоставлен положительный вариант — «в соответствии с нормой» (*ю чжи*). Это утверждение Ли Гоу отразило осознание им того факта, что труд народа — источник финансовых поступлений (обеспечивающий осуществление всех функций государства) — должен быть разумно использован «верхами». Четко установленный порядок взимания налогов, имевший долговременный эффект, и был, по мнению Ли Гоу, причиной успеха в делах правления прежних ванов [цз. 18, л. 15б], служивших, как известно, идеалом для тех, кто разделял учение цзин цзи.

Налоговой системе своего времени, когда процветал произвол казны, не учитывались местные особенности и не было твердых сроков выплаты, Ли Гоу противопоставил идеальные, по его представлениям, налоговые установления древности, изображенные в «Чжоу ли». Этот образец фиска, воплощенный в порядках взимания дани от девяти областей, составлявших Китай в древности, сполна, по мнению Ли Гоу, обеспечивал расходы государства (*бан го чжи юн*). Налогообложение того времени, утверждал автор трактата, учитывало, что «в каждой местности рождается то, что ей соответствует» [цз. 18, л. 16а]. При этом, поскольку заранее был известен сезонный срок выплаты налога, казна пополнялась лучшими местными продуктами.

Критерием оценки древнего порядка как идеального было убеждение, что он полезен «государству и не приносит ущерба народу» [цз. 18, л. 16а]. При нем создавался наилучший вариант контакта налогоплательщиков и казны; обе стороны оказывались в выигрыше.

Иную картину наблюдал Ли Гоу в свое время. Нерегулярность взимания налога (без учета природных циклов), неразумные требования в качестве налога культур, не произ-



Ли Бо (VIII в.) — известный поэт,
в творчестве которого отразились идеи учения
цзян цзи

раставших на данной земле, разоряли сельское население. Чтобы удовлетворить требования казны (весьма обременительные, особенно на военные нужды), крестьяне обращались к ростовщикам. Так в отношениях налогоплательщиков с фиском появлялось дополнительное звено в лице «накопителей» (*сюй цзя*), которые, пользуясь затруднениями земледельцев, поставляли им необходимый товар по завышенным ценам.

В духе идей трактата «Гуань-цзы» об обязанности правителя регулировать стихию рынка (влияя на цены товаров) и тем самым отношения торговцев и земледельцев Ли Гоу призвал императора на основе упорядоченного взимания налогов («несрочных указов», *хуань лин*) создавать накопления (*су сюй*). (Тема накоплений, как уже указывалось выше, упомянута в пункте 6 «Плана обогащения государства» как средство стабилизации рыночных цен и в пункте 7 как средство преодоления последствий стихийных бедствий.) Иными словами, соблюдение принципа «готовь лодку в засуху, а телегу в наводнение» должно было наладить бесперебойное

снабжение казны и ликвидировать разного рода злоупотребления, увеличивавшие бремя народа и тем самым затруднявшие сыну Неба решение задачи «успокоения» своих подданных.

Наконец, пункт 10 посвящен одной из главных задач, которые призваны непосредственно решать чиновники на местах, с тем чтобы обеспечить народ.

Если в пунктах 5 и 7 рассмотрен вопрос о принципах назначения чиновников, то здесь уделено внимание проблеме контроля правителя над ними в одной конкретной сфере — в области поощрения земледелия (*цзянь нун*), воспринимаемого Ли Гоу как основное установление ванов (*ван фа*) [цз. 18, л. 17а]. По содержанию эта тема совпадает с темой пункта 2' «Плана обогащения государства». Автор трактата призывает императора следовать примеру легендарного правителя Чжоу-гуна, который, в свою очередь, вдохновлялся деяниями древнего гуна Хоу-цзи.

Пересказывая содержание песни «Седьмая луна» из «Ши цзина», где повествуется об идеальном правлении Хоу-цзи, Ли Гоу традиционно трактует этот период как время гармонии в отношениях правителя, чиновников и народа, основой которой была их общая забота о развитии земледелия.

Побуждая сунского правителя действовать в духе заветов предков, Ли Гоу перенес акцент с личного участия в этом важном деле сына Неба на выдвижение гуманным правителем хороших чиновников (*шань ли*) [цз. 18, л. 18б]. Суть деятельности в области поощрения земледелия правителя и чиновников как в прошлом, так и в настоящем воспринималась Ли Гоу как обеспечение народа «одеждой и пищей». Одним из главных условий достижения этой цели выступает соответствие действий правителя и чиновников сезонным циклам. Учет космического начала в древности обеспечивал, по мнению Ли Гоу, согласие в отношениях властей с народом. Забвение же этого принципа привело к многочисленным «порокам» в сунское время.

Суть проблемы автор трактата видел в том, что чиновники, избранные из недостойных людей, пренебрегают земледелием, отчего «негодяи, взяточники и тупицы еще более наглеют» [цз. 18, л. 18а—18б].

Как злоупотребления рассматривал Ли Гоу то, что «судебные дела не решают вовремя, людей годами держат под стражей, казенные повинности все усложняют, грабят без конца, в деревне... посягают на крестьянскую пахоту, мешают шелкоткачеству» [цз. 18, л. 18б].

Для устранения тягот населения в трактате предусмотрена программа действий чиновников разных уровней* (как мелких — *ли*, так и крупных — *гуань*), которую властям следовало умело направлять, поощряя и взыскивая.

С этой целью необходимо издать разного рода указы, де-

гально фиксирующие обязанности чиновников, их заслуги и «прегрешения». Так, например, повышать в должности следовало исключительно в зависимости от успехов, достигнутых чиновниками в сфере поощрения земледелия, забота о котором должна превалировать над взиманием налогов [цз. 18, л. 186].

Обратим внимание на то, что итоги «усиления основного», достигнутые усилиями чиновников, полностью повторяют суть программы поощрения земледелия, сформулированную Ли Гоу в «Плане обогащения государства» (пункты 2, 5), как в аспекте терминологическом, так и по существу.

Ли Гоу предложил рассматривать как заслугу чиновников положение, при котором «земли распаханы, посевы густы, народ радостно трудится и нет несправедливо осужденных» [цз. 18, л. 186]. По сути дела, речь в данном пассаже идет об осуществлении замыслов «сполна использовать силы народа и земли», которые Ли Гоу подробно изложил в «Плане обогащения государства».

Вместе с тем в заключительном пункте «Плана успокоения народа» отчетливо проявилась характерная для всего раздела тенденция — «успокоение народа» служит основой для выполнения другой, еще более возвышенной и более важной цели — «воздать хвалу» правителю [цз. 18, л. 186].

Все предложенные Ли Гоу меры в конечном счете сводились к тому, чтобы страдное время не было унущено [цз. 18, л. 186].

Этим последним аккордом завершена ведущая тема «Плана успокоения народа» — необходимость взаимодействия с космосом во временном аспекте.

Подводя итоги анализа «Плана успокоения народа», укажем, что весь его богатый фактический материал можно воспринять как организованный по четырем темам, обозначающим главное направление воздействия «верхов» на «низы», или действия субъекта на объект управления: наставлять (пункты 1—4), повелевать (пункты 6, 8), управлять (пункты 5, 7), обеспечивать (пункты 9—10).

В свою очередь, каждый из десяти пунктов имеет и свою конкретную тему, соответственно:

1. Наставлением улучшать — *цзяо хуа* [нравы народа]
2. Выбирать наставников — *сюань ши* (ученых чиновников — *сюе гуань*)
3. Обретать достойных — *цюй сянь* (обсуждать ученых — *лунь сюе ши*)
4. Наставлять к соблюдению меры в потреблении — *цзяо цзе юн*
5. Назначать верных сановников — *жэнь чжун гуань* (*чэнь*)
6. Соблюдать собственные законы и распоряжения (указы) — *шоу фа* (*лин*)

7. Устанавливать хороших чиновников [на местах] — *гуань [лян] ли чжи*

8. Отменить амнистии (*шэ цзуй*) [для народа] и право откупа наказаний [для чиновников] — *шу цзуй*

9. Делать регулярные накопления — *су ской*

10. Поощрять земледельцев — *цюань нун*

Осуществление этих десяти задач должно преобразовать состояние народа: улучшить его нравы, удовлетворить потребности, обеспечить обогащение и долголетие, осчастливить, обеспечить жизнь, напоить и накормить.

Отметим, что в данном «Плане» удовлетворение потребностей народа предусматривается прежде всего путем перестройки его сознания (внедрение конфуцианского понятия о нормах потребления), а обеспечению материальными ценностями отводится последнее место.

Характер структуры трактата Ли Гоу, отвечающий принципам учения «цзин цзи»

Проанализировав в общих чертах содержание 30 пунктов исследуемого сочинения Ли Гоу, мы вовсе не исчерпали все аспекты излагаемых проблем, и в частности как «плана выражения», так и «плана содержания». Ведь каждый из рассматриваемых нами разделов мог бы служить источником для анализа воззрений Ли Гоу по отдельным конкретным проблемам. Естественно, для этого следовало бы привлечь дополнительные материалы из других трудов автора, поскольку сам жанр «Плана» — экзаменационного сочинения — предполагал изложение материала в общих чертах.

Вместе с тем изучение трактата позволяет поставить и некоторые другие проблемы, в частности связанные со структурой средневекового текста, с логикой его членения на разделы, критериями, принятыми авторами. В этом аспекте важно уяснение характера взаимосвязи данных разделов друг с другом, отражающего общую концепцию автора трактата, его видение идеального общества.

Без сомнения, «План обогащения государства» является ведущей частью всего сочинения Ли Гоу. Недаром, как уже указывалось, и сам бином *цзин цзи* у сунского автора находится «на распутье», характеризуя сферу деятельности тех, кто занимался как проблемами управления обществом в целом, так и проблемами сугубо экономического характера (в современном смысле этого слова), на языке того времени — вопросами «обогащения государства». Как было отмечено выше, в первом из «Планов» содержатся хотя иногда и фрагментарно, но в принципе все важнейшие положения второго и третьего «Планов».

«План обогащения государства» является, по представле-

ниям Ли Гоу, основой всей программы претворения в жизнь идеалов *цзин цзи*. Именно здесь более всего проявляется одна из характерных черт этого учения — провозглашение тезиса нерасторжимости интересов государства и народа. Это явствует прежде всего из самого определения методов обогащения казны, осуществлять которое, по мнению Ли Гоу, не следует за счет усиления нажима на народ. Еще важнее в этом аспекте определение смысла сочетания «обогащение государства»: оно означает — чтобы «в низах не испытывали нужды, а в верхах был достаток» [цз. 16, л. 16].

Как показывает анализ материала, связанного с конечным результатом, ожидаемым от претворения в жизнь предложенных Ли Гоу мер, в большинстве случаев основная цель предложений каждого пункта трактата также не сводится лишь к накоплению средств в казне. Непременным условием финансового укрепления государства является учет интересов объекта управления — «народа».

Так, например, пункт 7 полностью посвящен тому, как оказать помощь народу в случае стихийных бедствий. Конечный же результат предлагаемых мер связан не с обогащением казны, непосредственной темой данного «Плана обогащения государства», а с достижением идеалов учения *цзин цзи*: с проблемой предотвращения возможного мятежа, смуты (*луань*), в случае если «родители, жена, дети не могут обеспечить друг друга» [цз. 16, л. 146].

Сопоставление ожидаемых конечных результатов в первом и третьем «Планах» показывает, что аспект «обогащения государства» и «успокоения народа» в них вычленен нечетко. Более того, претворение в жизнь первых пунктов обоих «Планов» соответственно связывается с представлением о достижении «счастья Поднебесной» [цз. 16, л. 36] и «счастья десяти тысяч поколений» [цз. 18, л. 3а].

Поощрение земледелия (пункт 2 первого «Плана») и назначение на местах чиновников, почитающих главной своей задачей земледелие (пункт 10 третьего «Плана»), рассмотрены в одном ключе: как основа «для прославления народом правителя» [цз. 16, л. 56; цз. 18, л. 186].

Предложения по налаживанию дел как в денежном хозяйстве (пункт 8 первого «Плана»), так и в сфере, связанной с совершенствованием закона (пункт 6 третьего «Плана»), должны, по мнению Ли Гоу, обеспечить подчинение народа сыну Неба [цз. 16, л. 18а; цз. 18, л. 116].

Еще больше тезис о том, что «План обогащения государства» построен в контексте всего учения *цзин цзи*, подтверждается наличием почти в каждом его пункте тем (в этом «Плане» кратко изложенных), которые становятся главными в «Плане успокоения народа». Так, положение Конфуция о важности соблюдения ритуала, и прежде всего определения нормы (*чжи ду*) в потреблении [цз. 16, л. 7а],

подробно развито в первых четырех пунктах «Плана успокоения народа».

Равным образом при рассмотрении в пункте 4 первого «Плана» способов устранения разных категорий «дармоедов» (к которым Ли Гоу отнес и «негодяев» из казенных учреждений) автор трактата сформулировал тезис о необходимости издания строгих и ясных законов (*шэнь мин сянь лин*) и строгого избрания начальствующих чиновников (*шэнь сюань шюу цзай*).

Что это значит, подробно пояснено в «Плане успокоения народа»: в пункте 6 говорится о роли закона, в пунктах 5 и 7 соответственно подчеркивается важность назначения как крупных (т. е. уездных и окружных) сановников (*гуань*), так и мелких чиновников (*ли*) на местах.

В пунктах 9 и 10 «Плана обогащения государства» в связи с изложением проблемы получения казной доходов от торговли чаем и солью затронута тема о разного рода злоупотреблениях, в том числе и среди чиновников. Чтобы бороться с ними, автор трактата считал необходимым соблюдать четкость в наказаниях и наградах (*син фа и цин*) [цз. 16, л. 20а]. Эта тема в дальнейшем подробно раскрыта в пункте 8 «Плана успокоения народа».

В пункте 7 «Плана обогащения государства», где доказывается важность накопления зерна в казенных амбарах на случай стихийных бедствий (в интересах земледельцев, эксплуатируемых торговцами), затронут вопрос о роли чиновников в устранении последствий стихийных бедствий в неурожайные годы. Эта тема становится ведущей в пункте 5 «Плана успокоения народа».

Та же тенденция обнаруживается и при сопоставлении первого и второго «Планов». В тексте «Плана обогащения государства» военная тематика присутствует в четырех пунктах из десяти в виде отдельных фрагментов. В частности, в пунктах 1 и 3 ставится проблема обеспечения армии. Доминирующей эта тема становится в пунктах 2 и 3 «Плана усиления армии», где институт военных поселений представлен как звено, позволяющее освободить население от обременительных перевозок продовольствия и сократить расходы государства [цз. 17, л. 3б, 6а].

Подчеркнем, что проблема организации военных поселений как сельскохозяйственных производственных единиц решена во втором «Плане» в совершенно том же ключе, что и проблема развития земледелия в целом по стране в «Плане обогащения государства». Как уже указывалось выше, оценка целесообразности введения института военных поселений в целях обеспечения армии поконится на представлениях, почерпнутых из традиционной трактовки древней системы *цзин тянь*. Более того, в обоих «Планах» совершенно идентично поставлен вопрос о том, где найти земли, при-

годные для обработки, и заполучить людей, способных их обрабатывать ради обогащения казны, в целом по стране и в военных поселениях в частности (см. соответственно вторые пункты первого и второго «Планов») [цз. 16, л. 4а; цз. 17, л. 4а].

Кроме того, именно в пункте 2 «Плана обогащения государства» намечен тезис о том, что армия, поглощавшая огромные средства, выполняет две главные функции — внутреннюю («при дворе содержится строгая стража») и внешнюю («на границе борются с варварами») [цз. 16, л. 26]. Как было показано выше, это положение подробно развивается в пунктах 2 и 3 «Плана усиления армии»: центр страны, по представлениям Ли Гоу, должна охранять дворцовая гвардия, а границы обязаны оберегать сельские войска и военные поселенцы.

Тема формирования запасов, затронутая в пункте 7 «Плана обогащения государства» (в тезисе: «Когда у армии есть накопления, а на границе ведется подготовка, то это счастье государства» [цз. 16, л. 14а]), представлена в развернутом варианте в пунктах 2 и 3 «Плана усиления армии». Так, возможность накопления запасов Ли Гоу предполагал изыскать за счет труда военных поселенцев, позволявшего, по его мнению, не только обеспечить дворцовую гвардию, но и делать отчисления продовольствия для войска на границе на случай неурожая. Характерно, что идеалом в этом смысле служило для Ли Гоу положение «Ли цзи» (см. [цз. 16, л. 14а; цз. 17, л. 56]).

Анализ «Плана обогащения государства» показывает, что в нем в общем виде представлено большинство принципиальных вопросов, поднимаемых в двух последующих «Планах». Фактически автор выходит за рамки чисто экономических проблем (хотя они остаются главными в данном разделе) и объектом его внимания выступают все важнейшие проблемы управления.

Достижение основной цели, сформулированной в этом разделе, — чтобы «в низах не испытывали нужды, а в верхах был бы достаток», в свою очередь, связывается с выполнением общих задач управления.

Вписанным также в систему представлений учения *цзин цзи* оказывается и «План успокоения народа». Как уже указывалось выше, в нем развиты основные мировоззренческие представления, нашедшие отражение в «Плане обогащения государства», с тем лишь отличием, что здесь сделан основной упор на методах управления одним из двух объектов управления — народом (хотя эта же тема в принципе присутствует во всех «Планах»).

Именно потому, отталкиваясь от определения сущности «Плана успокоения народа», и стало возможным обозначать направленность каждого его пункта понятиями, заимствован-

ными из этого определения и характеризующими отношения правителя к народу.

В то же время большинство тем пункта связано с проблемой отношения правителя к чиновничеству. Поэтому содержание третьего «Плана» нередко сводят к вопросам, связанным лишь с данной прослойкой общества. Это мнение, на наш взгляд, верно, но только с той поправкой, что главным субъектом «успокоения народа», как и во всем трактате, мыслится правитель, которому Ли-Гоу сначала предлагает целый ряд методов воздействия на «народ» (четко определяя иерархию этих методов), а затем с той же тщательностью обрисовывает идеал чиновников, которые в состоянии выполнить волю правителя и успешно осуществить задачи управления. Недаром в связи с этим встает проблема «единого пути правления» (*чжи дао и чжи*) [цз. 18, л. 136], а достижение идеалов правления мыслится при должном взаимодействии двух уровней — правителя и чиновничества, которые сообща «успокаивают» народ.

Чиновники, в частности, обязаны помочь сыну Неба «использовать народ», а для этого правителю следует сначала должным образом, целесообразно «использовать» чиновников, т. е. сначала выбрать их из людей с подходящими качествами, затем контролировать, поощрять или наказывать.

Подобно тому как третий «План» в основном развивает некоторые второстепенные положения первого «Плана», он содержит, хотя и в несколько усеченном виде, все его ведущие положения. Так, среди главных задач управления, которые, по мнению Ли Гоу, должны решать чиновники в пределах всей страны, есть три: соблюдение меры в расходах и потреблении (*цзе юн*), усиление основного (*цян бэнь*) и взимание с народа в соответствии с нормой (*цюй юй минь ю чжи*), что, как известно, и составляло сущность мер, направленных на обогащение страны.

Взаимопроникновение основных концепций, тем и способов их изложения равным образом обнаруживается и при сопоставлении «Плана усиления армии» с двумя другими «Планами». Это обстоятельство само по себе уже обуславливает его причастность к проблемам учения *цзин цзи* в понимании Ли Гоу. Характеризуя данный «План», мы отмечали, что при некотором акценте на чисто специфические моменты, связанные с особенностями ратного дела, принципиальный подход к решению военных проблем носит «гражданский» характер. Это заложено в самом определении методов «Плана усиления армии», долженствующих, по мнению автора трактата, сочетать конфуцианские принципы (гуманность и долг-справедливость) с чисто военными приемами (хитростью и силой). В этом ключе систематически пояснены каждый из десяти пунктов.

Особенность воззрений Ли Гоу на военную проблемати-

ку как органическую часть учения об управлении обществом хорошо отражена во втором «Плане», в котором сопоставлены (почти как идентичные) методы «использования людей» (*юн жэнь чжи фан*) для военных и гражданских целей. Достаточно сказать, что от пункта 6 до 10 тема «обретения», выбора, назначения и способа использования полководца полностью соответствует принципам тех же действий правителя в отношении крупных чиновников (*чэнь* или *гуань*) в «Плане успокоения народа».

Показательно, что определение принципов гуманности и долга-справедливости, данное в «Плане усиления армии», которые должен соблюдать правитель, совпадает по своему настрою с основной тематикой большинства пунктов «Плана успокоения народа», связанных с пониманием того, как «наставлением улучшать [нравы народа]».

При сопоставлении методов «усиления армии» и «успокоения народа» можно усмотреть и другую параллель: представления о хитрости и силе в деле «усиления армии», объектом которых выступали «варвары четырех стран света», оказываются созвучными представлениям о методах устрашения внутри страны — о законах, предусматривающих наказания для своего народа. Эта параллель тем более убедительна, что население противника во всем трактате воспринимается в русле традиционных представлений — как одна из частей объекта управления в рамках не только данного государства, но и всей Поднебесной. Кроме того, к этим методам в отношении народа, указывает Ли Гоу, следует прибегать, если соответственно исчерпаны принципы гуманности и долга-справедливости, с одной стороны, и наставления — с другой.

Отметим, что в «Плане усиления армии», как и в двух других «Планах», главным субъектом военного дела мыслится правитель. Это особенно четко отражено в представлениях о достижении «конечных результатов» осуществления третьего «Плана», суть которых в следующем: опираясь на сильную армию, свершить военные подвиги — составную часть деяний сына Неба на стезе управления государством — ради «господства в Поднебесной» (*хэн син тянься*) [цз. 17, л. 1а].

Как отмечалось выше, идентичность подхода к проблемам, изложенным в трех «Планах», обнаруживается на всех уровнях и характерна для всей ткани трактата. И это связано не только с тем, что трактат — единое трехчастное произведение. Не вызывает сомнения, что общность подхода не была бы утрачена и в случае, если бы каждый из «Планов» был бы самостоятельным трудом. Пример тому и все другие сочинения Ли Гоу. Они написаны в одном ключе с его трактатом, поскольку их строение задано и определено учением *цзин цзи*.

Все сказанное выше убеждает, что произведение Ли Гоу

в каждом своем разделе имеет общий стержень, обусловленный принципами учения *цзин цзи*. Именно этим и объясняются взаимопроникновение тематики и общность представлений о способах осуществления трех «Планов», ярко отраженных как на уровне определения общих задач, сформулированных в начале каждого раздела, так и при рассмотрении в тексте более частных проблем.

Каждый «План» содержит элементы другого, но доля этих элементов в изложении определена местом данной проблемы в цепи задач соответствующего «Плана».

Сохраняя преемственность с древностью в содержательном аспекте, учение *цзин цзи* наследовало и принципы построения древних текстов, являя собой один из ярких примеров единства содержания и формы в китайской культуре.

Проблема построения средневековых текстов требует своего исследования. Методологический подход к этой проблеме в связи с указанными выше обстоятельствами аналогичен методике изучения древних текстов, построение которых, как показал В. С. Спиринов, явление не чисто внешнего порядка, а имеет глубинную внутреннюю сущность [329].

Выше мы стремились определить «конспект» работы Ли Гоу, выяснить тему каждого из 30 пунктов как звена в выполнении главных задач, определенных тремя «Планами». Вместе с тем каждый пункт трактата, а вернее, его тема, исходя из контекста, может быть измерена и мерками традиционной историографии.

Изучение структуры трактата Ли Гоу и сопоставление ее со структурой сочинений других средневековых авторов приводит нас к выводу о том, что учение *цзин цзи* предусматривало определенный характер подачи материалов. В структуре памятника четко прослеживается определенная закономерность соотношений его частей между собою, своеобразный параллелизм содержания. Учет этого обстоятельства должен, на наш взгляд, пролить свет на особенности мышления автора, ориентировавшегося на идеалы *цзин цзи*.

В поисках объективного критерия для правильного понимания принципов членения текста на разделы мы обратились прежде всего к другим трудам самого Ли Гоу. Сопоставим данный опус с таким сочинением ученого, как «Чжоу ли чжи тай пин лунь». Здесь же отметим, что для нас важна не столько близость и даже идентичность тематики, как то, что данный труд делится на шесть разделов, которым легко найти аналоги в экзаменационном сочинении Ли Гоу: 1. Упорядочение центра (*нэй чжи*). 2. Расходы государства (*го юн*). 3. Военная охрана (*цзюнь вэй*). 4. Строгость наказаний (*син цзинь*). 5. Назначение людей на должности (*гуань жэнь*). 6. Путь наставления (*цзяо дао*) [16, цз. 5, л. 1а; цз. 6, л. 6б].

Напомним, что тема каждого из разделов воспринималась

Ли Гоу как «великая основа» управления миром (*цзин ши*)⁵⁷. Это же сочетание, как показано выше, выступает фактически аналогом бинома *цзин цзи*.

Тематика 16 пунктов раздела «Расходы государства» (20 юн) в принципе идентична содержанию «Плана обогащения государства», поскольку во всех десяти его пунктах изложена проблема возрастания государственных средств. Кроме того, в предисловии к «Чжоу ли чжи тай пин лунь» указано, что в разделах «Го юн» основой политики (*чжэн*) рассматривается *ли* [20] юн *хоу* [минь] *шэн* — «благоприятствование [государственным] расходам и жизни [народа]» [16, цз. 7, л. 16]. Этот тезис полностью созвучен положению «Плана обогащения государства» о том, что обогащение последнего — основа управления [цз. 16, л. 1а], тем более что в тексте «Го юн» сама проблема возрастания государственных средств выражена также термином «обогащение государства» (*фу го*) [16, цз. 7, л. 46].

В обоих сочинениях Ли Гоу путь к увеличению государственных средств в первую очередь одинаково связывается с необходимостью внедрить в сознание всего населения чувство меры (*цзе*), или нормы (*чжи ду*), при потреблении материальных благ [16, цз. 5, л. 16].

Продолжив сопоставление крупных разделов обоих трудов, обнаруживаем далее наличие в них военной тематики: раздел «военная охрана» («цзюнь вэй») в «Чжоу ли чжи тай пин лунь» и «План усиления армии» в трактате Ли Гоу.

Что же касается трех других основ управления миром, то они адекватно сопоставимы со всеми пунктами «Плана успокоения народа». Так, пункт «строгость наказаний» (*син цзинь*) аналогичен по содержанию пункту 6 «соблюдать закон» (*шоу фа*) и пункту 7 об «отмене амнистий и откупа от наказаний за преступление» «Плана успокоения народа», пункт «назначение людей на должность» (*гуань жэнь*) — пункту 5 — «назначение на должность» (*жэнь гуань*), а пункт «путь наставления» (*цзяо дао*) — первым четырем пунктам «Плана успокоения народа». Что же касается пункта «упорядочение центра» (*нэй чжи*), то эта проблема вместе с обсуждением вопроса об упорядочении окраины (*нэй чжи*) рассмотрена в пункте 1 «Плана усиления армии».

Принципиальное созвучие структуры двух трудов Ли Гоу, по нашему глубокому убеждению, закономерно и объясняется не только тем, что они вышли из-под кисти одного автора. Попытаемся доказать это, сопоставляя экзаменационное сочинение Ли Гоу с произведениями других авторов, тематически с ним не связанными и относящимися к другому хронологическому периоду. На наш взгляд, в построении средневековых текстов, воплощавших принципы учения *цзин цзи*, к которым принадлежит и труд Ли Гоу, должно быть много общего.

Анализируя структуру трактата Ли Гоу, мы должны в первую очередь учесть принцип классификации явлений в общественной мысли средневекового Китая, отраженный в специальных трудах о *цзин цзи*. Их нередко называют классификационными. Однако они, по нашему мнению, лишь выражают в концентрированной форме представления о мире, которые были присущи всей китайской историографии в целом.

Для целей нашего исследования полезно познакомиться со строением трудов о *цзин цзи*, сохранившихся до наших дней.

Неизученность проблемы классификации в китайской историографии побуждает нас, выясняя строение трактата Ли Гоу, прежде всего ориентироваться на упомянутый нами в разделе об источниках классификационный труд Фэн Ци «Изложение материалов о *цзин цзи* по разделам» («*Цзин цзи лэй бэнь*») (XIV в.), известный нам как максимальный вариант раскрытия проблемы *цзин цзи*. Он состоит из 23 разделов: *ди ван* (правители), *чжэн чжи* (налаженная политика), *чу гун* (наследник престола), *гун е* (боковой флигель дворца, т. е. женские покои), *чэнь* (сановники), *цзянь чжэн* (увещевание и укоры), *цюань хэн* (букв. взвешивать — т. е. отбирать на должность), *цай фу* (средства и налоги), *ли и* (ритуал и долг-справедливость), *юе* (музыка), *вэнь сюе* (изучение письменности), *у гун* (военные подвиги), *бянь сай* (граница), *син фа* (наказания и законы), *гун юй* (подготовка к работам), *тянь* (небо), *ди* (земля), *жэнь лунь* (этические отношения между людьми), *жэнь пинь* (категории людей), *чэнь ши* (дела людей), *дао шу* (даосские методы), *у лэй* (различные вещи), *ца янь* (различные высказывания). Каждый раздел, в свою очередь, делится на множество подразделов [40, т. 1, с. 37—66].

Какова логика деления данного труда на разделы и подразделы и как оно связано с традициями китайской культуры в целом?

Для этого необходимо учесть назначение труда Фэн Ци, связанного с проблемами классификации понятий, составляющих систему воззрений учения *цзин цзи*. Что касается проблем классификации этого вида знания, или его таксономии (по-китайски *фэньлэй сюе* — т. е. учение о разделении по классам, разделам), то в современной науке таксономия (от греч. *taxis* — расположение, строй, порядок и *nomos* — закон) — это теория классификации и систематизации сложно организованных областей действительности, имеющих обычно иерархическое строение [92, т. 25, с. 220]. Оба термина — классификация и таксономия — употребляются в настоящее время как синонимы. (Термин «таксономия» впервые был предложен в 1813 г. швейцарским ботаником О. Декандолем, а в 60—70-х годах XX в. возникла тенденция определять так-

сономии как раздел систематизации во всех науках [92, т. 25, с. 220].)

Как видим, традиция систематизации явлений в области государственного управления в Китае имеет давние корни. Достаточно сказать, что структура компиляции XIV в. «Цзин цзи лэй бянь» повторяет структуру другого, более раннего труда — «Высочайше просмотренная сокровищница знаний, составленная в годы правления Тай-пин» («Тай пин юй лань») и, в свою очередь, основана на материалах из древних канонов и историй [40, т. 1, с. 26]. Подчеркнем устойчивую традицию систематизации материала, связанного с учением об управлении, уходящую своими корнями в древность и сохранившуюся в новое время в других, как показано выше (см. об этом гл. 1), классификационных трудах о *цзин цзи*.

Известно, что на область явлений, обнимаемых учением *цзин цзи*, распространялось представление о мироустроительных функциях сына Неба. В связи с этим логику систематизации явлений политики задавал уровень, связанный с понятием «правитель». Каждый из 23 разделов «Цзин цзи лэй бянь», по всей видимости, — указание на сферу, на которую должна была распространяться деятельность сына Неба, или же само это действие.

При общей неразработанности проблемы систематизации применительно к общественным наукам или видам знания, тем более применительно к средневековому Китаю, представляется возможным, на наш взгляд, видеть в названии разделов «Цзин цзи лэй бянь» своего рода единицы, сопоставимые в какой-то степени с таксономическими категориями и «применяемые для обозначения соподчиненных групп объектов — таксонов» [92, т. 25, с. 220], ибо задача всякой классификации — описать структурную систему действительности с точки зрения ее иерархического строения.

Отметим, что если в естественных науках это стремление к классификации, таксономии было связано с попыткой на донаучном уровне дать описание некоей реальности с точки зрения ее иерархического строения, то применительно к *цзин цзи* речь шла о систематизации явлений, требовавших определенного вида знания, позволяющего гармонизировать общество.

Сопоставляя трактат Ли Гоу со специальными трудами о *цзин цзи*, мы обнаружили принципиальное сходство в систематизации их материала, определяемой единой исходной позицией, связанной с персоной сына Неба.

Из всех известных нам «классификационных» книг о *цзин цзи* труд Фэн Ци является наиболее полным и представительным. Целесообразно поэтому выявить аналоги названиям трех частей трактата Ли Гоу и тематики 30 пунктов в 23 разделах-таксонах «Цзин цзи лэй бянь».

Соотношение 30 пунктов трактата Ли Гоу с темами труда Фэн Ци показывает, что большинство их соответствует буквально или в принципе классификационным таксонам минского ученого.

Хотя название первого «Плана» Ли Гоу не находит своего таксона-аналога у Фэн Ци, по содержанию эта тема близка разделу «средства и налоги» («цай фу») в труде минского ученого. Так, например, три подразделения — «управление финансами» (ли цай); «поощрение земледелия» (цюань нун) и «накопление запасов» (цзи цунь) — в разделе «средства и налоги» [40, т. 1, с. 46] отражают основные темы «Плана обогащения государства».

Вместе с тем некоторые темы отдельных пунктов этого «Плана» совпадают с таксонами, помещенными вне так называемого экономического раздела «цай фу» в труде Фэн Ци. Например, тема, связанная с буддийскими и даосскими монахами, магами и пресечением разного рода ересей, соответствует тематике раздела «дао шу» (см. [40, т. 1, с. 63—64]).

«План усиления армии» Ли Гоу по содержанию почти идентичен разделу «у гун» (военные подвиги) у Фэн Ци. Названия пяти тем из этого раздела совпадают с названиями соответствующих пунктов у Ли Гоу. Другим пунктам «Плана усиления армии» легко найти аналоги в других разделах «Цзин цзи лэй бянь»: «категории людей» (жэнь пинь), «налаженная политика» (чжэн чжи) и «отбирать на должность» (цюань хэн) [40, т. 1, с. 40].

Что касается «Плана успокоения народа», то при отсутствии точной копии его названия мы находим в труде Фэн Ци множество выражений, связанных с понятием минь (жэнь), и прежде всего «уважать народ» (чжун жэнь), в разделе «налаженная политика» (чжэн чжи) [40, т. 1, с. 40] и в двух крупных разделах: «категории людей» (жэнь пинь) и «дела людей» (жэнь ши) [40, т. 1, с. 59—63].

В разных разделах труда Фэн Ци находим названия таксонов, почти совпадающие с названиями пунктов третьего «Плана» Ли Гоу не только по содержанию, но и по форме.

Итак, название каждого из 30 пунктов трактата Ли Гоу находит свои аналоги с той или иной долей совпадения в работе Фэн Ци. Показательно, что ни одна из тем пунктов трактата Ли Гоу не выходит за рамки тематики обширного труда минского ученого.

Таким образом, выясненное выше обстоятельство, что «конспект» трех «Планов» полностью отвечает принципам традиционной систематизации, свидетельствует о всеобщности изначального видения мира, заданного системой ценностей, присущей учению цзин цзи, а не характерным только для «классификационных» книг. Роль этих рубрик в средневековых произведениях не сводится лишь к классификацион-

ным группам в систематизации огромного наследия китайской культуры в широком смысле этого слова: они являются своего рода ориентиром в оценке явлений, заключенных в письменном творчестве вообще, что в нашем случае ярко проявляется на примере экзаменационного сочинения Ли Гоу.

Принципиальное сходство методов классификации материала в этих трудах определяется приверженностью их составителей к идеалам учения *цзин цзи*, а их различие связано с конкретными условиями, в которых они создавались, их предназначением, наконец, кругозором их составителей. Обращает на себя внимание число таксонов в этих трудах. Созданные, как упоминалось выше, на материалах древних книг, они повторяли и их структуру. Как показал В. С. Спирин на материале древних памятников, их структуру отличала четкость построения, в частности, определенная закономерность в членении текста.

Деление на разделы всех упомянутых средневековых трудов, в том числе и трактата Ли Гоу, связано с наличием неких общих принципов единой классификации в традиционной китайской историографии. Эти труды в конечном счете предназначались правителю, именно его персона была своеобразной точкой отсчета в определении иерархии явлений, связанных с проблемами управления. Они же, в свою очередь, осознавались средневековыми авторами в контексте целостной системы воззрений на мир.

Идеология средневекового Китая, при всей ее специфике, характеризуется общей для эпохи средневековья (будь то на Западе или на Востоке) чертой: убеждение человека того времени в тождестве закономерностей, присущих макрокосму и микрокосму.

Рассматривая проблему классификации явлений, находившей свое выражение в членении текста на разделы большие и малые, каждый из которых имеет свою традиционную тему (обозначенную или подразумеваемую), важно определить характер сцепления отдельных разделов между собою. Анализируя соотношение разделов, мы обнаружили, что в рамках каждого «Плана» почти в каждом его пункте развит тезис предыдущего, где он зачастую хотя бы тезисно, но обозначен. Тема второстепенная в одном пункте становится главной в последующем. Кроме того, отдельные темы вводятся вопросом («некоторые спросят»); на него ниже дается ответ.

Обнаруженное нами наличие одних и тех же таксонов в разных «Планах» связано с тем, что в рамках каждого «Плана» выделена лишь одна какая-то сторона явления, заключенного в таксоне, полезная для целей осуществления того или иного «Плана». В разные разделы, в данном случае «Планы», попадают одни и те же проблемы, но каждый раз сосчитанные как бы в другой системе измерения.

Подобное строение обеспечивало широкий простор для творчества в рамках принятой классификации, где набор рубрик-таксонов хотя и был традиционно определен, но связь между ними могла осознаваться подвижно и не стандартно. Так, в трактате Ли Гоу темы 30 его частей, отвечавшие классификационным представлениям, объединены в три больших раздела. В данном случае автор трактата, мыслящий в рамках учения *цзин цзи*, формулируя свои представления об идеальном обществе, проявил свою индивидуальность, избрав свой вариант сцепления традиционных рубрик.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что структура китайских текстов, в частности членение текста на мелкие разделы, непосредственно связана с проблемой классификации явлений в китайской историографии, принципы которой заданы традиционным учением *цзин цзи*. Кстати, в самом этом факте нашло отражение единство содержания и формы китайской культуры.

Членение текста на разделы, каждому из которых соответствует определенная рубрика (хотя и не всегда обозначенная, но легко читаемая в контексте), обеспечивало преемственность в развитии китайской культуры в широком смысле этого слова. Ведь строгая организация текста выступала как одно из средств хранения и поисков информации в океане трудов китайских историографов, чьи интеллектуальные усилия в конечном счете были направлены на достижение социальной гармонии.

Введение в научный оборот трактата Ли Гоу, сквозное прочтение источника позволяет рассмотреть содержащийся в нем материал в самых разнообразных аспектах, среди которых важным в данном исследовании является и уяснение основных параметров учения *цзин цзи*.

ПОНЯТИЙНЫЙ АСПЕКТ ОСНОВНЫХ
ПАРАМЕТРОВ УЧЕНИЯ «ЦЗИН ЦЗИ»
НА МАТЕРИАЛЕ ТРАКТАТА ЛИ ГОУ

Понимание бинома «цзин цзи» как «политика»
и определение сущности политического процесса
в соответствии с учением «цзин цзи»

Основной смысл цзин цзи, о кото-
ром так много сказано,— сотворить
основу для великого спокойствия.

Бо Цзюйи

Формирование в средние века понятия, обозначенного биномом *цзин цзи*, выражает тенденцию, связанную с развитием системы представлений об управлении обществом, что, в свою очередь, непосредственно происходило из понимания сущности политического процесса в контексте традиционной китайской культуры в целом.

Историчность развития бинома *цзин цзи* предполагает связь его с терминологией политической мысли древнего Китая. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что одни и те же термины в трактате встречаются в разных значениях, в то же время многие из терминов близки по значению. Связь между ними гибка и подвижна.

Попытаемся выявить круг наиболее важных терминов-понятий, характеризовавших представления средневекового автора о сути политического процесса. Рассмотрим, как определены в трактате прежде всего конечные цели, на выполнение которых и было ориентировано учение *цзин цзи*.

Необходимо отметить, что они не являются специфическими только для *цзин цзи*. И это естественно, так как, возникнув довольно поздно, понятие *цзин цзи* тем не менее было запрограммировано прошлым и выросло из других, более древних понятий, сосуществуя с ними в дальнейшем. Соприкасаясь по смыслу, эти понятия обнимали пограничные области представлений древности и средневековья, что выраже-

но прежде всего в терминах, образующих семантический ряд и содержащих термин *цзин*.

Как уже отмечалось выше, иероглиф *цзин* имеет много значений, в том числе в философском и метафизическом аспекте.

Его исходное, восходящее к зримому образу значение — «продольная или вертикальная нить», «меридиональная линия». Применительно к ткани это так называемая ее основа. В пространственном аспекте термин выражал идею размеривания (планирования) земли.

В переносном значении — «основа», «неизменное», «правильное», «ортодоксальное» — термин впоследствии стал применяться к канонизированным конфуцианским произведениям [78, с. 853—854; 116, с. 3]. Именно это многозначное, заложенное в иероглифе *цзин*, связывает между собой семантический ряд терминов, близких к бинному *цзин цзи* и даже с ним родственных, прежде всего сочетания *цзин лунь* и *цзин шу*.

Заметим, что иероглиф *цзин* в таких словосочетаниях словно переливается всеми цветами радуги, приобретая в различных контекстах целую гамму смысловых оттенков.

Наш интерес к сопоставлению биннома со словосочетанием *цзин лунь* связан с тем, что, хотя этого термина и нет непосредственно в трактате Ли Гоу, он часто встречается в других его трудах. Вспомним, как указывалось выше, что исследователи, в том числе Морохаси, обнаружили связь идеологии Ли Гоу с течением *цзин лунь* в конфуцианстве сунского времени, самым типичным представителем которого считался реформатор Ван Аньши [136, с. 15]. Одним из доводов в пользу близости Ли Гоу к течению *цзин лунь* Морохаси считает создание интересующего нас трактата сунского автора [136, с. 15—16].

Сочетание *цзин лунь* — древнего происхождения и родилось на много столетий раньше, чем возник бинном *цзин цзи*. Истоки этого словосочетания содержатся в «И цзине». Словари указывают, что далее оно встречается в главе «Чжун юн» трактата «Ли цзи», в «Цзо чжуани», «Хань шу» и во многих трудах различных авторов [82, с. 1046; 81, с. 11140]. Известно, что толкование сочетания *цзин лунь* было в центре внимания ученых на всем протяжении древности, а особенно в средневековье.

Показательно, что в «И цзине» носителем этого понятия выступал «благородный муж, [который] предоставляет *цзин лунь*» (*цзюнь цзы и цзин лунь*). Толкуя смысл фразы «И цзина», комментаторы указывали, что *цзин* — это *цзин вэй*, основа и уток, а *лунь* — *ган лунь*, т. е. устои, которые благородный муж предназначает для Поднебесной. Основа и уток служат для него средством связать воедино вещи (явления) [82, с. 1046; 81, с. 11140]. Другими словами, здесь иноска-

зательно выражена идея творчества благородного мужа, который, связывая между собой вещи — явления, гармонизирует мир, или Поднебесную. В близком контексте трактуется понятие *цзин лунь* и в «Чжун юне»; «Только тогда, когда в Поднебесной царит предельная искренность, возможно разматывать и наматывать большой клубок Поднебесной» [82, с. 1046]. Именно такое разъяснение этому высказыванию дал Чжу Си, разумея два иероглифа *цзин лунь* как обозначение действия, функционально синонимичного с процессом гармонизации социума [82, с. 1046].

Отметим, что метафора, применяемая к политическому процессу, присутствует и в «Цзо чжуани», где понятие «хаос» (*луань*) передается посредством того же образа запутанной шелковой пряжи [83, с. 853].

Таким образом, операции с шелком уподоблялись «выправлению в политике», а бином *цзин лунь*, состоящий из двух многозначных иероглифов, передавал представление древних и средневековых ученых и политиков о сущности характера управления, состоявшего, по их мнению, в установлении равновесия, стабильности, достигаемых через должное, единственно правильное сочетание противоположных действий. Недаром словари отмечают словосочетание *цзин лунь* как образный эквивалент данного понятия, толкуемый так: «намечать, направлять политику» или «наставлять в политике» [82, с. 1046; 81, с. 11140].

По-видимому, позднее наряду с этим ведущим оттенком в значении термина появился и другой: опыт наставления в политике следовало черпать у древних, т. е. из канонов (*цзин*). Во всяком случае, именно такое употребление находим мы в биографии Фу Сюаня в «Цзин шу», где бином *цзин лунь* соотнесен с проблемой поисков «сущности правления» (*чжэн ти*) [47, с. 3]. Подчеркнем, что контекст использования данного термина приобрел здесь новое содержание по сравнению с древностью. В идеологической борьбе между различными школами (девятью направлениями)¹ в древности терминологическое сочетание *цзин лунь чжэн ти* означало выбор политической модели управления, предлагаемой представителями различных философско-политических направлений. Характерно, что в *цзиньский* период сочетание *цзин лунь* употребляли уже в контексте исключительно конфуцианского учения. Во всяком случае, современник Фу Сюаня оценил изыскания последнего, связанные с проблемами управления и базирующиеся на исследовании наследия девяти школ древности, как способствующие утверждению учения конфуцианцев (*жу цзяо*) и осуждающие взгляды Ян Чжу и Мо Ди — идеологических противников конфуцианства [47, с. 2—3].

Особенно подчеркнем, что определение Фу Сюанем «сущности политики» было неотделимо от обсуждения процесса

«управления государством» (*цзин го*), что уже само по себе приближало понятие *цзин лунь* к понятию *цзин цзи*, которое, как показано выше, родилось лишь в трудах Ван Туна.

Суть понятия *цзин лунь*, обозначенная уже в древних памятниках как целенаправленное действие для обретения гармонии в обществе, присуща и другому, более позднему термину — *цзин шу* (из семантического ряда с иероглифом *цзин*), также более древнему, чем бином *цзин цзи*. Первоначально это словосочетание означало изучение канонов (*цзин сюе чжи шу*) [81, с. 11138], что, как известно, было в традиции китайской культуры.

Даже такая интерпретация словосочетания *цзин лунь* была близка по содержанию к биному *цзин цзи*, хотя бы потому, что оба понятия своим рождением в равной степени были обязаны древности, что и выразилось в иероглифе *цзин*, которым с определенного времени обозначалось понятие «каноны».

Особого расцвета традиция изучения классических книг достигла в ханьское время.

Не случайно именно в «Хань шу» (в биографии Эр Куаня) впервые упомянут и другой близкий к *цзин цзи* по смыслу термин — *цзин сюе* (учение о канонах) [116, с. 3]. Проследивая этимологию термина *цзин сюе* (или *лунь цзин сюе*), японский исследователь Хонда Наруюки одно из его значений связывает с рассмотренным выше сочетанием *цзин лунь* [116, с. 3], как также заключавшим в себе понятие *цзин*.

В ханьское время «учение о канонах» или производное от него понятие *цзин шу* (способ изучения канонов) приобрело не только академический, но и прикладной характер. Так, танский автор Ван Гуй с нескрываемым восторгом и в укор правителю своего времени писал, что при Хань в почете были *цзайсяны* — знатоки одного из конфуцианских канонов (*цзин шу чжи ши*, букв. «ученые, обладавшие способом изучения канонов») и «если при дворе возникали сомнения относительно дел, то всегда прибегали к канонам, чтобы вынести решение» [47, с. 120].

Таким образом, глубокое знание трудов древних и разнообразие изыскания в этой области, имевшие, как известно, много аспектов, в немалой степени, а может быть даже в большой, были связаны с проблемами управления. Эти изыскания воспринимались как полезные для дела управления миром [47, с. 120]. По-видимому, уже в ханьское время (а не в сунское, как указывается в толковых словарях) [81, с. 11138] термин *цзин шу* одновременно понимали и как «искусство управления миром» ([*цзин*] *ши чжи [шу]*). Иначе говоря, трактовка этого термина совпадала с первой составной частью развернутого варианта лишь впоследствии появившегося бинома *цзин цзи*.

Наше предположение подтверждается и выводом Хонда

Нариюки о том, что именно с ханьского времени «способ изучения канонов» (*цзин шу*), а конкретно шести канонов, был лишь прикрытием для решения политических дел [116, с. 113] и служил целям «управления государством и умиротворению Поднебесной» (*чжи го пин тянься*) [116, с. 1].

По-видимому, термины *цзин лунь* и *цзин шу* (в разных их значениях) подготовили появление на свет бинома *цзин цзи*, а впоследствии продолжали существовать рядом с ним.

Соизмеримость этих терминов, во всяком случае их тесная связь между собой, подтверждается и тем, что носители знания *цзин цзи*, как правило, были искусны и в *цзин шу* и в *цзин лунь*, а это в немалой степени помогало им преуспеть на первом поприще.

Именно для Ван Туна, с чьим именем непосредственно связано рождение понятия *цзин цзи*, характерны обширные познания в области классики. Особенно большое влияние именно в этом аспекте он оказал на сунских конфуцианцев [116, с. 127].

Еще лучше прослеживается связь всех трех терминологических сочетаний начиная с танского времени. Упомянутый выше Ван Гуй — носитель учения *цзин цзи* (будучи цензором, он ратовал за управление государством на основе конфуцианских канонов) сумел настоять на том, чтобы ранги и повышения по службе в первую очередь получали чиновники, обладавшие конфуцианской ученостью [47, с. 120]. Деятельность другого танского идеолога, Чжао Жуя (призванный на службу, он предпочел ей теоретические изыскания), известного эрудита, знатока классиков, знаменитого своим талантом «управлять миром» (*цзин ши*), отмечена в источниках всеми тремя сочетаниями одновременно [47, с. 151].

Ту же тенденцию, но еще ярче выраженную, мы наблюдаем и в сунское время. Без ее учета невозможно понять место трактата Ли Гоу в идеологической жизни того времени.

Проблема отношения к классикам, поясняящая нам, что прежде всего искала в них значительная часть идеологов сунского времени, отчетливо проявляется на примере Ван Аньши, усвоившего, как известно, многие идеи Ли Гоу. Не случайно в политической ситуации того времени превосходное знание классического наследия рассматривалось как синоним преуспевания в делах современности. Несостоятельной оказалась попытка противников Ван Аньши обвинить его в отрыве от жизни на том основании, что он «погряз в древности» и занят лишь изучением классиков (*цзин шу* или *цзин сюе*). Парируя их доводы, реформатор утверждал, что «учение о канонах» специально создано для того, чтобы управлять насущными делами (*цзин ши у*) [30, изд. 327, л. 12а], т. е. осуществлять на практике учение *цзин цзи*, ярым приверженцем которого он был.

Конечно, мы отдаем себе отчет в том, что разъяснение Ван Аньши было сделано в сложной политической обстановке и его действия и высказывания во многом определялись необходимостью обороняться от идейных противников. Делая «скидку на контекст», мы вместе с тем полагаем, что трактовка реформатора имела тем большие основания, что опиралась на давнишнюю традицию в китайской истории — отождествлять эти два рода деятельности (толкование канонов и политическую практику) или по крайней мере видеть в них некий общий знаменатель.

Не случайно известный идеолог *цзин цзи* Фань Чжунъянь после смерти был высоко оценен его другом Ван Аньши, так как имел крупные заслуги на поприще *цзин лунь* [7, с. 888].

Термины *цзин шу* и *цзин лунь* являются постоянными путниками биннома *цзи цзи* и позднее.

Оценивая своего учителя Фэн Ци, один из его многочисленных учеников — У Гуанъи — в предисловии к «Изложению материалов о *цзин цзи* по разделам» («*Цзин цзи лэйбянь*») проникновенно высказывался о нем как о выразителе учения *цзин цзи*, стремившемся служить императору, будучи «чиновником-зеркалом». У Гуанъи находил, что это было в полном согласии с тем идеалом ицзиновского благородного мужа, великого таланта, который в состоянии выработать основы (*цзин лунь*) для гармонизации Поднебесной [40, т. 1, 25].

Что касается проблемы соотношения понятий *цзин лунь* и *цзин цзи* применительно к мировоззрению Ли Гоу, то следует отметить, что взгляды ученого более всего были близки к одному из направлений конфуцианства XI в., определяемого в традиционной историографии сочетанием *цзин лунь*. Напомним, что, по мнению Морохаси, именно представители этого течения во главе с Ван Аньши пытались воплотить в своей деятельности идеалы учения *цзин цзи* [136, с. 18].

Однако, на наш взгляд, проблема соотношения средневекового учения с традиционной классификацией сунского конфуцианства требует уточнения. По нашему мнению, понятие *цзин цзи* было фундаментальным и глобальным в политической мысли китайского средневековья, в то время как критерии выделения традиционной историографией направлений в конфуцианстве XI в. были частного характера. Из той же классификации следует, что в принципе обращение к классикам было свойственно всем конфуцианцам, а существование каждого направления конфуцианства современники видели лишь к предпочтению какого-либо определенного древнего произведения.

Принципы учения *цзин цзи*, по-видимому, разделялись большинством конфуцианцев, а не только теми, кого традиция причислила к течению *цзин лунь*. В этом случае стано-

вится понятным положение Морохаси о том, что Ли Гоу по своим взглядам был близок не только к течению *цзин лунь*, но и к представителям течения, стоявшего на позициях морального усовершенствования, так как ценил и «И цзин» и «Чжун юн» (гл. «Ли цзи»), и к представителям течения «выпрямления имен», поскольку он, как и Сыма Гуан, воспевал (в своей работе «Чан юй») «Чунь цю» и критиковал Мэн-цзы [136, с. 8].

По-видимому, приверженность того или иного деятеля к идеалам учения *цзин цзи*, т. е. к понятию более высокой иерархии, чем те, которыми обозначались различные направления в конфуцианстве того времени в традиционной историографии, не противоречила принципиальной возможности для него придерживаться взглядов любого направления. Достаточно сказать, что Шао Юн, относившийся традиционной историографией к группировке сторонников морального самоусовершенствования, создал труд «Хуан цзи цзин ши лу», в название которого входит сочетание *цзин ши* — первая часть развернутого варианта биннома *цзин цзи*. А очевидная приверженность танского ученого Чжао Жуя к идеям *цзин цзи* не мешала ему разделять принципы «выпрямления имен» [47, с. 167]. В свою очередь, именно «И цзин», более всего ценимый сторонниками морального самоусовершенствования, был источником, где впервые (как уже указывалось выше) упомянуто сочетание *цзин лунь*.

Видимо, нужно учесть, что критерии оценки идеологических направлений сунского периода самими современниками были достаточно узки: размежевание между сторонниками различных течений определялось их мнением относительно достоверности, а также важности того или иного древнего памятника и определения сферы, в которой, по их представлениям, следовало действовать ради достижения политического идеала.

Очевидно, что в сунское время понятие *цзин лунь* по-прежнему восходило к давней трактовке, содержащейся в древних произведениях, — «дать основы» Поднебесной, чтобы обрести социальное спокойствие. Естественно, что в рамках теоретических дискуссий XI в. могли появиться и новые проблемы, в частности проблема достоверности самих древних источников. И вероятно, тогда современники могли причислить к течению *цзин лунь* тех, кто, с одной стороны, выяснял степень достоверности древних произведений, а с другой — пытался воплотить их идеи на практике. В этом случае критерии характеристики идеологических направлений в конфуцианстве в оценке традиционной историографии выглядят достаточно условными, в том числе и тогда, когда речь идет об оценке взглядов Ли Гоу. Заимствуя для политических целей положения самых разных сочинений (по-разному оцениваемых представителями каждого течения), Ли Гоу во

все периоды тяготел к использованию положений классики для нужд современной социальной практики. В связи с этим представляется справедливым мнение Морохаси, считающего Ли Гоу идеологом, проповедником «практического учения» [136, с. 22].

Во всяком случае, анализ соотношения *цзин цзи* и *цзин лунь* в XI в. применительно к мировоззрению Ли Гоу позволяет, при общей неизученности проблемы, утверждать, что исторически возникшее в суйское время понятие *цзин цзи*, в целом характеризующее идеологию Ли Гоу, во многом питалось теми представлениями, которые были связаны с древними понятиями *цзин лунь*, а также *цзин шу*.

Общность корня всех трех понятий позволяет полнее охарактеризовать представления о сути политического процесса, нашедшие выражение в учении *цзин цзи* и запрограммированные китайской культурой в целом, прежде всего с развитием конфуцианской мысли. Это хорошо прослеживается в трудах Ли Гоу, материалы которых, на наш взгляд, позволяют высказать предположение о соотношении этих двух понятий и выявить их иерархию.

Прежде всего обратим внимание на его работу «Суждение о достижении по „Чжоу ли“ великого спокойствия» («Чжоу ли чжи тайпин лунь»), уже неоднократно нами упомянутую, самим названием свидетельствующую о сути поисков средневекового мыслителя. Этот труд Морохаси назвал классически выражающим идеи *цзин лунь*. Такая оценка ему дана прежде всего потому, что источником вдохновения Ли Гоу был трактат «Чжоу ли», идеи которого пытался впоследствии осуществить на практике и Ван Аньши² в своих реформах.

Однако главным и определяющим, на наш взгляд, было то, как Ли Гоу трактовал смысл «Чжоу ли» и что для него, ученого XI в., было в этом труде существенным. Наша задача облегчается тем, что в предисловии к своей работе Ли Гоу четко определил цели ее создания, признавая, что смысл ее вовсе не ограничивается лишь разъяснением канона. Главное назначение своего труда он видел в том, чтобы побудить правителя взять за образец действия Чжоу-гуна, который якобы смог достичь великого спокойствия (*тай пин*) [16, цз. 5, л. 1а—1б].

Таким образом, в жанре традиционного «суждения» (*лунь*) Ли Гоу — носитель учения *цзин цзи*, подобно «ицзиновскому цзюнь цзы», обретал в древнем труде основы, которые следовало преподнести Поднебесной, с тем чтобы ее гармонизировать. Он свел суть положений, содержащихся в древнем трактате, к шести великим основам (*сан цзи*), соответствующим шести сферам, областям управления, в которых в его время должен был преуспеть ради достижения социальной гармонии не сам *цзюнь цзы* — носитель идеи метода дей-

ствия (как утверждалось в древности), а правитель, ему подражающий.

Этими своеобразными узлами в «клубке» *цзин лунь* были: упорядочение центра (*нэй чжи*), расходы государства (*го юн*), военная охрана (*цзюнь взй*), строгость наказаний (*син цзинь*), назначение на должность (*гуань жэнь*), путь наставления (*цзяо дао*) [16, цз. 5, л. 1а—10б].

Обращает на себя внимание сходство тематики данного сочинения с изучаемым здесь трактатом Ли Гоу. Но, пожалуй, самое главное заключается в том, что эти шесть намеченных Ли Гоу основ должны были, по его мнению, служить целям «управления миром и выпрямления нравов» (*цзин ши гуй су*), что должно было содействовать успешному завершению государственных дел [16, цз. 5, л. 1б]. Последнее терминологическое выражение, без сомнения, очень близко к расшифровке бинома *цзин цзи*.

По-видимому, термином *цзин лунь* в самом общем смысле обозначался способ осуществления политики вообще — это подтверждает и существование представления о том, что *цзин лунь* есть метод (*фан*), который можно утратить [81, с. 11140], — а с появлением бинома *цзин цзи* и способ превращения учения об управлении государством и вспомоществовании народу. Подобное понимание смысла *цзин лунь* подтверждает и анализ трудов других носителей идей *цзин цзи*. Так, об идеологе танского времени Чжао Жэе известно, что, создавая свой труд «О достоинствах и недостатках» («Чан дуань»), он прибегал к методу *цзин лунь*, с тем чтобы осознать перемены и выработать путь *цзин цзи*. Смысл своих поисков он свел при этом к главному — к устранению современных пороков, достижению социальной стабильности, процветанию правления, устранению мятежа (*чжи луань*) [47, с. 153].

Цель осуществления идей, заложенных в понятиях *цзин лунь*, *цзин шу* и *цзин цзи*, несмотря на отличия их содержания и времени их появления (не говоря уже об оттенках в толковании их у каждого автора), была одна, и это единство пронистекало из наличия нероглифа *цзин* и определялось им. Хотя многие его значения, обретенные в глубокой древности, еще сохранились в период средневековья, главным и определяющим его смыслом было «канон», т. е. источник, в котором была определена цель политического процесса. Смысл раздумий каждого автора, в словаре которого были эти понятия, воплощался в высказываниях, обращенных к правителю, или в специальных трудах и сводился к достижению социальной гармонии.

Для уяснения того, как понимался характер политического процесса и его цели в средние века, необходимо не только учесть значение предшествующих по времени *цзин цзи* понятий одного семантического ряда, но и представить себе

соотношение бинорма *цзин цзи* с другими родственными понятиями, также характеризующими политический процесс.

Мы уже упоминали, что одно из главных значений *цзин цзи* в средневековых текстах — «политика», т. е. значение современного термина *чжэн чжи* (politics). Что касается термина *чжэн чжи*, то за длительное время своего развития он претерпел гораздо меньше изменений, чем бинорм *цзин цзи*. Толковые китайские словари указывают лишь на одно его значение: «все административные дела, связанные с управлением государством» (*чжи го*) [83, с. 95; 82, с. 601].

Толковые словари в значительной степени отражают трактовку традиционной историографии. Характерно, что и в них равным образом употреблено выражение *чжи го* — «управлять государством» для характеристики сочетания *чжэн чжи*, в состав которого и входит сам иероглиф *чжи*.

Хотя налицо прямая преемственность в развитии термина *чжэн чжи*, постоянно связанного с проблемой управления, очевидно, что в древности и в средние века бинорм *чжэн чжи* еще не представлял собой понятия в его современной трактовке. Между тем этот процесс развития предшественника современного китайского слова «политика» безусловно отразился и в сочинении Ли Гоу.

Есть две возможности доказать тождество содержания терминов *цзин цзи* в средние века (в его традиционном значении) и современного *чжэн чжи*.

Первая — раскрытие содержания понятия *цзин цзи*, т. е. того, что конкретно должны совершить «достойные и совершенные правители» и «ученые, [сведущие в] управлении миром и вспомоществовании народу». Анализ трактата по существу, предпринятый нами во 2-й главе, доказывает тождество двух бинормов — *цзин цзи* (в его старом значении) и *чжэн чжи* (в современном значении), поскольку в сочинении, выражавшем принципы *цзин цзи*, раскрыты, по существу, экономическая, военная политика, а также политические методы управления народом.

Вторая возможность — выяснение характера терминологической связи между этими бинормами в трактате Ли Гоу путем выявления ряда родственных с ними переходных понятий.

Сочетание *цзин цзи* в значении *цзин ши*, *цзи минь* по содержанию восходит к терминам средневековья, ставшим основой для формирования современного китайского термина *чжэн чжи*. Следует оговориться, что сочетание *чжэн чжи* употреблено в трактате лишь дважды и, как нам представляется, вовсе не в современной трактовке. Для его понимания необходимо уяснить содержание каждого иероглифа, его составляющего, тем более что они широко представлены в трактате и в самостоятельном значении и, что самое главное, отражают наиболее фундаментальные понятия — кате-

горин, определяющие сущность представлений идеологов средневековья о политическом процессе.

Известно, что иероглиф *чжэн* многозначен³. В трактате представлены почти все его значения, как в цитатах из трудов, приписываемых Конфуцию, так и в самом авторском тексте. В наиболее общем виде этот иероглиф можно перевести как «политика, порядок, принцип». Выбор соответствующего варианта перевода определяется контекстом. Термин применим здесь к конкретным и более широким и абстрактным понятиям. Последнее преобладает.

Однако исходным и коренным значением для всех случаев, по-видимому, является употребление иероглифа в «Шу цзин» (гл. «Хун фань»), выдержки из которого в изобилии представлены в труде Ли Гоу. Это прежде всего указание на «восемь [государственных] дел» (*ба чжэн*) [цз. 16, л. 1а].

Из словаря «Канси цзидянь» мы узнаем, что примерно в том же смысле иероглиф *чжэн* употребляется в «И цзин». Там говорится о «множестве дел» (*шу чжэн*), осознавать которые должен благородный муж (*цзюнь цзы и мин шу чжэн*), а в «Шу цзин» в разделе «Яо цзюй» упоминаются «семь дел, которые надо упорядочить» (*и цзи ци чжэн*) [78, с. 397].

В соответствии с этими древними положениями о субъекте упорядочения государственных дел, традиционная историография рассматривала и правителя как творца и носителя политики: в трактате он нередко назван иносказательно: «делающий политику» (*вэй чжэн*); (см., например, [цз. 16, л. 7а]). Этот термин древнего происхождения: именно так названа одна из глав «Лунь юя» (см. [20, с. 20—41], а в рус. пер. [63, т. I, с. 142—145]).

Граница сферы упорядочения правителем мира людей четко определяется характером употребления сочетаний с иероглифом *чжэн*. В трактате говорится о *чжэн* применительно к государству (*го чжэн*) [цз. 18, л. 11б]) или к отдельным отраслям его управления: внутренней (*нэй чжэн*) [цз. 17, л. 4б], военной (*цзюнь чжэн*) [цз. 17, л. 6б], в области земледелия (*нун чжэн*) [цз. 18, л. 18б].

В других случаях иероглиф *чжэн* употреблен в контексте, требующем его перевода как «правило, мера» и т. д. Так, предлагая ряд мер по улучшению военного дела (в частности, ремонт оружия и панцирей), Ли Гоу советовал «взять за правило делать это заблаговременно» (*и бэйюй вэй чжэн*) [цз. 17, л. 11а]. О своем плане переселения пограничного люда во внутренние районы страны Ли Гоу писал, что это «мера, отвечающая [интересам] народа» (*шунь минь чжи чжэн е*) [цз. 17, л. 5а].

Другие значения термина *чжэн* — «обложение налогом»: «облагают налогом, собирая все, [что можно]» (*чжэн цюй и де*) [цз. 16, л. 14а]; «чиновники, главы ведомств»; «люди,

причастные к управлению» (цзюй чжан чжи жэнь чжэн)
[цз. 16, л. 136].

Что касается трактовки понятия чжэн в сунское время, то оно, по-видимому, приобрело достаточно широкий смысл, как средство воздействия правителя на подданных. Так, например, выясняется: необходима ли в политике суровость, мягкость или следует руководствоваться лишь законом [цз. 18, л. 126]; утверждается, что ритуал — основа чжэн (чжэн ти) [цз. 16, л. 7а], что «сущность политики» (чжэн ти) должны знать и правитель и чиновники [цз. 18, л. 5а].

Все рассуждения Ли Гоу относительно характера чжэн связаны с поисками лучшего варианта воздействия на подданных, суть которого сводилась к достижению «гармонии в политике» (чжэн хэ) [цз. 18, л. 13а] — принципа, приписываемого Конфуцию и заимствованного Ли Гоу из «Чунь цю».

Анализируя сущность политического процесса, автор трактата наряду с термином чжэн употребляет и термин чжи (управлять). Учитывая это, целесообразно сопоставить данные различных пассажей трактата, где иероглифы чжэн и чжи выступают во взаимосвязи. Так, например, Ли Гоу утверждал, что лишь после достижения «гармонии в политике» (чжэн...хэ) можно обрести способность управлять (вэй чжи) [цз. 16, л. 126]. Конкретизируя основные стороны управления, Ли Гоу указал на «соблюдение ритуала» (ли ... цзюй), «успешное правление» (чжэн...чэн), «утверждение человеколюбия» (ай ... ли), «достижение величия (устрашения)» (вэй... син) [цз. 16, л. 16]. Здесь перечислены многие элементы, составляющие сущность понятия «управление» (чжи), но «успешное чжэн», по всей видимости, покрывало все остальные элементы, поскольку Ли Гоу считал соблюдение ритуала основой политики (чжэн) [цз. 16, л. 7а]. Следовательно, «соблюдение ритуала» и «успешное правление» (чжэн) в его представлении неотъемлемы друг от друга, по сути дела, представляют собой единое целое в процессе управления (чжи).

Таким образом, «гармония в политике» (чжэн хэ) отчетливо выступает как способ достижения идеала в управлении, выраженного в трактате посредством иероглифа чжи. Чтобы успешно управлять, надо познать «сущность управления» (чжи ти), а это, как выясняется, и есть умение наладить «гармонию в политике» [цз. 18, л. 13а].

Но что же значит термин чжи, который мы применительно к политической доктрине управления переводим в большинстве случаев как «управлять»? Подобный перевод, как это случается при попытке адекватно передать смысл категорий понятийной системы китайской политической культуры, нередко является упрощенным. Если попытаться найти общий знаменатель данного понятия, то, пожалуй, более

всего подходит термин «упорядочение» (см. [78, с. 542]), тем более что эта трактовка покрывает и все другие значения термина, не имеющие прямого отношения к проблеме управления: например, «лечить» [цз. 16, л. 8а, 9а], «обрабатывать» [цз. 17, л. 6а] и т. д. В связи с этим перевод его в каждом конкретном случае требует учета тончайших оттенков смысла. Довольно часто в трактате иероглиф употреблен с дополнениями, например, «управлять государством» (го) [цз. 16, л. 1а], «управлять людьми» (жэнь, минь) [цз. 16, л. 8а, 9а; цз. 18, л. 1а, 10а, 12а].

Однако наряду с нейтральным «управлять» вообще (например: «В прошлом Цзы Чань управлял [царством] Чжэн» [цз. 18, л. 11б]) иероглиф *чжи* часто имеет смысловой оттенок «успешно управлять», «в состоянии управлять».

Примеры: 1. «Хорошие ... следуют справедливости, и потому государство успешно управляемо (го *чжи* со *чжи* е)» [цз. 18, л. 5а].

2. «Благодаря этому (справедливым наказаниям.— 3. Л.) Чжугэ Лян мог управлять (со и *чжи* шу) [царством] Шу» [цз. 18, л. 15а].

В обоих случаях значение иероглифа *чжи* аналогично его значению в сочетаниях с дополнениями, указывающими на результат, к которому приводит действие, обозначенное иероглифом *чжи*.

Типичные примеры такого рода употребления: 1. «Правящая династия *чжи* пин давно...» [цз. 16, л. 16а]. 2. «К счастью, [в стране] *чжи* пин...» [цз. 17, л. 7а]. В первом случае контекст употребления бинома *чжи* пин свидетельствует о финансовом благополучии страны. Во втором — об отсутствии военных действий на границе. Иными словами, понятие *чжи* пин широко по значению и в целом характеризует управление, венчающееся социальным спокойствием общества.

Из толковых словарей мы узнаем, что выражение *чжи* пин восходит к трактату «Ли цзи» (гл. «Да сюе»), где в первоначальном виде оно представлено во фразе: «Го [чжи] эр хоу тянься [пин]» — «государство управляемо (*чжи*), и после этого Поднебесная усмирена (пин)» — или, что то же самое и что нам важно подчеркнуть для дальнейшего анализа, «[чжи] го [пин] тянься» [82, с. 776]. В данном случае в выражении *чжи* пин опущены подразумевающиеся однородные объекты действия — государство и Поднебесная. Недаром Чжу Си указывал, что со временем выражение *чжи* пин приобрело значение «навести порядок в государстве» (го *чзя чжи ань*) [83, с. 27].

Другой вариант толкования *чжи* пин в словаре «Цы юань» (кроме указанного выше) — «покой и мир в государстве» (го *чзя ань хэ*) [83, с. 27]. Особый интерес представляет то, что эта главная цель политического процесса, организуемого и творимого идеальным правителем, выраженная в качестве

одного из возможных вариантов словосочетания *чжи пин*, в контексте «Хань шу» передается в развернутом варианте как *чжэн [чжи]хэ [пин]*. Параллелизм построения китайского текста, наличие тавтологических пар иероглифов, допустимость сокращений терминологических сочетаний и даже перестановки в них иероглифических единиц (отчего смысл не меняется), дают возможность «прочитать» по-разному это иероглифическое сочетание. В данном сочетании мы узнаем много знакомых сочетаний, связанных с пониманием процесса управления государством в средние века.

Прежде всего мы обнаруживаем знакомое нам и рассмотренное выше сочетание *чжэн хэ*, означавшее понятие «гармония в политике» (усвоенное Ли Гоу из трудов Конфуция), т. е. политику в самом широком смысле этого слова. Подобное удвоение парных выражений не только проясняет для нас конечные идеальные цели управления, но и дает возможность увидеть в подробной трактовке смысла понятия *чжи пин* еще другую, совсем современную по виду лексическую пару сочетаний: *чжэн чжи* и *хэ пин*, что на современном языке соответственно означает «политика» и «мир». Но что понимали под этими сочетаниями в средневековье? Мы думаем, что оба эти сочетания еще не воспринимались в современном значении.

На наш взгляд, все четыре сочетания (*чжэн чжи*, *хэ пин*, *чжэн хэ* и *чжи пин*) являются своего рода синонимами, а каждое из них обогащает наши представления о смысле и цели политической практики средневековья. Так, сочетание *хэ пин* в составе этого выражения типично для средневековых источников, в том числе и для трактата Ли Гоу. Именно в нем заключено представление о цели политического процесса, достижимой при соблюдении определенных условий: если установить меру в потреблении, то «мир (покой, согласие) *хэ пин* может быть достигнут» [цз. 18, л. 8а—8б]. Другое условие для достижения гармонии передается через синоним *хэ пин* — *хэ ти*: «Если правитель прозорлив, чиновники верны, а народ миролюбив, можно достичь согласия (*хэ ти*)» [цз. 18, л. 10а]. Особый интерес представляет сочетание *чжэн чжи*, которое безусловно еще не приобрело в XI в. современного значения.

Поясняя смысл высказываний в «Шу цзинь» (гл. «Хун фань») Ли Гоу вслед за комментатором древнего произведения дважды употребил интересующее нас сочетание: «налаженная политика правителя» (*цзюнь чжэн чжи*) [цз. 18, л. 9а] и «если политика правителя и чиновников налажена» (*цзюнь чжэн чжэн чжи*) [цз. 18, л. 11б].

Очевидно, что современный термин *чжэн чжи* — «политика» (как сфера деятельности) в данном случае не был равнозначен *чжэн чжи* в контексте памятника, где он представляет в виде двух самостоятельных, имевших свой собственный

смысл иероглифов, обозначающих действие, исходившее от сына Неба и чиновников. Это особенно четко видно во втором случае, поскольку фразой ниже иероглиф *чжэн* выступает как отдельная смысловая единица в сочетании «постоянство в политике» (*чжэн чан*) (см. [цз. 18, л. 116]).

Еще больше проясняет самостоятельность двух понятий учет отрицательной формы от *чжи*. Если *чжи* в большинстве случаев значит не просто «управлять», но «управлять результативно» (т. е. *чжи ань* или *чжи пин* и т. п.), то его антиподом являются термины «мятеж», «смута» (*луань*) [16, цз. 6, л. 1а], [82, с. 777], «кризис» (*цзи*) или «бедствие и мятеж» (*хо луань*) [цз. 16, л. 146]. Поэтому термин *чжи* в традиционной историографии воспринимается как «отсутствие беспорядка, мятежа, хаоса» (*бу луань*) [82, с. 777] или как «упорядочение» (*ли*) [82, с. 776]. Достаточно вспомнить известное выражение из «Мэн-цзы» *чжи жэнь бу чжи* («управление людьми не налажено») [82, с. 776] и фразу из «Го юй» (гл. «Цзи юй»): «Если наставление не хорошее, тогда чжэн (политика) бу чжи» [11, с. 83].

Наличие отрицательной формы от *чжи* (*бу чжи*) в сочетании с иероглифом *чжэн* лишний раз подтверждает, что в двух вышеприведенных случаях сочетание *чжэн чжи* еще не заключало в себе современного смысла, а означало лишь то, что *чжэн* (политика) налажена, упорядочена, приведена в порядок. Это следует также из того, что есть в трактате и понятие *луань чжэн* (вносить беспорядок в *чжэн*, политику) [цз. 16, л. 6а].

По-видимому, даже в довольно позднем (XIV в.) труде Фэн Ци «Изложение материалов о цзин цзи по разделам» («Цзин цзи лэй бянь») сочетание «чжэн чжи», давшее название одному из 23 разделов, не является еще термином в современном смысле слова. Утверждая так, мы исходим из того, что в названиях подразделов компиляции Фэн Ци обе части сочетания употреблены отдельно: *чжи дао* (путь управления), *жэнь чжэн* (гуманная политика), *чжэн ти* (сущность политики) [40, т. 1, с. 38—40], не говоря уже о том, что набор рубрик, отражающих понятие *чжэн чжи*, традиционен и заставляет вспомнить, например, произведения Ван Туна и Ли Гоу.

Рассмотрение различных вариантов определения сущности политических идеалов в трактате Ли Гоу, сведенных нами в конечном счете к проблеме отношений понятий *чжэн* и *чжи*, связанных с древней понятийной культурой, тем не менее отражали и идеалы *цзин цзи*, ибо, излагая свои взгляды языком древних, Ли Гоу, как всякий средневековый автор, давал другую, уже современную ему трактовку идеям древних. В психологическом аспекте это напоминало подделку памятников древности в последующие века, с тем только отличием, что объект подражания как явление духовной куль-

туры — сложный комплекс идеологических представлений, по природе своей весьма многомерный, многослойный, — был труден для усвоения и потому рождал разноречивые толкования.

Подобно тому как каждое время своими глазами смотрело на прошлое и создавало свой комплекс представлений о нем, понятие *цзин цзи* отражало воззрения средневековья на то, что было главным у древних политиков.

Наиболее существенным и верно схваченным и было толкование о конечной цели усилий носителя политического действия. Все, что относилось к представлениям о соотношении понятий *чжэн* и *чжи* в XI в., характеризовало и понятийный аппарат учения *цзин цзи*.

Рождение бинома *цзин цзи* знаменовало собою определенный рубеж в политическом мышлении средневекового Китая. В отсутствии бинома рассмотренные нами элементы понятийной системы древности воспринимались учеными лишь как наследие далеких предков. С появлением же бинома *цзин цзи* те же элементы ретроспективно могли осознаваться уже и как части разветвленной понятийной системы сложившегося средневекового учения. Воспитанное в представлениях этого учения сознание ученых того времени естественно вписывало их в хорошо знакомую систему понятийного аппарата. Видя части ее блоков, сознание дорисовывало все здание.

Освещая проблему трактовки в средние века термина *цзин цзи* как «политика» в современном значении слова, мы можем отметить и некоторые тенденции в развитии его содержания. С этой точки зрения поучительно сравнение смысла бинома у Ли Гоу и Ван Туна.

Бином *цзин цзи* в «Чжун шо» Ван Туна упомянут в разделе «Церемония и музыка» («Ли яо бянь»), в рамках которого освещена дискуссия Ван Туна с его учениками по поводу сущности *чжэн дао* (пути политики) [8, цз. 6, л. 1а—3б].

На вопросы учеников, что такое *чжэн*, учитель в целях назидания и в зависимости от недостатков спрашивающего (так, например, первый ответ был дан ученику, известному непомерным мотовством) трижды находит новый аспект объяснения: «уважение, проявляемое бережливостью», «чистота, выражаемая справедливостью», «не грабить народ под разными предлогами» [8, цз. 6, л. 3б]. В ходе дискуссии основой *чжэн* провозглашалась семейная этика и отношения между друзьями, а ритуал (здесь обряды совершеннолетия, свадьбы, жертвоприношения, похороны) и музыка рассматривались как важнейшие средства воздействия на подданных [8, цз. 6, л. 3а].

Показательно, что именно духовное достояние Ван Туна — представителя древнего клана, — воспринимавшееся его

современниками как передача традиции конфуцианской учености на протяжении семи поколений и потому вызывавшее к нему особое почтение, было названо «путь цзин цзи». Содержание его, без сомнения, в данном случае сводилось к глубокому знанию этических взаимоотношений людей, определяемых конфуцианской этикой и почерпнутых из канонов⁴, т. е. «пути чжэн» (*чжэн дао*).

Наше представление об этом подтверждается в комментарии Юань-И к тексту «Чжун шо». В комментарии антонимом понятия *чжэн дао*, встречающегося у Ван Туна, выступает «путь внесения хаоса в мир» (*луань ши дао*). Следовательно, понятие *чжэн дао* полностью приравниваемо к «пути управления миром» (*чжи ши дао*), если учесть, что *чжи* — антоним к *луань*. Значит, рожденное в трудах Ван Туна понятие *цзин цзи* предполагало прежде всего овладение *чжэн* — политикой и ограничивалось этим. В контексте же трактата Ли Гоу четко обозначено стремление обогатить смысл понятия, выражаемого терминами *чжи*, *чжи ши*, *чжи пин*, еще одной дополнительной характеристикой. Потенциальная возможность осуществления правления (*кэ вэй чжи* — букв. «возможность достижения чжи») здесь связывается прежде всего с наличием средств [цз. 16, л. 16]. Это полностью совпадает с другим аналогичным высказыванием автора: «основное в управлении государством (*чжи го*) — в использовании средств (*цай юн*)» [цз. 16, л. 1а]. Итак, по Ли Гоу, налицо две основы управления (*чжи*) — «гармония в политике» (*чжэн хэ*) и «использование средств» (*цай юн*).

Полностью идентичным выражению *чжи пин* оказывается встречающееся в трактате сочетание *чжи ши* — «управлять миром, современниками, обществом» — синоним первой части развернутого определения *цзин цзи*, сочетание, содержавшее основной смысл учения об управлении обществом.

«Достаток средств (*цай юн* и *цзу*) и четкость наказаний (*син фа* и *цин*) — в этом и состоит хорошее управление миром (*чжи ши чжи и*)» [цз. 16, л. 20а] — таков контекст употребления этого выражения в трактате.

«Цы юань» толкует «*чжи ши*» как «мир, в котором осуществилось чжи пин». Приводя выдержку из «Ли цзи», составители словаря отмечают, что достижение успешного правления понималось как результат достижения «гармонии в политике» (*чжэн хэ*) [83, с. 853]. Но что такое, по Ли Гоу, «четкость в наказаниях», как не «гармония в политике»?

Таким образом, термин *чжи* во всех его связях с другими терминами (*чжи пин*, *чжи ши* и т. п.) выражал идею «управления страной, государством, народом», т. е. суть средневекового учения *цзин цзи*, и был неразрывно связан с термином *чжэн*, составлявшим его основу.

Учитывая, что бинном *цзин цзи* в конечном счете без ущерба для его смысла можно свести к сочетанию *чжи го*.

(ши), а оно, как показано выше, означало прежде всего *чжэн чжи* (но не всегда только это), можно сказать, что в средние века умение осуществлять «гармонию в политике» входило в учение *цзин цзи*, хотя самого термина *чжэн чжи* как единой лексической единицы (в современном его значении) еще не существовало.

Интересно, что смысл биннома *цзин цзи* у Ван Туна ближе к современному значению *чжэн чжи* (имея в виду область, на которую распространялось данное понятие — «воздействие на людей»). И лишь дальнейшее расширение смысла *цзин цзи*, начиная с трудов Ли Гоу, открыло возможность впоследствии обозначить этим термином современное понятие «экономика». Все это отражает некоторые тенденции в развитии понятийного аппарата политической мысли Китая.

Подобно тому как за традиционным многозначным бинном *цзин цзи* впоследствии закрепились лишь часть несомого им понятия (в современном смысле этого слова выражаемая терминами *фу го*, *ли цай*, *цай юн*, обозначающими понятие «экономическая политика») и он стал эквивалентом современного западного термина «экономика» (*economics*), так и за сочетанием *чжэн чжи*, которое в средневековье лишь складывалось в термин, закрепились другая составная часть учения *цзин цзи* — собственно «политика», адекватная западному понятию «politics».

Знакомство со средневековыми источниками, прежде всего с трактатом Ли Гоу, привело нас к выводу, что независимо от того, на какие сферы управления распространялось понятие *цзин цзи*, во всех случаях понимание целей управления было единым — обретение социальной гармонии.

Не случайно, трудясь над выявлением сути многозначного, многоаспектного понятия *цзин цзи*, Бо Цзюйи в своих стихах воскликнул: «Основной смысл *цзин цзи*, о котором так много сказано, — сотворить основу для великого спокойствия (*тай пин*)» [81, с. 71142].

Вероятно, было над чем поразмыслить великому поэту и политику танского времени. Ведь представление о том, что путь достижения идеалов «великого спокойствия» содержался уже в древних произведениях, было общим местом в мировоззрении древних и средневековых авторов. Значит, суть этого утверждения Бо Цзюйи свидетельствовала о его поисках самых общих сходных черт учения *цзин цзи* с древним наследием. Переосмысляя последнее, средневековые идеологи рассматривали учение *цзин цзи* как продолжение интеллектуальных усилий далеких предков, и прежде всего в главном — в обретении социальной гармонии. Что же касается тезиса о «сотворении основы» для достижения этой цели в пронищательном высказывании Бо Цзюйи, то, по-видимому, огромность наследия давала достаточно большой простор для творческого толкования древнего идеала. Это определи-

ло соотносимость учения *цзин цзи* с древностью, но одновременно и отстраненность от нее.

Но, будучи причастными к древним идеалам, заимствовав у предков глобальную цель — гармонизацию общества и определение средств ее достижения, идеологи средневекового учения *цзин цзи* сосредоточили свои усилия на проблемах гармонизации ради интересов государства, приспособили древний идеал к нуждам социальной практики.

**Представления о характере управления государством
в соответствии с учением «цзин цзи»
(объекты управления и методы воздействия на них)**

Поверил
Я алгеброй гармонию

А. С. Пушкин

...и мысль качала мировые гири.

В. Я. Брюсов

Выяснив представления, определяемые учением *цзин цзи*, о сути воздействия правителя на общество с целью достижения социальной гармонии, перейдем к анализу воззрений на средства достижения этого идеала.

Один из признаков всякой идеологической доктрины — наличие системы представлений, нашедших выражение в разветвленной сети понятийного аппарата, отражающего целенаправленность и логику действия субъекта этой доктрины.

Цель настоящего раздела — показать, что этот тезис полностью относится к учению *цзин цзи*, объектом которого были государство и подданные. Поскольку носителем и главным действующим лицом доктрины управления считался император, вся характеристика его деятельности в принципе определяла суть претворения *цзин цзи* в жизнь как своего рода искусство или мастерство сына Неба.

Поскольку начиная с древности одной из важнейших целей деятельности правителя как посредника между макрокосмом и микрокосмом считалось достижение гармонии в обществе, все действия императора осмыслились в традиционной историографии только в одном ключе: как приближающие и отдаляющие желанный идеал.

Правитель должен был остерегаться нежелательного развития событий, выходящих из-под его контроля и развивающихся сами собой (*цзы шэн та бянь*) [цз. 17, л. 26]. Ему надлежало осознавать, что есть некая последовательность действий, чтобы можно было навести порядок в обществе. Пренебрежение этим важным тезисом могло привести к нарушению гармонии, сопровождаемому всеобщим хаосом.

Важность выяснения сыном Неба обстановки в стране не-

обходима для того, чтобы, сообразуясь с положением вещей, своевременно проводить преобразования, реформы (*гэи чжан*) на благо государства [цз. 18, л. 66].

По мнению Ли Гоу, умелому правителю следует знать, что необеспеченность народа — одна из ступеней, ведущих к бедствию и смуте (*хо луань чжи цзе*) [цз. 16, л. 146].

Один из аспектов рассмотрения процесса управления обществом как искусства или ремесла передан в трактате через уподобление усилий правителя искусству лекаря. Возможность подобной аналогии происходила из устойчивой антропоморфной традиции в толковании явлений общественной жизни. Уподобление закономерностей развития общества законам существования человеческого организма было характерно для китайской культуры с древности [393, т. 2, с. 291—293].

Так, Ли Гоу воспринял положения главы «Хун фань» о взаимодействии пяти способностей правителя (внешний облик — *мао*, речь — *янь*, зрение — *ши*, слух — *тин*, мышление — *сы*) с пятью явлениями природы (дождь, солнечное сияние, жара, холод, ветер) [цз. 18, л. 86—9а]. Реализация разнообразных способностей правителя, присущих именно ему, порождает реакцию — отклик Неба в виде адекватных проявлений природных стихий, действующих соответственно закономерностям годового цикла.

В духе этих представлений Ли Гоу сформулировал положение о том, что главнейшие бедствия — наводнения, засуха и эпидемии — приходят по вине правителя⁵.

Из архаичной догмы, возлагавшей на правителя обязанность магическими средствами поддерживать существующий природный и социальный порядок [166, с. 11], следовал тезис Ли Гоу о том, что сын Неба не волен располагать собой (букв. своим телом — *шэнь*). Не отделяя себя от Поднебесной, он должен собственное сердце рассматривать как «сердце Поднебесной» [цз. 18, л. 96].

Сопоставление тела человека-правителя и государства как организма рождалось не из представлений об их реальном тождестве, а в силу осознания сходства воздействия на них субъектов действия — лекаря и правителя. Посредством этого сопоставления пояснялся в данном случае метод воздействия на объект, характер двух действий — лечения и управления, выражаемых единым термином *чжи*.

Идея соотнесенности персоны правителя (в данном случае его тела) и вверенной ему Поднебесной, или государства, тезис об их неразрывности рассматривались в двух планах, различие которых крылось в двух типах мышления — конкретном, исходившем из образа, и отвлеченном, основанном на понятии.

То, что в архаическом сознании было связано с чувственными, осязаемыми конкретными категориями (тело правите-

ля, тело государства), приобретало переносный смысл и переросло в понятие, природа которого была «двойка — одна по форме, другая по смыслу» [357, с. 191].

Как показала О! М. Фрейденберг применительно к античности, начало становления понятий и угасания мифологических образов связано с появлением переносного смысла, т. е. метафоры, и отразило особенность человеческого мышления в силу объективных гносеологических законов [357, с. 191с]. Со временем смысл конкретного образа расширяется и обогащается [357, с. 193].

Видимо, не только в древней Греции, но и в Китае, даже в средневековом, не порывавшем связи с древностью, понятия рождались как форма образа, а «их отвлеченность заключала в себе еще не снятую конкретность» [357, с. 181]. Процесс перерастания образа в понятие, сам по себе растянутый во времени, замедлялся и особенностями иероглифической письменности, как бы консервировавшей представления древности.

Отсюда возможность и устойчивость аналогии между государством (или Поднебесной) и телом правителя-человека прежде всего в их пространственном аспекте: государство (Поднебесная) как организм расчленялось в средневековом сознании на районы, где жили китайцы, т. е. на «внутренние органы» (*фу синь*), и на районы, где жили «варвары», чье положение в теле государства приравнивалось к подчиненной функции конечностей (*шоу цзу*) [цз. 17, л. 3а].

Тем самым логично обосновывалась последовательность лечения болезни различных частей организма и первоочередность обеспечения социального мира в той или иной части государства.

Здесь мы сталкиваемся с функциональной сущностью данной аналогии. Ли Гоу призывал лечить — гармонизировать — прежде всего центр организма-государства, а лишь затем его конечности — окраины страны [цз. 17, л. 3а]. При этом цель лечения и управления — достижение гармонии в организме и государстве — оказывалась идентичной. Бедствие (*хо*) — результат упущений в правлении — отождествлялось с болезнью (*цзи*), смертью (*дай*) [цз. 17, л. 3а], что лишний раз свидетельствует об однозначности характера восприятия природы лечения и управления.

Другой аспект этой аналогии в трактате Ли Гоу — сопоставление роли различных слоев общества в достижении целей правления. Такая традиция была давней и имела много вариантов. Так, восходит к древности уподобление глав наследственных владений (*хоу*) туловищу, сановников (*да фу*) — конечностям, ученых (*ши*) и народа (*минь*) — коже (см. [83, с. 324]).

Вероятно, из концепции: правитель и государство — одно целое и нераздельное, словно единый организм, проистекал

тезис Ли Гоу о том, что долг сына Неба — так повелевать талантами Поднебесной, чтобы они, словно руки, послушно исполняли приказание сердца, т. е. правителя [цз. 17, л. 166].

Этот тезис перекликался с другими — положением о восполнении при необходимости нужных свойств правителя качествами его ближайших подданных — «сановников и высших чинов», «наставников и прочих начальствующих лиц» [166, с. 12].

Конкретно эту категорию подданных Ли Гоу обозначил термином *цай* или *ши*. С их помощью «прозорливый» монарх, «не кидая взора, сможет тем не менее видеть, не слушая [сам], слышать, не покидая циновки, властвовать над варварами четырех [стран света]» [цз. 17, л. 18а]. Показательно, что чиновники (*гуань ли*), которых автор поставил в один ряд с талантами и учеными, также восполняют способность правителя «видеть и слышать», чтобы управлять народом [цз. 18, л. 12а].

Если, как указывалось выше, процесс управления государством передавался метафорой (правитель лечит собственный организм, а значит, он одновременно и субъект и объект действия), то в других случаях эта аналогия распространялась на процесс контакта правителя и народа, в котором правитель был лекарем, а народ — больным.

Преодоление возникшей болезни метафорически обозначалось как «успокоение народа», что, в свою очередь, выступало одной из главных предпосылок достижения идеала учения *цзин цзи* — гармонии в обществе.

Методы лечения, по мысли Ли Гоу, должны состоять из двух неразрывных действий. Одно из них, являющееся первоосновой, — профилактического характера и связывается с необходимостью соблюдать разумное питание (*дао ян*), понимаемое, видимо, достаточно широко (на современном языке — нечто подобное «режиму дня»). Другое средство (лекарство) следует применять в крайнем случае, когда полностью исчерпано первое. Соответственно эти методы лечения сопоставлялись с наставлением (*цзяо*) правителя и применением им наказания и закона (*син фа*). Тем самым уже на понятийном уровне выявлялась функциональная общность методов лечения (воздействие на больного) и управления (воздействия на народ), которыми следовало овладеть правителю и применять в зависимости от обстоятельств.

Обратим внимание на то, что, уподобляя процесс лечения процессу управления, Ли Гоу выделял два главных объекта воздействия правителя-лекаря — государство и народ, являющихся равным образом и объектами средневекового учения *цзин цзи*.

Показательно сходство систем осознания процессов лечения и управления и терминологического обозначения враче-

вания и учения об управлении. Запоминается в этом смысле название медицинского трактата XII в. — «Сун хуэй цзун шэн цзи цзин» («Совершенный канон о лечении, [составленный в годы правления] сунского Хуэй-цзуна»⁶; Хуэй-цзун — храмовое имя императора Чжао Цзи, правившего в 1101—1125 гг.) [29]. «Канон о лечении» (цзи цзин) — вариант бинома цзин цзи, в котором иероглифы лишь переставлены местами. По-видимому, это не простая случайность. Ведь каждый иероглиф в биноме цзин цзи несет в себе всю многозначность содержания, характерную и для частей, составляющих двучлен цзи цзин.

«Канон» не случайно был удостоен милостивого внимания императора Хуэй-цзуна. Написав к медицинскому труду предисловие, сын Неба возвел его тем самым на уровень сочинения государственного значения. Поразительно, что, разъясняя ценность лечебника и формулируя исходные принципы врачевания, принятые в традиционной китайской медицине, Хуэй-цзун оперировал терминами, свойственными и государственной доктрине управления, нашедшим отражение и в трактате Ли Гоу.

Исходным в обоих сочинениях является тезис о том, что функционирование общества, как и жизнедеятельность человека, зависят в конечном счете от соотношения стихий *инь* и *ян* и взаимодействия трех главных элементов — земли, неба и человека.

Плоды врачевания, равно как и усилий правителя, определяются терминами «счастье» (*фу*) и «бедствие» (*хо*) [29, с. 1а]. Для обоих сочинений — лечебника и трактата Ли Гоу — характерна идея недопустимости возникновения болезни людей и общества (*цзи, бин*) [29, л. 2а; цз. 18, л. 16]. Идентично формулируется и тема устранения пороков — болезни тела и организма государства (*чжи бин* и *чжи луань*).

Итак, осознание в китайской медицине процесса врачевания не как только лечения болезни как таковой, а как воздействия прежде всего на весь организм в целом было полностью созвучно представлениям о функциональном характере процесса управления как целенаправленного воздействия правителя на целостный объект — государство (или в более узком варианте — народ).

В процессе управления не вычленились отдельные его сферы. Результат же действий правителя, относящихся к той или иной отрасли, оценивался исключительно мерой полезности для государства и народа.

Теория управления страной как сгусток представлений о нерасчлененности функций субъекта управления — правителя, предполагала систему представлений о достаточно планомерной деятельности последнего. Это четко выражено в довольно стройной системе понятийного аппарата.

Идея о государстве как объекте управления представлена

прежде всего понятием *го цзи* (или *бан цзи*), смысл которого подвижен в зависимости от контекста: «государственные замыслы, интересы, расчёты, предназначения, тактика»⁷. Кстати сказать, этот термин-понятие является логическим отражением того, что правитель считается творцом и олицетворением всего, что связано с понятием «государство», которым он обладает по праву получения мандата Неба.

Во многих случаях сочетание *го цзи* так или иначе связано с экономической политикой государства⁸.

Приведем несколько примеров: «С точки зрения государственных расчетов (*го цзи лунь*) лучше, если [денег] больше» [цз. 16, л. 16а]; «Все те, кто рассуждает о государственных предназначениях (*янь го цзи чжэ*), всегда говорят о добродетели бережливости» [цз. 16, л. 16].

Хотя во многих пассажах речь идет прежде всего о проблемах в экономической области, контекст памятника, а также сравнение с другими источниками позволяют высказать некоторые соображения по поводу понимания смысла термина *го цзи* (*цзи го*) и в более широком смысле.

Действительно, термин *го цзи* имеет непосредственное отношение к понятийному аппарату экономической мысли. Именно это подчеркивается в словарях «Ци хай» и «Ци юань», где указано, что одно из значений бинома *го цзи* — «экономика государства» — восходит к трактату «Сюнь-цзы». В последнем говорится, что деятельность прозорливого монарха направлена на «обогащение верхов и низов», это представлено как суть *го цзи* (*го цзи чжи цзи е*) [82, с. 304; 83, с. 323]. Там же в качестве иллюстрации положения о том, что *го цзи* означает «экономика государства», приводятся сведения о том, что танский Чжуан-цзун рассматривал некоего Ли Ци как человека, которому было под силу осуществление «государственных предназначений» [83, с. 323].

Второе, более широкое значение *го цзи* — «политика государства» (*го цзя чжи чжэнцэ*) — словари связывают с периодом Сун. В частности, приводится пример: доклад Чжан Фанпина (XI в.), состоявший из 14 разделов (*цэ*), был оценен его современником Фу Би не как заурядный документ, а как «солидная основа» для осуществления предназначений государства (*го цзи*) [82, с. 304, 83, с. 323].

Отметим, что, на наш взгляд, подобное выделение в словарях двух значений бинома *го цзи* весьма условно. Ведь в данном случае речь идет скорее о различных контекстах его употребления, а не о его значении как таковом. В условиях, когда экономическая мысль еще не вычленялась как самостоятельная область знания, а политика в области экономики была неотъемлемой частью учения об управлении в целом, употребление бинома *го цзи* применительно к экономической сфере вовсе не противоречило пониманию его как «замыслов государства» в широком смысле. Поэтому, на наш взгляд,

надо понимать сочетание *го цзи* и в трактате «Сюнь-цзы» шире, чем только как «планы экономические». Неубедительной представляется и трактовка бинома *го цзи* как «экономика государства» применительно к танскому времени на основе характеристики политического потенциала Ли Ци. Очевидно, что в оценке, данной современниками танскому и сунскому чиновникам (Ли Ци и Чжан Фанпин), смысл сочетания *го цзи* идентичен.

Что же касается термина *го цзи* в трактате Ли Гоу, то его следует понимать, исходя из анализа не только «Плана обогащения государства», но и всего сочинения в целом. В «Плане успокоения народа» мы обнаружили синоним *го цзи*: выдвигая программу изменения системы образования, Ли Гоу советовал исходить из замыслов (интересов) династии (*чао цзя чжи цзи*) [цз. 16, л. 56].

В таком же смысле — как «планы, замыслы божеств земли и злаков» (*шэ цзи чжи цзи*) — трактуется *го цзи* в трудах танского советника Вэй Чжэна (см. [47, с. 105]). Интересно и наличие в средневековых источниках своего рода антонима *го цзи* — *сы цзи* («частные расчеты»; см. [44, с. 36]).

Все сказанное еще раз подтверждает, что *го цзи* (или *чао цзя чжи цзи*) — «государственные планы» или «планы династии» — направлены на достижение блага государства во всех областях управления, тем более что в трактате, как показано выше, многократно говорится о задачах сына Неба и государства применительно к различным аспектам политики, которые, надо полагать, являются конкретным воплощением «государственных планов».

И наконец, следует учесть, что в двух пассажах из трактата Ли Гоу, приведенных выше, интересующее нас сочетание имеет следующее «обрамление»: «суждение о *го цзи*» (*го цзи лунь*) и «те, кто рассуждает о *го цзи*» (*янь го цзи чжэ*).

Обратим внимание на то, что эти сочетания даны в разделе, где экономическая политика, обозначенная терминологическими сочетаниями *фу го*, *цай юн* (*юн цай*), *ли цай*, рассмотрена как первейшее звено в осуществлении задач и идеалов, определяемых учением *цзин цзи*. В связи с этим вполне правомерно поставить знак равенства между «учеными, [сведущими в] *цзин цзи*» [цз. 16, л. 16], и теми, кто «рассуждает о *го цзи*», а значит, и между учением *цзин цзи* и государственными замыслами (*го цзи*). Ведь, как показано выше, *го цзи* может быть обращено не только к сфере, называемой на современном языке экономикой (а на средневековом — *ли цай* или *цай юн*), но и к проблеме управления в целом.

Сочинение Ли Гоу в понятийном аспекте находится как бы «на распутье». В биноме *цзин цзи* и сочетании *го цзи* уже заключена слабо наметившаяся тенденция к сужению

обозначаемой сферы, реализованная лишь позже, в новое время. Не случайно в этом плане, что западное понятие «есополпу», а затем «есопотис» равным образом обозначалось в Китае XIX в. как *цзи сюе*, так и *цзин цзи*, пока второй термин не утвердился как ведущий, а затем единственный.

Равнозначность смысла двух понятий в новое время лишний раз подтверждает наш тезис о близости их содержания в средневековье. Однако следует исходить из того, что первый термин покрывает лишь ту главнейшую сферу содержания бинорма *цзин цзи*, которая связана с воздействием субъекта на государство, т. е. *го цзи* соответствует по смыслу сокращенному варианту бинорма *цзин цзи* — *цзин ши (го)*.

В связи с этим уместно предположить вероятность присутствия в понятийном аппарате средневековья некоего терминологического соответствия и второй составной части бинорма *цзин цзи* — *цзи минь*. (вспомоществование народу). Помня о плодотворности попытки соотнести современный и средневековый бинорм *цзин цзи*, ставшей одним из творческих импульсов изысканий в данной области, не следует оставлять без внимания и сочетание *го цзи минь шэн* в понятийном аппарате политической мысли нового и новейшего времени, означавшее «народное благоденствие» — один из трех принципов программы Сунь Ятсена.

Вообще говоря, анализ содержания термина на всем протяжении его развития полезен равным образом для понимания его смысла, как современного, так и древнего. Трактовка первого неизменно обогащается благодаря учету семантики термина. Понимание же дальнейшей эволюции содержания древнего и средневекового термина, как правило, проливает свет на некоторые нюансы его употребления в прошлом.

Проецируя известное выражение *го цзи минь шэн* на понятийный аппарат средневековья, мы предположили, что при отсутствии данного сочетания из четырех иероглифов в понятийной системе воззрений Ли Гоу (но при наличии в ней *го цзи*) целесообразно попытаться отыскать и вторую часть сочетания — *минь шэн* как вероятного синонима *цзи минь* (второго аспекта в бинорме *цзин цзи*).

Не найдя сочетания *минь шэн*, мы тем не менее обнаружили почти идентичное ему сочетание *шэн минь (жэнь)* [цз. 18, л. 14а, 17а, 18а]. Известно, что если провести параллели между сочетаниями *цзин [го] цзи [минь]* и *[го] цзи [минь] шэн*, то без ущерба для смысла последнего сочетания его можно представить как *цзи го шэн минь*, тем более что в трактате Ли Гоу есть оба варианта сочетаний и смысл их идентичен.

Понятие *минь* — одно из самых фундаментальных в трактате, и оно не однозначно. Трудности выявления содержания этого термина сопряжены, в частности, и с тем, что в многочисленных цитатах из классиков и в пояснениях Ли

Гоу к ним «народ» выступает преимущественно как космическая единица, а непосредственно в авторском тексте, когда пласт идей, составлявших религиозно-мифологическую картину мира, уступает другому слою, «народ», по традиционной версии, выступает как участник социальной практики в качестве главного объекта управления.

Если в инкорпорациях из древних классиков понятие «народ» отмечено только одним недифференцированным термином *минь*, то в авторском тексте Ли Гоу этот термин обрastaет многочисленными определениями: «глупый (неразумный) народ» (*юань юань чжи минь*), «простой народ» (*ли минь*), «бедный народ» (*пинь минь*), «бродячий люд» (*ю минь*), «простой народ», «простолюдины» (*шу минь*), «богатый народ» (*фу минь*), «живущий народ» (*шэн минь*). Кроме того, понятие «народ» обозначено и другими терминами: *бай син*, *жэнь*.

В трактате широко представлены заимствованные у древних представления о том, что у «народа» есть «сердце» (*синь*), «настроения» (*цин*), «желания» (*юй*), «устремления» (*чжи*). Отсюда следовало, что, прежде чем действовать, правитель должен «познать настроения людей» (*чжи жэнь цин*), «наблюдать» (*гуань*) их. Успех дела правителя зависит от его способности в соответствии с заветами предков обрести (*дэ*) сердца людей, а не терять (*ши*) их. Обсуждается в трактате и вопрос, как надо относиться к желаниям (стремлениям) народа, в частности, надо ли им потворствовать (*цун*).

Идеал отношения сына Неба к подданным согласно заветам древних выражен через целый комплекс действий, исходящих от повелителя и благодетеля народа одновременно. Его долг — поить (*инь*) и кормить (*ши*), наставлением улучшать (*цзяо хуа*) нравы народа, успокаивать (*ань*), благодетельствовать (*сюй*) народ, делать его счастливым (*фу*), содержать (*ян*), использовать (*юн, ши*), оказывать ему вспомоществование (*цзи*), управлять (*чжи*) им, повелевать (*лин*) и, наконец, обеспечивать жизнь народа (*шэн жэнь*).

Как видно из простого перечня представлений Ли Гоу об обязанностях правителя, составлявших в целом высокую миссию последнего в отношении подданных, одни из этих понятий носят вполне конкретный характер, другие — более абстрактный. По содержанию многие из них соприкасаются, частично покрывая друг друга.

В каждом из 30 пунктов трактата то или иное понятие может выходить в зависимости от аспекта рассматриваемых проблем на первый план. Рассуждениям о том, как действия сына Неба сочетать, каким отдать предпочтение, и посвящен трактат.

Думается, что среди многих других задач обязанность правителя «обеспечивать жизнь народа» (*шэн жэнь*) являет-

ся одной из главных, и, подобно термину *го цзи*, отражает не только экономическую сторону проблемы, но и весь комплекс мер, связанных с управлением. Это, в частности, подтверждает и отмеченное выше представление о неразрывности интересов «народа» и «государства» в выполнении дел управления, начиная с самых частных и кончая глобальными.

Анализ термина *го цзи* — еще одно свидетельство представлений средневековья о нерасчлененности самого процесса управления. Вместе с тем внутри этих общих задач, стоявших перед сыном Неба, средневековое мышление выработало и свою классификацию мер, отражавшую осознание связи единого процесса упорядочения-гармонизации общества с тем или иным конкретным его этапом. Обратим внимание на то, что одно из значений *цзи* — *цэ* (планы). Недаром Л. Н. Меньшиков трактует *цэ* как *цзи цэ* [62, т. 2, с. 278]. Итак, оба термина очень близки по значению. Уместно в связи с этим заметить, что Ли Гоу, обобщенно считая целью управления осуществление государственных замыслов (*го цзи*), выделил в своем сочинении об управлении страной три известных нам конкретных «Плана»-цели, осознав главнейшие направления в политике государства, более или менее адекватно отражавшие своими названиями отдельные аспекты управления.

Напомним, что термин *цэ* обозначал род экзаменационного предмета, который вместе с *лунь* (суждением) обеспечивал усвоение принципов учения *цзин цзи*.

Логично предположить, что претворение в жизнь государственных замыслов (*го цзи*), как и выдвижение планов (*цэ*), ставили одинаковые цели, на достижение которых было ориентировано учение *цзин цзи*.

Как уже было показано выше, мотивом выдвижения Ли Гоу его трех «Планов» (*цэ*), т. е. всей его программы, было обретение блага государства и народа. К этой цели обращены все *цэ* — предложения *Ли Гоу*, как имеющие принципиальное значение (например, три *цэ* — в заглавии трактата и менее существенные — в самом тексте, малые *цэ*). Некоторые из них выражают эту тенденцию особенно ярко. Так, план Ли Гоу по устранению буддийских и даосских монахов должен был привести к тому, что народ на протяжении жизни «десяти тысяч поколений станет радостно трудиться, а государство богатеть и крепнуть» [цз. 16, л. 116].

Продолжая тему о трактовке термина *цэ* как выбора лучшего варианта действий для правителя, укажем, что, по Ли Гоу, планы бывают лучшие и худшие. Так, автор трактата предложил три возможных способа организации военного дела в стране, выделяя лучший, средний и худший [цз. 17, л. 36, 4а].

Дальнейшим конкретным воплощением замыслов, направленных на благо государства, является поэтапное осуществ-

вление тех или иных государственных задач (*го у*) [цз. 16, л. 14а; цз. 18, л. 1а] или идентичных им в контексте трактата таких понятий, как задачи Поднебесной (*тянься у*) [цз. 17, л. 3а], задачи правителя (*цзюнь жэнь чжи у*) [цз. 16, л. 14а], насущная задача тех, кто обладает государством (*ю го чжэ цзи у*) [цз. 16, л. 18а], и т. п. Наряду с государственными задачами упоминаются задачи военные (*цзюнь у*; см., например, [цз. 16, л. 14а]), однако в большинстве случаев они являются составной частью «государственных задач».

Четко выявляется представление автора сочинения о первоочередности тех или иных государственных задач: «срочных задач» (*цзи у*) и «несрочных» (*хоу у*). Это соотношение может передаваться и через противопоставление задач неотложных, которые следует выполнять прежде (*сянь*), и тех, с которыми можно повременить (*хоу*).

Идея последовательности действий в целях приближения к идеалу — созданию гармонического общества — связана в средневековом сознании с представлением о месте различных средств в руках правителя, в частности о соотношении этих средств.

В большинстве случаев речь идет именно о различных звеньях процесса управления. В конечном счете выявление автором трактата средств и методов, имеющихся в распоряжении правителя, направлено именно на достижение идеала правления, соотносящегося с учением *цзин цзи*.

Но прежде чем перейти к характеристике этих средств, необходимо уточнить представление Ли Гоу о параметрах той гармонии, которую удавалось, по его понятиям, достигнуть лишь древним. Оказывается, что представления ученого XI в. о гармонии можно «поверить алгеброй». В ее основе заложены количественная и временная ипостаси, заимствованные Ли Гоу у предков.

Эти характеристики хорошо прослеживаются именно в рамках целостного источника, каким и является трактат Ли Гоу. Основополагающим в понимании его автором сущности гармонии стал тезис о том, что во всех областях социального бытия должен быть соблюден принцип количественной соотношенности (*ю шу*) явлений и соответствия их времени (*ю ши*), вторящий «прекрасному порядку» — космосу.

Так, из 30 пунктов трактата идея «должного количества», или в переносном смысле представление о необходимости идеальной соотношенности явлений, прослеживается в восьми пунктах (семь в первом «Плане», один в третьем), а идея «соответствия времени» (*ю ши*) в шести (два во втором «Плане», четыре в третьем). Фактически сфера влияния этих идей неизмеримо шире, ибо они выражены, как будет показано ниже, и в других пунктах, но другими, синонимическими средствами.

Обратим внимание на то, что исходный тезис о существен-

ных константах гармонии содержится в пункте 5 «Плана успокоения народа»; здесь в духе «И цзиня» говорится о том, что «их (*инь* и *ян*. — *З. П.*) убыванию и нарастанию присуще количество (*ю шу*). Их движению туда и обратно присуще время (*ю ши*)» [цз. 18, л. 86].

Именно это положение, отражающее идею развития древних в масштабе космоса, стало для автора трактата отправным в характеристике действий идеального правителя в мире людей, и прежде всего в области устройства государства.

Деятельность монарха — носителя учения *цзин цзи*, этого слепка с «пути вана», пути Неба, — должна вторить закономерностям, царящим в космосе, и, подобно тому как два начала, две стихии *инь* и *ян* должны находиться в гармонии, все действия правителя должны быть отмечены ее знаком.

Перечислим сферы мироустроительного созидания, на которые, по мнению автора трактата, следует в идеале распространить принцип количественной соотнесенности (*ю шу*): размеры земельных владений в распоряжении одного человека [цз. 16, л. 5а], масштабы потребления «верхов» и «низов» [цз. 16, л. 2а; цз. 18, л. 8а—8б], численное соотношение ремесленников и торговцев [цз. 16, л. 7б], допустимый уровень численности чиновников [цз. 16, л. 8а], лекарей, буддийских и даосских монахов [цз. 16, л. 9а], оптимальное количество накоплений в амбарах [цз. 16, л. 12б], наличие средств в стране [цз. 16, л. 15б—16а], уровень потребления народа [цз. 16, л. 7а]⁹.

Идея соблюдения меры в количественном аспекте выражена в трактате и другой близкой формулой: «соотносить легкое и тяжелое» (*цин чжун чжи шу*), определяющей функции денег в обществе [цз. 16, л. 15б]. Однако формула *цин чжун чжи шу* выражает также идею балансирования во всех областях социального бытия и приобретает в трактате глобальный характер.

Та же мысль о количественном параметре гармонии общества фактически воплощена и в высказывании Конфуция, приводимом Ли Гоу в «Плане обогащения государства»: «народ доверяет правителю», если «достаточно пищи, достаточно войска» (*цзу ши цзу бин*) [цз. 16, л. 1а]. В творческой переработке автора трактата этот тезис в разделе об армии воспринимается как «тонкий расчет» (*лян суань*), при котором достаточно пищи, достаточно войска [цз. 17, л. 6а].

Анализ свидетельствует, что идеей о количественном соотношении вещей проникнуты все три раздела трактата.

Что касается понимания Ли Гоу другой ипостаси, обеспечивающей в его представлении движение к идеальным образцам, — соответствие времени (*ю ши*), то оно проявляется также достаточно отчетливо и методично.

Не останавливаясь на многочисленных источниках, из которых Ли Гоу заимствовал представление о временном пара-

метре гармонии, отметим только, что эти характеристики автор трактата распространил на следующие сферы общественного бытия: процесс изготовления оружия и военного снаряжения [цз. 17, л. 10а], выборы полководца [цз. 17, л. 17б], характер учебных заведений [цз. 18, л. 3а], принципы создания законов [цз. 18, л. 10б] и взимание налогов [цз. 18, л. 18б], использования «талантов» во имя интересов государства [цз. 17, л. 16б—18а].

Как и в случае с количественной характеристикой, временная имеет своим истоком древние представления о цикличности закономерностей космоса, отраженной, в частности, в сезонном колебании циклов. Социальная сфера бытия в представлении Ли Гоу, как механизм, во временном аспекте должна подчиняться природным ритмам; задача правителя, если он хочет обрести гармонию, лишь им соответствовать.

Оба «параметра гармонии» (*ю шу* и *ю ши*) в некоторых случаях хотя и не названы, но подразумеваются. Так, четко прослеживается связь параметров гармонического упорядочения общества с понятием «установление» (*чжи*), что не случайно. Как будет показано ниже, в установлениях предков, служивших своего рода ориентиром на пути к идеалу, учет этих двух условий и был неперемнным залогом успеха созидательной деятельности разного рода мудрецов. Именно отсюда и происходила необходимость равнения на образцовые установления.

Посредством тезиса о необходимости упорядочения и введения нормы (*ю чжи*) в потребление «верхов» и «низов» в «Плане успокоения народа» передана идея о количественном аспекте этого действия [цз. 18, л. 8а]. Неотъемлемой чертой характеристики чжоуских установлений являются их количественные показатели [цз. 16, л. 2а].

В другом случае установление порядка (*ю чжи*) в налогообложении подразумевает наряду с учетом местных условий необходимость соблюдения оптимальных сроков этого взимания (т. е. принципа *ю ши*) [цз. 18, л. 15б—16а].

Проблема количественного и временного фактора в управлении порой приобретает в трактате переносный, а потому более глобальный смысл, распространяясь и на такие явления, которые в принципе трудно вычислить, но которые следует уметь сочетать во времени и пространстве с другими.

По сути дела, все три определения способов выполнения трех «Планов» заключают в себе идею обязательной соотносительности в указанных аспектах различных методов.

Подведем итоги рассуждений Ли Гоу о способах гармонизации общества.

Важность категории количественного принципа в древней китайской философской и политической мысли отмечается многими учеными (см., например, [206, с. 60; 216, с. 41

и др.). Количественный и временной факторы применительно к экономическим воззрениям древнего Китая были исследованы В. М. Штейном [361, с. 276, 277, 333 и др.].

Анализ трактата XI в., проведенный в рамках учения *цзин цзи*, показывает, что присущие древним представления о гармонии и ее параметрах были восприняты средневековыми политиками и соотнесены с социальной практикой в управлении государством. Однако в трактате Ли Гоу сформулированы не только принципы идеального состояния общества -- государства, но и предлагаются средства этой гармонизации, упорядочения.

Среди воззрений Ли Гоу на важнейшие средства управления можно выделить следующие.

Представление о том, что есть орудие гармонизаторской деятельности правителя. Так, Ли Гоу рассуждал о том, что следует рассматривать как «орудие (средство) управления обществом» (*чжи ши чжи ци*) [16, цз. 24, л. 16]. Подобное сочетание тем более важно, что, терминологически четко отражая процесс управления, оно стоит в одном ряду с бинном *цзин цзи*. Синонимом «орудия управления» следует, видимо, считать и словосочетание «орудие устранения кризиса» (*цзи вэй чжи цзюй*) [16, цз. 22, л. 16].

Представление о том, как соотносятся средства управления друг с другом. Так, по мнению Ли Гоу, правителю как носителю учения *цзин цзи* (сущность которого образно выражается словами «тот, кто хорошо делает политику», *шань вэй чжэн чжэ*) следует усвоить идею Конфуция: «Ритуал -- основа (*бэнь*) политики (*чжэн*), а сущность (*ши*) ритуала -- установление нормы (*чжи ду*)» [цз. 16, л. 7а] (в другом случае Ли Гоу считает основой управления политику -- *чжэн*) [цз. 18, л. 13а].

Ли Гоу доказывает сыну Неба, что суть управления государством (*чжи го*) в «использовании средств» [цз. 16, л. 1а] и что правитель, а также чиновники, как проводники его воли, должны знать сущность политики (*чжэн ти*) [цз. 18, л. 5а].

Представление о необходимости для «верхов» обладать особым даром гибкого лавирования, быстрого и должного реагирования на сложившуюся ситуацию. Этот тезис передается иероглифом *цюань*, первоначальный прямой смысл которого «гирия», «взвешивать» (например, [цз. 16, л. 196]). В переносном смысле он приобретает множество значений, выявить которые возможно лишь в контексте. Довольно часто, как это обычно отмечается в исторической литературе, иероглиф *цюань* в переносном смысле употребляется применительно к экономической сфере -- особенно в сочетании с *цин чжун* -- как «мерило измерения» (*цин чжун цюань*). Именно так оп-

ределена в трактате функция денег, которые якобы создали совершенные люди. Однако это лишь один аспект употребления термина, обозначающего понятие о глобальном средстве, применяемом к политике вообще. Так, Ли Гоу призывает воспринять установления правителей Цинь и Хань и, в частности, их умение (*цюань*) гибко даровать ранги знатности [цз. 16, л. 5а]. В этом же смысле следует понимать иероглиф *цюань* в выражении «малое умение (*цюань*) в военном деле» [цз. 17, л. 16б], когда речь идет об умении полководца использовать для военной службы любого, независимо от его качеств.

Еще более универсальный смысл применительно ко всем сферам управления заложен в выражении «взаимно сочетать основное и второстепенное» (*бэнь мо сянь цюань*) [цз. 17, л. 16] в уникальной формуле, приложимой ко всем аспектам политики (в данном случае под «основным» подразумеваются «гуманность» и «долг-справедливость», а под второстепенным — «хитрость и сила»).

Выбор средств управления в зависимости от ситуации как одна из характерных черт инструментария учения *цзин цзи* направлен на то, чтобы помочь правителю достичь наилучшего результата в действиях.

Большой интерес в этом плане представляет выражение *цун цюань*, которое, по-видимому, можно перевести как «следование обстоятельствам». Такой перевод мы основываем, в частности, на отрывке из трактата Ли Гоу, где четко проявляется параллелизм в построении фраз: «Действия в соответствии со временем (*ши ши*) [они] (оппоненты Ли Гоу. — З. Л.) называют нарушением ритуала, действия, вынужденные обстоятельствами, — нарушением закона» [цз. 17, л. 16б].

Представление о том, что правитель — «хозяин людей» — должен овладеть, образно говоря, «кормилом» (рукоятью), позволяющим ему совершать самые разнообразные действия. И если политическая мысль легистов в лице Шан Яна предлагала правителю активно воспользоваться «рукоятью власти» (*цюань бин*; см. [65, с. 289]), то в сочинении Ли Гоу мы находим выражение в сходном ключе: «рукоять устрашения» (*вэй бин*) и «рукоять воздействия» (*цао бин*).

Характерно, что, интерпретируя суть древней торжественной процедуры вручения в храме предков боевого топора правителем полководцу как символ передачи всей полноты власти последнему, Ли Гоу связал прерогативу применения «рукояти устрашения» с получением мандата Неба на правление [цз. 17, л. 11б]. Если «рукоять устрашения», понимаемая Ли Гоу вполне абстрактно, имела своим истоком конкретный зримый образ, непосредственно восходящий к представлению о воздействии на подданных острым оружием, то «рукоять (или кормило) воздействия» на людей (*цао бин*)

воспринималась им в переносном смысле, в частности в трактовке, исходящей от «Гуань-цзы»: «Богатство и знатность — кормило власти правителя» (*жэнь чжу цао бин*) [цз. 16, л. 18а].

Представление о том, что есть особые методы (*шу*) осуществления частных задач — своего рода вех на пути следования к идеалам управления. Эти методы были заимствованы конфуцианцами у легистов¹⁰, например метод использовать людей [цз. 17, л. 15а], методы устранения буддийских и даосских монахов, нанесения удара представителям «второстепенного» занятия и т. п. Ли Гоу, в частности, рассуждает о том, какие методы справедливы (*чжэн*) [цз. 18, л. 15а] и хороши (*шань*) [цз. 17, л. 18а].

Термин *шу* повторяется во многих сочинениях Ли Гоу (см., например, [16, цз. 10, л. 56]). У других сунских авторов он передан сочетанием «методы правителя» (*цзюнь шу*) [13, с. 166].

Все выделенные выше элементы, составляющие искусство управления, были рассчитаны в первую очередь на правителя как единственного исполнителя воли Неба. Так, применение «рукояти устрашения» считалось законным и обоснованным, выступая конкретным воплощением «устрашения Неба» (*тянь вэй*) [цз. 17, л. 11а, 146].

Однако инструментарий, который ради гармонизации государства должен был осваивать правитель, в принципе был приемлем и для чиновничества, которое пользовалось им в силу общности задач, стоявших перед ним и сыном Неба.

В связи с этим в сочинении Ли Гоу формулируется тезис о принципиальной возможности передачи «рукояти (кормила) власти» из рук правителя чиновникам [цз. 18, л. 5а], а «рукояти устрашения» — полководцу [цз. 17, л. 116].

Все выделенные в трактате Ли Гоу элементы, составлявшие как бы инструментарий управления, были присущи политической мысли еще в древности (те или иные элементы мы находим в трудах отдельных авторов). Однако представляется, что именно в средние века они приобрели особое звучание, став неотъемлемыми звеньями целостной системы представлений о средствах гармонизации в интересах государства и общества в целом, системы, нашедшей воплощение в средневековом учении *цзин цзи*, обобщившем политический опыт прошлого.

Подводя итог анализу представлений Ли Гоу о характере управления государством как способа его гармонизации, следует отметить, что его идеалом было общество с хорошо налаженным земледелием, бесперебойно обеспечивающим казну, государство, где не было бы места конфликтам.

Ли Гоу, носитель учения *цзин цзи*, понимал основной долг сына Неба как упорядочение отношений «верхов и низов»,

отношений между различными прослойками и группами населения во имя единой цели — блага государства.

При этом особого внимания заслуживает проблема отношения Ли Гоу к «народу» — одному из объектов управления. Не случайно в его трактате все предложенные меры соотносятся с интересами «народа». Тема «народа» присутствует в каждом из 30 пунктов в самых разнообразных вариантах, и в этой важной проблеме в связи с гармонизаторской деятельностью правителя возможно выделить еще один очень важный аспект: характер налаживания связей правителя с «народом», понимаемым как единое целое, но также и внутри самого «народа». Показательно, что «народ» как единое понятие выступает главным образом в разделах, где говорится об идеале отношений между «верхами» и «низами», т. е. соответственно в разделах о правителе и «народе».

Что касается характеристики идеального состояния «народа» в цепи задач, поставленных тремя «Планами», то речь идет прежде всего о стремлении правителя корректировать отношения внутри народа, населения (исключая чиновников): между земледельцами и торговцами с ремесленниками, а также «народа» в целом с чиновниками.

Взаимоотношения внутри народа связаны с еще одним аспектом — имущественной характеристикой. При этом в центре внимания правителя, по мнению Ли Гоу, должен находиться «бедный народ», чьи потребности в средствах существования хотя и следует обеспечить, но на самом низком уровне, предварительно воспитав в народе представление о минимуме потребления как естественном.

«Вспомоществование» бедному народу в рекомендациях Ли Гоу, как правило, не предусматривает непосредственной помощи со стороны казны. В большинстве случаев ее следует осуществлять с помощью богатого народа, а задача правителя — лишь, воздействуя разными способами, заинтересовать последнего в таком акте.

В целом затруднительно дать однозначную оценку представлениям Ли Гоу о позиции государства по отношению к той или иной прослойке. Характер этих отношений не стабилен, и определяется он не особенностями данной прослойки и ее местом в обществе, а скорее ситуационной расстановкой сил. В связи с этим не следует воспринимать как однозначные обличения автором трактата той или иной группы населения. Отношение к той же прослойке может кардинально меняться в других условиях. Критерием позиции автора каждый раз является учет того, как действия той или иной прослойки в конкретных обстоятельствах затрагивают интересы государства и казны. Эта идея и выражена в своего рода общем знаменателе учения *цзин цзи*, отраженном в формуле «развивать полезное, устранять вред» (*син ли чу хай*), имея в виду интересы государства.

Функционирование механизма традиции и проблема идеалов в управлении государством (соотнесение учения «цзин цзи» с «путем вана»)

Свойственная человеку казуистика
изменять вещи, меняя их названия, и
находить лазейки для того, чтобы в
рамках традиции ломать традицию,
когда непосредственный интерес слу-
жит для этого достаточным побужде-
нием...

К. Маркс

Правитель обладает репутацией
[человека], изменившего установле-
ния, но в действительности не меняет
пути.

Дун Чжуншу

Если к дао не приложить цзин цзи,
то оно неприменимо.

Чжан Цзюйчжэн

Трактат Ли Гоу воплотил в себе поиски средневековым политиком путей достижения идеала управления, оптимальных вариантов решения конкретных задач, стоявших перед правящими кругами сунской империи.

Одна из черт трактата, свидетельствующая, что перед нами типичное произведение, выражавшее идеалы политической мысли средневековья в целом, — ориентировка его автора на одно из главных положений конфуцианского учения — «путь вана» (*ван дао*).

Согласно конфуцианскому учению, «совершенные» создали импульс развития политического процесса. Они были его творцами и носителями идеального правления. Всем же последующим правителям, в том числе сунскому, приходилось лишь следовать по их пути в поисках совершенства, достичь которого во всей полноте в принципе представлялось невозможным.

Выше уже указывалось, что *цзин цзи* рассматривалось как некий слепок действий, отвечающих духу «пути совершенных», объектом которого было государство. Проблема соотношения общего далекого идеала, воплощенного в «пути совершенных», слегка намеченного и недостижимого, с более реальной системой действий, отвечавших принципам средневекового учения, как их понимал Ли Гоу, и посвящен данный раздел.

Понятие *ван дао*, впервые, как известно, упоминаемое в «Шу цзин» в главе «Хун фань», содержит сложный комплекс разнообразных проблем. Здесь дано пространное определение термина:

Пристрастия и личных привязанностей лишенный,
Велик и широк вана путь;
Личных привязанностей и пристрастия лишенный,
Ровен и гладок вана путь;
Порочности и односторонности лишенный,
Правилен и прям вана путь.

(цит. по [63, т. 1, с. 107])¹¹

В традиционной историографии в самой общей форме термин *ван дао* буквально означает «истинный путь прежних ванов» (*сянь ван чжи чжэн лу*) [82, с. 889; 83, с. 989].

Не вдаваясь в трактовку этой сложной доктрины по существу, отметим характер упоминания «пути вана» в трактате Ли Гоу. Вот, например, одно из них: «Путь прежних правителей (*сянь ван чжи дао*) состоял в том, чтобы взимать с народа [налог] в соответствии с нормой» [цз. 18, л. 156].

В другом случае в качестве существенной и неотъемлемой части «пути вана» упомянуты образцы наставления [цз. 18, л. 16].

«Путь вана» — центральное, коренное понятие в разветвленной системе терминов, родственных и близких друг другу. Один из них — «путь древних» (*гу чжи дао*), — по-видимому, синоним *ван дао*, поскольку *гу дао* (то же, что и *гу чжи дао*) означало «хранить справедливость и не быть пристрастным» (*шоу чжэн бу э*). Обратим внимание на близость трактовки этого термина, впервые встречающегося в «Ли цзи» [82, с. 240], с понятием «путь вана», данным выше.

Как синоним термина *ван дао* термин *гу дао* употреблен в трактате дважды. В первом случае утверждается, что «путь древних» состоял в том, что «сын Неба жил за счет налогов» [цз. 16, л. 18а—18б]. В другом раскрывается сущность «пути древних» при использовании пригодных к службе [цз. 17, л. 14а]. Оба примера, на наш взгляд, проливают свет на другие дополнительные аспекты деятельности древних ванов в представлении Ли Гоу.

Но, пожалуй, наиболее полно понимание автором трактата сущности «пути вана» проявилось в полемике с теми конфуцианцами, кто допускал возможность заимствования некоторых черт буддизма и даосизма [цз. 16, л. 96]. Индикатором назвав «путь вана» — основу конфуцианского учения — «путем Яо и Шуня», Ли Гоу в итоге свел его к учению о ритуале, а в нем выделил как важнейшие черты сыновнюю почтительность и верность [цз. 16, л. 96—10а].

Как другой синоним термина «пути вана» или, во всяком случае, близкий ему по значению выступает в трактате термин *да дао* (великий путь). «В древности, — утверждал Ли Гоу (следуя конфуцианской традиции), — могли идти по великому пути (*да дао чжи син*) лишь мудрецы трех династий» [цз. 17, л. 16]. Подобная трактовка понятия «да дао»



Ван Аньши предлагает императору Шэнь-цзуну
(1068—1086) проект реформ

заимствована Ли Гоу из «Ли цзи»¹². Под «тремя династиями» традиционно разумелись правители — основатели династий Ся, Инь и Чжоу — соответственно Юй, Тан и Вэнь-ван, преподносимые конфуцианцами как образцовые ваны.

Другой термин, родственный *ван дао*, — «наследие вана» (*ван е*). Это одно из фундаментальных понятий, отражавших представления древних о природе власти правителя.

В нем выражена идея о назначении основателя династии, получившего мандат Неба и потому обязанного создавать наследие династии ради всех людей на земле (см. [82, с. 989]).

Что же касается трактата, то, по убеждению конфуцианца Ли Гоу, идеальным носителем «наследия вана» был легендарный правитель Хоу-цзи (о нем повествуется в «Ши цзине» в песне «О седьмой луне»), при котором якобы «ритуал и долг-справедливость процветали, наследие вана было создано» [цз. 18, л. 18а]. Ли Гоу особо подчеркивал, что благополучие страны обеспечивали личные качества Хоу-цзи, установленные им нормы конфуцианской морали.

Не оставляет сомнения, что понятие «наследие вана» очень близко к понятию *ван дао*. Оно знаменует собой как бы начало становления второго понятия, его первооснову. Принять «наследие древних ванов» в трактовке Ли Гоу означало, в частности, идти по пути привлечения на службу достойных (*жэнь сянь чжи дао*) [цз. 17, л. 116], т. е. усвоить один из принципов «пути вана».

Понятия «путь вана» и «наследие древних» явились основными положениями политической мысли древнего конфуцианства, сформировавшего свой этико-политический идеал «золотой древности» в Китае. Носителем этих понятий выступал пантеон правителей различных эпох, иерархически четко распределенных на шкале нравственных стандартов, прежде всего по их личным качествам.

Понимание воли Неба, проявившейся в заданности «пути вана», «великого пути» и «наследия вана», являлось привилегией узкого круга лиц: в древности — ванов, а впоследствии — императоров. Это представление разделялось всеми без исключения политиками средневековья. Недаром мы читаем в императорском указе времен танской династии: совершенномудрый — это «тот, кто привел свое дэ в соответствие с Небом и Землей» (цит. по [290, с. 30]).

В трактате Ли Гоу мы также находим весь спектр оттенков, характеризовавших, по его мнению, различные степени святости правителей всех эпох — «совершенных людей», или «совершенных ванов». Многие из них названы «совершенные мудрецы» (*шэнь чжэ*). Среди них в трактате упоминаются Шэнь-нун [цз. 16, л. 156], Хуан-ди, Яо и Шунь [цз. 16, л. 14а; цз. 17, л. 1а], Юй (основатель династии Ся), Чэн-тан, чжоуский У-ван, Чжоу-гун [цз. 16, л. 2а]. Причем Шэнь-нун в противоположность последующим «совершенным» (*хоу ши шэнь жэнь*) отнесен к самым древним (*сянь ши шэнь жэнь*) [цз. 16, л. 156].

Обращает на себя внимание, что «совершенными» для Ли Гоу были основатели династии, т. е. те, кто по традиции считался носителем творческого начала в государственном устройстве. Автор трактата разделял традиционное представление о творчестве, связанном с династийным циклом. Согласно ему, «совершенных людей» в прошлом можно найти только среди основоположников династий, государей-отцов, занятых созиданием, источником вдохновения для последующих правителей. Поэтому нужно изучать их высказывания и деяния. Отсюда встречающееся в сочинении Ли Гоу понятие «учиться у древности» (*ши гу*) [цз. 16, л. 22а], столь актуальное для китайских монархов и политиков всех веков.

Образцы для подражания, прежде всего для следования по «пути вана», предписывалось черпать в древности, идеализировавшейся конфуцианцами. Ли Гоу, вероятно, считал принципиально возможным достижение этого идеала в бу-

душем, правда весьма отдаленном. Так, он надеялся на отмену института монополии на соль и чай «в иные времена, когда... путь вана восторжествует» [цз. 16, л. 22а].

Ориентируясь на идеал, заданный «путем вана» и деятельностью «совершенных», Ли Гоу, ссылаясь на ценнейший опыт последних, формулировал стоявшие перед сунским правителем неотложные задачи. Таких сверхзадач множество (типична в этом плане фраза: «Древние ваны, основывая государство, управляя народом, прежде всего начинали с наставления и обучения» [цз. 18, л. 4а]). При их анализе, однако, создается впечатление, что, вдохновляясь древними идеалами в принципе, автор трактата не предлагал правителю своего времени полностью их копировать.

Обращает на себя внимание характер введения в текст пассажей с цитатами или с пересказом положений о «пути вана»: последние как бы обрамляют текст того или иного пункта трактата (чаще всего в начале или в конце его), не всегда органично сливаясь с текстом.

Логика рассуждений Ли Гоу станет ясной, если мы рассмотрим его представления о механизме постижения «пути вана». Для этого обратим внимание на то, что Ли Гоу принимал опыт древних не безусловно, а творчески, тем более что он учился не только у древних, но и у своих достаточных близких предшественников, перерабатывал данные не только канонов, но и истории.

Отметим особенность хронологического аспекта в проблеме усвоения опыта прошлого. «Учась у древности» и как бы просеивая через сито сведения о деяниях и высказываниях «совершенных» древности и правителей более поздних времен о способах следования по «пути вана», Ли Гоу фактически отдавал предпочтение ханьским материалам и ханьской трактовке прошлого. Недаром одно из положений трактата гласит: «В древности шли по великому пути мудрые [правители] трех династий. Но не осмеливаюсь обращаться к примерам из далекого прошлого, позвольте пояснить это на событиях ханьского времени (*хань ши*)» [цз. 17, л. 16].

Какова же причина нежелания Ли Гоу непосредственно обратиться к примеру добродетельных правителей древности, которым он предпочел ханьских императоров? Следует учесть, что это время, более близкое Ли Гоу хронологически, было и более подробно освещено в «прежних записях» (под которыми Ли Гоу имел в виду прежде всего «Ши цзи» и «Хань шу»), сохранивших преемственность с древними канонами. Известно, что создание «Ши цзи», задуманного как продолжение «Чунь цю», имело целью познать установления предков¹³, сущность же их, по мнению традиционной историографии, была подробно изложена в «Хань шу» [82, с. 880].

Если источником знаний о «пути вана» в заветах «совершенных», их «образцовых речах», были конфуцианские ка-

ноны, то знания о деяниях более поздних правителей черпались из исторических трудов, создававшихся конфуцианцами в назидание правителям. Ли Гоу широко пользовался этими данными истории, хранящей память о «взлетах и падениях» предков — своего рода кладезем политического опыта, восприняв при этом основные концепции своих предшественников.

Известно, что еще при Хань сложилась «традиция осмысления традиции», ставшая этапом в развитии конфуцианства. Ссылаться на политический опыт ханьцев Ли Гоу было тем удобнее, что их правители рассматривались в истории как прямые продолжатели «намерений совершенных» древности.

В конфуцианской доктрине периода Хань, как показал Ю. Л. Кроль, передача «наследия» воспринималась не только как внутрдинастийная, но и как трансдинастийная [234, с. 4].

Особое пристрастие Ли Гоу к усвоению опыта дома Хань было тем более оправданно, что У-ди (140—87 гг. до н. э.) в конфуцианской традиции воспринимался как продолжатель прерванного наследия династии Чжоу, а Мин-ди (58—75 гг.) якобы восстановил «великое наследие Юя», обуздавшего воды [234, с. 4]. Известно также, что во времена Сыма Цяня дому Хань приписывалось происхождение от Яо [225, с. 137].

Таким образом, усилиями историков была создана традиция усматривать в деяниях правителей дома Хань воплощение идеалов древности.

Именно за императорами династии Хань и политическими деятелями, выразившими их волю, признавал Ли Гоу способность несколько приблизиться к идеалу — следовать по «пути древних». Свой тезис о том, что дом Хань якобы шел по «великому пути», Ли Гоу пояснял на примере Лю Бана — основателя династии.

Следуя концепции Сыма Цяня, трактовавшего эпизоды истории исключительно в аспекте проявившихся в них принципов, которым следовали действующие лица, Ли Гоу видел в ханьских событиях, связанных с именем Лю Бана, торжество гуманности и долга-справедливости, якобы позволивших Лю Бану взойти на престол. Есть все основания утверждать, что Ли Гоу разделял мнение Сыма Цяня о превосходстве «великого сверхмудрого» Лю Бана над древними предшественниками [225, с. 135—141].

Отсвет величия родоначальника распространился и на всех других правителей династии Хань, названных Ли Гоу вслед за Сыма Цянем «почтительными к своим отцам» (см. [из. 16, л. 26, За; из. 18, л. 10а и т. п.]). Эта преемственность, соблюдаемая в каждом новом царствовании, обеспечивала якобы общий настрой всей династии, в чье правление, в изображении традиционной историографии, правители пытались следовать «пути древних».

Обращение к опыту Хань расширяло возможности Ли Гоу в его стремлении обрести объект для подражания. Прежде всего за счет ханьского времени обогатился круг «совершенных», «совершенномудрых»: «достойные» же, следовавшие заветам древних, жили и в более позднее время.

Вместе с тем при Хань появилось много новых, прежде невиданных институтов, получивших в исторических трудах соответствующую трактовку, которую можно было или заимствовать, или отвергнуть. Династия Хань, предоставившая позднейшим политикам опыт своих правителей, стала для средневековых авторов связующим звеном между древностью и современностью. Преемница, в их понимании, идеалов сел-ской древности, она оказалась ближе по условиям развития кунскому времени, став для него и достаточно древним, и вместе с тем более приемлемым образцом для подражания.

Значительная часть трактата Ли Гоу посвящена деяниям и высказываниям ханьских правителей: Гао-цзу, Вэнь-ди, Цзин-ди, Сюань-ди, анализу нововведений ханьских чиновников (цз. 17, л. 5а), состоянию денежной системы (цз. 17, л. 15а), опыту учреждения военных поселений (цз. 17, л. 5а).

Другой исторический период, относительно близкий ко времени создания трактата и наиболее часто в нем упоминаемый, — время правления династии Тан. В трактате, например, рассмотрена система казенных амбаров, особенно широко распространенная при танском Тай-цзуне (цз. 16, л. 15а); дан анализ денежной системы периода Тан (цз. 16, л. 5а). Ли Гоу обращался также к опыту танского полководца Лоу Шидэ (устройство военных поселений) (цз. 17, л. 5а).

Но, пожалуй, династии Хань и Тан более всего ценны для Ли Гоу своим идеологическим наследием. В трактате широко представлены взгляды конфуцианских мыслителей Луя Чжуншу и Хань Юя (цз. 17, л. 5а), с чьими именами связаны этапы развития этого учения.

Универсальным методом познания опыта прошлого в целях его усвоения выступало в труде Ли Гоу «суждение» (в подавляющем большинстве случаев обозначаемое термином *цань* или его синонимами). Ткань трактата буквально пронизана идеей «суждения», а само сочинение, по сути дела, итог именно такого рода деятельности. Указанный метод «вооружил» Ли Гоу и в его приобщении к идеалам древности через труды классиков и их позднейших последователей. Ли Гоу заимствовал этот метод у ханьцев, которые, выработав его, пытались осознать свои отношения с прошлым. Ханьские ученые Ян Сюн (53 г. до н. э. — 18 г. н. э.), Ван Чун (27 — ок. 97) и Бань Гу (32—92) создали своеобразную концепцию развития письменной традиции [234, с. 45], имевшую своим истоком представления о династии как о едином целом и о взаимодействии ее правителей внутри династийного цикла. Если родоначальник («совершенный») воспри-

нимался как носитель первородного творчества (он «создавал» — *цзо, чуан*), то его преемник — продолжатель («достойный», «мудрый») — «передавал» (*шу*) заложенное основателем династии.

Разграничение понятий «творчества» и «передачи», как справедливо указал Ю. Л. Кроль, ханьские авторы перенесли на область, связанную с оценкой письменного творчества, что нашло свою аналогию в противопоставлении пяти классических книг трудам Сыма Цяня, Бань Бяо (3 г. н. э. — 54 г. н. э.) и сочинениям Лю Сяня (79—8 гг. до н. э.). Кроме того, ханьские ученые выделили еще и третий вид творчества — «суждения» (*лунь*), воплотившийся, как они считали, в трактатах их современников Хуань Таня (ок. 43 г. до н. э. — 28 г. н. э.), Ван Чуна и др.

Ли Гоу, как и все его средневековые собратья, разделял эту концепцию иерархичности трех видов творчества. Полагая, что «великое наследие» «совершенных» вдохновило Конфуция на создание классических книг, излагавших подвиги и деяния древних, Ли Гоу сочинял свой трактат под влиянием трудов, созданных на новом этапе письменного творчества: его побудительным мотивом были те же поиски идеала в политике. Но как Сыма Цянь, Бань Бяо и Лю Сян «продолжали», по их мнению, труды Конфуция, так средневековый автор пытался следовать своим предшественникам — Ван Чуну, Хуань Таню, заимствуя их метод творчества — «суждение». Эта методика позволяла ему черпать из трудов древних и «историй» образцы для подражания. В этих представлениях, по нашему мнению, четко выразилась заданность письменного творчества в древнем и средневековом Китае, направленная на обретение идеальной модели управления обществом.

Воззрения Ли Гоу были типичны. «Суждение» о наследии с целью его усвоения ради создания собственной концепции было нормой для средневековых китайских интеллигентов того времени. Подобное переосмысление истории более всего располагало к творчеству: оно предусматривало самостоятельную оценку событий прошлого, хотя и в представлении общей конфуцианской доктрины.

Распространенность и важность такого жанра исторической прозы в творчестве средневековых политиков подтверждает и стремление реформаторов сунского времени, как указывалось выше, ввести этот предмет на экзаменах.

В ярком и полемичном трактате Ли Гоу термин *лунь* выступает в различных контекстах в значениях «оспорить», «рассуждать», «суждения» и т. п.

«Суждение» следует понимать прежде всего как метод постижения сущности *ван дао* для решения конкретных вопросов в конкретной обстановке. Но прежде чем выяснить характер «суждения» по существу, зададимся вопросом, что

же конкретно следовало обсудить для того, чтобы в какой-то мере стать на «путь вана».

Ли Гоу неоднократно подчеркивал сложность уяснения *дао*, пронестекавшую, по его мнению, прежде всего из многомерности и сложности самого объекта познания. Даже продолжатели наследия династии, указывает трактат, не без трудностей усваивали «наследие вана» [цз. 17, л. 11а—11б]. Тем более это относилось к рядовым почитателям Конфуция. Ли Гоу вынужден был констатировать, что «все конфуцианцы читали шесть канонов, но мало [среди них] постигших *дао*» [цз. 17, л. 18а].

Главное звено в проблеме усвоения наследия в области управления Ли Гоу видел в установлениях ванов (*ван чжи*) или установлениях «совершенных людей» (*шэн жэнь чжи чжи*). Как нам представляется, анализ соотношения этих понятий с понятием «путь вана» может прояснить представление о механизме функционирования традиции в политической мысли средневековья. Термин, которым обозначались «установления», имел множество значений: совершенный способ правления, под которым подразумевались образцовые и классические установления (*фа чжи цзянь чжи*); высказывания сына Неба; правитель; постановление; траур по родителям (см. [83, с. 196]; о других значениях этого термина см. [93, т. 2, с. 1014]).

Без сомнения «установления» рассматривались средневековыми мыслителями и Ли Гоу в том числе как реальный отблеск трудноуловимого «пути вана».

Для начала отметим, что термин *чжи* встречается чаще, чем термин *ван дао*. Он применен Ли Гоу ко многим династийным домам и конкретным правителям поочередно. В тексте часты упоминания об установлениях общего характера (например, «древние установления» — *гу чжи*) [цз. 18, л. 4а] и конкретного, применительно к эпохе (например, «чжоуские установления», *чжоу чжи*, и т. п.).

Как известно, термином *ван чжи* названа одна из глав «Ли цзи», кстати широко цитируемая в трактате Ли Гоу (см., например, [цз. 16, л. 14а]). В ней содержатся записи о *фа ду* прежних ванов. Среди них главные *фа ду* — раздача титулов, предоставление жалованья, жертвоприношения, содержание стариков [Цы хай, с. 888]. Таким образом, понятие *чжи* разъясняется в «Ли цзи» через понятие *фа ду*. Словарь «Цы хай» трактует *фа ду* как *гуйлюй* (приблизительный смысл: «закон»), т. е. как определенные правила, мерил, стандарт поведения — *син вэй*¹⁴.

Видимо, понятие *чжи* (установления), воплотившееся в сознании китайских политиков во множестве *фа ду*, является более крупным, фундаментальным понятием, обнимающим целую систему законов и принципов. Возможно, оно и шире по значению, но, безусловно, прежде всего связано с за-

коном. Во всяком случае, Ли Гоу исходил из того, что установления создаются путем «издания законов» (*цзо фа*) [цз. 16, л. 18а], а, обращаясь к установлениям древних мудрых ванов, имел в виду прежде всего их законы о наказании [цз. 18, л. 13б]).

Впрочем, термин *фа ду* как синоним термина «установление» употреблен и в трактате Ли Гоу. Правитель, по мнению Дун Чжуншу, должен добиться положения, при котором «система станет единой, установления (*фа ду*) ясны, а народ постигнет, чему следовать» [цз. 16, л. 11б]. Цитируя это высказывание древнего ханьского мыслителя, Ли Гоу полностью разделял его точку зрения на *фа ду* как на один из главных рычагов воздействия на подданных. Наши предположения относительно того, что *фа ду* и *чжи* — синонимы, подтверждает, в частности, и то, что если *фа ду*, по мнению Дун Чжуншу, должны быть ясными, то, по представлениям Фань Чжунъяня, следует прежде всего сделать ясными установления [32, с. 26]. Таким образом, близость двух понятий, если не их тождество, очевидна.

Синонимом терминов *ван чжи* и *фа ду*, или по крайней мере близким к ним по значению, выступает термин *ван фа* и его производные, относящиеся к конкретному периоду (например, к ханьскому — *хань фа*) [цз. 18, л. 6б]. Безусловно, что порою *ван фа* близко к понятию «закон». Однако следует осторожно переводить термин *фа* как легистское понятие. Складывается впечатление, что порою значение *фа* ближе по смыслу к термину «установление», носящему более универсальный характер.

Так, в частности, термином *ван фа* названо «чжоуское установление» (*чжоу чжи*), воплотившееся в создании *цзин тянь* [цз. 16, л. 14а]. В другом месте трактата меры по накоплению запасов зерна, отвечавшие духу древних, названы «установлением вана» [цз. 16, л. 14а]. Ближе к «установлению», на наш взгляд, чем к «закону», смысл термина *ван фа* в следующем пассаже: «В прежних записях („Ши цзи“ и „Хань шу“ — З. Л.) есть [сведения] о том, что *ван фа* прежде всего касалось земледелия» [цз. 18, л. 17а].

Таким образом, в трактате четко прослеживается соотношение двух понятий — *ван дао* и *ван чжи (фа)*: идеал, воплощенный в первом понятии и соответственно в «намерениях совершенных», есть величина постоянная и всегда достойна подражания, в то время как *ван чжи, фа ду, фа чжи* постоянно меняются от эпохи к эпохе и потому преходящи. Установления правителя не бывают хорошие или плохие, как таковые. Задача каждого монарха обрести собственное «установление», чтобы действовать в направлении, приближающем к идеалу. В свою очередь, поиски собственных «установлений» непременно базируются на опыте предшественников и прежде всего на данных шести канонов.

Наряду с весьма общим призывом воспринять наследие прошлого Ли Гоу подробно обсуждает установления предков в целях их использования в настоящем. Его обсуждению подлежат два типа наследия древних, содержащих сведения о прежних установлениях: высказывания древних, обозначенные родовым термином *лунь* и терминами, близкими ему по значению, и деяния прошлого, так называемые следы (*цзи*) [цз. 16, л. 15а] — зримые проявления деятельности правителей прошлого, запечатленные в «истории» (*цзи ван чжи чэн цзи*) [цз. 17, л. 186]. Ли Гоу подвергает анализу поступки, деяния правителей (*ю го чжи син ши*), источником знаний о которых служат «глубокие отпечатки [этих деяний]» [цз. 17, л. 15а].

Рассмотрим первую группу наследия, которая учитывалась Ли Гоу.

Помимо самого обобщенного обозначения автором трактата высказываний-суждений древних как «суждения предков» (*си жэнь чжи юй лунь*) [цз. 17, л. 186] мы находим и более конкретные — «суждения прежних конфуцианцев» (*жу сянь чжи лунь*) [цз. 18, л. 136], «образцовые речи древних совершенных» (*сянь шэн чжи фа янь*) — это говорится о высказываниях, содержащихся, например, в «Ши цзине». Значительная часть суждений, рассматриваемых в трактате, относится ко времени правления дома Хань. Так, мнение Дун Чжуншу о мерах борьбы с идейными противниками конфуцианства охарактеризовано как «совершенные суждения достойных» (*сянь жэнь чжи чжи лунь*) [цз. 16, л. 116]. Другая часть высказываний, относящихся к периоду Хань и самым тщательным образом анализируемых Ли Гоу, касалась конкретных вопросов политики: отношения правителя к чиновникам и процедуре назначения их на должность.

Первый пример. «Согласно ханьским установлениям три гуна и да цзян цзюнь¹⁵ открывали ямы и сами приглашали на государственную службу. Разве это были лишь [пустые] речи (янь)?» [цз. 18, л. 66].

Второй пример. «Ханьский... Сюань-ди» управлял вместе с добропорядочными чиновниками. Покойный предок говорил, что от того, есть или нет в пределах ста ли среди цзайсянов подходящие люди, зависит, будет народ испытывать гнет или нет. Разве это были лишь [пустые] речи (юй)?» [цз. 18, л. 10а].

Из этих примеров следует, что иероглифы *янь* и *юй* означают здесь безусловно идентичное понятие. Ведь во втором примере иероглиф *юй*, «речи», отождествляется с высказыванием ханьского императора. Вместе с тем параллельность строения последних фраз двух отрывков позволяет трактовать *янь* и *юй* как «речи-суждения» о данном предмете, содержавшиеся в истории.

Приведенные примеры дополним еще одним — из области

военной политики. Говоря о пользе института военных поселений на западных границах империи, Ли Гоу обратился к опыту «уважаемых учителей» — ханьского полководца Чжао Чунго и танского — Лоу Шидэ, «советы» (*янь*) которых он призывал обдумать [цз. 17, л. 5а].

Весь трактат пестрит цитатами (из классиков и политических хроник) типа «некто сказал» (*янь*) или их пересказами — «здесь говорится» (*вэй*), которые, по существу, также типичные «суждения».

Отношение Ли Гоу к «суждениям» не однозначно. Заимствуя и воспринимая значительную их часть, Ли Гоу многие из них порицал и отвергал. Дискуссия Ли Гоу с противниками столь накалена, что он обращался с призывом к правителю остерегаться этих вульгарных суждений [цз. 17, л. 16б, 18а].

Хотя ссылки на два типа наследия представлены в трактате в равной мере, следует подчеркнуть, что оценка «прежних высказываний» подчинена поискам прецедентов для подражания в конкретной деятельности и потому «суждения о суждениях прошлого», по сути дела, являются оценкой «следов» в истории. Отметим, что понятие «следы» часто выступает почти адекватно понятию «древние установления» [цз. 16, л. 15а], ибо «следы» — отпечаток последних и одновременно источник знаний о них.

Попытаемся выявить основные тенденции в отношении Ли Гоу ко второй группе наследия — так называемым следам.

Как и его современники, Ли Гоу, положительно оценивая уроки «совершенных», представлял себя их послушным учеником и пытался максимально наследовать все возможное. Он предусматривал вероятность неоднозначного подхода к прошлому. Одна из ведущих тем его трактата в этом плане — вопрос о целесообразности восстановления того или иного конкретного института древности.

Показательно, что сама идея, отрицавшая необходимость прямого копирования установлений предков и предусматривавшая творческое отношение к ним, рассматривалась Ли Гоу как принцип древности. Завет древних «совершенных», утверждал Ли Гоу, состоял в том, что времена не одинаковы, а дела подвержены изменениям [цз. 16, л. 2а].

Действительно, тезис о постоянном развитии природы и общества присущ древнекитайской мысли. Так, например, идея кругооборота небесного пути (*тянь дао чжи юнь чжунань*), кругооборота, обнимавшего и «превращения в делах людей» (*жэнь ши чжи бяньхуа*), прослеживается в «Чунь цю». Не это ли положение древнего произведения имел в виду и Ли Гоу, толкуя о сущности заветов древних?

Принцип изменяемости мира проецировался в сознании средневекового политика и на развитие самих установлений:

они имели возраст, свою историю, в процессе развития обретали свою «лучшую форму». Это понятие в трактате дважды выражено термином *чжун чжи* [цз. 16, л. 2а, л. 16а], что, вероятно, было связано с представлением о достижении в политике золотой середины.

Развитие человеческого общества конкретизировалось в сознании Ли Гоу прежде всего как изменение самих установлений.

Поскольку установления, по Ли Гоу,—результат волевой деятельности древних предков, продиктованной их намерениями, задача политика сводилась к «усвоению настроения совершенных» (*ду шэн жэнь чжи цин*) [цз. 18, л. 16], к стремлению постичь их намерения (*шэн жэнь чжи и*) [цз. 16, л. 2а], «то, что соответствует намерению совершенных» (*шэн жэнь чжи и юн соцзай*) [цз. 18, л. 46], «намерение древних совершенных и достойных» (*гу шэн сянь чжи юнсинь*) [цз. 16, л. 13а], «глубину замысла прежних мудрецов» (*цань чжэ чжи и шэнь и*) [цз. 17, л. 66]. Далее политику следовало проникнуться пониманием замыслов великих людей и привести свои устремления в соответствие с ними. Должным образом обсудив наследие, надлежало выработать на этой основе и программу действий. Именно так, по мнению Ли Гоу, поступали древние правители, постигая наследие своих предшественников [цз. 17, л. 11а—11б].

В трактате тщательно выясняется мотивировка создания тех или иных установлений, и оказывается, что одни и те же побуждения «совершенных» порою воплощались в прямо противоположных установлениях.

Поясним это на одном из примеров. Так, по мнению Ли Гоу, древние ваны устанавливали законы о наказаниях, а затем послабляли последние: провозглашали амнистии для простого народа и предоставляли знати право откупаться от наказания. При этом правители в равной степени исходили якобы из человеколюбия: их одолевала скорбь при виде страданий осужденных и переполняло сочувствие к знатым родам, опозоренным преступлением их младших родственников [цз. 18, л. 136—146].

Созданная в традиционной историографии и усвоенная Ли Гоу версия о соотношении побудительных мотивов «совершенных» при издании установлений ради гармонизации общества и реальных результатов от этих установлений давала простор для творческого, чтобы не сказать вольного, истолкования прошлого. Обычно критика древних установлений в аспекте их использования на будущее совершалась устами ханьских конфуцианцев. Опираясь на «суждение древнего конфуцианца» Ван Фу, Ли Гоу утверждал, что польза от предоставления амнистий и права выкупа за проступки «мала, а вред большой» [цз. 18, л. 136].

Итак, оценивая установления предков, Ли Гоу опирался

на авторитет ханьского автора и отдавал предпочтение реальным потребностям жизни, а не искушению следовать идеалам самих древних, чьи намерения к тому же могли быть объяснены впоследствии весьма неоднозначно.

Но более всего в его труде преобладает другой вариант критики: выяснялась невозможность реализации хороших намерений по причинам, не зависящим от творцов установлений, т. е. по причинам внешним. Чем ближе к сунскому времени, тем накал критики взглядов предшественников становился все острее. Так, предлагая правителю — своему современнику — заимствовать институт амбаров (для накопления запасов на случай неурожая), Ли Гоу отмечал недостатки проведения этого установления при Тан. В частности, он обращал внимание на то, что, хотя «намерения танских правителей были хорошими», в системе сбора и выдачи зерна оказалось много просчетов [цз. 16, л. 15а].

Обсуждая прежние установления, дожившие до сунского времени, с целью их дальнейшего использования, Ли Гоу в большинстве случаев избирал объектом критики не сами установления как таковые, а «пороки», возникшие в ходе их осуществления.

Сравнивая положение накануне проведения желательного закона и расстановку сил по истечении времени, Ли Гоу доказывал фатальность постепенного обрастания пороками в принципе хороших установлений прежних ванов [цз. 16, л. 186, 19а].

Отражая динамику отношений правителя, чиновников и народа по мере проведения закона-установления, Ли Гоу писал: «Ведь утверждая законы, верхи усердны, чиновники полны благих намерений, а народ трепещет перед законом, и потому нет злоумышленников. Вот почему начало всегда бывает хорошим. С течением же времени все становится заурядным и [внимание] чиновников притупляется, народу все приедается, злоумышленников день ото дня становится все больше, и в конце концов возникают пороки» [цз. 16, л. 186—19а].

Итак, намерения, побуждения правителя — творца закона-установлений — остаются величиной постоянной. Вину за невозможность исполнения принятых установлений Ли Гоу возложил на «низы». Ведь в функционировании закона автор трактата видел передачу воли правителя (дававшего первоначальный импульс своему детищу) через чиновников (проводников воли императора) народу. По мнению Ли Гоу, камнем преткновения на пути успешного претворения закона в жизнь оказывается недостойное поведение народа и его пастырей, обусловленное слабостями характера человека вообще.

С течением времени появляются «злоумышленники», они то и сводят на нет, по мнению Ли Гоу, все то хорошее, что

заложено в устремлениях «совершенных», а значит, и в их установлениях.

Тема «пороков» (*би*), вреда (*хай*), порочных чиновников (*ли цзянь*), «злоумышленников» всякого рода пронизывает весь трактат. Собственно, именно с этими понятиями связана почти вся критика сунских порядков, наследовавших установления прошлого.

Так, говоря о действии «закона о справедливой закупке зерна» (*пин ди чжи фа*), заимствованного домом Сун у древних, Ли Гоу утверждал, что «намерения совершенных», лежащие в основу этого закона, не достигнуты и в этом повинны два порока — махинации торговцев и злоупотребления чиновников [цз. 16, л. 13а]. Борьба с «пороками» собственно и побуждает правителей производить изменения в установлениях. Как правило, Ли Гоу склонен скорее изменить сами установления, чем бороться с «пороками». Цель подобных изменений — осуществить первоначальные намерения «совершенных».

В связи с этим путь решения проблемы оптимального выбора установлений принимает в трактате разнообразные формы. И какими бы они ни были, они всегда подчинены основной задаче — «развивая полезное, устранять вред» (пороки — *хай, би бин, бин*), — конечно, как их понимал автор.

Суть «суждения», по Ли Гоу, в том, чтобы, изучив «следы», выяснить, что нужно «сохранить» (*цунь*) в древних установлениях, что отбросить как вредное (*цюй хай*), а что заимствовать как полезное (*цюй ли*) [цз. 16, л. 11б].

В отношении установлений, подлежащих обсуждению, решался вопрос — «восстановить» (*фу*), «возродить» (*син*) ли их, или «отбросить» (*фэй*). Характерно, что при решении этой проблемы у Ли Гоу четко выявилась общая для политической мысли средневековья тенденция — подменять идеалы дальние идеалами близкими.

Особенно рельефно это выступает в рассуждениях Ли Гоу о возможности возрождения установления *цзин тянь*, приписываемого в традиции чжоускому времени. В нем конфуцианцы всех веков видели инструмент следования по «пути вана».

Возрождение института *цзин тянь* в его первоначальном виде Ли Гоу считал невозможным из-за пороков, возникших в последующие века, и прежде всего из-за «поглощения» земель частными собственниками. «Поскольку, — писал Ли Гоу, — межи между полями уже нарушены... *ван фа* (установление *цзин тянь*. — З. Л.)» не восстановить [цз. 16, л. 3б]. Вместе с тем, констатируя невозможность возрождения древней системы в период Сун, Ли Гоу в то же время отмечал, что прежде многие могли ее восстановить [цз. 16, л. 3б]. На первый взгляд здесь явное противоречие, однако «восстановление» древних установлений иногда следует понимать не

буквально, а лишь как действие в соответствии с намерением «совершенных», положенным в основу их установлений.

Позиция Ли Гоу станет яснее, если учесть, что предложения вэйского Ли Куя о полном использовании земли, ханьского Чжао Го о введении «смены полей», равно как и предложение о переселении крестьян при императоре Цзин-ди, в представлении средневекового политика воплощали намерение «совершенных» «распахивать неосвоенные земли» [цз. 16, л. 4а], т. е. в принципе соответствовали намерениям древних, создавших установление о *цзин тьянь*.

Обоснованность нашего предположения применительно к трактату доказывается и тем, что у Ван Аньши — последователя Ли Гоу — эта идея была доведена до крайности (что во многом, вероятно, было связано с накалом политической борьбы). По его мнению, задача политика, стремящегося установить собственные наилучшие *фа ду*, «копировать не политику (*фа*) древних ванов, а лишь их намерения» (цит. по [32, с. 94]).

Подобного рода аргументация стала ведущей у Ван Аньши, утверждавшего, что в своих реформах он подражал намерениям «совершенных», а потому они полностью соответствуют «пути вана». Такая трактовка преобразований определяла их место в истории Китая, превращая эти реформы в необходимый традиционный институт.

Мысль Ли Гоу о том, что «путь вана» достигался с трудом, но что следует тем не менее руководствоваться общими принципами этого идеала, предельно четко выражена и у Фань Чжунъяня. В одном из докладов трону он писал: «Высказывания совершенных людей запечатлены в „Шу[цзин]“, механизм смены спокойствия и кризиса в „И[цзин]“, предостережение об удачах и промахах в „Ши[цзин]“, как отличить правду от неправды [говорится] в „Чунь цю“, об установлениях Поднебесной в „Ли цзи“, о настроении десяти тысяч вещей в „Юе[цзи]“. Поэтому выдающиеся и мудрые люди, вникнув в [суть] шести канонов, в состоянии воспринять высказывания [совершенных] о *фа ду*, изучать механизм смены покоя и кризиса, перечислять предостережения об удачах и промахах, анализировать, как отличать правду от лжи, уяснить установления Поднебесной, до конца [познать] настроения десяти тысяч людей, но в результате эти люди могут лишь следовать в направлении, ведущем по пути вана, но как можно стремиться восстановить его (путь вана.— 3. Л.)?» (цит. по [32, с. 26]).

Подобная трактовка проблемы возрождения древних установлений характерна и для Ли Гоу. При такой постановке вопроса древний идеал незаметно отходил на задний план и главным становилась деятельность династии Хань — хранительницы заветов древних и их установлений.

Ссылки на древние идеалы содержатся лишь в «запеве»

каждого пункта трактата и весьма абстрактны. В итоге Ли Гоу не только обращался преимущественно к опыту Хань, но и смотрел на прошлое глазами идеологов этого времени.

Близок к термину *фу*¹⁶ термин *цунь* — «сохранить» наследие (т. е. прежде всего установления), под которым подразумевались предложения Ли Гоу, вдохновленного суждениями ханьского конфуцианца Дуи Чжуншу [цз. 16, л. 116].

Наряду с оппозицией *фу* (*син*) — *фэй* можно выделить еще одну ведущую тенденцию в оценке наследия, наиболее четко отражавшую, по нашему мнению, творческий характер осмысления прошлого.

Речь идет о двух взаимно связанных друг с другом подходах Ли Гоу к установлениям предков: заимствованию (*инь*) и изменении (*гэ*) их вплоть до отмены. Как и многие другие принципы, Ли Гоу воспринял их из традиционной историографии: прежде всего отметим, что исходный пункт своих исканий в данной области Ли Гоу связывал с известными положениями «И цзина» о необходимости постоянных перемен во всем сущем, включая общество (см. [цз. 18, л. 66]).

Ли Гоу исходил из того, что подобно тому, как наследие создавалось творчеством «совершенных», заимствование наследия (*инь*) или «внесение в него изменений» (*гэ*) было делом «достойных правителей» — преемников «совершенных».

Лишь критически освоив замыслы «совершенных», «достойный» мог вынести решение о степени использования наследия. Так, анализируя отношения различных правителей в истории Китая к институту соляной монополии, введенному домом Хань, Ли Гоу писал, что правящие дома подходили к древним установлениям в зависимости от обстоятельств (букв. взвешивали, *чжо*), иногда заимствовали, а иногда изменяли [цз. 16, л. 186].

Использование в данном контексте термина *чжо* («взвешивать») применительно к закону очень ярко характеризует представление Ли Гоу о творческом характере выбора правителем варианта действий. Показательно, что сам Ли Гоу после почти аналогичного «взвешивания» древнего закона о соли пришел к выводу о необходимости изменения старых установлений¹⁷.

Вдохновленный примерами древних, Ли Гоу творчески осваивал наследие. Подобную же картину наблюдаем мы и в разделе трактата, анализирующем проблемы денежного обращения. На основании изучения «прежней истории» автор пришел к выводу о том, что в монетном деле «бывали заимствования, бывали изменения» [цз. 16, л. 16а], и сам предложил проект стабилизации монетного хозяйства своего времени.

Механизм функционирования традиции в аспекте заимствования-изменения (*инь гэ*), пожалуй, наиболее четко рас-

крыт во фразе, которую Ли Гоу приписал своим возможным оппонентам: некоторые положения буддизма и даосизма полезны для мира, поэтому все «совершенные» и «достойные» следовали им, ценили их и преобразовывали [цз. 16, л. 96].

Абстрагируемся из характера данной дискуссии с идеологическими врагами конфуцианства по существу и обратим внимание лишь на то, что утверждение, вложенное Ли Гоу в уста его противников, принадлежит самому автору трактата и, значит, отражает его понимание сущности усвоения творцами — «совершенными» и «достойными» — идей вообще. Эта фраза, по нашему мнению, отразила сложный творческий процесс познания наследия в представлении Ли Гоу. Один из этапов познания — понимание того, что «заимствование, следование» составляет связь времен в истории, ибо в своем заимствовании «совершенные и достойные» связаны наследием с прошлым (*сян инь*): ведь заимствование немислимо без осознания чего-то как наследия. Следующий этап усвоения наследия — творческое его преобразование (*гай цзо*) [цз. 16, л. 96], идентичное с актом «изменения».

Трактат позволяет выявить представления Ли Гоу о трех основных критериях наследования древних установлений: соответствие времени (*и юй ши*) [цз. 18, л. 11а]; полезность обществу (*ю и юй ши*) [цз. 16, л. 96]; пригодность для дела (*цзи ши*) [цз. 16, л. 216].

Сугубо избирательное заимствование прошлых установлений было характерно не только для Ли Гоу. Так же, как он, пожимали проблему и его современники. Например, Фань Чжунъянь в докладе 1058 г. писал о необходимости назначить чиновников, которые обсудили бы древние установления и позаимствовали бы оттуда простые и легко осуществимые способы поощрения земледельцев (см. [32, с. 23]).

Следует отметить, что стремление политических деятелей XI в. выработать приемлемые собственные установления (в результате изменения прежних) было связано с попыткой пресечь «пороки» в ходе осуществления установлений.

Анализируя представления о «заимствовании» и «изменении», основанные на опыте прошлого, Ли Гоу, как мы уже упоминали, обращался к древности далекой (*сянь гу*) и близкой (*цзинь гу*). Однако истинной древностью для него оставался доханьский период [цз. 16, л. 22а]. Между тем значительная доля тех установлений, которые он «наследовал» или «изменял», относилась к ханьскому и постханьскому времени. Ли Гоу видел в политиках Хань не только хранителей опыта предков, но и творцов, в равной, а может быть и в большей степени опиравшихся на потребности дня, чем на прошлое.

Так, введение монополии на соль домом Хань и на чай в период Тан, по признанию Ли Гоу, было вызвано стремлением не подражать древности, а помочь делу [цз. 26, л. 216—

22а]. Равным образом он констатировал, что к политике экономии впервые обратились ханьские правители и такая черта, как «бережливость», не предусмотренная установлениями древних, стала для них актуальной, лишь когда оскудела казна [цз. 16, л. 26].

Ли Гоу взял на вооружение опыт династии Хань, неоднозначно подходившей к деятельности предшественников, и таким образом оценивая наследие, смотрел на далекую древность глазами правителей династии Хань.

Метод суждений (который сам по себе был традицией в истории Китая) позволил достаточно произвольно выбирать те или иные «установления» и приспособлять их к нуждам правления. Ведь само понятие «традиция» в Китае предусматривало критический отбор институтов прошлого в связи с задачами дня.

Если подвести итоги реальной значимости идеалов прошлого при выработке Ли Гоу текущей политики, то можно заметить определенную закономерность. Чем более он углублялся в прошлое, тем более явственно ощущался рост авторитета в его глазах деятельности «совершенных», создававших установления. Так, раскрывая роль наставлений деятелей прошлого, а следовательно, и роль идеала для современного ему монарха, Ли Гоу писал, что необходимо устранить пороки Пяти династий, использовать опыт Тан и Хань, «благословить перед тремя ванами» [цз. 18, л. 26]. Тем не менее, как показывает анализ трактата, отдаленное прошлое воспринималось Ли Гоу как весьма расплывчатый идеал.

Автор трактата оценивал глубокую древность во многом умом человека ханьского времени. Отсвет идей династии Хань, выступающей в представлении Ли Гоу преемницей наследия далеких предков, обогащал идеалы сунского времени.

Вместе с тем в политике династии Хань, хронологически сравнительно удаленной от династии Сун и потому достаточно древней для нее, было много приемлемых установлений. Любая ссылка на ханьский прецедент выступала как надежное обоснование предложений сунскому правителю.

Так в политической мысли средневековья был создан своего рода суррогат дальних идеалов, связанных с опытом «совершенных». Движение по пути, начертанному далекими предками, облегчалось приобщением к более близкому идеалу. Это обстоятельство отразило общее положение в развитии конфуцианства в средние века; его идеологи равнялись на предшествующий этап — ханьский и танский, — т. е. на время переосмысления древнего конфуцианства.

Поиски идеала в каждый конкретный период, по мнению Ли Гоу, завершались выбором конкретных установлений. В форме их обсуждения в политической мысли средневековья действовал своеобразный механизм отречения от идеалов дальних в пользу близких. Точкой соприкосновения расплыв-

чатого идеала, связанного с «путем вана», и конкретных установлений были «намерения совершенных и достойных». Поэтому для обретения лучших установлений становилось актуальным правильно понять заветы предков.

По мере отстранения во временном аспекте от созданного традицией идеала последний становился все более расплывчатым и потому мог быть вольно истолкован. В этой обстановке было возможно придавать «намерениям совершенных мудрецов» порою взаимоисключающий смысл.

Ли Гоу остро ощущал относительность трактовки коренных понятий конфуцианской доктрины и осознавал спорность своих взглядов. Обличая общепринятые, «заурядные», по его определению, «суждения» (*ши су чжи лунь*), он отмечал, что в них «действия в соответствии со временем (*ши ши*) называются нарушением ритуала (*вэй ли*). Действия, вынуждаемые обстоятельствами (*цун цюань*), — нарушением закона (*хуай фа*). Непокоримые устои (*ган и*) — непокорностью (*бу сунь*). Вольность (*титан*) называют несдержанностью (*бу цзянь*). Пренебрежение богатством (*цин цай*) — мотовством (*бу цзянь*). [Действия] ради жизненных благ (*вэй шэн*) называют корыстью (*бу лян*)» [цз. 17, л. 166].

Наблюдаемое Ли Гоу в его время разнообразие трактовки одних и тех же явлений как раз и обеспечивалось возможностью для каждого мыслителя весьма вольно соотносить их с идеалами конфуцианства.

Размытость и неуловимость этого дальнего идеала, с одной стороны, создание идеала более близкого и подвижность методов его достижения — с другой, способствовали достаточно вольной трактовке прошлого в средние века, при сохранении основного русла конфуцианской традиции в целях выработки практической политики.

Анализ трактата в плане соотношения идеала в политике («путь вана» или «путь совершенных») и учения о том, как управлять страной, показывает, что конкретным методом для носителя *цзин цзи*, вырабатывавшего свое собственное представление о сущности *цзин цзи*, был метод гибкого соотношения двух мыслительных процессов — суждения (*лунь*) и выработки планов действий на будущее (*цэ*). Необходимо было обсудить прошлое, чтобы выработать план действий. В этом смысле предложения Ли Гоу хотя и производные от традиционных идеалов, но уже достаточно далеки от них.

Трактат, созданный в традиционном жанре *цэ*, выработанный в результате обсуждения древних установлений, должен был дать некое подобие практического варианта действий, помогающих идти по «пути вана», т. е. *цзин цзи*.

По сути дела, древние и позднейшие установления и были своеобразными коренными единицами, которые и составляли набор рубрик в классификации дел управления, вписываемых в понятийную систему учения *цзин цзи*.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ трактата Ли Гоу, созданного специально как экзаменационное сочинение, позволяет сделать некоторые предварительные выводы относительно доктрины управления государством в период средневековья и наметить пути дальнейшего ее изучения.

Написанное по давно и четко заведенным правилам, это сочинение должно было продемонстрировать умение его автора быть полезным в делах управления. Источником знания в области проблем управления по традиции выступала «седа» древность.

Практическое назначение трактата вовсе не отменяло его теоретического значения. Наоборот, сочинение Ли Гоу, типичное в обстановке средневекового Китая явление, можно рассматривать как репрезентативный источник по социальной психологии рядового интеллигента того времени.

Наставления и советы монарху как неотъемлемая черта жанра экзаменационного сочинения вписывалась в систему воззрений, определяемую учением *цзин цзи*.

«Планы» Ли Гоу, имевшие заданный характер и особое предназначение, подобно куску голографической пленки, высвечивали существенные черты целого — такого явления, как китайская традиционная историография, одной из характеристик которой было понятие *цзин цзи*, хотя, конечно (в отличие от этой пленки), труд Ли Гоу не был точной копией некоего целого, а лишь его частью, на которую распространялись закономерности целого — средневековой историографии.

Пустившее корни в глубокий пласт древнего китайского наследия, это учение исходило из высокой миссии правителя. «Планы» Ли Гоу сполна отразили эту особенность китайской историографии, предназначенной для благосклонного рассмотрения сыном Неба в его усилиях по «наведению социальной гармонии в государстве».

Анализ экзаменационного сочинения Ли Гоу свидетельствует, что сунский период — это время сложения учения *цзин цзи* в достаточно стройную систему. Можно с уверенностью утверждать, что в XI в. *цзин цзи* — учение, отражавшее воззрения того времени о единстве всех управленческих функ-

ний средневекового государства, пытающегося регулировать все сферы жизни общества.

Главная цель разработки этого учения, творчески перерабатывавшего конфуцианские идеалы древности, — стремление пресечь «мятеж», обеспечить гармоническое равновесие в обществе, венчавшееся социальным спокойствием в стране. Его истоки — воззрения на искусство управления в древности, помноженные на опыт понимания классического наследия в ханьское и танское время. Становление этого учения отразило дальнейший этап в развитии конфуцианства, а именно появление неоконфуцианства, трактовавшего по-новому положения древних мудрецов, идеологов и политиков с целью решить насущные задачи управления. Как никогда прежде, интересы государства (правителя) выдавались за интересы всего общества и народа.

Обращение к прошлому предоставляло возможность на основе одних и тех же исходных тезисов создавать совершенно противоположные по смыслу построения. Каждая из школ или каждый ученый претендовали на «истинное», единственно правильное понимание идей классиков и прошлого опыта вообще.

Появление бинома *цзин цзи* знаменовало определенный этап в развитии доктрины управления, существовавшей в неустановившемся виде еще в древности. Эту связь четко осознавали средневековые мыслители. Показательно, что в период, когда бином появился, бытовало представление, что сами идеалы этого учения осуществлялись в глубоком прошлом. Между тем лишь с трудов Ван Туна, где впервые употреблен термин *цзин цзи*, началось как бы подведение итогов предшествующего развития доктрины управления: отдельные ее элементы стали связываться в единую стройную понятийную систему.

Однако в ретроспективном восприятии людей средневековья отдельные элементы еще не сложившегося понятийного языка доктрины *цзин цзи* воспринимались как часть уже известного сформировавшегося целого.

Наличие преемственности сочеталось с развитием существа доктрины управления. Так, своеобразным фоном учения *цзин цзи*, «планом выражения», по-прежнему служила архаическая древнекитайская теория о мироустроительных функциях правителя, в которой была определена иерархия различных проявлений его активности, исходящих от Неба и им направляемых. Но если в древности ведущей темой в трактовке решения проблем общества была определяющая их зависимость от Неба, то в средневековье акцент несколько сместился в сторону творчества самого правителя, человеческой деятельности.

Вспомним, что Конфуций в число добродетелей «благородного мужа» (как указывается в комментариях к «Лунь

ую», под «великими мужами» имеются в виду «совершенные люди», чья «сила дэ соответствует Небу и Земле» [20, с. 358]) включал «трижды трепет»: «перед велением Неба (*тянь мин*), великими мужами и высказываниями совершенных людей (*шэнь жэнь чжи янь*)» [20, с. 359]. Уже не столь категорично выглядит позиция Ли Гоу. Указание на роль Неба присутствует лишь как общий фон при характеристике мироустроительных функций правителя, не более того.

Что же касается отношения к «совершенным» и их высказываниям, то, как было показано выше, при общем выражении почтения к их выдающемуся вкладу в развитие цивилизации (в ее конфуцианском понимании) в целом, оно далеко от «трепета». Так, по мнению Ли Гоу, высказывания «совершенных» следует учитывать, но не они оказываются решающим фактором принятия варианта действий в той или иной сфере. Эта тенденция, по-видимому, еще более нарастает позднее. Так, Ван Аньши, известный идеолог учения *цзин цзи*, развивший многие положения Ли Гоу, был обвинен своими противниками, в частности цензором Чэнь Цзянем, в том, что он «не страшится небесных предзнаменований (*тянь бянь*), не опасается высказывания людей (*жэнь янь*), не сохраняет установления предков (*цзу цзун фа*)» [36, т. 4, с. 1673].

Как видим, этот «состав преступления» предстает своего рода антитезой известному высказыванию Конфуция. Показательно, что Ван Аньши в вопросе об отношении к установлениям предков отстаивал полную свободу выбора. Очевидно, что взгляды сунского реформатора уже значительно отличались от воззрений древних конфуцианцев.

Смещение акцентов с определяющей роли Неба в развитии событий в обществе в сторону решения конкретных задач управления, прежде всего в «упорядочении народа», проявилось в том, что учение *цзин цзи* представляло собой комплекс предписаний, как действовать правителю, устраивающему государство как социальный организм.

Говоря о традиции применительно к китайской политической мысли, необходимо учитывать, что сознательное культивирование наследия прошлого сочеталось с неосознанным следованием традиции.

Исходя из наиболее общего определения традиции как исторически сложившейся устойчивой формы проявления и закрепления повторяющихся элементов общественных отношений и общественного сознания, отметим, что в средние века традиция прежде всего прослеживается в рамках общего политического сознания, в частности в рамках выработанного к тому времени учения об управлении обществом, опиравшегося на опыт древних. В самом биноме *цзин цзи* (а особенно в его первой, ведущей, определяющей части — *цзин ши*) зримо выступала идея непрерывной связи поколений, без

чего немыслима сама история человечества. В многосмысленном *цзин* была зафиксирована наряду с другими значениями, как указывалось выше, идея ценности наследия, накопленного и хранимого в древних канонах. Иероглиф же *ши* отражал неразрывность всех времен — суть его обрастаала определениями: «прошлые (прежние) эпохи», «будущие эпохи», «десять тысяч поколений», «наше поколение (время)», что символизировало преемственность прошлого и будущего через настоящее. Учение об управлении обществом (миром), родившееся из обобщения опыта предков, было обращено к будущему и потому рассчитано на вечность. Усвоение принципов учения *цзин цзи* будущими чиновниками создавало условия для сохранения традиции путем постоянного воспроизводства ее носителей.

Учение об управлении обществом выступало как отражение универсализма политической культуры, вмещавшего такие понятия, как «история», «экономика», «собственно политика» и т. п. Оно воспринимало политический процесс как результат всесторонней и многообразной деятельности правителя, заданной Небом и великими предками. При этом, как каждое учение, учение *цзин цзи* воспринималось неадекватно на разных уровнях, а границы учения, направленного на политическую практику, для правителя и чиновников выглядели неоднозначно.

На высшем, ведущем уровне сыну Неба (исполнителю идей космоса, обращенных к миру людей), следовало воплощать общие, глобальные принципы высокого учения — теории. Для него учение *цзин цзи* содержало в себе тезис об идеально налаженном обществе, где все соответствовало понятию срединного пути. Это была своеобразная теория достижения необходимой и угодной Небу гармонии в государстве. Именно эти принципы следовало постичь избраннику небес и его ближайшим сановникам, теоретикам конфуцианских догм, в равной мере несущим ответственность за состояние общества как социального организма. При этом политический горизонт крупных сановников и мелких пастырей народа существенно отличался и каждый из них понимал принципы *цзин цзи* по-своему.

В *цзин цзи* преуспевали по-разному. Ученые-теоретики пускались в абстрактные изыскания, писали трактаты, подавали доклады трону, стремясь воплотить свои чаяния на практике. Чиновники на местах понимали свой долг как выполнение ими повседневных обязанностей.

Анализ трактата дает возможность говорить о традиции в политической культуре, понимаемой достаточно широко — как теория политического учения и как политическая практика, для которой теория вырабатывала конкретные рекомендации. Очевидно, что со временем практическая сторона в трактовке понятия *цзин цзи* вышла на первый план. Имен-

но это и дало возможность китайским идеологам впоследствии передать понятие «есопопу» посредством бинорма *цзин цзи* в его конкретном аспекте, прежде всего как представление о деятельности в экономической сфере.

Недаром для трактата Ли Гоу, выражавшего принципы учения *цзин цзи*, характерна корректировка категоричности суждений автора, высказываемых им в каждом предыдущем пункте сочинения. Это отражало не противоречивость взглядов Ли Гоу, а его постоянное стремление обрести гармоничные средства, некую золотую середину в решении каждой конкретной проблемы. Это свидетельствует о сложном содержании самого понятия «управлять», воспринимавшегося в средневековье как искусство, ибо методы его могли подвижно варьироваться в зависимости от объекта управления, места действия и времени. Этот тезис о постоянной изменчивости в трактовке процесса управления, как и всего сущего в мире, и составлял суть той традиции, которая культивировалась с древности и определяла одну из характерных черт китайской культуры в целом.

Конкретный анализ средневекового источника, прежде всего в понятийном аспекте, позволяет подытожить некоторые наблюдения относительно соотношения официальной доктрины и образа мышления отдельных авторов, формально не причастных к ортодоксальному направлению.

Автор трактата «План обогащения государства, план усиления армии, план успокоения народа» — лицо, не находившееся на государственной службе, — мыслил в понятиях и образах ортодоксальной доктрины.

При всей своей нарочитой отстраненности от сугубо практических дел, теории и воззрения Ли Гоу относились к тому направлению средневековой политологии, которую характеризовала активность в выработке норм и рецептов социальной практики, настоящее «творение» политического сознания, субъектом которого должен быть стать сын Неба.

Все аспекты политической деятельности оказывались приспособленными к особе правителя, для которого и создавалась целая система творческих побуждений к действию и практических методов их осуществления.

Критерием оценки вносимых разнообразных предложений, программ, методов, их результата выступали в первую очередь понятия «счастье государства», «благо правителя», интересы казны. Личность советника как бы растворялась в этом созидательном творчестве на пользу государства, олицетворенного в правителе. Подобная позиция, присущая большинству политических деятелей и идеологов средневекового Китая, при разности их взглядов, возможно, объясняет трудности, с которыми нередко сталкиваются исследователи, пытаясь выявить социальную базу программы того или иного деятеля.

Сомоставление материалов трактата с источниками аналогичного рода свидетельствует о духовном универсуме в средневековом обществе, где представители интеллектуальной элиты помышляли в основном о благе государства и казны.

Недаром в эпоху средневековья сформировалось учение *цзин цзи* как этап в развитии конфуцианства. Отдельные отрасли знания на донаучном уровне развивались в нем, подчиненные выполнению основных функций китайского государства, объединенных в целостное «учение об управлении государством и вспомоществовании народу».

Рассмотрение материала трактата в аспекте *цзин цзи* — отражение поисков того звена, которое помогло бы подойти к адекватному пониманию китайской историографии как части китайской культуры. Имея в виду сложный комплекс проблем управления государством, мы вовсе не сводим его лишь к проблеме понимания смысла бинома *цзин цзи*. Но изучение последнего может, на наш взгляд, помочь нащупать логические связи в понятийной системе политической культуры средневековья.

Естественно, что изучение масштабов влияния идеалов *цзин цзи* на политическую мысль средневековья требует специального изучения. Но не вызывает сомнения, что на принципы учения *цзин цзи* во многом была ориентирована политическая мысль средневековья, а сам термин в конфуцианстве был фундаментальным. Это доказывает бытование его в трудах конфуцианцев различных направлений.

Как уже указывалось выше, один из возможных переводов-трактовок бинома *цзин цзи* (как стяжения от известного сочетания четырех иероглифов) — «благо от канонов». Однако на практике кладезем мудрости для носителей учения *цзин цзи* были не только каноны, но и то, что их «продолжало», — история (*ши*) в самом широком смысле этого слова, т. е. все предшествующее культурное наследие (*вэнь*), обогащенное в результате синтеза положений многих политических и философских направлений.

Изучение бинома *цзин цзи*, который в развернутом виде раскрывает свой смысл путем добавления двух параллельных элементов, важно и для наблюдения над другими чеканными сочетаниями, биномами и четырехчленами. Так, например, в трудах сунского ученого Е. Ши параллелизм однородных частей выражений «путь управления (*чжи дао*), управлять государством (*цзин бан*)» и «упорядочение истории (*цзин ши*), путь управления (*чжи дао*)» [392, с. 44] отражает очень важную особенность китайской политической мысли: представление о том, что действия — следование по пути управления (*дао*), упорядочение государства и процесс осознания прошлого (связанный с упорядочением истории) — имеют одну исходную основу и находятся как бы в одной плоскости,

на которой каждый раз лишь вычлениаются отдельные соседние сферы. Общий вектор этих родов деятельности — поиски гармонии — устройства на разных уровнях. Все эти виды творчества как бы пронизывают друг друга, то взаимно сочетаясь, то покрывая друг друга частично.

На примере сравнения бытования *цзин цзи* у Ли Гоу и в трудах его предшественников обнаруживаются некоторые закономерности сложного развития этого понятия на протяжении нескольких столетий. Важно подчеркнуть, что, хотя основные его параметры, обозначающие действие и объект действия, оставались стабильными, наполненность самого понятия менялась от эпохи к эпохе и даже от автора к автору.

Вот почему толковые словари не могут содержать пригодное на все случаи, единственное значение этого бинома.

И действительно, анализ бинома *цзин цзи* подтверждает, что слово само по себе отнюдь не раскрывает своего смысла. Лишь изучив «среду обитания» бинома *цзин цзи* (в частности, выяснив характер этого стяжения), возможно «вычислить» по контексту основные параметры этого понятия. И вот, применительно к трактату Ли Гоу можно с уверенностью утверждать, что в его контексте понятие *цзин цзи* как бы находится «на распутье»: в раннесредневековом традиционном биноме уже слегка намечена тенденция обретения его современного значения. Старый смысл явно преобладает, а новый уже слегка уловим — благодаря возможности ретроспективного взгляда на вещи.

Проведенное исследование убедительно показывает необходимость комплексного подхода к изучению идеологических явлений. Вслед за «рабочим моментом», неизбежно связанным с осмыслением конкретного явления в его обособленности, исследователю следует определить место явления в понятийной системе данной культуры в целом.

Наконец, обращение к проблеме *цзин цзи* позволяет, на наш взгляд, коснуться характера мировоззрения политиков средневековья. Ведь *цзин цзи* — учение, определявшее собственную систему классификации явлений мира, выработавшую чрезвычайно стабильный круг проблем и категорий, понятий и терминов, часто выступавших, в свою очередь, в качестве малых, средних и больших таксонов.

Как уже было показано на примере трактата Ли Гоу, его автор, формулируя свои взгляды, оперировал в основном таксонами, лежавшими в основе классификации в русле учения *цзин цзи*. Недаром и каждый тезис в 30 пунктах трех «Планов» рассматривался как одно из звеньев, обеспечивающих идеалы *цзин цзи*. Выше было показано, что эта особенность совпадает как с характером специальных, «классификационных», книг, вдохновляемых идеями *цзин цзи*, так и с характером китайской историографии в целом.

Иными словами, в русле учения *цзин цзи* как бы раскры-

вается своеобразная система соотношения различных элементов, подчиненных идее выяснения сущности наилучшего процесса управления — гармонизации.

Творческое начало в политическом мышлении любого китайского политика — теоретика и практика — проявлялось в выдвижении не каких-либо новых тем и проблем, а лишь в трактовке тех таксонов-тем, которые выработало традиционное наследие. Это хорошо прослеживается именно в классификации, которую предлагало учение *цзин цзи* и усвоение, которой было обязательным для всех, кто претендовал на причисление к ученому «сословию», т. е. к интеллектуалам средневековья.

Нам кажется, что дальнейшее изучение проблем *цзин цзи* может в какой-то степени способствовать решению вопроса о судьбах развития науки (в современном понимании этого слова) в Китае, который ныне дискутируется, в частности о специфике развития знания в Китае в целом и о причинах сравнительной неразвитости естественных знаний даже в новое время. Очевидно, для решения этого вопроса следует учесть, что в рамках учения *цзин цзи* средневековые ученые развивали особый вид знания, имеющий свой понятийный аппарат, свои средства хранения и передачи информации. Prestижность подобного вида знания была тем более высока, что оно открывало доступ к служебной карьере. Этот вид знания был особенно популярен и престижен, поскольку был неотъемлемым от экзаменационной системы и образования, он пропагандировался во всех видах историографического творчества. Именно на усвоение этой доктрины и направлялись интеллектуальные усилия многих поколений ученых средневекового Китая.

Так сложился своеобразный культ знания и учения, связанный с традиционной гуманитарной ориентацией китайской цивилизации, что и сказалось на формах усвоения явлений действительности.

На наш взгляд, дальнейшее изучение содержания учения *цзин цзи* и даст возможность представить более конкретно широту рамок этого вида знания, который в теоретическом и практическом аспекте носил в основном характер «управленческий».

Именно в этом смысле в *цзин цзи* как бы сочетались воедино различные учения, если можно их так назвать, пребывавшие еще на донаучном уровне и проявлявшиеся лишь как определенная тенденция внутри одного, пока еще не дифференцированного, единого знания. Эти знания изначально развивались на потребу политической практики, а сам этот род знаний обслуживал нужды правителя.

Классификация в *цзин цзи* определяла нерархичность определенных типов знания и точкой отсчета были интересы правителя. Сила этого знания как раз и заключалась в его

цельности и четкой систематизации, принципы которой до сих пор по-настоящему еще совершенно не исследованы. Безусловно, приобщение к этим истинам обеспечивалось многими причинами, тем более что и в рамках этого учения на определенных этапах было возможно его развитие.

Другая проблема, поднимаемая современными исследователями,— вопрос о поисках в учениях и теориях Дальнего Востока, в том числе Китая, чего-либо сопоставимого с европейской наукой, особенно начиная с XVII в.,— если не функционально сопоставимого с наукой Запада, то компенсировавшего ее отсутствие (см., например, [349, с. 151]).

Думается, что справедливо мнение Т. П. Григорьевой: «Рано судить о том, что такое мировая наука, в частности потому, что не изучен в достаточной степени опыт восточных народов» [181, с. 15]. Ведь не состоявшийся в Китае процесс отпочкования отдельных видов знания, в нашем случае от учения об управлении, еще не означает отрицательного явления: ведь само развитие знаний имело совсем другой характер, чем в Европе.

На современном же уровне наших знаний и представлений, видимо, следует учитывать, что, в то время как в Европе философия была матерью всех областей знания (которые впоследствии превратились в самостоятельные науки), в средневековом Китае родилось специфическое учение об управлении, в котором воедино сошлись многие «науки» (безусловно, еще на донаучном уровне), но именно те и в той мере, в какой они помогали управлению государством. Это были разные виды знания и разные представления об истине и ценностях, но это в то же время значит, что в Китае в области познания не было вакуума.

Следует подчеркнуть, что сам бинном *цзин цзи*, выступая в источниках чаще в чистом виде, иногда сочетался как бы с суффиксом, например: *цзин цзи чжи е* (букв. занятие *цзин цзи*) или *цзин цзи чжи дао* (путь *цзин цзи*). Подобное «обрамление» средневекового биннома аналогично структуре современного термина *цзин цзи сюе* (букв. наука экономическая, политэкономия). Сравнение же средневекового и современного термина с подобными дополнениями позволяет, в свою очередь, найти и существенное их различие: если *цзин цзи чжи дао* (или *цзин цзи чжи е*) — традиционное учение *цзин цзи*, то *цзин цзи сюе* — уже наука экономическая в современном значении этого слова.

Все сказанное выше о бинном *цзин цзи* в политической культуре средневекового Китая в основных чертах безусловно приложимо к политической мысли других стран Дальнего Востока, формировавшейся в русле конфуцианских представлений. Недаром адекватно трактуется бинном *цзин цзи* в японском (как было показано выше), а также в корейском [86, т. 1, с. 237; 94, с. 87—88] и вьетнамском языках

[95, с. 298]. Эта тема, на наш взгляд, весьма перспективна и требует специального изучения.

Очевидно, что учение *цзин цзи* вписывалось в представления о социальном идеале, поисками которого и претворением его в жизнь были заняты политические деятели Китая и других стран Дальнего Востока много столетий.

Притягательность и живучесть этого политического идеала, в основном сводимого к одной и той же вечной проблеме — созданию идеального государства, гармонического общества, определяли в Китае вплоть до нового времени поиски путей социального развития, которые не выходили за рамки традиционного мировоззрения и во многом происходили из принципов учения *цзин цзи*. Именно это учение составляло костяк того общего, что было присуще разного рода утопическим и реальным проектам политического переустройства общества не только в Китае, но и в других странах Дальнего Востока.

* * *

Подводя итог нашему исследованию, хотелось бы наметить и такую проблему, как некоторые аспекты дальнейшей судьбы бинорма *цзин цзи* в идеологической жизни Китая нового и новейшего времени. Хотя эта тема выходит за рамки поставленных нами задач, обращение к ней выявляет еще одну грань актуальности и важности раскрытия смысла и содержания средневекового учения об «управлении миром и вспомоществовании народу».

Важнейшее звено идеологического наследия старого Китая, сохранившись в «памяти культуры», бинорм *цзин цзи* и связанные с ним представления стали своего рода традиционным стереотипом и многие столетия неизменно влияли на политическую мысль Китая.

Как уже отмечалось выше, в рамках донаучного учения об управлении — *цзин цзи* — развивались многие отрасли знания, но процесс их отпочкования и превращения в самостоятельные современные науки начался гораздо позже, чем в Европе, и имел свою специфику.

В XIX в. для Китая, активно соприкоснувшегося с западным миром во время так называемого движения за усиление страны и последовавшего за этим реформаторского движения, стала актуальной проблема восприятия западных идей, а следовательно, и соответствующих понятий и научной терминологии. Достижения Запада и его духовные ценности стали объектом пристального внимания различных политических деятелей Китая. Контакт двух культур в новое время настоятельно потребовал от китайских идеологов самых разных направлений выработки общих принципов усвоения непривычных для Китая идей.

Известно, что процесс адаптации в Китае опыта и учений Запада не был однозначным, что зависело и от тех, кто именно стали первыми толкователями чужих учений, их способности преодолеть традиционный китаецентризм и конфуцианскую схоластику, отойти от привычных понятий. Традиционная китайская мысль выработала чрезвычайно стабильный круг проблем и категорий, к которым постоянно и прибегали для передачи новых идей и перевода незнакомых прежде терминов.

Выдвижение в Китае в середине XIX в. лозунга «Китайское учение взять за основу, а западное учение — в практических целях» выражало стремление его авторов поставить идеологический барьер на пути проникновения новых веяний, чтобы принять лишь то, что жизненно необходимо, и вместе с тем сберечь собственную систему ценностных ориентаций. То обстоятельство, что восприятие новых идей рассматривалось как некое покушение на традиционные представления, имело ряд последствий.

Прежде всего новые понятия раскрывались исключительно через нечто привычное, и не только по причинам гносеологического характера. В этом проявилась тенденция в условиях противостояния двух миров обосновать самобытность духовной китайской культуры, имевшей собственную традицию и разветвленный понятийный аппарат. И если одни из идеологов Китая обращались к старой терминологии неосознанно, лишь под влиянием традиции, то для других это был вопрос принципа. Последние видели в ней нечто большее: возможность доказать большую зрелость и развитость культуры и идеологии старого Китая, в которых якобы уже давно существовали все понятия, пришедшие в XIX в. с Запада.

Процесс раскрытия смысла новых понятий в рамках традиционных представлений был сложным. Достаточно вспомнить, например, что с распространением христианства в Китае понятие «бог» было передано по-китайски термином *шан ди* (верховный владыка), связанным с глубоким пластом древнекитайских верований и потому в значительной степени неадекватно истолковывавшим понятие христианского учения. Еще большему искажению подверглось понятие «revolution». Его перевели на китайский язык традиционным термином *гэ мин* «смена мандата» [237, с. 199—205], выражавшим идею смены династийного цикла, согласно которой Небо дарует мандат на управление лишь добродетельному и совершенному избраннику и лишает власти недостойного.

Эта тенденция отчетливо сказалась и на поисках китайскими учеными и политиками термина, адекватного понятию «эсопопу».

Распространение буржуазной политической экономии в Китае началось в 60-х годах XIX в. (см. об этом [109]). Симптоматично, что первый переведенный на китайский язык

труд, трактовавший проблемы политэкономии (political economy), был издан в 1882 г. (вновь переиздан в 1891 г.) и назван «План обогащения государства» («Фу го цзэ»; см. [109, с. 69; 115, с. 19]).

Второй западный труд на ту же тему — «Введение в политэкономия» был назван «Обогащение государства, обеспечение народа» («Фу го ян минь»; см. [109, с. 69]).

Как справедливо указывал Ли Цзиньцзэн, эти книги не привлекали серьезного внимания образованных кругов Китая к политэкономии: сторонники курса «усиления» считали эти работы полезными лишь для решения конкретных задач преобразования страны [109, с. 70].

Лишь в 1902 г. в Китае был опубликован труд основоположника западной политэкономии Адама Смита (1723—1790) «Исследования о природе и причинах богатства народов» (1776) в переводе Янь Фу (1853—1921), внесшего значительный вклад в ознакомление с идеями Запада.

Впервые же понятие «есопоту» в одежде традиционного китайского бинорма *цзин цзи* пришло в научный обиход Китая вместе с другими терминами западной мысли из Японии, где их активно стали усваивать начиная с периода Мэйдзи (о проблемах адаптации западной терминологии на японской почве, в частности терминов «right», «freedom», см. [382, с. 61—70]).

Японские ученые у себя дома и в Китае (еще в 1897 г. в Шанхае было основано общество Шанхай нунхуэй — центр по переводу западной экономической литературы и изучению китайской экономики, см. [109, с. 72]) проделали большую работу по освоению основных положений западной политэкономии.

Восприятие новейших достижений европейской культуры в Японии и формирование научной терминологии — в нашем случае в области политэкономии — происходило на основе компонентов, характерных для средневекового китайского языка, т. е. терминов, имевших в Китае давние корни (пример тому, в частности, термин *минь цзу* (этнос, народ) (см. [241, с. 273]). Бинорм *цзин цзи* на рубеже XX в. также родился вновь.

Тенденция восприятия понятия политэкономии как *цзин цзи сюэ* утвердилась с появлением труда под аналогичным названием в китайском переводе (1903). Автором этого учебного пособия был японец, приглашенный в Китай читать лекции по экономике (см. [109, с. 72]). В многочисленных последующих изданиях бинорм *цзин цзи* в указанном смысле получил всеобщее признание, однако по-прежнему в аналогичном значении использовался и термин *ли цай* (управление финансами) [109, с. 72]. В 1903 г. Лян Цичао, знакомявший китайского читателя с зарубежной политэкономией, передавал термин «есопоту» как *цзи сюэ* [109, с. 73; 115 с. 19].

Подобное одновременное употребление нескольких китайских терминов для обозначения одного западного понятия было типично для интеллектуальных поисков китайской интеллигенции начала века. (Достаточно, например, указать на то, что на рубеже XIX и XX столетий в Китае насчитывалось четыре эквивалента, приблизительно передававших западный термин «социализм» [155, с. 40].) Следует особо отметить, что термин *цзи сюе* и в современном китайском языке имеет значение «экономические науки».

Что же касается соотношения других терминов — *фу го*, *ли цай* — с *цзин цзи*, то оно, как мы уже показали выше, в истории формирования этого средневекового понятия было неоднозначным.

Параллельное употребление этих сочетаний как раз и доказывает, что бинном *цзин цзи*, обозначавший в средневековье широкое понятие, включавшее наряду с другими его «наполнителями» и такие, как *фу го* либо *ли цай*, воспринимался к началу XX в. преимущественно как *фу го* (или *ли цай*), т. е. в усеченном значении. Таким образом, для экономической мысли Китая, не вычлененной из общего знания вплоть до середины XIX в., был найден термин, покрывавший в прошлом более широкое понятие.

В процессе усвоения в Китае новых понятийных категорий сложности идеологического характера усугублялись языковыми обстоятельствами. Китайский язык, как «весьма сложная и хорошо организованная семиотическая система... обладает способностью к ассимиляции иноязычных заимствований», со значительной долей трансформации заложенного в них смысла [237, с. 199].

Поскольку иероглифы, составляющие бинном *цзин цзи*, выросли из древнего и средневекового языка, для которого характерны полисемия и омонимия, перевод западного понятия традиционным китайским термином сопровождался известными издержками, поскольку рождал у конфуциански образованных ученых (а они были таковыми все без исключения) ассоциации, связанные со старым значением слова. Ведь наряду с древним значением каждого иероглифа в бинноме, он как целостная лексическая единица имел в средневековье и свое конкретное значение. Те из китайских идеологов, кто в какой-то мере был приобщен к западной культуре, более или менее адекватно трактовали смысл оригинального понятия в его китайском обличии; большинство же воспринимали это понятие традиционно.

Подобно бинному *цзин цзи*, термин «есопоту» на Западе имел длительную историю формирования, однако судьбы этих фундаментальных терминов общественной мысли были различны.

Термин «экономика» в его первоначальном значении имел хождение применительно к частному хозяйству рабовладель-

ца и восходил к труду греческого философа Ксенофонта (ок. 430 — ок. 354 г. до н. э.) «Искусство ведения домашнего хозяйства» («Oikonomos»). Спустя столетия, в эпоху Возрождения, когда переосмысливались и получили новую жизнь многие идеи и понятия античной культуры, древнегреческий термин стал общеевропейским. В XVIII в. появился термин «political economy» в «Трактате политической экономии» (1614 г.) А. Монкретьена (ок. 1575—1621). Термин «economy» (в значении «политэкономия») стали применять к определению экономических отношений в рамках национальных государств, управляемых, как правило, абсолютными монархами. Позднее, при А. Смите, с созданием классической школы буржуазной политической экономии, политэкономия стала наукой о законах хозяйства вообще, в частности об экономических отношениях классов. В последние десятилетия XIX в. на Западе термин «political economy» все чаще начали заменять словом «economy».

Итак, слова, выражающие понятия «economy» и «political economy» во всех европейских языках, — общего латинского корня и составляют группу международных терминов. Спустя столетия первоначальный смысл термина «economy» практически был вытеснен новым. Этому способствовала языковая форма западного термина, принявшая в каждом конкретном языке свойственную ему графическую и фонетическую форму, не несущую в самой себе какой-либо смысловой информации из прошлого. При этом важно подчеркнуть, что, прежде чем термином «economy» стала обозначаться «экономическая наука», он всегда был неотделим от осмысления фактов собственно экономической жизни общества. В случае же с бинном *цзин цзи* наблюдается иная закономерность: он обнимал прежде многие отрасли знания в средневековом Китае, включая и экономическую, которая в то время не имела устойчивого собственного термина и своего языка.

Экскурс в сложные процессы адаптации западного термина в Китае проясняет многие обстоятельства, связанные с осмыслением проблем экономического развития страны уже в новое и новейшее время, а также с трактовкой некоторых особенностей истории страны — прежде всего в идеологической сфере.

Объективный анализ этих теорий немислим без учета культурного наследия Китая, в том числе и процесса развития *цзин цзи* как обобщающего учения об управлении, в котором многие отрасли знания были сведены в единый комплекс.

В 30-е годы XX в. в гоминьдановском Китае остро возрос интерес к экономическим проблемам и теориям.

И хотя бинном *цзин цзи* мелькал на страницах прессы, научной и политической литературы в современном его значе-

нии, тень традиционного его понимания неизменно ему сопутствовала, приводя порою к определенным издержкам. Пример тому — появление безусловно значительной для своего времени капитальной монографии авторитетного гоминьдановского ученого Тан Цинцзэна. Его труд «История экономической мысли Китая» [115], уже анализированный нами в гл. 1, задуманный как освещение экономического учения на всем протяжении истории Китая, касался и таких общих проблем, как характер китайской экономической мысли, ее место в истории всемирной экономической мысли, способ изучения ее истории.

Тан Цинцзэн — выпускник Гарвардского университета — активно популяризовал западные экономические учения в Китае: несколько десятилетий он преподавал эти курсы в учебных заведениях Шанхая и Нанкина.

Работа, в которой впервые в китайской литературе была сделана попытка провести аналогию между развитием китайской и западноевропейской экономической мысли, получила широкое признание. Само же ее появление, по признанию Тан Цинцзэна, было связано со всеобщей тягой к познанию экономических закономерностей общества. Сам автор преследовал практические цели, а весь его труд носил утилитарный характер.

Отметим как достоинство монографии Тан Цинцзэна сравнительную отточенность ее понятийного аппарата. В развитии экономических знаний автор различал такие понятия, как экономическая мысль (*цзин цзи сысян*), экономическое учение (теория, доктрина, *цзин цзи сюешо*), отрасль экономических знаний (*цзин цзи сюешу*), высказывания, суждения об экономике (*цзин цзи сысян янь лунь*), экономическая наука (*цзин цзи кэсюе*) (*economic science*) [115, с. 7].

В процессе анализа Тан Цинцзэн пользовался вышеуказанными терминами в их современном значении. Например, под «так называемыми ныне экономическими взглядами», по его наблюдениям, соотечественники в прошлом разумели термин *ши хо* (продовольствие и ценности), впервые упоминаемый в главе «Шу цзина» «Хун фань», а впоследствии такой принцип классификации явлений, связанных с экономикой, был принят в династийных историях, один из разделов которых был назван этим термином (*ши хо чжи*) [115, с. 19].

Вместе с тем, как уже отмечалось в гл. 1, Тан Цинцзэн справедливо указывал, что экономическая мысль Китая, не отделившись, как в Европе в XVIII в., от других направлений знания, так и не стала наукой. Заслугой автора была постановка вопроса о содержании понятия *цзин цзи* в его традиционном значении, хотя саму проблему, как и соотношение экономической мысли с традиционным учением об управлении миром, он не разработал. Это было связано с тем, что точкой отсчета в его исследовании была экономическая

мысль Китая на всем протяжении ее развития. Потому, касаясь смысла средневекового биннома *цзин цзи*, он указывал, что принятая в XIX в. его трактовка в значении *цзи сюе, фу го цэ, ли цай сюе* передавала лишь одну сторону этого понятия [115, с. 19], не уточняя, однако, его смысла в целом.

Не выясняя наполненность и компоненты, составлявшие в средневековье бинном *цзин цзи*, он в то же время обращал внимание на нерасторжимую связь экономической мысли Китая с политикой и этикой, социологией, отечествоведением, а также историей и законом [115, с. 5—6]. Из сказанного следует, что всю характеристику традиционного учения *цзин цзи* Тан Цинцзэн распространял на самую экономическую мысль, не определив этапы развития биннома *цзин цзи* и его соотношения с экономической мыслью.

Изучение Таном особенностей экономической мысли Китая, объективно связанной с традиционным бинномом *цзин цзи*, преследовало не только научные, но и политические цели. Недаром автор особо подчеркивал связь идеологии с практикой [115, с. 4]. Выяснение им традиционного наследия Китая было направлено на то, чтобы, осознав экономическое положение страны, найти средство решить сложные экономические вопросы, в частности финансовой политики и земледелия, с тем чтобы «самим провести хорошие реформы, а не только заниматься перепродажей новейших учений западного образца» [115, с. 4] (под учениями Запада разумелись экономические теории Европы и Америки различных направлений, в том числе марксизм, к которому автор относился весьма отрицательно).

Хотя во введении к этой работе Тан Цинцзэн постоянно проводил параллель между экономической мыслью Запада (немарксистского направления) и Китая и считал, что изучение экономического учения возможно в двух срезах — вертикальном и горизонтальном, он отдал предпочтение первому, ибо речь шла о выработке, по его мнению, наиболее целесообразной политэкономии, пригодной для Китая, и стремился взять за основу опыт и достижения отечественного наследия.

В работе лейтмотивом проходит тезис мышление всей истории развития китайской экономической мысли, равно как и истории западной мысли, необходимо в практических целях, для выполнения насущной задачи построения «новой экономической мысли» [115, с. 4], «чистой экономической мысли» [115, с. 19], «конструктивной систематической экономической науки» [115, с. 4], «экономической науки, применяемой в Китае» [115, предисл., с. 1]. Иначе говоря, речь шла о построении экономической теории, впитавшей опыт ее предшествующего развития в Китае, свободной от недостатков традиционной экономической доктрины и содержащей ее достоинства.

Итак, экономическая наука в Китае, по убеждению Тан Цинцзэна, должна быть иной, чем традиционные экономические представления, но вместе с тем и их дальнейшим развитием, ибо «необходимо создать экономическую мысль, соответствующую национальному духу». Именно в связи с этим автор призывал «пересмотреть китайскую экономическую мысль, ее содержание, недостатки и достоинства, взять лучшее в ее теориях для создания нового» [115, предисл., с. 1].

Не подлежит сомнению, что апелляция Тан Цинцзэна к традиционному наследию, национальному духу и особому пути (который якобы прошел Китай) стала возможна на фоне издержек, связанных с использованием бинома *цзин цзи* для обозначения западного понятия «есопоту».

Игнорирование динамики развития бинома *цзин цзи* в политической культуре Китая еще более усилилось в трудах Кайши, стремившегося теоретически обосновать экономическую политику гоминьдана (см. об этом [295, с. 47—100]). Прогнозируя будущее и желая воздействовать на него, Чан Кайши пытался в борьбе с новыми, прогрессивными взглядами опереться на историческую традицию Китая, правильно толкуя ее суть.

в работах «Судьбы Китая», «Китайская экономическая теория» Чан Кайши выдвинул программу возрождения величия старого Китая, по-своему трактовал суньятсеновскую программу «национальной реконструкции». Вместе с тем он пытался представить себя творцом китайской экономической теории. Неспособность современных ему гоминьдановских экономистов решить проблемы планирования Чан Кайши объяснял их слепым подражанием экономическим теориям Запада.

Идеализируя прошлое Китая, Чан Кайши призывал решить задачи «национальной реконструкции», используя традиционное наследие, утверждая, что «Китай прошел длительный путь исторического развития, имеет свою специфическую географическую среду и свои собственные экономические законы и принципы, по которым страна и развивается» (там же [295, с. 164]).

В рамках подобной концепции он писал о специфической китайской политэкономии, являвшейся одним из элементов китайского образа жизни, китайской системы ценностей.

Под «китайской политэкономией» Чан Кайши разумел понятие, связанное с традиционным биномом *цзин цзи*, который он вслед за некоторыми китайскими идеологами трактовал как *цзин ши цзи у* («управление миром и упорядочение вещей»). Подобная трактовка — одна из возможных факторов термина *цзин цзи* — более нейтральна, чем, скажем, выше рассмотренная нами *цзин ши цзи минь* (т. е. управление миром и вспомоществование народу), но, без сом-

нейния, один из вариантов раскрытия традиционного бинома. В пользу этого свидетельствует в принципе и заключение Чан Кайши о том, что «сфера китайской цзин цзи свое намного шире сферы западных экономических учений» [122, с. 3].

Игнорирование проблемы трактовки бинома *цзин цзи* в двух его значениях позволило гоминьдановскому автору выдвинуть тезис об особой во все времена политической экономии Китая, что соответствовало националистическим представлениям об особых возможностях и способностях «китайской науки», равно как и китайской нации.

Характеристику единого всеобъемлющего учения об управлении во всех его сложных проявлениях осознанно или стихийно Чан Кайши распространил на составную часть учения. Так, например, как указывает А. В. Меликсетов, по Чан Кайши, одним из достоинств, выгодно отличавших политэкономия Китая, был примат этических начал в экономической политике [297, с. 232].

В оценке китайской экономической мысли Чан Кайши сделал шаг назад, по сравнению с Тан Цинцзэном. Последний хотя и не указывал, что экономическая мысль в средневековье развивалась в рамках учения *цзин цзи*, однако подчеркивал несамостоятельность экономической мысли Китая как вида знания, Чан Кайши же не только преувеличивал степень ее зрелости (не осознавая при этом, что она была лишь частью учения *цзин цзи*), но и в националистическом духе восхвалял ее достоинства. Подобная оценка отразила антиисторизм взглядов Чан Кайши: экономическое учение Китая рассматривалось им как нечто навсегда данное, вне конкретных исторических условий. Неисторично подошел Чан Кайши и к самому анализу понятия *цзин цзи*.

Таким образом, в обосновании экономической доктрины гоминьдана вовсе игнорировалось даже само существование традиционного учения *цзин цзи* в наследии страны. Изучение же этой проблемы важно не только для познания закономерностей политической мысли старого Китая, но и для лучшего понимания характера идеологических теорий новейшего времени, в политических целях апеллировавших к китайской традиции.

Итак, раскрытие смысла бинома *цзин цзи*, а по существу определение традиционного предмета китайского мышления, позволяет выяснить некоторые причины издержек при перенесении западных экономических теорий на китайскую почву. Вместе с тем постановка вопроса о значении традиционных терминов, в частности *цзин цзи*, заимствованных для передачи современной научной терминологии, и раскрытие их многомерного содержания в системе традиционных идеологических представлений может способствовать более углубленному пониманию проблем истории нового и новейшего времени. Ведь пласт идей традиционного наследия Китая,

· выраженных в понятийной системе, не претерпевшей существенных изменений до XIX столетия, внезапно может заявить о своем влиянии и в наши дни.

Изменение в процессе эволюции исходных понятий в нечто новое, но в обличье традиционных терминов, не проходит бесследно и может дать неожиданный рецидив, сущность которого легче понять, зная систему данной культуры на всем протяжении ее развития.

Глава I

¹ Последователь американского ученого-прагматиста Д. Дьюи (1859—1952) в движении «за новую культуру», Ху Ши занял откровенно правые позиции. Обосновывая курс «невмешательства в политику», он по политическим соображениям подверг переоценке наследие китайской и иностранной культуры, в том числе идеологию. Ху Ши призывал ученых покончить с изолированным исследованием Китая, для чего прибегал к историческим параллелям.

Ху Ши считал, что историки в своих трудах не должны ограничиваться лишь рамками Китая: «Главный враг науки — изолированность, а единственное хорошее лекарство от изолированности — привлечение сравнительного материала» [119, т. I, с. 26].

Применение сравнительного метода в целом для того времени было новым и многообещающим и, безусловно, в самом широком плане имело рациональное зерно, прежде всего в таких областях науки, как языковедение, где преимущества метода аналогии неоспоримы. Иное дело науки общественные — история, философия и другие, требующие специального обоснования методики аналогий.

² По мнению Ци Ся, Ху Ши делал вывод о влиянии Ли Гоу на основе лишь двух тезисов: оба автора равным образом вдохновлялись идеями «Чжоу ли» и были уроженцами провинции Цзянси [123, с. 4]. Представляется, однако, что при всей уязвимости работы Ху Ши точка зрения последнего представлена в монографии Ци Ся упрощенно.

³ Сочетание *цзин лунь* трактуется неоднозначно. См., например, [93, т. 2, с. 216], где даны толкования данного сочетания: 1. Сучить шелк. 2. перен. Управлять, определять политику, строить планы государственного управления. 3. Эрудиция; талант; государственный ум; государственная мудрость. 4. Основа, принцип. О связи сочетания *цзин лунь* с бинномом *цзин цзи* см. гл. 3, с. 179—186.

⁴ Идея, заложенная в «Чжоу ли», были развиты Ли Гоу в «Суждении о достижении по „Чжоу ли“ великого спокойствия» («Чжоу ли чжв тай пин лунь»), а спустя десять с лишним лет Ван Аньши воспринял эту трактовку Ли Гоу в «Новом толковании „Чжоу гуань“» («Чжоу гуань синь н») [136, с. 10—15].

⁵ В 1964 г. статья Балаша в переводе на английский язык была включена в сборник «Chinese Civilization and Background».

⁶ Как и Ху Ши, Э. Балаш обращал внимание читателя на то, что Ли Гоу и Ван Аньши происходили из одной провинции [368].

⁷ К этой мысли Тан Цинцзи обращался в своем труде неоднократно. Он отмечал, что, хотя экономика является определяющим моментом в развитии государства, история экономической мысли никогда не стала в Китае самостоятельной отраслью знания [115, с. 5—6], что «китайская экономическая мысль смешана с другими отраслями знаний и не является самостоятельной наукой» [115, с. 35].

⁸ Биографию Ли Гоу см. [381, с. 25—66].

⁹ См. об этом [129, с. 399].

¹⁰ Обобщим данные словарей: японский словарь дает пять конкретных

значений понятия [88, с. 103]. Учет их в дальнейшем. Здесь лишь отметим, что, например, такое значение *цзин цзи*, как «бережливость» (экономия) — антоним «расточительства», — присуще как средневековой, так и современной лексике.

¹¹ Строго говоря, в средневековых текстах *цзин цзи* и означает «учение о *цзин цзи*»; забегая вперед, укажем, что бином *цзин цзи* выступает в таких сочетаниях, как «путь *цзин цзи*» (*цзин цзи чжи дао*), «дело *цзин цзи*» (*цзин цзи чжи е*) и др.

¹² Наряду с этой преобладающей трактовкой бинома *цзин цзи* была и другая, означавшая «управление миром и упорядочение вещей (явлений)» (*цзин ши цзи у*), о чем свидетельствует и трактат Ли Гоу [изд. 16, т. 18а]. А. И. Иванов сообщает, что именно так, по его мнению, расшифровывался бином *цзин цзи* в период Тан [199, с. 127, примеч. 4]. Подобная трактовка *цзин цзи* более нейтральна и выступает как один из возможных вариантов понимания этого бинома. Именно так расшифровывал *цзин цзи* и Чан Кайши [122, с. 3].

¹³ Подробнее о значении иероглифа *чжи* см. гл. 3, с. 189—192.

¹⁴ Доклад «Изложение по пунктам десяти дел в ответ на собственноручный указ императора» («Да шу чжао тяочень ши ши») [39, с. 178]. Подробнее о докладе см. [261, с. 125—140].

¹⁵ Подробнее о содержании предметов *цэ* и *лунь* см. данную главу, 47—50.

¹⁶ Отметим, что именно так трактовал соотношение предметов *цэ* и *лунь* с учением *цзин цзи* и А. И. Иванов [199, с. 127, 129, 131].

¹⁷ Приведем три примера: 1. Ши Сянъюнь, двоюродная сестра главного героя Цзя Баояня, не удовлетворенная образом жизни брата, говорит ему: «Характер у тебя все тот же, не меняется... и если не хочешь сдавать экзамены на *цзюйжэнь* или на *цзинь ши*, то по крайней мере ты должен встречаться со служилыми людьми, беседовать с ними о карьере, о *цзин цзи*, что может приобщить тебя в будущем к делам и даст возможность приобрести порядочных друзей» [46, с. 330]. 2. Уязвленный критическим высказыванием сестры, Цзя Баоянь ответил ей: «Барышня, лучше бы посидела в соседней комнате! Ведь я своим присутствием оскверняю такого знающего *цзин цзи* человека, как ты» [46, с. 330]. 3. «Она (Дай Юй.— Э. Л.) не ожидала, что Сянъюнь заведет речь о *цзин цзи*» [46, 331].

¹⁸ Хотя в древних текстах понятие «Поднебесная» изначально значило весь мир» и противостояло понятию «государство» как целое его части см., например, [215, с. 119]), термины «Поднебесная» и «государство», и особенно в текстах средневековых, толкуются как синонимы. В целом же выяснение соотношения указанных понятий всегда требует конкретного анализа.

¹⁹ На труд Ван Туна ссылается и современный исследователь Ли Цзиннан [109, с. 72], почерпнув эти сведения, видимо, из толковых словарей. О Ван Туна см. [47, с. 41—46; 402].

²⁰ Подробно о Вэй Чжэне см. [402].

²¹ О политических представлениях Тай цзуня см. [47, с. 65—100; 372 и др.].

²² Сборник был составлен Люй Цзунцзянем между 1208—1224 гг.; переиздавался в 1871 г. [13].

²³ Помимо специальных сборников *цэ* и *лунь* традиционно выпускались и сборники произведений обоих жанров, которые воспринимались как близкие по содержанию. Например, в 1549 г. был издан ксилографическим способом «Сборник лучших образов *цэ* и *лунь* знаменитых достойных танского и сунского периодов» («Тан сун мин сянь цэ лунь вэнь цуй цзи»), составителем которого был Тан Иньпин [76, т. 2, раздел *цзи*, с. 10].

²⁴ При полной убежденности в обоснованности подобной аналогии в построении древних и средневековых текстов мы не имеем возможности развить нашу точку зрения: разработка этой проблемы требует специального исследования и не может быть выполнена в рамках данной работы.

¹ Чжухоу — главы наследственных владений в древности, обладавшие высоким рангом знатности.

² Учение Мо-цзы об экономии объявлялось в «Сюн-цзы» «источником нищеты в Поднебесной». «Если Мо-цзы, в лучшем случае, — гласит древний трактат, — получит всю Поднебесную или, в худшем, — одно царство, то он и тогда будет сокращать число учеников, сокращать число чиновников и должностей, будет выше всего ставить заслуги и тяжелый труд, [заставит] всех — [и правителей, и простых людей] — выполнять одну и ту же работу, в результате чего [правители и народ] в заслугах и труде будут поставлены в равное положение. В этом случае правители не будут обладать могуществом; если же правители не будут обладать могуществом, станет невозможным применять [поощрения] и наказания... Согласия между людьми с каждым днем будет все меньше» (цит. по [354, с. 208—211]).

³ Ли Гоу писал: «Согласно чжоуским установлениям, у вана было шесть покоев. У его супруги — шесть дворцов, сто двадцать дворцовых чиновников, не считая женщин-прислужниц. [Ван и его супруга] питались шестью видами злаков, на кухне шли в ход шесть видов животных, пили шесть прозрачных напитков, потребляли сто двадцать различных яств, восемь родов редких кушаний, сто двадцать видов приправ.

Одежда была украшена вышивкой, а утварь драгоценностями. И даже в неофициальной обители [вана] ни в чем не было недостатка. Там совершали церемонии четырех династий, исполняли музыку варваров четырех [стран света]... Поскольку награждали чиновников по заслугам, они хорошо служили» [цз. 16, л. 2а].

⁴ Р. В. Вяткин указывает, что в главе 10, повествующей о правлении Вэнь-ди (если не выражать сомнений в ее принадлежности кисти Сыма Цяня), дана апология конфуцианской доктрины управления. Содержание главы 10, как и многих других глав, в какой-то степени опровергает тезис некоторых ученых о приверженности историка лишь к даосским взглядам [69, т. 1, с. 124].

⁵ «Ныне же, [при правящей династии]... — писал Ли Гоу, — украшают повозки императора, утварь на пирах, награждают чиновников, осуществляют сношения с варварами четырех [стран света] и нельзя обойтись без драгоценных металлов. Когда чиновники пребывают в должности, а армия — на действительной службе, в летний зной и зимнюю стужу не обойтись без ткани из шелковой пряжи» [цз. 16, л. 5б].

⁶ Так, Ли Гоу писал, что на юго-востоке страны, откуда поставлялись драгоценные металлы, «высокие горы почти всюду разрыты, а пизины превратились в глубокие шахты» [цз. 16, л. 6а]. Повсюду вырабатывали и шелковую пряжу.

⁷ Недаром Ли Гоу писал, что у богатых людей «почти все из золота» [цз. 16, л. 6б]. Об обычаях зажиточных слоев населения империи Ли Гоу писал: «Ныне... в семьях простолудиннов носят многослойную одежду, одежду из разнообразной парчи, из тафты и газа ста видов, всего и не перечесать» [цз. 16, л. 6б].

⁸ К основному занятию помимо земледелия причисляли также разведение тутового дерева и конопли для домашнего ткачества.

⁹ Вопрос об авторстве и аутентичности «Чжоу ли» был предметом постоянных споров как китайских средневековых и современных историков, так и западных сиологов. Китайская традиция относит составление трактата к XI в. до н. э. и приписывает его авторство виднейшему государственному деятелю начала чжоуской эпохи Чжоу-гуну. Однако абсолютное большинство современных исследователей считают «Чжоу ли» книгой позднейшего происхождения. Описание в ней устройства чжоуского государства является своеобразной утопией, созданной до середины III в. до н. э. неизвестным конфуцианцем на основе данных административной практики и законодательства своей эпохи [247, с. 111—120].

¹⁰ Ценность этой системы, как указывал Ли Гоу в «Суждении о до-

стижении по „Чжоу ли“ великого спокойствия» («Чжоу ли чжи тайпин лунь»), состояла в возможности решить не только проблемы социального неравенства, но и другие, более важные для него задачи: «Те, кто говорят о достоинствах цзин тянь, все считают, что если уравнивать [земли], то не будет бедных, каждый сам себя обеспечит. Они знают только это, но не знают другого», — писал он [16, изд. 16, л. 4а]. Достоинством древней системы было, по его мнению, и то, что «люди не меняли своего занятия (земледелия.—З. Л.). Поскольку страдное время не упускалось, а полевыми работами занимались прилежно, силы земли использовались сполна (разрядка наша.—З. Л.)» [изд. 16, л. 36].

¹¹ Мысль о том, что труд земледельца — источник обогащения казны, поддерживалась во многих древних трудах. Так, в «Янь те лунь» записано: «Ныне главная задача состоит в том, чтобы направлять основное занятие, выращивать тутовник и коноплю, сполна использовать силы земли» [83, с. 735].

¹² Оба автора, выдвигая аграрный проект, по традиции брали за образец идеальную схему *цзин тянь*. Достаточно сравнить высказывание Дуи Чжуншу и Ли Гоу. «Хотя прежнюю систему колодезных полей трудно сразу провести, но необходимо понемногу приближаться к древности», — указывал Дуи Чжуншу (цит. по [71, с. 491]). «Поскольку межи между полями уже нарушены, закон вана (систему *цзин тянь*.—З. Л.) возродить нельзя. Однако все же способные сделать это изредка появлялись» [изд. 16, л. 36], — писал Ли Гоу.

¹³ Стремление ограничить рост частной земельной собственности было характерно для политики средневекового государства. Один из примеров — вменительство казны в аграрные отношения (введение системы *чжэнь тянь чжи* в государстве Западная Цзинь в 280 г.), в котором современные исследователи видят попытку ограничения «как крестьянского землепользования, так и в некоторой степени помещичьего землевладения (в том числе условного феодального землевладения и частной помещичьей земельной собственности» [192, с. 93].

¹⁴ Эта идея, общая для всей традиционной историографии, выражена в данном случае цитатой из «Хань шу»: «Когда кто-то из мужчин не возделывает поля, кто-то голодает, когда кто-либо из женщин не ткёт, кто-то страдает от холода» [изд. 16, л. 86].

¹⁵ Ремесленники считают зазорным [изготавливать] предметы обихода... Торговцы (*шан*), считая обычные предметы заурядными, соперничают друг с другом в продаже редкостей... от вещей нет проку, а выгоды [от их изготовления и торговли ими] не счесть» [изд. 16, л. 76].

¹⁶ По-видимому, в трактате речь идет прежде всего о мероприятиях первых ханьских правителей, к опыту которых Ли Гоу часто обращался. Как указал В. И. Кудрин, политика ограничений в отношении купцов проводилась Лю Баном (Гао-цзу, 202—195 гг. до н. э.). Так, один из изданных им указов запрещал купцам носить шелковые одежды и ездить на колесницах; их облагали высокими налогами (см. [245, с. 69]).

¹⁷ Обратим внимание на подвижность представлений о категориях лиц, живущих за счет землепашцев, у сторонников теории об «основном» и «второстепенном». Так, Хань Фэй-цзы (286—233 гг. до н. э.) противопоставил земледельцам пять «паразитов» (*у ду*): конфуцианцев, моистов, воинов, близких к престолу чиновников, а также носителей «второстепенного» — ремесленников и торговцев [41, с. 62—63]. Современник Ли Гоу — Оуян Сю — выделял три категории «нахлебников» (*це ши*): солдат, буддийских и даосских монахов [27, кн. 3, изд. 9, с. 62—63]).

¹⁸ Одним из проявлений этого отношения к древности, в частности, было то, что, как писал Ли Гоу, недозволенное для простолудных обращение к музыке «вводило в заблуждение чжухоу», а предсказатели своей ворожкой «вводили в заблуждение толпу» [изд. 16, л. 8а—8б].

¹⁹ Ли Гоу ссылаясь как на прецеденты на подобные же меры, инициаторами которых были в разное время Гуань Чжун, Ли Куй, Гэн Шоучан [изд. 16, л. 13а].

²⁰ В этом вопросе следовало, как подчеркивал Ли Гоу, подражать

идеальным устремлениям танского Тай-цзуна (см. [из. 16, л. 15a]), делая поправки с учетом эпохи и конкретного воплощения этих мер.

²¹ Ссылка на «Ли цзи» (цитирование или пересказ) стала общим местом в китайской историографии (см., например, [67, с. 107]).

²² В трактате прослежено развитие института денег. Вначале в их роли выступали драгоценные камни и металлы, но так как драгоценности были непригодны при малых расчетах, в период Чжоу создали монеты (*цзюань бу*) [из. 16, л. 166].

²³ Ли Гоу отмечал, что порою из одной полноценной монеты выплавляли четыре-пять фальшивых, а те, в свою очередь, служили основой для изготовления новых, еще менее доброкачественных монет [из. 16, л. 17a].

²⁴ Между тем широко известна и иная оценка данного периода, принадлежавшая Бань Гу: «На подарки и проводы послов, на дальние путешествия, на содержание войск в походе требовались огромные расходы. Денег не хватало, и обложили налогом продажу вина, ввели монополию на соль и железо, даже обложили пошлиной повозки, корабли и налогом шесть видов скота. Силы народа истощились» (цит. по [325, с. 57—58]).

²⁵ О характере монополий в период Хань см. [245, с. 31].

²⁶ «Собирают любую траву, любые листья — лишь бы не пустовал таз. Добавляют пыль, уголь — лишь бы торговля чаем не прекратилась» [из. 16, л. 21a].

²⁷ Речь шла о перевозке продовольствия, закупаемого казной у населения (*хэ ди* — букв. «закупки по нормированным ценам по соглашению»). См. об этом коммент. 11 к п. 9 «Плана обогащения государства».

²⁸ О Сян Юе см. коммент. 10 к п. 1 «Плана усиления армии».

²⁹ «События» и «непредвиденные изменения» (*ши*) возникали тогда, когда народ «не следовал [за правителем]» (*бу фу*) [из. 17, л. 26].

³⁰ См. коммент. 25 к п. 1 «Плана усиления армии».

³¹ См. коммент. 26 к п. 1 «Плана усиления армии».

³² См. коммент. 27 к п. 1 «Плана усиления армии».

³³ См. коммент. 28 к п. 1 «Плана усиления армии».

³⁴ О Чэнь Юе см. коммент. 21 к п. 1 «Плана усиления армии».

³⁵ Ли Гоу не сомневался, что население «ринется к лучшим землям, подобно тому как вода испадает вниз, а рыба устремляется в пучину» [из. 17, л. 46—5a]. Автор трактата ссылался на опыт древних, в частности ханьского У-ди, переселившего в свое время 70 тыс. бедного люда из Гуаньдуну в [округа] Лунси, Сихэ, Бэйди и Шанцзюнь [из. 17, л. 5a] (о данных районах см. коммент. 15 к пункту 2 «Плана усиления армии»).

³⁶ О Мэн Бэне см. коммент. 26 к п. 1, о Ся Юе коммент. 10 к п. 4 «Плана усиления армии».

³⁷ Ли Гоу отмечал, что из провинции «повозки следуют одна за другой. Караваны судов доставляют оружие, и не бывало случая, чтобы его не приняли. Проверяют нестрого, не отличая хорошего от плохого» [из. 17, л. 10a].

³⁸ Это свое положение, как и другие, автор трактата обосновывал ссылками на прошлое. В данном случае все перечисленные принципы идеально, как считал Ли Гоу, воплощали известные китайские полководцы древности, одержавшие верх над сюнну: «Ли Му, полководец в [царстве] Чжао, находясь на границе, самолично тратил поступления от торговли на обеспечение воинов. Награды и преподношения определялись на месте, а не по велению свыше. В армии Чжоу Яфу, размещенной в Силу, раздавались лишь приказы полководцев, но не было слышно указов сына Неба» [из. 17, л. 11a]. Чжоу Яфу — ханьский полководец, современник императора Вэнь-ди (179—156 гг. до н. э.). Силу — название места в современной провинции Шэньси.

³⁹ О Ли Гуане, одержавшем 70 побед над сюнну, Ли Гоу писал: «[Он] вместе с воинами пил и ел, и они охотно выполняли свое предназначение. По линии родства он не был им родителем. С точки зрения этических взаимоотношений их не связывали братские узы. И то, что они следовали за ним, до конца веря ему [сердца], было делом не одного утра и ночи» [из. 17, л. 13a].

⁴⁰ О каналах Чжэн и Бай см. соответственно коммент. 2 и 3 к п. 10 «Плана усиления армии».

⁴¹ См. об этом с. 141.

⁴² Этот тезис Ли Гоу получил дальнейшее развитие в трудах Фань Чжунъяня и Оуян Сю (см. [261, с. 129, 143]).

⁴³ О Яо и Цзе см. коммент. 14 к п. 2 «Плана успокоения народа».

⁴⁴ «Такие, как он, обучаются ритуалу и этике (и) у коллег, сущность правления (чжэн ти) постигают у почтенных чиновников. [Лишь] со дня получения ранга начинают изучение установлений» [из. 18, л. 5а].

⁴⁵ Ввести систему личного поручительства, но уже в более конкретной форме в своем реформаторском проекте предложил Фань Чжунъянь [261, с. 134].

⁴⁶ Идеи Ли Гоу разделял и Фань Чжунъянь (см. [261, с. 133]).

⁴⁷ [12, с. 238]. См. в рус. пер. [63, т. 2, с. 42—48].

⁴⁸ «Хорошие люди и при дозволении [указа] не осмеливаются действовать, боясь, что указ изменится, а они окажутся в проигрыше. Дурные же, невзирая на запреты, не желают меняться, надеясь со смелой указом избежать наказания» [из. 18, л. 11а].

⁴⁹ О данных персоналиях см. коммент. 8, 9 к п. 6 «Плана успокоения народа».

⁵⁰ См. [59, с. 1] (в рус. пер. см. [65, с. 139]). Взгляды Ли Гоу на роль законодательства созвучны и взглядам Хань Фэй-цзы на общие принципы взаимоотношений правителя и подданных: «Ведь ума у народа — гласит древний трактат — недостаточно, чтобы полагаться [только на него]... невозможно посредством этого управлять» (цит. по [63, т. 2, с. 283]).

⁵¹ Обратим внимание на то, что Ли Гоу, хотя и чаще следовал положениям «Сюнь-цзы», в данном случае развивал идеи, изложенные в «Шан цзюнь шу». Как указывалось выше, совет Ли Гоу правителю не только не обсуждать законы с «народом», но и не вникать в возражения ши также противоречит тезису «Сюнь-цзы» о долге правителя привлекать талантливых сановников — конфуциански образованных, «совершенных» ученых-чиновников из сословия ши [355, с. 273—274, коммент. 5].

⁵² Цзы Чань, родоначальник концепции закона в истории Китая, в 543—522 гг. до н. э. провел ряд важнейших социально-экономических преобразований, подрывавших могущество и власть родовой аристократии. В 536 г. до н. э. по его приказу были изданы законы об уголовных наказаниях. Деятельность древнего реформатора вызвала резкое осуждение старой аристократии, усмотревшей в его мероприятиях серьезную угрозу своим привилегиям.

⁵³ Так, в трактате «Хань Фэй-цзы» читаем: «Цзы Чань поднимал земли и сажал шелковичные деревья, а чжэнцы ругались и бранились. Юй принес пользу Поднебесной, а Цзы Чань сохранил Чжэн, но оба подверглись ругани» (цит. по [63, т. 2, с. 283]).

⁵⁴ Характеризуя концепцию Ли Гоу о сфере применения закона и наказания в обществе, обратим внимание на то, что выявленное нами в процессе анализа текста влияние идей «Сюнь-цзы» на воззрения Ли Гоу самим автором никак не отмечено. Нет ни одной ссылки на древний трактат, нет, хотя бы и анонимных, цитат. Видимо, в XI в. было рискованно нарушать устоявшуюся конфуцианскую традицию и открыто обращаться к мыслителю, заимствовавшему многие положения легистской доктрины.

Так или иначе, только анализ всего трактата позволяет выявить влияние на средневекового автора политических школ древности. Ссылки на высказывания того или иного классика еще не показатель влияния его взглядов.

⁵⁵ О понятии чжэн чжи см. гл. 3, с. 187—195.

⁵⁶ Термин чжи, который мы в данном случае перевели как «норма», в других контекстах переводится как «установление». Подробно о значении этого понятия см. гл. 3, с. 221—232.

⁵⁷ См. об этом гл. 3, с. 185—186.

¹ Согласно классификации «Хань шу», традиционная историография и древности выделяла девять школ: конфуцианцы (*жу цзя*), номиналисты (школа названий, *мин цзя*), законники (*фа цзя*), даосисты (*дао цзя*), сторонники учения о темном и светлом начале (*инь ян цзя*), монисты (*мо цзя*), аграрники (*нун цзя*), разные учения (*цзи цзя*), сторонники союза по горизонтали и вертикали (*цзун хэн*). Первые шесть школ были выделены еще Сыма Цянем (см. [63, т. 2, с. 312—316]).

² Морохаси обратил внимание на то, что спустя десять лет именно эти идеи Ли Гоу в принципе повторены Ван Аньши в его труде «Новое толкование трех канонов» («Сань цзин синь фэ») [136, с. 10].

³ Так, разного рода словари дают более шести значений этого иероглифа (см., например, [83, с. 95; 78, с. 397]).

⁴ Большая начитанность, знание конфуцианских классиков давали основание Ван Туну как наследнику (по мнению его современников и учеников) этой давней традиции создать свое произведение «Юань цзин» в качестве продолжения «Чунь цю» [8, изд. 6, л. 4а].

⁵ «Если правитель не обладает пятью способностями, то дождь, солнечное сияние, жара, холод, ветер наступают несвоевременно, а вода, огонь, дерево, металл, земля [вытесняют] друг друга. Поэтому приходят наводнения, поэтому распространяются эпидемии» [изд. 18, л. 9б].

⁶ Мы приносим свою благодарность С. Н. Гончарову, обратившему наше внимание на это сочинение, как и на некоторые другие, связанные с проблемами учения *цзин цзи*.

⁷ Термин *цзи* Л. Н. Меньшиков переводит как «план, замыслы» [62, т. 1, с. 221].

⁸ В новое и новейшее время этот традиционный термин входит в понятие «народное благоденствие» (*го цзи минь шэн*) как один из трех народных принципов учения Сунь Ятсена. В понятийном же аппарате Чан Кайши этот бинюм переводится как «система планируемой экономики» [374, с. 3].

⁹ Все вышеуказанные аспекты мироустроительной деятельности правителя применительно к конкретным сферам подробно изложены в гл. 2.

¹⁰ Этим термином *шу Хань Фэй-цзы* обозначал доктрины Шэнь Бухая [225, с. 23].

¹¹ Известно, что этот термин заимствовали и представители других идеологических направлений. Буквально означая «путь [истинного] царя», указывал Л. С. Переломов, это понятие я легизме, например, трактовалось как «путь к господству [в Поднебесной]» [65, с. 257, коммент. 17].

¹² См. главу 9 «Ли цзи» — «Ли юань»: «Когда шли по великому пути, в Поднебесной воцарялась справедливость, выбирали достойных и способных, взывали к доверию и дружелюбю» [18, т. 2, с. 1413—1414]. См. также в рус. пер. [63, т. 2, с. 100]. Термин *да дао* встречается также в «Ши цзи» [см. 82, с. 348]. Термин «три династии» упоминают в «Лунь юе», где говорится, что правители трех династий следовали «прямым путем» (*чжи дао*) [см. 82, с. 12].

¹³ О понятии «установления предков» см. ниже, с. 221—232.

¹⁴ Словарь приводит примеры употребления этого термина в «Шу цзинь», «Лунь юе» [82, с. 779].

¹⁵ О трех гунах и *да цзянь цзюне* см. коммент. 17 к п. 3 «Плана успокоения народа».

¹⁶ Термин *фу* — «восстановление» употреблен Ли Гоу в самых разнообразных контекстах, в том числе и тогда, когда речь идет не только о принципиальных установлениях, но и о частных. Так, например, в трактате обсуждается целесообразность обычая не заклеивать имя испытуемого на экзаменационной рукописи [изд. 18, л. 6б] и т. п.

¹⁷ Об этом свидетельствует не только программа предложений Ли Гоу относительно института монополии на соль, но и заключительный абзац данного раздела: «В „И [цзинь]“ говорится: „Вводя изменения, делай так, чтобы они не наскучили народу“. Нельзя пренебрегать этим, когда вводишь изменения» [изд. 16, л. 20а].

Ли Гоу

План обогащения государства
(Фу го цэ) [цз. 16]

Пункт 1

Я, недостойный, знакомился с суждениями конфуцианцев. В них почти л. 1а всегда ценят долг-справедливость¹ и пренебрегают выгодой². Ничего, кроме речей о добродетели³, о наставлении ради улучшения [нравов народа]⁴, не исходит из их уст.

Однако в [главе] «Хун фань»⁵ [говорится] о восьми [государственных] делах⁶. Первое дело — продовольствие⁷, второе — ценности⁸.

Кун-цзы говорил: «Если достаточно пищи, достаточно войска, то народ доверяет правителю»⁹. Если придерживаясь этого, то основное в управлении государством — использование средств¹⁰. Ведь без средств невозможно соорудить городские стены и дворцовые здания. Без них не добудешь изысканных яств, одежды, лошадей и повозок; не обеспечишь армию для ведения походов на границе. Без средств не совершишь жертвоприношений в честь духов Неба и Земли в храме предков императора.

Братья и свойственники без средств не смогут иметь отношений, при- л. 1б сущих родственникам; чжухоу¹¹ и варвары четырех [стран света]¹² — осуществлять сношения: являться на аудиенцию и посещать друг друга; бо- были, сироты в неурожай, не получив вспомоществования, безвременно погибнут.

[С помощью же средств] соблюдается ритуал¹³, правление становится успешным, утверждается человеколюбие¹⁴, достигается величие¹⁵.

Не было случая, чтобы, предав забвению это положение [о важности средств], были в состоянии управлять.

По этой причине достойные и совершенные правители¹⁶ и ученые, [сведущие в] управлении миром и вспомоществовании народу¹⁷, прежде всего начинали с обогащения своего государства.

Так называемое обогащение государства не в том, чтобы вести мизерные подсчеты, доискиваясь до мелочей, чрезмерно взимать с народа, возбуждая тем самым его недовольство, а в том, чтобы усилить основное¹⁸ и соблюдать меру в расходах и потреблении¹⁹, с тем чтобы в низах не испытывали нужды, а в верхах был бы достаток.

Что же можно сказать о соблюдении меры в расходах и потреблении?

Все те, кто рассуждает о государственных предначертаниях²⁰, всегда говорят о добродетели бережливости²¹, но никто из них не постигает [сути] этого учения. [Они] считают, что добродетель императора состоит в том, чтобы жить в тростниковой хижине с земляными ступенями, прикрываясь зимой шкурами, а летом — грубой конопляной одеждой²².

Но это отнюдь не мудро, не есть подражание лучшему, не соответствует тому, к чему стремится народ. Естественно, не следует правителям к этому прислушиваться. Если сын Неба, самый знатный, обладатель богатств в пределах четырех морей, скряжничает, как простолюдин²³, то как

л.2а можно, не имея свободы в средствах, отличать благородного // от подлого²⁴

Согласно чжоускому установлению²⁵, у вана²⁶ было шесть покоев. У его супруги — шесть дворцов, сто двадцать дворцовых чиновников, не считая женщин-прислужниц. [Ван и его супруга] питались шестью видами злаков, на кухне шли в ход шесть видов животных, пили шесть прозрачных напитков, потребляли сто двадцать различных яств, восемь родов редких кушаний, сто двадцать видов приправ.

Одежда была украшена вышивкой, а утварь драгоценностями. И даже в неофициальной обители [вана] ни в чем не было недостатка. Там совершали церемонии четырех династий²⁷, исполняли музыку варваров четырех [стран света]. Имели то, чем можно было развлечься.

[Поскольку] награждали чиновников по заслугам, они хорошо служили. И ван и его супруга не считали затраченных средств. Вот как они были свободны в своих действиях.

Если же, следуя пути Мо Ди и учению Янь Ина²⁸, одобрять бережливость и скупость²⁹, то выходит, что установления Чжоу-гуна³⁰ надо считать неприемлемыми.

Поэтому и говорю: Все, кто твердят о том, что следует придерживаться добродетели бережливости, не могут обосновать этого. Я же, недостойный, считаю, что времена различны, в делах происходят постоянные изменения. Когда средств недостаточно, этим наносится ущерб ритуалу. Так считали совершенные люди³¹.

л.2б Вплоть до периода Чжоу воины и земледельцы составляли одно целое. У сына Неба было шесть армий, в больших наследственных владениях³² чжухоу — три армии, в средних наследственных владениях две армии, // в малых наследственных владениях одна армия. И все они формировались из народа. В мирное время [население] входило в би, люй, цзу, дан, чжоу, сяи. Во время походов же оно составляло войсковые подразделения у, лян, цзу, люй, ши, цзюнь³³. Оно должно было обрабатывать землю, чтобы прокормиться, и разводить шелковичного червя, чтобы одеться. Государственные же поступления на него не тратились. Поэтому, хотя на средства девяти областей³⁴ содержались 1800 правителей³⁵, был достаток.

Начиная со времени Цинь и Хань³⁶ воины и земледельцы постепенно обособились друг от друга.

Император³⁷ постоянно [тратит] громадные суммы на одежду и питание. При дворе [содержится] строгая стража, на границе борются с варварами³⁸, совершают дальние перевозки [провиантa]. Награды и преподношения огромны. Расходы государства день ото дня растут. Поэтому, хотя богатства девяти областей предназначались одному правителю, их все же не хватает.

Когда средств достаточно, их можно сполна расходовать для соблюдения ритуала. Когда же средств мало, необходимо осознать, что их недостаточно. Сейчас следует уменьшить расходы даже по сравнению с [правителями] Чжоу, не говоря уже о других, [более расточительных] правителях.

В «Сяо го»³⁹ говорится: «Благородный муж... бережлив в тратах»⁴⁰.

В «Лунь юе» говорится: «Кто расточителен, тот развязен. Кто бережлив, тот сдержан. Уж лучше быть сдержанным, чем развязным»⁴¹.

л.3а Хотя бережливость не входила в установления совершенных, иногда они были вынуждены соблюдать ее. Поэтому почтительный император Вэнь-ди⁴² довольствовался одеждой из грубой ткани, // кожаными башмаками и дубленным поясом, а одежда его любимой супруги, по имени Шэнь, не волочилась, [как у других], по земле. Он намеревался сделать открытую террасу, но, определив, что требуется сто [цзиней] золотом, отказался [от этого]⁴³. Разве ему не были ведомы вещи: доступные для самых высокопоставленных, ласкающие слух и зрение, приятные для тела? Но он заботился о том, чтобы не расточать средств, не вредить народу, исходил из того, что стоит нанести ущерб верхам, лишь бы помочь народу. Поэто-

му в двенадцатом году своего правления он простил половинку налогов, а на следующий год вообще отменил налоги с земель народа⁴⁴.

При почтительном императоре Цзин[-ди]⁴⁵ разрешили выплачивать народу [лишь] половину земельного налога, а затем в размере $\frac{1}{10}$ его части⁴⁶.

На протяжении семидесяти лет, вплоть до начала правления У-ди⁴⁷, обеспечение семей было достаточным, а сокрома правительственных хранилищ полны, на местах был избыток средств. Денег в столице было так много, что стали преть [от долгого лежания] нитки в связках монет, а продовольствие в больших амбарах сохранялось от урожая до урожая.

Если говорить о расцвете в прежние годы, то прежде всего следует назвать императоров Вэнь[-ди] и Цзин[-ди]. В чем причина этого? Причина именно в том, что их действия соответствовали изменениям, [а они] сами вели умеренный образ жизни.

Родоначальник... династии [Сун] и... второй ее император⁴⁸ основали династию. Их заслуги и добродетели крайне велики.

Когда великая эпоха наступила в наше время⁴⁹, разве нынешний правитель⁵⁰ не должен быть трудолюбив и бережлив?

Сейчас же, когда варвары⁵¹ вероломно нарушают границы, // траты на л. 36
посылку войск не прекращаются и денег не хватает. Разве не настало время, когда сам император должен вести скромную жизнь и нанести ущерб верхам, чтобы помочь низам?

Я полагаю, что если каждодневно все более урезывать расходы по примеру Вэнь[-ди] и Цзин[-ди], то это будет великое счастье для Поднебесной.

Пункт 2

Зерно — жизненная артерия народа¹, а налоги — то, что составляет сокровище государства.

В Поднебесной долгое время царит спокойствие, населения все больше. Почему же зерна не становится больше, а налоговые поступления не растут? [Потому что] силы земли не используются сполна², а земли не распахиваются.

Согласно чжоуским установлениям³ о цзин тянь, один земледелец имел 100 му⁴, что равно нынешним 41 му с лишним. Люди не меняли занятия и все помыслы отдавали земледельческому труду. Поскольку страдное время не упускалось, а полевыми работами занимались прилежно, силы земли использовались сполна. К тому же облагали налогами неводеланные поля, и тех, кто имел участки в 50, 100 и 200 му, обязывали трудиться из последних сил, обрабатывать пустующие земли; таким образом, силы земли использовались сполна.

Поскольку межи между полями уже нарушены, закон вана⁵ возродить нельзя. Однако все же способные сделать это изредка появлялись.

«Ли Куй наставлял вэйского Вэнь-хоу⁶, как следует сполна // использовать л. 4в
земли: земля в 100 ли в ширину и длину⁷ заключает в своих границах 90 тысяч цин⁸. Если исключить [из этой площади] горы, озера и селения — одну треть [этого количества], то останется 6 миллионов му, пригодных для обработки. При усердии [каждое] му принесет дополнительно три доу⁹ [зерна], а при нерадении столько же будет потеряно. На земле в 100 ли в ширину и длину разница между добавкой [к обычному урожаю] и потерей [от нерадения] составит один миллион восемьсот тысяч даней¹⁰ зерна»¹¹.

В период Хань соушу дувэй¹² Чжао Го¹³ «смог осуществить метод смены полей¹⁴. Каждый участок в один му делился из три клина... Один земледелец возделывал сто таких клиньев. Как только на побегах появлялись листья, растения понемногу окучивали и пропалывали. Вслед за тем принаваливали [землю], чтобы защитить корни побегов... С наступлением сильной жары сорняков не было, а корни [растений] сидели глубоко и могли выдерживать ветер и засуху... Голодовой урожай с одного му обычной земли

был больше на одно ху¹⁵, а с лучших земель — в несколько раз больше¹⁶. Таков был результат от полного использования земли.

В указе императора Цзин[ди] говорилось: «В бесплодных и малоземельных округах и наследственных владениях не занимаются земледелием и шелководством... Переселяться же народу в другие места, где земли плодородны и раздольны, травы густы и много воды, не разрешают». Его предложение состояло в том, чтобы разрешить желающим из народа переселиться на раздольные земли¹⁷. В этом заключалось намерение распахать неосвоенные земли. Сейчас, хотя в стране спокойно, население многочисленно, способом поощрения основного/пренебрегают.

л. 46 В чем же дело? «У бедного нет клочка земли, куда можно было бы воткнуть шило, а поля богатей¹⁸ тянутся с севера на юг и с востока на запад¹⁹. Хотя среди богатых много взрослых и сильных мужчин, [но] они лишь развезжают на крепких повозках, запряженных породистыми лошадьми, едят отборное зерно и мясо. Их положение таково, что сами они не желают трудиться в земледелии, а, пользуясь своим богатством, нанимают бедный люд²⁰ выполнять [за себя] повинности, и только.

Хитрые же из числа бедняков пускаются во второстепенные занятия²¹ или становятся дармоедами²². Те, которые в безвыходном положении²³, становятся фу кэ²⁴ на землях [других] людей.

Поскольку земли много, а обрабатывающих ее мало, они возделывают ее кое-как. Во время стихийных бедствий не могут оказать помощь друг другу. Поэтому силы земли нельзя использовать сполна.

Земли, которые можно поднять в горных рощах, у водоемов, на заболоченных местах, есть повсюду, но бедные из-за недостатка пищи или потому, что земля не принадлежит им, даже если бы и захотели найти применение своей силе, все равно не сумели бы.

Богатые же, полагаясь на свое богатство, легко достигают благополучия. Кто же из них захочет обременять себя заботой о возделывании пустующих земель? Поэтому земли и остаются нераспаханными. Когда силы земли используются не сполна, зерна недостаточно. Когда [заброшенные] земли не распахиваются, [поступления] от налогов не возрастают. Таково истинное положение вещей.

я. 5а Ныне, чтобы исправить // это, лучше всего начать с мер по подавлению тех, кто занят второстепенным занятием²⁵, с тем чтобы нанести удар бродячему люду²⁶. После того как бродячий люд вернется [к земледелию], [следует] ограничить размеры землевладения²⁷. Количество цин земли у каждого не должно превышать установленной нормы²⁸.

Поскольку бродячий люд вернется к земледелию, а поглощение [земли]²⁹ прекратится, цены на землю понизятся. Если же цены на землю повысятся, то ее легко получить. А если землю легко получить, то не будет пути к второстепенному занятию и не будет везения дармоедам. Тогда все отдадут свои стремления земледелию. Если все отдадут свои стремления земледелию, то силы земли будут использованы сполна.

Если же те, кто в безвыходном положении, станут фу кэ у богатых домов³⁰, то чем больше нанятых богатыми домами, тем больше обрабатываемых земель. А в таком случае силы земли можно использовать сполна. После этого не следует ограничивать нормой тех, кто, захватив земли сверх положенного, в состоянии распахивать ее.

В прошлом Чао Цо³¹ докладывал императору Вэнь-ди о том, чтобы в Поднебесной объявить о сборе зерна³². Уездные же власти³³, получив зерно, [должны] даровать ранги знатности³⁴.

Ныне следует заимствовать [установления правителей династий] Цинь и Хань, гибко учреждать ранги знатности³⁵. Тех, кто освоил определенное количество цин целины, награждать соответственно заслугам. Поскольку богачи не смогут в больших размерах захватывать землю, они станут распахивать целину. Если за это они получают ранги знатности, то используют

л. 5б богатства для найма, // чтобы распахать целину. Таким образом, люди станут вкладывать все свои силы, а силы земли будут сполна использованы. Уверен, что [в таком случае] амбары наполнятся, а глас одобрения будет слышен.

В «Гуань-шань» говорится: «Дать народу или отнять у него, обеднать или обогатить его — все в воле правителя»³⁶. Лишь верхам решать, как следует поступить.

Пункт 3

Среди ценностей всего дороже золото. Среди тканей всего ценнее шелковые. В золоте дорого то, что из него можно изготовить предмет, а затем [его] переплавить и при этом нет потери металла.

Шелковые ткани ценны тем, что при весьма малых усилиях, [требуемых для их изготовления], они спасают от холода.

Ныне же, [при правящей династии], [при дворе] украшают повозки императора, утварь на пирах, награждают чиновников, осуществляют сношения с варварами четырех [стран света] и нельзя обойтись без драгоценных металлов.

Когда чиновники² пребывают в должности, а армия³ — на действительной службе, в летний зной и зимнюю стужу не обойтись без ткани из шелковой пряжи.

Как сделать так, чтобы золота было много и достаточно для потребления, а шелковая ткань дешева и доступна?

Я считаю, что на Юго-Востоке высокие горы почти всюду // разрыты, а л. 6а низины превратились в глубокие шахты. Люди без определенных занятий, преступники, скрывающиеся от кары, денно и нощно трудятся там бок о бок. Под ногами у них глубокие источники, а они не боятся утонуть. Над головой — реки и озера, но они не страшатся обвалов. Руда громоздится, вырываясь наружу, пламя в плавильных печах не затухает, глина и песок промываются до малой песчинки. Таким образом, нельзя сказать, что золота не добывается.

На равнинных плодородных землях пышно произрастают тутовник и кудряния. Женщины-шелководы усердно трудятся, забыв о голоде и жажде. Горючливо собирают [листья тутовника]; даже едят поспешно, словно их настигают разбойники.

Вздвигаются горы корзин с коконами тутового шелкопряда. Шум шелкомотального станка летит от крыши к крыше. Даже знатные и заносчивые — все заняты шелководством. Таким образом, нельзя сказать, что шелковой пряжи мало.

Золота добывается очень много, но его все равно не хватает, так как потребителей много. Шелковой пряжи хотя и много, но шелковые ткани не дешевы, так как из пряжи делают не только ткани.

В древности драгоценные металлы служили в качестве денег⁴ и имели хождение наравне с монетами⁵, а также шли на изготовление утвари и украшений. Но так бывало редко. Ныне же все потребляют [их] и утрачен порядок [их потребления] в соответствии с рангами⁶.

Чиновники⁷ ценят лишь богатство. Столовая утварь, умывальные принадлежности, все, вплоть до безделушек, либо украшено [золотом], либо целиком сделано из // чистого золота. И считается, что чем [все это] массивнее, тем лучше. У людей же богатых почти все из золота. Такое положение наблюдается повсюду в Поднебесной. Поэтому хотя золота добывают много, его все больше не хватает. л. 6б

В древности парчу продавали на рынке, в народе не поощряли стремление к роскоши. Ныне же в семьях простолюдинов носят многослойную одежду из разнообразной парчи, из тафты и газа ста видов, всего и не перечести.

Ткачихи, чьи станки теснятся друг к другу, в погоне за барышом стремятся ткать [лишь] редкостные вещи. Те же, кто изготавливает шелковую ткань, ткут непрочно и лишь портят пряжу. Поэтому, хотя шелковой пряжи много, ткань из нее не дешева.

Поскольку золота не хватает, цена его поднимается. Когда же цена поднимается, казенные траты на закупку золота⁸ растут с каждым днем, но поскольку все еще не могут обеспечить нужное количество [золота], то

заставляют народ продавать его [казне]. Но ведь крестьяне обычно не имеют накопленных драгоценных металлов. И однажды, когда их вынуждают предоставить их, они одалживают [их] у могущественных кланов⁹. Одалживая, многие из них разоряются. Казенные расходы растут, а народ разоряется. Вред от этого действительно велик.

л.7а Когда шелковые ткани не дешевы, бедный народ не может заполучить шелковые ткани, то очес от хлопка и // конопли не спасает от зимней стужи и многие мерзнут. Когда казна облагает налогом продажу шелковой ткани, то цена ее не снижается и лишь вершатся злоупотребления. Когда же получение шелковой ткани связано со злоупотреблениями, многие из военных и чиновников не имеют исправной одежды и бедствуют. Когда казенная цена [ткани] не снижается, многие из народа мерзнут, а многие из военных и чиновников бедствуют. Вред от этого тоже велик.

Если ныне хотите избавиться от этого, то лучше всего четко установить норму¹⁰. Что касается потребления драгоценных металлов в верхах и низах, то их количество должно соответствовать рангу¹¹. Простолюдникам и подлым запретить превышение [дозволенного]¹². Тогда золота хватит с избытком.

Благородный муж и низкий человек в официальной одежде должны различаться. Народу не положено покупать шелковые ткани, и он не должен допускать злоупотреблений¹³ в одежде. Тогда усилиями ткачих оправдаются вложенные средства и шелковых тканей будет с избытком. Если действительно пойти по такому пути, можно пресечь источник давно укоренившихся пороков.

Кун-цзы говорил: «Осуществляющий правление прежде всего ценит ритуал. Ритуал — основа правления»¹⁴. Сущность же ритуала — определять норму. Разве умело управляющий может предать это забвению?

Пункт 4

л.76 Некоторые спросят: Выше, когда упоминалось о привлечении бродячего люда к земледелию, говорилось о второстепенном занятии, о дармоедах. Кто [занят] второстепенным занятием? Что означает быть дармоедом? И как нанести им удар? Пожалуйста, поясните этот способ.

Отвечу: Те, кто занят так называемым второстепенным занятием, — ремесленники и торговцы¹. Так называемые дармоеды — это те, кто не входит в четыре категории народа².

В древности ремесленники не занимались резьбой по яшме. Торговцы не торговали предметами роскоши. Было двенадцать статей запрета на неположенные украшения для народа, купцов, для мелких торговцев³ и ремесленников. Поэтому ремесленники изготавливали, мелкие торговцы продавали, купцы поставляли лишь предметы обихода. Поскольку их [требовалось] определенное количество, численность ремесленников и торговцев была также определенной.

Ныне же народ роскошествует, утратив норму, похваляется друг перед другом редкостями и новинками. Ремесленники считают зазорным [изготавливать] предметы обихода, состязаются между собой в выделке хитроумных вещей. Торговцы, считая обычные предметы заурядными, соперничают друг с другом в продаже редкостей. Иногда [на их изготовление] тратят декады, месяцы, а приходят в негодность они за минуту.

Некоторые вещи, привозимые издалека, порой портятся, лишь только их доставят на место. Поэтому от вещей нет проку, а выгоды [от их изготовления и торговли ими] не счесть. Поэтому народ охотно занимается этим, а ремесленников и торговцев день ото дня становится все больше.

л.8а В древности совершали // жертвоприношения духам Неба, Земли и духам предков, о другом же и не слышали. Ныне же [те, кто служит] Ша-кьямуни⁴ и Лао-цзы, заставляют народ также служить им. [Одни] становятся черными [монахами], [другие] желтыми⁵. Среди народа тех, кто

вписан в реестр и еще не обращен в монахи и не обязан нести повинности [в пользу монастырей], лишь несколько миллионов. [Монахи] повсюду захватили хорошие земли и лучшие строения, живут в тепле и достатке. Бездельничая, они лишь ведут пустые разговоры и обманывают мирян. Они не входят в четыре категории народа.

В древности чиновников четырех рангов⁶ было определенное число. Ныне же, что касается чиновников, то в округах⁷ и уездах⁸ их число строго не контролируется. Они скрываются под чужими фамилиями, живут под предлогом ожидания вакансий под видом переписчиков, служителей и просителей. И таких насчитываются тысячи. Они заполнили правительственные учреждения, навдрили улицы и дороги. Содействуя друг другу, они злоупотребляют властью, словно подлые псы и прожорливые гусеницы, пожирают мясо и сосут кровь людей. Они не входят в четыре категории народа.

В прошлом «те, кто придерживались еретических учений, вносили смуту в правление... прибегали к демонам и духам, гадали, благоприсягали ли час и день, и тем самым вводили в заблуждение толпу»⁹.

Согласно «Чжоу ли», был лекарь, который наставлял лекарей по особому тяжелым заболеваниям и лекарей по кожным заболеваниям, с тем чтобы врачевать тяжелые болезни, коросту на голове и кожные болезни¹⁰. Число их (лекарей.—З. Л.) не превышало десятка с лишним.

Ныне же разного рода шаманов, лекарей и гадателей-предсказателей // великое множество. Некоторые из них общаются со злыми духами, другие имеют дело с несбывающимися предсказаниями¹¹, одни нагло вещают о мантике Земли и Неба¹², другие самонадеянно выставляют себя зеркалом правил общения людей. [Они] хитростью и сцой получают богатства, а люди верят им, словно поводителю людских судеб¹³. Они не входят в четыре категории народа.

В древности сын Неба, чжухоу, да фу и ши¹⁴ прибегали к музыке. Но нет записей о том, что ее исполнял простой народ. Ведь даже Цзы Ся¹⁵ не отметил появление новой музыки. Кун-цзы осуждал, когда престолюдины вводили в заблуждение чжухоу. Ныне же на городских улицах¹⁶, [пристрастившись] к игре на барабанах и духовых инструментах, не соблюдают приличий, поют и пляшут под музыку, устраивают выступления музыкантов, шутовские и цирковые представления с дрессированными животными, развлекаются народной борьбой, игрой в шахматы, в мяч¹⁷, разводят занятых птиц и животных. И таких не счесть¹⁸. Образуя скопище себе подобных, они бредут куда заблагорассудится, пробавляясь за счет других. Они не входят в четыре категории народа.

«Когда кто-то из мужчин не возделывает поля, кто-то голодает. Когда кто-либо из женщин не ткет, кто-то страдает от холода»¹⁹. Но ведь сколько мужчин не падают, сколько женщин не ткут! Как же может народ не голодать и не мерзнуть? Когда народ в нужде, кто из правителей может быть в достатке? Не было такого, чтобы народ голодал и мерз, // а в верхах был бы достаток.

Если хотите потеснить ремесленников и торговцев, лучше всего восстановить скромность и запретить мотовство. Если скромность будет восстановлена, товары понизятся в цене. Если устранить мотовство, потребление ограничится, выгода (от торговли и ремесла) будет мизерной и товары не станут сбываться; тогда возможно пресечь [торговлю и ремесло] и обратить [торговцев и ремесленников к земледелию]. Вот так ремесленников и торговцев можно потеснить.

Если хотите устранить черных и желтых [монахов], то лучше всего [в дальнейшем] запретить обращение в монахи и возведение буддийских и даосских монастырей. Если запретить обращение в монахи, то еще не обращенные, утратив эту возможность, обратятся [к земледелию]. Если же запретить возведение монастырей, то некоторые из монахов, беспокоясь, что лишатся крова, обратятся [к земледелию]. Те же, кто этого не сделает, через несколько десятков лет естественным образом сойдут на нет. Вот так можно устранить буддийских и даосских монахов.

Если хотите устранить негодяев в правительственных учреждениях²⁰,

то лучше всего сделать указы ясными, не допускающими кривотолков, строго выбирать чиновников уездных и окружных²¹. Если законы строги, а чиновники под контролем, не совершить махинаций, а если не совершить махинаций, то обратятся [к земледелию]. Вот так можно устранить недоеды в правительственных учреждениях.

96 Если хотите ослабить злоупотребления от магии, то лучше всего основать медицинские школы, чтобы обучать в них учеников, определить число лекарей и строго взыскивать с них. // Считать преступлением, если лечение безуспешно. Остальное — ворожбу, пустые предсказания судьбы — следует запретить. Тех, кто все же станет заниматься этим, судить по закону. Если заниматься [этим] станет затруднительно, то будут вынуждены обратиться к земледелию. Вот так можно ослабить злоупотребления от магии.

Если хотите нанести удар ничтожеству в лице музыкантов и певичек, то лучше всего запретить народу применять музыку, а на собраниях знати²² устраивать представления. [Следует] издать указ о мерах, направленных против [музыкантов и певичек], ограничить их передвижение. Если их станут приглашать меньше, они будут вынуждены обратиться к земледелию. И так ничтожеству в лице музыкантов и певичек нанесем удар. Если наносить удар умею и обратить их к [полезному] занятию, то уверен, что их силы будут вложены в земледелие.

Пункт 5

Некоторые спросят: Что касается пороков от [существования последователей] Шакьямуни и Лао-цзы, то тех, кто остро обличает их, множество. Однако считается, что [само]усовершенствование сознания¹, сохранение присущего², перерождение³ хороши, и некоторые [из этих принципов] оказывались полезны и в миру. Поэтому [все] совершенные⁴ и достойные⁵ следовали этим [принципам] и, цenia, преобразовывали их. Ныне хотят устранить черных и желтых [монахов] и обратить их к [земледелию]. Не слишком ли это [поспешно]?

10a Ответу: Разве те, кто исповедует так называемые [само]усовершенствование и перерождение, не пренебрегают избранным нами // путем Яо и Шуня⁶?

Их [само]усовершенствование и перерождение не исходят из ритуала и потому лишь потворствуют их распушенности.

В прошлом Мэн-цзы⁷ порицал Ян [Чжу]⁸ и Мо [Ди]⁹, говоря, что «школа Яна только для себя и в ней нет [места служению] правителю, равная любовь ко всем¹⁰ школы Мо исключает [поклонение] отцу»¹¹.

Нынешние аскеты, живущие среди гор и озер (даосы. — З. Л.), считают своим долгом не требовать ничего от мира¹², утверждают, что с помощью дыхательной гимнастики и диеты можно обрести долголетие. Разве все это не есть забота лишь о себе?

[Последователи] закона Будды покидают семью, разлучаются с родными, им запрещается убивать птиц, зверей, рыб, черепах. Разве все это не равная любовь ко всем? Но если все лишь для себя, то в таком случае нет [места для] правителя. Равная любовь ко всем исключает [поклонение] отцу. Если же нет [поклонения] отцу, то нет [места служению] и правителю, нет верности и сыновней почтительности. Насколько же очевиден проступок тех, кто не обладает вышеупомянутыми [качествами]! Поэтому Хань Юй говорил: «Пороки [от существования последователей] Шакьямуни и Лао-цзы больше, чем [вред] от учения Ян [Чжу] и Мо [Ди]». Однако когда он говорил, что «надо обратить этих людей (даосов и буддийских монахов. — З. Л.) в мирян, сжечь их книги, разрушить их храмы»¹³, то не слишком ли эти речи жестоки, а устранение их (монахов. — З. Л.) поспешно? Ведь они живут в довольстве и покое, а их привычки давно укоренились. И когда в один прекрасный день десятки миллионов [монахов] вдруг обратят в мирян¹⁴, это вызовет крайний переполох. Поз-

тому способ устранения их [заключается] в том, чтобы, запрещая постри-
жение в монахи и возведение монастырей, не спешить.

Сохранение монахов чревато десятью пороками, а их устранение даст л.106
десять преимуществ.

Когда мужчины [-монахи] не заняты земледелием, их кормят крестьяне.
Когда женщины [-монахини] не заняты шелкоткачеством, их одевают тка-
чихи. Это первый порок.

Когда мужчины холосты, женщины ропшут, в верхах возбуждаются
инь и ян¹⁵, а в низах усугубляется разврат. Это второй порок.

Они уже в детстве не вписаны [в реестры] и в зрелом возрасте не яв-
ляются тяглыми¹⁶, бездельничая, уклоняются от трудовых повинностей, не
пополняют казну. Это третий порок.

Миряне страдают не от бедности, а лишь от того, что не могут одарить
[монахов]. Их тревожит не собственное поведение, а лишь то, что не могут
угостить монахов¹⁷. Имущество народа и средства государства истощаются
до предела. Это четвертый порок.

Они соблазняют молодежь облачиться в одежду монахов и обриться,
и тогда престарелые родственники лишаются пропитания, а бедные в
семьях — помощи. Это пятый порок.

Лучшие земли¹⁸, усадьбы, высокие горы, реки и озера — все полностью
захвачены ими [монастырями. — 3. 7.]. Это шестой порок.

Месяцами и годами не прекращают воздвижение [храмов]. Сгоняют
туда бедный народ, посягают на его страдное время. Это седьмой порок.

[Монахи] прибрали к рукам древесину, черепицу, камень. [отчего] цены
на рынке [на них] лоднижаются, а у народа не хватает жилищ. Это вось-
мой порок.

Поскольку возводят храмы, изготавливают [там] роскошную утварь,
украшают ее гравировкой, рисунками, резьбой по красному лаку, второсте-
пенные занятия бурно [там] процветают. Это девятый порок.

Нерадивые к земледелию, хитрые, уклонившиеся от чиновников, охотно л.11а
собираются там, нанимаются и выполняя повинности. Это десятый порок.

Если действительно устранить монахов, то мужчины из их числа смо-
гут обрабатывать землю и перестанут кормиться за счет земледельцев.
Женщины [из числа монахинь] смогут заниматься шелкоткачеством и пе-
рестанут одеваться за счет ткачих. Это первое преимущество.

Поскольку у мужчин появится [свой] дом, а женщины обретут семью,
гармония будет достигнута, а нравы исправлены. Это второе преиму-
щество.

Во дворах возрастет численность населения, в реестрах увеличится
число тяглых, повинности будут уравнены, а в рабочей силе не будет не-
достатка. Это третье преимущество.

Некого станет одаривать и некуда жертвовать продовольствие. На-
род будет в достатке, а казна пополнится. Это четвертое преимущество.

Отец станет заботиться о сыновьях, старший брат — о младших, бесе-
дничая их до конца дней одеждой. Это пятое преимущество.

Стоимость [изъятых у монастырей] земель станет подспорьем доходов,
а все богатство гор и озер перейдет к казне¹⁹. Это шестое преимущество.

Когда запретят возведение [монастырей], перестанут сгонять [туда]
бедный народ и посягать на его страдное время. Это седьмое преиму-
щество.

Поскольку отмененный строительный материал и прочный камень пе-
рестанут употреблять [на возведение монастырей], народ получит жилища,
а казенное строительство сполна обеспечится. Это восьмое преимущество.

Хитрым ремесленникам не к чему будет приложить // руки, и они от л.11б
второстепенного занятия обратятся к основному. Таким образом, все будут
трудиться на поле. Это девятое преимущество.

Когда монастыри и храмы придут в упадок, отпадет нужда в найме
и в выполнении повинностей, ленивым и хитрым некуда будет скрыться.
Это десятое преимущество.

Устранив десять пороков, получим десять преимуществ.

Таков план, при котором народ на протяжении жизни десяти тысяч

поколений станет радостно трудиться, а государство богатеть и крепнуть.

Как можно сомневаться и не осуществлять его? Почему в будущем следует придерживаться его, а не оспаривать? Потому, что еще Дун Чжуншу²⁰ считал, что все учения, которые не входят в предмет шести искусств²¹ и в учение Кун-цзы, необходимо пресечь, чтобы они не занимали равное с конфуцианством положение. Когда же еретические учения исчезнут, система станет единой, установления — ясными и народ постигнет, чему следовать²².

Почему [этот план] есть средство достижения счастья народа? Потому, что еще в «Ши (цзинь)» по этому поводу говорится:

Слокоен и радостен наш государь,
Он счастье снискал, непорочен и прям²³.

Все это совершенные суждения достойных, образцовые речи о способе правления прежних совершенных.

Стоит над этим хоть немного поразмыслить, чтобы полностью убедиться в правильности [этого плана].

Пункт 6

У древних было такое суждение: «Когда зерно крайне дешево, это вредит земледельцам; когда же дорого, то это губительно для торговцев»¹. В нем говорится, что земледельцы постоянно продают зерно, а // торговцы постоянно закупают его. Таково расхожее суждение.

Я же считаю, что как низкие, так и высокие цены губительны для земледельцев и благоприятны для торговцев. Потому что земледельцы не только продают зерно, но иногда и покупают. Торговцы же не только закупают, но иногда и продают его. Если говорить о положении, [складывающемся] на протяжении года, то во время жатвы зерно обычно дешевет, а во время сева дорожает.

Вель [муки] труда земледельца тяжелее [страданий] от болезни и он дорожит зерном больше жизни. Поэтому, когда он вынужден продавать зерно, для этого всегда есть причины. Малая состоит в том, чтобы приобрести одежду и утварь, поважнее — в том, чтобы справить свадьбу и похороны, к тому же казна побуждает вносить налоги и исполнять повинности, а частные лица заставляют выплачивать долги.

Поэтому, лишь только созреет зерно, еще не успев снять дерпа с пояса, его в тот же день вывозят на рынок. Поскольку тех, кто вывозит, много, цена на зерно непременно понижается. А раз цена понижается, то торговцы, пользуясь обстановкой, загибают его; иначе, чем по сниженной цене и по увеличенной мере, его не сбыть.

Поэтому и говорю, что во время жатвы зерна много и оно дешево, а это губительно для земледельцев и выгодно торговцам. Амбары земледельцев пустуют, погреба не заполнены. Самое большое через несколько месяцев, а самое малое через десять дней исчезают все запасы. // Земля должна родить, а семян нет: нужно браться за плуг, а пищи нет. Поэтому и покупают на рынке. Поскольку спрос большой, цена возрастает. Воспользовавшись этим, торговцы придерживают [зерно] для взвинчивания цен, продавая не иначе как по дорогой цене и по уменьшенной мере. Поэтому и говорю, что во время сева зерно дорожает, а это губительно для земледельцев и благоприятно торговцам.

Когда земледельцы продают [зерно], то обычно все, что на поле, вывозят на повозках, а зерна не хватает для потребления. Когда же закупают [зерно], то иногда, вынужденные [брать в долг под] высокий процент², продают имущество за бесценок, ломают жилище и вырубают деревья и все равно не хватает для пропитания.

А сидячие торговцы³ постоянно высматривают, кому везет, а кто в затруднении. Пребывая в крайней праздности, они получают огромные доходы. Поэтому земледельцы бедствуют, а торговцы наживаются вдвойне.

В [комментарии] «Си цы (чжуань)» к «И (цзинь)» говорится: «Средство

привлечь [к себе] людей зовется богатством. [Совершенные люди] управляли богатством, утверждали установления, запрещавшие народу совершать дурные дела. И это называлось долгом-справедливостью⁴. Богатство — то, чем управляет правитель. Если же правитель не управляет богатством, то [торговцы-накопители⁵ единолично наживаются и вершат судьбы народа. В таком случае милость правителя не распространяется на подданных и народ теряет опору. Вот почему закон о справедливой закупке зерна и/ был создан.

л.13а

Гуань Чжун проводил его в царстве Ци. Ли Куй — в царстве Вэй. Гэн Шоучан — в период Хань⁶. При этом государство не несло убытков, а народ получал выгоду.

Начиная с Цинь вплоть до Суй [закон] иногда возрождался, иногда отменялся, но официально об этом не сообщали.

В период Тан в середине лет [эры правления] Тянь-бао⁷ было закуплено почти пять миллионов ху. Это было действительно отрядным явлением. С тех пор как великая Сун пришла к власти, прошло почти столетие. В хранилищах скопились горы зерна. Закон о справедливой закупке зерна уже давно осуществляется. А когда закон о справедливой закупке зерна осуществляется, земледельцы осенью продают не слишком дешево, весной же закупают не слишком дорого и крупные торговцы-накопители не могут нажиться. Казна выдает ссуду под десять-двадцать процентов. В этом случае народ не испытывает нужды, а государство имеет выгоду. Именно таково было намерение древних совершенных и достойных. Однако оно не осуществлено [теперь] из-за трех обстоятельств: нехватки [зерна] в казенных амбарах, перевозок на дальние расстояния, злоупотреблений чиновников.

В каждом округе закупленного [казной] зерна не насчитать и десяти миллионов [ху]. Остальное же зерно в конечном счете попадает к торговцам. Когда приходит весна и [казне] надо продавать зерно по нормированным ценам, то, если продать мало, не спасешь от голода, а если продать много, за день исчерпаешь [его] запасы. Поэтому торговцы прячут [зерно] и выжидают, когда [запасы казны] кончатся. А когда они кончатся, то власть переходит к торговцам. Таков вред от нехватки [зерна].

л.13б

Амбары учреждены всюду в ведении округов. Самые же дальние уезды располагаются на расстоянии нескольких сот ли от них. Бедный народ этих мест не имеет средств, чтобы [сразу] закупить зерна побольше, покупать же поемному невозможно из-за дальности расстояния. Поэтому в конечном счете не обеспечивает себе пропитание. Таков вред от [перевозок на] дальние расстояния.

Люди, причастные к управлению, иногда берут взятки, портят меру, совершают [иные] злоупотребления. Когда они выносят [зерно] на продажу, то либо уменьшают меру, либо прибавляют [к зерну] примеси. Это называется уменьшение цены, в действительности же — ее удорожание. Таков вред от злоупотреблений чиновников.

Ныне, если повсеместно расширить денежные запасы, чтобы увеличить количество закупаемого [зерна], крупные торговцы-накопители не смогут единолично наживаться. Если учредить амбары в каждом уезде, то будет обеспечено пропитание народа отдаленных мест.

Если издать указ о том, чтобы повсюду в областях⁸ непременно назначать лишь честных и способных, тогда чиновники-взяточники не смогут работать. Все это выгодно государству и удобно народу на долгие времена. Поэтому и говорю, что нельзя не изучать способ выравнивания цен⁹.

Пункт 7

Забот, связанных с наводнением и засухой, даже просвещенные правители не могли избежать. И умному и глупому известно о деяниях Яо и [Чэн]-тана¹. Поэтому главная задача правителя больше запастись [на случай неурожая].

л.14а

В «Ван чжи» говорится: «Земледельческим трудом в течение трех лет

запасают пропитание на год. В течение девяти лет — на три года. Таким образом в пределах тридцати лет, если и случится неурожай из-за засухи или наводнения, народ не голодает»².

Согласно «Чжоу ли», «чиновники и жёны ведали сбором [продовольствия] в [пределах] *бана*, чтобы в нужный момент осуществлять милость. Ведали сбором в [масштабе] *сян ли*, чтобы оказывать помощь народу в его несчастиях. Ведали сбором в *мэнь гуань*, чтобы содержать вдов и сирот, в *цзяо ли* — чтобы принимать гостей, в *е би* — чтобы оказывать милость бродячему люду. Ведавший накоплением в *сянь ду* заготавливал на случай неурожая»³.

Все они подсчитывали излишки, оставшиеся после государственных трат, чтобы в зависимости от обстоятельств запасать на случай затруднений. Поэтому, когда временами случались стихийные бедствия и все живое [безвременно] гибло, растения вяли, а земля истощалась, люди не голодали.

С тех пор как установления о *цзин тянь* пришли в упадок, осложнились военные и государственные дела, собирают все что можно, но не могут в полной мере покрыть [расходы]. Когда у армии есть накопления, а на границе ведется подготовка, то это — счастье государства и означает, что чиновники способны.

§.146 Ведь простой народ⁴ заботится лишь о себе. // Среди земледельцев есть неразумные, позволяющие себе излишества в одежде и пище. В урожайный год они разбазаривают зерно и совсем не дорожат им. Едят без меры, тратят без ограничений. Иногда бросают зерно в мусорную яму, гноят в глиняных горшках или скармливают его домашним животным и птице для нагуливания жира. Если подсчитать число едоков и расходы [на них зерна], то не приходится ли на одного чуть ли не в несколько раз больше, чем следует?

Когда же случается неурожайный год, семьи не имеют регулярных запасов, а люди не готовы, дома подобны висящему колоколу, дымоходы не черны. Корнями же растений не прокормиться. Поэтому те, кто сильнее, становятся разбойниками, а слабые умирают в канавах.

Родители, жены, дети не могут обеспечить друг друга. Отсюда и происходят бедствие и смута. Стремящийся хорошо управлять государством должен принять это во внимание.

В прошлом в природе часто случались стихийные бедствия и народ постоянно голодал. Посыльные [из центра], чье назначение своими призывами умиротворять [народ], с биркой в руках пугеменовали в ночи. Чиновники, чья обязанность наставлять [народ], без усталости увещевали [его]. Иногда [в целях вспомоществования] выдавали золото из императорской казны, иногда издавали указ о продаже рангов знатности.

§.15a Сердце правителя заботливо, как у милой матушки. Однако, хотя хлеб ба родается в свое время, нельзя сидеть сложа руки и ждать: // ведь должное количество запасов [зерна] не упадет с неба. Когда в нем [зерне. — §. Л.] крайняя нужда, то получают крайне мало. В таком случае ведь трудно оказать вспомоществование народу.

Я изучал древние установления, в них для [нашего] времени более всего подходят «амбары справедливости»⁵. Ведь если в урожайный год отложить про запас, то в неурожайный год можно восполнить недостающее. Дело крайне несложное, а результаты беспредельны.

Поэтому в [эру правления] Кай-хуан⁶ [династии] Суй начали учреждать общинные амбары⁷. В конце [правления] Вэнь-хуана⁸ добились, что не было голода.

Танский Тай-цзун⁹ говорил, что, поскольку все делается ради народа, прежде всего следует сделать накопления. Казна руководит этим, чтобы подготовиться на случай неурожайного года. Я надеюсь, что это будет не за счет чрезмерного налогового обирания. Ведь дела, благоприятные для народа, весьма достойны похвалы.

Ныне следует, чтобы в Поднебесной уездные чиновники повсюду учреждали амбары, наследовали установления Тан, назвав их «амбары справедливости». Однако, хотя намерения танских правителей были хороши,

закон о сборе и выдаче [зерна]¹⁰ оказался не в полной мере должным. Они (танские правители.—З. Л.) подсчитывали у народа посевы и облагали налогом в зависимости от [количества] му. Что касается [лиц], не имевших земли, то каждый [из них] также учитывался¹¹. В таком случае вносившие зерно были не бедным людям. Когда наступал неурожайный год, семьи, как правило, имели [собственные] накопления и в помощи не нуждались. Поэтому лишь бедный // люд пользовался [внесенным зерном]. л.156
Но взять у одних, чтобы дать другим, означает нанести первым убыток, поскольку они не получали ничего взамен. Разве это отличалось чем-нибудь от презренного налогового обирания?

Ныне лучше всего население — земледельцев и тех, кто приобщен к второстепенным занятиям, — соответственно разделить по разрядам дворов¹². Каждый раз во время осеннего урожая обязать их в зависимости от разряда вносить зерно, назвав это временным накоплением зерна¹³. В случае неурожая низшим дворам, нуждающимся в продовольствии, возвращать нужное количество [зерна]. Высшим же дворам разрешить передавать зерно бедным. Записывать количество выданного зерна из года в год и, когда эта сумма достигнет определенного размера, жаловать ранги¹⁴ в знак благодарности. В таком случае богатые станут охотно вносить зерно, а бедняки будут благодетельствованы.

Это ведь совсем не то, что продавать ранги знатности с наступлением голода и напрасно требовать [вносить] зерно, когда его уже нет.

Пункт 8

«В прошлом, во времена Шэнь-нуня, после полудня устраивали рынки». Собирали народ, привозили товары, обменивали то, что имели, на то, в чем нуждались¹. Однако не было главного мерила дешевого и дорогого, которого можно было бы придерживаться. Поэтому в последующие века совершенные создали деньги, чтобы правильно соотносить [товары].

Вначале использовали в качестве денег высшей категории драгоценные камни, в качестве денег средней категории — золото и в качестве денег низшей категории — серебро. Однако драгоценные камни и металлы из-за их // большой стоимости оказались непригодны при малых расчетах. Только тогда, когда создали монеты, положение стало неизменным от поколения к поколению. л.16а

Появление денег восходит к Чжоу, свои ростки они пустили при Хань, а широко распространились при Суй и Тан. Иногда заимствовали [их], иногда изменяли, в литейной форме не было определенности. Только с провозглашением эры [правления] Кай-юань² создали лучшие образцы, с тех пор сохранившиеся вплоть до нашего времени. Все это давно обсуждалось в древней истории. В большинстве случаев, когда денег много, они чаще всего обесцениваются. Когда они обесцениваются, то товары дорожают. Когда денег мало, их стоимость растет, а товары при этом дешевеют. Когда товары дорожают, их (денег.—З. Л.) не хватает. Когда товары дешевеют, деньги залеживаются.

Удорожание, удешевление [товаров] всегда сказывается на положении народа. С точки же зрения государственных расчетов лучше, если [денег] больше. Почему так? Причина в том, что расходы [государства должны] иметь твердую сумму, которую нельзя сокращать.

Когда правящая династия долгое время наслаждается спокойствием, в казне нитки преют в связках монет. За последнее же время запасы истощились. В Поднебесной в округах и наследственных владениях также недостаток редок. Ведь когда деньги обращаются в верхах и низах и [ощущается] их недостаток в государстве, то в народе их избыток. Это неизбежное правило.

Ныне же среди народа мало семей с запасом денег. К тому же еще в ходу ранее выпущенные деньги, а число вновь отлитых с каждым днем л.16б
все растет. Таким образом, хотя количество денег должно увеличиваться, тем не менее их становится все меньше. // В чем же причина?

Деньги — не теплая [вещь], которую, как одежду, снашивают, и пе-
еда, которую проглатывают. Так почему же наблюдается [такое]? Из-за
переплавки их (денег. — З. Л.) злоумышленниками. Они потому могут их
портить, что фальшивые деньги в ходу на рынке, а бронзовые статуи и
утварь заполонили буддийские и даосские монастыри.

Я наблюдал, как в народе некоторые переплавляют законные деньги,
прибавив к ним примеси, на фальшивые. Они занимаются этим не иначе
как близ глубоких озер и больших рек, где горы бесчисленны, ущелья
глубоки, где ветер и волны встают преградой на пути, где обитают сви-
репые звери. Там люди не могут увидеть их (злоумышленников. — З. Л.),
а чиновники — наказать. Тем более закон не в силах одолеть.

Из одной доброкачественной монеты порой отливают четыре-пять
[фальшивых]. Люди же, получив их в обмен на рынке, выплавляют из
[каждой фальшивой] еще две-три монеты, постоянно получая многократную
прибыль. Поскольку у народа скапливаются фальшивые деньги, их ко-
ждение не запретить. То, что выгодно, и закон не в силах одолеть.

Государство теряет законные деньги, а народ обретает фальшивые.
Для государства же фальшивые деньги в конечном счете бесполезны, по-
этому количество денег у него все уменьшается.

л.17а Черные и желтые монахи состязаются друг с другом, поклоняясь брон-
зовым идолам, меняют литейную форму незаконным образом, и эти статуи
заполнили все залы. Разного рода гонги, колокола и ударные // инстру-
менты, сотрясают все вокруг, подобно раскату грома. Говорят, что если
эти вещи получать у властей, то это повредит [казне]. При изготовлении
же [статуй] частным образом попутно выплавляют [фальшивые] деньги.
Новые и старые так смешивают, что не отличишь, что выпущено казной,
а что частными лицами. И это и закон не в силах одолеть. Используются
[фальшивые деньги] широко, а выгода от них многократна. Поэтому ря-
дом с кузнечными мехами бьются языки пламени, повсюду слышны удары
молота по наковальне. Поэтому нескончаем поток тех, кто пробирается
под прикрытием зарослей, [кто] торгует, скрывая под платьем панцирь.
Когда смотрят на это сквозь пальцы, то они своевольничают. Когда же
наказания строги, то они и вовсе бьются насмерть. И закон не в силах
одолеть их.

С каждым днем выплавляются все новые статуи, все больше стано-
вятся бронзовой утвари. Разве (при этом) есть предел порчи денег? Поэто-
му полноценных денег становится все меньше.

Если ныне хотите прекратить незаконную выплавку денег, то лучше
всего начать с изъятия фальшивых денег. Изъять же их одним махом
нельзя. Если стремитесь решить, как быть с бронзовыми статуями и ут-
варью, то лучше всего одним махом изъять их, переплавить и запретить
их хождение впредь.

Почему я говорю, что прекратить незаконную отливку денег можно,
лишь изъав фальшивые? Ведь фальшивомонетчики разбрелись по дальним
углам. Если в конце концов прибегнуть к закону, чиновники неизбежно
окажутся жестоки в расследовании, а в судебных разбирательствах не
избегать осуждения невинных. В деревне станет неспокойно.

Ведь к выгоде // стремятся, подвергаясь смертельной опасности. Но
если проку нет, даже то, что позволяется, не станут делать.

л.17б Если изъять фальшивые деньги, то незаконная отливка денег потеряет
смысл и сама собою прекратится. Поэтому говорю: Чтобы прекратить не-
законную отливку денег, лучше всего изъять фальшивые деньги. Но что
[же я] имею в виду, утверждая, что изъять фальшивые деньги нельзя од-
ним махом?

Ныне среди населения много фальшивых денег, и если в один пре-
красный день поспешить [изъять их], то [население] не осмелится тотчас
сдать их. А в этом случае скопившаяся от порчи законных денег медь
уйдет из обращения. Таким образом, и государство потерпит убыток, и
народ понесет ущерб. Действительно, лучше всего издать указ о сборе
фальшивых денег и их переплавке, устранить примеси, возместить стоц-

мость содержащейся в них меди, обнародовать срок действия соответствующих строгих законов.

Поскольку народ трепещет перед законом и будет заинтересован в возмещении стоимости фальшивых денег, то в конечном счете деньги все перейдут к казне.

Если казна завладеет этой медью и в соответствии с ее содержанием выплавит деньги, то количество законных денег возрастет, фальшивые же совсем исчезнут. Поэтому и говорю, что изъятие фальшивых денег нельзя провести одним махом.

Что означает: Если стремитесь решить, как быть с бронзовыми статуями и утварью, то лучше всего одним махом изъять их, переплавить и впредь запретить их использование? В настоящее время буддийские и даосские монастыри лепятся друг к другу, а в них не счесть бронзовых статуй и утвари. Если доискиваться, // выплавлены они вновь или давно, л. 18
взяты у казны или у частных лиц, то в таком случае возрастание штата чиновников не поможет расследованию. Если даже увеличить численность тюрем, — не посадить всех.

Ведь это негодное средство: чем строже указы, тем злоупотреблений больше. Если же разом изъять и уничтожить [статуи] и впредь не разрешать их использовать, запасов меди будет достаточно, чтобы в соответствии с содержанием запаса выплавить [деньги]. Ловким мастеровым не к чему станет приложить руки — и порча денег прекратится.

Поэтому я говорю, что, если стремитесь решить, как быть с бронзовыми статуями и утварью, лучше всего одним махом изъять их, переплавить и впредь [запретить] их использование.

По моему разумению, нельзя не проверять, не портят ли также и деньги, находящиеся в обращении в морской и сухопутной торговле с варварскими государствами.

Древние люди говорили: «Деньги — не вещь, которую можно потратить, но с их помощью можно стать богатым и знатым. Богатство и знатность — кормило власти правителя»¹. Если действительно внимательно рассмотреть способ [борьбы со злоупотреблениями], то в кормиле власти не будет изъянов и массы покорятся. В этом насущная задача обладателя государства.

Пункт 9

Правитель² жил за счет налогов [с земли]. Таков был путь древних. Начиная с династии Хань численность войска все возрастала, а поступлений все более // не хватало. С каждым днем добавляли все новые наименования налогов, но все равно не могли покрыть расходы. И не вина л. 1
верхов, что сложилось такое положение.

Из богатств гор и озер, которыми кормится народ, продажа соли приносит наибольший доход. Поэтому Дунго Сяньян³ накопил много ценностей, а У-ван⁴ по имени Пи по богатству сравнялся с сыном Неба. Поэтому почтительный У-ди⁵ учредил соляное ведомство и ведомство железа. Может быть, по этой причине в то время государственных средств было в изобилии, а подати с народа не увеличивались.

Отношение правящего дома к древним установлениям о соли зависело от обстоятельств. Иногда заимствовал [установления], иногда вносил [в них] изменения⁶.

Бывало, что добывали соль из водоемов, черпали ее из колодезь или вываривали из морской воды. Добытое принадлежало казне, а население не могло [его] присваивать. Именно в этом состояло заимствование закона о соли.

На Юго-Востоке в ряде округов казна сама широко распродавала соль. Морские и сухопутные перевозки [соли] шли непрерывно, а запасы в амбарах высились горами. Когда же прибывали бродячие торговцы⁷, это связывало им руки и не давало возможности действовать. Именно в этом состояло внесение изменения в закон о соли.

Да! Установления прежних вавов, вначале хорошие, неизбежно в конце обрастали пороками. Ведь утверждая законы, верхи усердны, чиновники полны благих намерений, а народ трепещет перед законом, и нет злоумышленников. Вот почему начало всегда бывает хорошим.

С течением же времени все становится заурядным, бывает, что [вниманье] чиновников притупляется, народу все приедается, злоумышленники // день от дня становится все больше, и в конце концов возникают пороки. Вначале, торгуя солью по нормированным ценам, казна получала весьма обильные доходы, но в округах и наследственных владениях соли обычно скапливалось столько, что нельзя было сбыть ее.

Нынешние округа — это прежние округа и наследственные владения. Население в них возросло в несколько раз, а соли по нормированным ценам продается все меньше. Почему же так происходит? Причина в том, что к делу примазываются злоумышленники.

Когда [они] привозят соль издалека, то преодолевают реки и озера, годы и месяцы спора с волнами и ветром, когда же [привозят ее] из ближайших мест — в ста или нескольких десятках ли, то привязывают [лодки] к плотинам, живут в зарослях камыша. Обедневшие из военных, хитрые из чиновников живут и кормятся за счет этого. Они тайно продают часть соли, обеспечивая себя другими необходимыми товарами, и это стало привычным.

Когда же [соль] наконец доставляется в императорские амбары, люди, ведающие ими, также тайно продают часть соли в обмен на другие товары. Не беспокоясь о том, что половина казенной соли уже исчезла в обмен на другие товары, оставшуюся ее часть вновь выменивают на другие товары. Поэтому народ в большинстве своем потребляет соль, купленную тайно. Когда же продается [оставшаяся] казенная соль, то ее нельзя закупить в кредит⁷. Поэтому в округах завладевают продажей всей этой соли всего лишь несколько десятков лавок. Поскольку потребление соли несколько десятков тысяч семей зависит от них, у казны не получишь и шепотку. // Торговля идет лишь через этих людей. Пользуясь своим положением, они всегда либо убавляют меру, либо примешивают пыль и потому обычно не иначе как удвоенную цену взимают за эту половину [соли]. Казенная соль грязна, хотя и дорога, а продаваемая тайно — дешева и чиста. У селян и зажиточных горожан⁸ она в большом почете, и перекупщики лишь успевают поворачиваться. А раз так, то в народе большинство потребляет контрабандную соль и лишь некоторые едят соль с примесью. Доходы от этой [контрабанды] переходят к негодяям, казна же сама продает по нормированным ценам все меньше соли, и ее соль все больше залеживается.

Как бы ни были срочны постановления, строги законы, людей соблазняют доходы. И даже если стоны наказуемых станут ежедневно сотрясать Небо и Землю, [контрабанду] не запретить.

Поэтому ныне лучше всего разрешить вести торговлю⁹. Если разрешить торговлю, то доходы государства не убавятся, соль же не станет залеживаться.

Как понимать, что [разрешение] торговли не уменьшит доходов государства? Ведь когда казна сама по нормированным ценам продает соль, то доходы действительно обильны. Однако лодки портятся, амбары ветшают, чиновников надо обеспечивать жалованьем, а воинов провиантом. Расходы весьма велики. Если же казна предоставит продажу соли торговцам и разрешит им самим действовать, то, поскольку казна завладеет процентами, так как станет взимать налог с торговли¹⁰, ее расходы сократятся.

л. 20а // Тем самым казенная выгода не уменьшится.

Что же такое разрешить торговлю, при которой соль не залеживается? Ведь когда торговцев много и они стремятся сбыть соль, то ее не портят примесью. Если предоставить кредит горожанам, то лавки в большинстве своем получат возможность широко торговать солью. Когда же продающих [соль] много, то они стремятся сбыть ее. В таком случае они также не станут портить соль примесью.

Те, кто в прошлом потреблял соль с примесью, отныне станут все по-

треблять [чистую] соль. А те, кто прежде исподтишка занимались перепродажей, ныне станут действовать открыто. Потребление соли увеличится, вот она и не будет залеживаться. Казенная выгода не уменьшится, и соль не будет залеживаться.

Достаток средств и четкость наказаний — в этом и состоит хорошее управление миром.

Некоторые спросят: Если казна торговлю солью по нормированным ценам передаст торговцам, будут и проценты, и налоги. Но если проценты невелики, а налоги мизерны, то в таком случае казна понесет убыток. Если же проценты велики, а налоги тяжелы, то торговцы не станут прибывать. Как же быть?

Отвечу: Не беда, если проценты невелики, а налоги мизерны. Но как тогда при невеликом проценте и мизерном налоге сделать так, чтобы выгода казны не уменьшилась? Отвечу: На Юго-Востоке казна закупает по соглашению ¹¹ [у населения] почти два миллиона [ху риса], расходы на его перевозку велики. Ныне следует закупку соли передать купцам, а они в пересчете на рис доставят [эти] несколько миллионов ху. Таким образом можно, сидя на месте, достигнуть Хуайхая ¹². // Разве в таком случае доходы казны уменьшатся? л.206

В «И цзин» говорится: «Вводя изменения, делай так, чтобы они не наскучили народу» ¹³. Нельзя пренебрегать этим, когда вводишь изменения.

Пункт 10

Некоторые спросят: Среди товаров в Поднебесной чай появился позже всего и стал подспорьем к поступлениям государства. Что же ныне известно о нем? Отвечу: В древности чая не было. Впервые он появился южнее Янцзы, а затем распространился по Поднебесной уже в наше время. Все — и благородные мужи, и низкие люди — пристрастились к нему. Будь то богатые и знатные, бедные и подлые — все потребляют его. Отсюда обладающие государством и прибрали к рукам [чай], создали для себя источник дохода. Однако более всего ценится в обществе и бережется в семьях не казенный чай. Отчего же так? Оттого, что казенный чай из-за злоупотреблений крайне низкосортен и нехорош на вкус. Ежегодно весной, с появлением чайных листьев, их собирают, а высушив, пускают в продажу. Чиновники объявляют о закупке, и народ допоздна привозит чай. Даже честные среди народа иногда ради выгоды становятся злоумышленниками. Даже хорошие чиновники за взятки иногда творят неположное. Не отсюда ли происходят злоупотребления?

Ведь собирают любую траву, любые листья — лишь бы не пустовал таз. Добавляют пыль, уголь — лишь бы торговля чаем не прекратилась. л.21а

Когда торговцы рассчитывают на сбыт, а на рынке чай не сбывается, перекупщиков из числа торговцев становится мало.

Когда запасы чая в амбарах давние, они начинают преть, а порой становятся добычей наводнения и пожара. В этом случае, поскольку казенные средства ¹ для закупки чая исчерпаны, а он, скапливаясь, не находит сбыта, не только не получают процентов, но и вложенные средства не оправдываются.

Что касается Юго-Востока, то там чиновники ряда областей сами широко продают чай. Норма закупки [казенного чая] ² не очень велика, но порой и ее не выполняют. Народ же потребляет чай в несколько раз больше [указанной нормы]. [Чай, что тайно] привозят издалека, весьма дорог, но люди наперебой стремятся приобрести его, потому что он вкусен. Путь зачастую крайне опасен, законы крайне суровы, а люди наперебой стремятся перекупить чай, потому что выгода от этого велика.

Чиновники, что призваны инспектировать, воины, что обязаны вылавливать [злоумышленников], целыми днями рыщут по захолустью; чиновники, что клеймят лбы, люди, что бьют плетками по спине, наводнили присутственные места. Хотя недовольных становится все больше, злоупотребления тем не менее не прекращаются. Хотя наказания становятся все

строже, богатства [казны] тем не менее не возрастают. Что может быть хуже такой участи?

216 Ныне лучше всего разрешить всем вести торговлю, казне же // не следует торговать; разрешить другим действовать, а казне наложить налог на чайные горы³, обложить налогом торговцев. Если сравнить это с существующим положением, то это значит достичь единого разными путями.

Ведь когда торговцы торгуют сами, они отбирают самый лучший чай, а если отбирают лучший, то при продаже такой чай непременно сбывается. А когда чай имеет сбыт, торговцев много. Когда же торговцев много, поступления от налогов велики. К тому же, если ныне тем, кто в прошлом из-за строгих запретов укрывался в зарослях трав, держал наготове за пазухой боевой нож, пытался незаконно перепродать чай, разрешить торговать, они смогут спокойно следовать по дорогам и обретут достаток. Налоговых поступлений в казну будет также много. К тому же не будет застоя в денежном обращении⁴, исчезнет морока с судебными разбирательствами, что полезно государству и удобно народу. Нет ничего лучше этого.

Некоторые спросят: Вы говорите о торговле чаем и солью. Но разве это не значит [попустительствовать] обращению ко второстепенным занятиям?

На это отвечу: В прошлом не разрешали вести торговлю. Преследование по закону было очень строгим. Люди состоятельные и осмотрительные не попадались в сети закона, и лишь неразумный мелкий люд⁵, рискуя жизнью ради богатства, становился его добычей.

Если же закон разрешит торговлю, то крупные торговцы-накопители станут действовать в соответствии с новыми условиями, и разве тогда у мелкого люда будет выгода? И значит, не будет дороги ко второстепенным занятиям.

л.22а Увы! [Торговля казны] солью началась при Хань, а чаем — при Тан в соответствии с потребностями времени, // а не потому, что учились у древности.

В иные времена, когда государство разбогатеет, а путь вана восторжествует, она (торговля солью и чаем.— З. Л.) будет отброшена и передана народу. В этом состоят мои самые большие чаяния.

План усиления армии (Цзя бин цэ) [из. 17]

Пункт 1

л.1а Армия существует испокон веков. Со времен Хуан-ди¹, Яо и Шуня² не случилось, чтобы было по-иному, так как армия в государстве — все равно, что крылья у ястреба и коршуна, когти и зубы у тигра и леопарда. Если крылья не действуют, хищные птицы не в состоянии убить и крошечную перепелку. Если когти не остры, хищное животное не в состоянии питаться мясом. Если армия не сильна, совершенный человек не в состоянии управлять простым народом.

Так называемое усиление армии состоит в том, что, прежде чем každодневно пускаться в ход щит и копье, усыпать трупами безбрежное поле брани, чтобы удовлетворять минутное своеволие, добываясь господства в Поднебесной, необходимо обладать гуманностью и долгом-справедливостью. Какое же объяснение найти гуманности и долгу-справедливости?

л.16 Отвечу: Я просмотрел современные суждения об армии. В большинстве их рассматривают лишь одну сторону дела и не судят всесторонне. Конфуцианцы говорят: Нужно [обладать] лишь гуманностью, долгом-справедливостью, и только. Разве обязательно пускаться в ход хитрость и // силу? Военные же говорят: Следует прибегать лишь к хитрости и силе. Разве обязательно гуманность и долг-справедливость?

Все они признают только одну сторону дела и не разумеют другой. Я же полагаю, что гуманность и долг-справедливость — ствол военного

дела, а хитрость и сила — ветвь. Если главное и второстепенное взаимодействовать и должным образом применять, то не станет врагов. Поэтому правитель должен исходить из главного, полководец же — из второстепенного.

В «Сунь-цзы» говорится: «Кто из правителей [более других] обладает дао? У кого из полководцев [более других] есть талант? Дао — это даодэ, нэн — это чжи нэн»⁴. [В «Сунь-цзы»] также говорится: «Полководец — это ум, гуманность, мужество, строгость»⁵. Иначе говоря, правитель должен использовать лишь добродетель, а полководец равно использовать ум, беспристрастность, гуманность, мужество, строгость.

В древности шли по великому пути⁶ мудрецы [правители] трех династий⁷. Но не осмеливаюсь обращаться к примерам из далекого прошлого, позволюте пояснить это на событиях ханьского времени.

Хань Синь⁸ говорил, обращаясь к Хань-вану⁹: «Там, где прошел Сян-ван¹⁰, все было превращено в руины, в Поднебесной многие его возненавидели, а народ не покорился ему... Считался он гегемоном¹¹, на деле же утратил доверие людей... Когда [Вы], Великий ван¹², вступили в Угуань¹³, то не тронули ни единого осеннего колоска, уничтожили циньские суровые законы, заключили с циньцами¹⁴ договор, состоящий из трех статей законов¹⁵, и все циньцы // пожелали увидеть [Вас], Великого вана, правителем л.2
Цинь... Ныне [Вы], Великий ван, подняв войско, направляетесь на восток, и стоит Вам послать гонца с приказом, как Вы сможете усмирить трех циньских [полководцев]¹⁶»¹⁷.

Поэтому и говорю, что Сян-ван утратил гуманность и долг-справедливость, а Хань-ван обрел их.

Когда же [Хань] Синь стал полководцем, то, переправившись через реку на плотах с привязанными к ним пустыми глиняными кувшинами¹⁸, он полонил Вэй-вана¹⁹, [затем] выстроился в боевом порядке спиной к воде, установил [ханьские]²⁰ красные знамена и разбил чэнъяньского правителя²¹.

Чэнъяньский же правитель «не послушался советов правителя Гуаньфу»²², считал, что «справедливая армия не применяет хитроумные замыслы и не строит коварные расчеты»²³, поэтому и погиб, утонув в воде. Это и есть доказательство того, что чэнъяньский правитель утратил хитрость и силу, а Хань Синь обрел их.

Однако полководцы в большинстве своем полагаются лишь на хитрость и силу, а правители порой не понимают гуманности и долга-справедливости. Поэтому хотя, что раз сражаясь, и одерживают сто побед, однако в государстве все неспокойнее, а враг становится все более непокорным.

Нам же провозглашенные гуманность и долг-справедливость также не то, что почитается среди людей за снисходительность, когда утром объявляют амнистию, а вечером представляют к наградам, а то, что составляет их суть: достойных выдвигать, глупых устранять, хороших поощрять, плохих предостерегать, собирать налоги по закону, облагать повинностями по сезону, обеспечивать каждого занятием, с тем чтобы был достаток, чтобы [люди] были довольны жизнью и почитали правителя, как отца.

Если противник обедняет народ, а мы обогащаем его, если противник // обременяет его, а мы облегчаем его [бремя], если противник жесток л.4
к народу, а мы великодушны, то население противника устремится к нам подобно тому, как на зов родителей ползет из четвереньках младенец.

Хотя у противника каменные стены и горячие источники²⁴, кто станет с их помощью обороняться? Хотя [у него] брзга крепка, а оружие отточено, кто ими воспользуется? Такова армия, о которой говорится, что она покоряет не сражаясь.

Если же противник и мы обедняем [его] народ, если противник и мы жестоки к [его] народу и при этом надеемся, что народ противника перейдет [на нашу сторону], то это все равно, что завлекать жаждущих воды ядовитой жидкостью, а голодающих — аконитом. Ведь даже в безвыходном положении они наверняка предпочтут биться насмерть и, уж конечно, не перейдут к нам.

Если же противник не помышляет о том, чтобы примкнуть к нам, и

покаялся биться насмерть, то, даже если у нас будет полководцем Тай-гун²⁵, воинами такие, как Мэн Бэнь²⁶, скакунами «летающие зайцы»²⁷, в качестве оружия меч тай-э²⁸, нелегко осуществить задуманное. К тому же если и наш народ не следует [за правителем], то нужно остерегаться непредвиденных событий.

На протяжении столетия в государстве множились добродетель и гуманность. Простой народ, облагодетельствованный милостью [правителя], пляшет и поет. К несчастью, в сердцах варваров зреет мятеж и они противятся приказаньям нашего правителя.

л.3а Три года проводятся // карательные экспедиции, и все еще не добились триумфа. Хотя Небо преисполнено заботы и сочувствия, но ведь военные дела обременительны, и иногда требуется добыть средства за счет налогообложения, возникает нужда в силе [рекрутов] для ведения карательных походов. Простой народ не разумеет этого, скорбит и жалуется, и на западе [страны] особенно сильно.

Покорнейше прошу подать благую весть Поднебесной. Если внутри страны облегчить [бремя] народа, извне привлечь пришельцев, то на границах воцарится спокойствие и станет возможным свершить великие подвиги. Таковы чаяния дальновидных.

Пункт 2

Некоторые спросят: Как следует относиться к делам Поднебесной?

л.3б Ответу: Если уподобить Поднебесную человеку¹, то китайцы² — его внутренние органы, а варвары³ — конечности. Если внутренние органы в покое, в них царит гармония, дух высок, но конечности поражены болезнью, то это не беда. Если же внутренние органы неспокойны и в них нарушена гармония, дух угнетен, а внимание сосредоточено [лишь] на лечении конечностей, то и конечности не исцелишь, и внутренние органы загубишь. Поэтому способ использования армии⁴ состоит в том, что [прежде всего] необходимо привести в порядок все внутри, а лишь затем окранию. Противнику — варварам⁵, шакалам и волкам, не ведомы ритуал и долг-справедливость, и потому они если сильны, то покушаются на вышних, если слабы, то // разбредаются в разные стороны. Чтобы обуздать и наказать их, потребуются немало усилий. Если пренебречь этим и ослабить внимание, то они вскоре вновь нападут. Как же умело покорить их?

Исходя из нынешних забот, если добиться процветания военных поселений⁶, накапливать зерно на границе, то тогда на окраинах станет достаточно пропитания для армии и не будет надобности переправлять провиант из столицы. Народ освободится от бремени, а государство сократит расходы. В спокойствии и довольстве можно своевременно обучать [военному делу]. Если [противник] придет, ринемся в атаку, уйдет — не станем преследовать. В бездействии станем готовиться к действию, держать войско в готовности. Таков первый план.

Если же войско расположить на окраине, а снабжать [его] из центра, то оно не осмелится вперед продвигаться, а назад — отступать. Хотя и считается, что, не одерживая побед, благополучно избегаешь поражений, но ведь перевоз провианта на десять тысяч ли обеспечит [лишь] одну двадцатую [потребностей]. Деревянные повозки придут в негодность, быки и лошади станут гибнуть на привязи, а мужчины и женщины голодать, дома опустеют. Если так будет много лет, то противник [сможет] воспользоваться этими изъянами. Таков второй план.

л.4а Если арьергард войск углубится слишком далеко, то провиант необходимо перевозить с собой. При малочисленном [войске] не обеспечишь нападения, при многочисленном же будут перебои с провизией. Путь зачастую опасен и таит засады, легко оказаться отрезанным и лишиться поддержки. Если к тому же не знать местных [условий], то в решающей битве при малейшем промахе // не обернешься несчастий. Таков третий план.

Ныне если желаете исходить из первого плана, то как это сделать? Ответу: Тех, кто хвалит преимущества военных поселений, — множество.

Но те, кто вершит дела, не внемлют [их совету]. Неужели они считают, что земель, пригодных для обработки, мало, а в армии нет людей, способных возделывать землю?

Ныне в округах и наследственных владениях, поскольку население многочисленно, действительно мало незанятых земель, пригодных для обработки. Издавна и поныне войны дворцовой охраны⁷ ленивы. Среди них действительно нет прилежных, способных обрабатывать землю.

Однако как же обрести земли, пригодные для обработки? Ответу: Среди населения, обитающего в пограничных округах, одни оказались в затруднительном положении, другие не спокойны за свое существование. Если призвать их к поселению на внутренних землях и обеспечить их там основным занятием, чтобы они были спокойны за свое существование, то, поскольку их прежние земли и постройки перейдут в ведение властей [военных] поселений⁸, не будет опасений, что нет земель.

Однако же как заполучить людей, способных обрабатывать [эти] земли? Ответу: Что касается войска в пограничных округах, то кроме дворцовой гвардии⁹ специально [следует] учредить армию военных поселений. Всех тех, кто выполняет различные утратившие смысл повинности на окраине¹⁰ Поднебесной, кто преследуется законом¹¹, и тех из народа, кто пожедает, — всех внести в списки как подведомственных властям военных поселений; [тогда] не будет опасений, что нет людей [для обработки земли].

Поскольку земли будут добыты, а люди // привлечены, впоследствии л. нужно определить надел на земледельцев¹², построить им жилища, предоставить сельскохозяйственные орудия, обучать их земледельческому труду, четко установить сумму налога, время от времени проверять, награждая усердных и наказывая ленивых. Таким образом труд земледельца вознаграждается. К тому же в каждой десятке и пятерке поставить старшину¹³, даровать им военное снаряжение, обеспечить их панцирями и шлемами, чтобы в часы досуга обучать их военному делу. Это и означает наладить внутреннюю политику, полагаясь на военные приказы. При таком положении, если и возникнут военные действия, пищи будет в достатке, а войско обучено. Дворцовую гвардию не понадобится пускать в ход, а армия военных поселений будет являть собой отборное войско. Давнишними запасами хлеба обеспечим армию храбрых воинов¹⁴; при благоприятных обстоятельствах — вступим в сражение; в противном случае станем держать крепкую оборону. Государство не понесет убытка, народ не познает изнурительного труда, а полководцы на границе [смогут почивать] на высоких подушках.

Если противник не хранит верность, не почтителен к старшим, неразумно превращает свой народ в мишень для стрел и камней, то в таком случае без особых усилий с нашей стороны настанет день его [неминуемой] гибели.

Некоторые спросят: Военные поселения хотя и подходящи, но разве не слишком обременительно переселять народ [окраин] во внутренние земли? Ну, а если обеспечить [переселенцам] основное занятие, то как это отразится на государственных расходах?

Ответу: [Если] народ избавится от грабежа со стороны [вражеского] войска и его налоги и повинности уменьшатся, то он ринется к лучшим землям подобно тому, как вода // ниспадает вниз, а рыба устремляется в глубину. Ныне вербуют переселенцев. Это мера, отвечающая интересам народа.

При ханьском У-ди бедный люд из Гуаньдуна переселяли в [округа] Лунси, Бэйди, Сихэ, Шанцзюнь, всего семьсот тысяч жителей. Впоследствии в область Гуаньдэй¹⁵ переселили также корыстолюбивых чиновников. В то время не было слышно, что это вызвало у них беспокойство. К тому же разве расходы по перевозке продовольствия не превысят [затрат] по обеспечению занятия для переселенцев?

Ведь перевозить провиант [для войска] нужно непрерывно (год за годом); обеспечить же народ (переселенцев. — З. Л.) занятием — всего лишь раз. Не означает ли это, что, однажды потрудившись, можно обеспечить

себе вечный отдых? А если так, не станет ли народ [окопанный] охотно переселяться во внутренние земли и пограничные округа опустеют?

Отвечу: В прошлом [там] народа было много, войск же мало, поэтому сражающихся мало, а запуганных масса. Если же численность населения [там] сократить, а армию увеличить, то сражающихся станет больше и народ обретет опору. И разве тогда попусту заменит армия ушедшее население?

При Хань — Чжао Чунго, а при Тан — Лоу Шиндэ¹⁶ сполна использовали преимущества военных поселений на западных землях, устрашали [племена] цян и ху¹⁷. Ныне советую тщательно учесть высказывания, которые часто повторяли эти уважаемые учителя.

Пункт 3

л.56 Некоторые спросят: Армия военных поселений обрабатывает поле и [потому] может себя прокормить. Дворцовая же гвардия бездельничает¹. Как же можно ее обеспечить?

Отвечу: Согласно древним установлениям, «поля земледельцев [делили] по сто му. Сто му выделяли земледельцу высшей категории, который кормил девятерых. [Земледелец] следующей категории кормил восьмерых. Следующей — семерых, следующей — шестерых. Земледелец низшей категории кормил пятерых². Эти люди ели в самый урожайный год по четыре фу³ на человека: в средний по урожайности год — по три, в самый неурожайный год — по два фу. Если подсчитать то, что возделывал один земледелец, то созревшего хлеба у него было немало.

Если взять за норму, одного земледельца низшей категории, то в нынешних военных поселениях, где возделывают поле, он своим трудом кормит пятерых. В таком случае сто тысяч земледельцев прокормят четыреста тысяч воинов дворцовой гвардии. Сельский труд двухсот тысяч земледельцев обеспечит пропитание более четырехсот тысяч воинов дворцовой гвардии. Если сельским трудом за три года накапливать запасы на два года, то даже в случае неурожая, засухи или наводнения с высокой горы можно без опаски взирать на запад.

Однако каким образом возможно распространить эти преимущества военных поселений на всю Поднебесную?

л.6а Отвечу: Ныне в Поднебесной // казенных земель⁴ много, но то, что они доведомственны [казне], не всегда отмечено. Некоторые же захвачены богатырями⁵, некоторые по низкой цене проданы. Можно утверждать, что польза от них для казны ничтожна. В таком случае не лучше ли всего учредить власти военных поселений, которые ведали бы [этими] землями?

Образованных, распоряжающихся рабочей силой и землей, считать мелкими чиновниками. Созвать людей без определенных занятий⁶ и считать их воинами, учредить для их семей жилища, учить искусству возделывания туювника и конопли. Три четверти времени тратить на обработку полей, а одну четверть — на обучение [военному] делу.

Труд мужчин на поле обеспечит пропитание, труд женщин по разведению туювника шелкопряда обеспечит одеждой.

Даже горсть зерна не будет взята из амбара, а вершок шелка — из казначейства; богатыри же, облаченные в доспехи и вооруженные, заполнят деревни и города. Продолюствие, которое [сейчас] доставляется [войску], в большинстве своем перейдет к народу, и поскольку оно не пойдет на содержание воинов, то станет скапливаться в амбарах. В этом состоит тонкий расчет, обеспечивающий достаток пищи и войска.

Некоторые спросят: Многие из обсуждающих превозносят сельские войска⁷. А каковы [ваше мнение]?

л.6б Отвечу: Согласно «Чжоу ли», чиновник сяо сы тун⁸ созывал все население на службу в войско. Каждая семья выделяла при этом по одному человеку. В би формировался отряд у. В люй формировался лян. В цзю формировался цзу, в дане — люй. В чжоу — ши, в сяне — цзюнь⁹. В этом заключался способ древних ванов. Гуань-цзы // проводил политику пере-

мещения по приказу¹⁰. Войско утверждали в ли, а военная политика определялась в цзяо.

Население, объединенное в десятки и пятерки, сообща соблюдало траур и вместе радовалось, деля горе и счастье. Поэтому в ночном сражении они слышали друг друга, сражаясь днем, видели друг друга¹¹. В трудный момент друг за друга шли на смерть. Поэтому на границе они могли отражать [нападение] западных и северных варваров, а внутри страны — служить сыну Неба и обеспечивать спокойствие китайцев. Учреждали сельские войска в целях самообороны. В этом состояла глубина замысла прежних мудрецов.

Люди любят родственников, ценят богатство потому, что такого их природа от Неба¹². Поэтому, когда наступает враг, чтобы убить наших взрослых мужчин, обидеть наших стариков и слабых, затоптать наши поля и жилища, захватить драгоценности, все население преисполняется духом сопротивления.

Правитель же должен следовать желаниям народа и лишь с пользой направлять их. Поскольку правитель и обучает и руководит народом, тот стоит насмерть в обороне и в бою, и отнюдь не потому, что его побуждают к этому награда или наказание.

Я обнаружил, что за последнее время в деревне не стало военных чинов¹³, люди не знали военного дела, в семьях не хранили оружия. С приходом разбойников [население] оказалось в положении безоружного, брошенного в логово тигра. С уходом разбойников народ возвращался домой, и тогда тотчас же появлялись чиновники. С их приходом // от урожая ничего не оставалось, а старые пороки лишь усугублялись. д.7а

Разве так обстоит дело только в деревнях? Разве не таково положение [ныне] и в округах, и в уездах? С тех пор как там отменили военных наместников¹⁴, в большинстве случаев не готовы [к отражению противника]. Войска же, переброшенные из других мест, в десяти случаях из ста похожи на постояльцев гостиницы. К счастью, [в стране] спокойствие. Если же паче чаяния появятся нарушители порядка и поднимут крик, то разве могут они [эти войска] дать отпор? Поэтому необходимо пересмотреть название сельских войск. За последнее время их составляют из коренного населения [налогоплательщиков]. Из десяти тысяч семей записывают [в войско] всего пятьсот человек, и это уже считается много. Однако боюсь, что полководцы и чиновники не из тех людей, что следует, а военная выучка не достигает должного. Почему же так? Те, кто осуществляет общее руководство, — это начальники уездов. А разве среди начальников уездов все достойные? Военные командиры из обычного населения. А разве из населения все хороши? Призванные содействовать управлению, некоторые из них встают на неверный путь, утрачивают этические нормы. Поэтому и говорю, что среди полководцев и чиновников не те люди, что следует.

Если приказать им обучать, то лишь стрельбе из лука, ведь им невдомек, что есть правила маневра, правила наступления и отступления. Они нарушают воинский порядок. Их ухо не различает [дробь] бронзовых барабанов, глаз не улавливает [различий] военных знамен. Если в один прекрасный день пустить сельские войска в ход, то с их помощью можно лишь разгонять людей на рынке. Это и означает, что военная выучка не достигает должного [уровня].

Если хотите, чтобы среди полководцев и чиновников были подходящие люди, лучше всего тщательно выбирать начальников уездов. Не нужно связывать их существующим официальным // предписанием. Единственное, из чего надо исходить, это из способностей. Если среди начальников уезда будут подходящие люди, то и при избрании военных командиров также окажутся подходящие. После того как будут уяснены законы боя, военная выучка наладится. А в таком случае сельские войска день ото дня станут крепнуть. д.7б

Армия военных поселений будет пригодна для карательных походов, а сельские войска — для обороны. Тогда и округа и наследственные владения станут заслоном, прикрывающим вана.

Некоторые говорят: На Северо-Западе местность возвышенная, а на Юго-Востоке — низменная. Там, где высоко и холодно, [живут] люди крепкого сложения и могучей силы, нрав их отличается твердостью, а устремления решительностью. Там, где низины и тепло, люди слабого сложения и хилы, нрав их мягок, а устремления нерешительны. Поэтому армия Северо-Запада способна переносить трудности и добиваться успеха, люди же с Юго-Востока уступают им в этом.

Об этом известно всем ши и да фу. А вы говорите, что с помощью военных поселений в округах и наследственных владениях можно совершать карательные походы. Не имеете ли при этом в виду и Юго-Восток?

8а Ответу: Все это давно устоявшиеся суждения. Ведь настроение и природа людей¹ зависят от местных условий². И это называется нравами³. А наставление и использование людей зависят от старших⁴. И это называется // обычаями⁵. Совершенные ваны⁶ не выбирали людей для наставления. Достойные полководцы не выбирали воинов для службы. Если выбирать людей для наставления, то в государстве, кроме таких [мудрых], как Янь [Хуэй]⁷ и Жань [Цю]⁸, некого будет учить. Если выбирать воинов для службы, то в целом мире, кроме [храбрецов], таких, как [Мэн] Бэнь⁹ и [Ся] Юй¹⁰, некому будет сражаться.

Вода мягка до крайности, но если ветер вздыбит ее, она может опрокинуть лодку. Металл тверд до крайности, но если расплавить его на огне, он сможет превратиться в совершенное изделие. В чем же в таком случае заключается в общих чертах способ использования [людей]?

Принято, что к югу от Янцзы [люди] неблагородны (нищетожны), а в царстве Чу — легкомысленны. Представление об этом бытует не одно поколение. Однако Жо Ао¹¹ из Чу претерпевал много лишений, а его потомки постоянно боролись с Цзинь [за право господства над] чжухоу. Тай-бо¹² из царства У носил короткие волосы и татуировал тело, однако его потомки ранее, чем Цзинь, пригубили кровь жертвенного животного¹³.

Сян Цзи¹⁴ во главе восьмисоты тысяч войска выступил из Куайцзи¹⁵ и убил сдавшегося циньского вана, переселил Хань-вана в Шу¹⁶, расколол Поднебесную, назвав себя гегемоном.

Суйский У-ди¹⁷ с армией всего лишь в сто с небольшим человек выступил из Даньфу¹⁸ и казнил Хуань-гуна¹⁹, восстановил законное правление Цзинь, усмирив земли Ци, беспрепятственно ворвался в горный проход под Лояном.

86 Итак, воины Юго-Востока нередко мерялись силами с [воинами] Северо-Запада и [исход дела] при этом зависел лишь от таланта полководцев. Однако в нынешних условиях также необходимо обращать пристальное внимание на многообразие обычаев и преимущества [военной] выучки.

В равнинной пустыне на тысячи лян, насколько охватывает глаз, не видно ни холмика земли, ни русла [высохшего] потока. Но упитанные лошади и легкие всадники подвижны, словно молния, действия же конницы маневренны. В этом нет преимуществ у армий южан.

Горные холмы и опасные ущелья громоздятся кругом, буйствует растительность, бурные потоки волнами вздымаются к небу и останавливают в нерешительности пушников, встают препятствием на пути птиц. Пешие воины вступают в рукопашную, с коротким оружием идут в атаку. В этом нет преимуществ у армий северян.

Когда в карательный поход на север выступает армия южан, то многие осмеивают это. Когда же в карательном походе на юг используют армию северян, то и речи нет о том, что это невозможно. Я не понимаю такого [утверждения].

Когда на речном и морском берегу вдруг начинают своевольничать разбойники и страна в смятении, то приказывают людям вана возглавить воинов для поимки разбойников. Когда многочисленную, но не имеющую преимуществ армию атакуют малочисленную, но имеющую преимущества, то расходы велики, а успеха тем не менее не добьешься. Это также одно из упущений. Примером могут служить походы в прошлом в ущелья и

пещеры южных варваров. Покидая равнины и приближаясь к опасным препятствиям, выходя из пределов // Срединного государства и вступая в л.9а зону болотной лихорадки, армия гибла, не успев даже уничтожить гнезда варваров.

Я полагаю, что когда в храме предков замышляется поход, планы глубоки, едва ли в них не учитывается все это. Ведь причина того, что приходится выставлять войска из центра, — отсутствие в округах и наследственных владениях отборной армии.

Если же учредить армию военных поселений и действовать в соответствии с условиями, то какой поход не увенчается покорением [противника], какая карательная экспедиция не завершится наказанием [врага]?

И результат будет таков, словно знаменитые древние полководцы возглаголют (наши войска) и обучают их кавалерийскому и пешему строю. Если устранить недостатки, заимствовать достоинства древних, станем продвигаться по Поднебесной, как по циновке.

Пункт 5

Оружие и стрелы — душа военного [дела], а панцирь и шлем — властители судьбы человека¹. Поэтому смельчак, пускающий в ход обоюдоострый меч [может] уничтожить тысячу [человек]. Но безоружного и незащищенного, будь то даже Мэн Бэнь², и ребенок в состоянии убить из лука. Однако если оружие не отточено, то уж лучше не иметь его вовсе. Ведь безоружный опасается наступать и тем самым избегает поражения. Если панцирь не крепок, то уж лучше не иметь его вовсе. Ведь не имея панциря, предпочитают отступать и тем самым ускользают // от смерти. Если оружие не отточено, а панцирь не крепок, рассчитывать на победу и на неуязвимость — значит лишь вводить себя в заблуждение, навлекая на себя не сравнимую опасность.

л.9б

Поэтому в «Чжоу гуань» в разделе «Као гун [изи]»³ о способе изготовления утвари говорится: «Небу присуще время, а земле — местные особенности, материалу же присуще качество, а работе — мастерство. Лишь при единстве этих четырех условий можно изготовить хорошие изделия»⁴.

Если это верно для изготовления обычной утвари, то для оружия тем более. Поэтому, что касается лука, используют шесть видов материала и непременно в определенное время... Исследуя древесину, необходимо подбирать темного цвета и звонкую на слух... Рог должен быть светлого цвета и небольшим по размеру... Клей должен быть красного цвета и выдержанным... Жилы должны быть тонкими и длинными, очень прочными и блестящими... Лак должен быть чистым, шелковая [нить] — влажной... Когда все шесть видов материала полностью подобраны... зимой расщепляют древесину... весной погружают рог в воду, летом обрабатывают жилы. Осенью соединяют три материала воедино, зимой устанавливают основу. Во время холодов делают лак... весной покрывают [им] тетиву лука»⁵.

Что касается изготовления стрелы, то, если сделать ее «слабой впереди, [она] будет клониться, если слабой позади, то [она] взлетит, если слабой в середине, то [она] будет извиваться, если сделать сильной в середине, то [она] станет вздыматься. Если же увеличить оперенье, то летать будет (слишком) медленно, если оперенье убавить, то станет клониться вбок. По этой причине зажимают и колеблют ее, чтобы оценить ее размеры; гнут, чтобы определить // ее силу. Каждый раз проверяют материал стрелы, который должен быть свежим и крепким. Если сила [у стрелы] одинакова, то лучше та, что тяжелее, если тяжесть одинакова, то лучше та, что из более разреженного бамбука, если разреженность одинакова, то лучше та, что каштанового цвета»⁶.

л.10а

Что касается рукояти оружия⁷, то «нападают на государство... коротким, обороняют государство... длинным... Ставят его (оружие. — З. Л.) вертикально и колеблют, чтобы выяснить, нет ли неровностей; устанавливают между двумя стенами, чтобы выяснить, не изогнуто ли оно. Ставят поперек и колеблют, чтобы определить его силу»⁸.

Что касается панциря, то «проверяют, нет ли в нем пробелов, смотрят, ровно ли внутри, проверяют места сцепления, чтобы они были пригнаны. Кладут его в чехол, чтобы посмотреть, как он свертывается; вынимают и смотрят, гладкий ли он? Надевают его, чтобы определить, хорошо ли пригнан»⁶.

Именно поэтому прежние ваны считали, что оружие и панцирь следует изготавливать своевременно и из лучших материалов. Работа должна быть отличной, а производство оружия следует контролировать. Таким образом можно достичь совершенства.

Однако как снабжают государство оружием ныне? Созывают ремесленников на работу. По окончании года уже не проверяют сделанного. Повозки следуют одна за другой. Караваны судов доставляют оружие, и не бывало случая, чтобы его не приняли. Проверяют нестрого, не отличая хорошего от плохого. Если же не отличают плохого от хорошего, то произведенное — низкого качества, если же произведенное низкого качества, то это значит, что работа нехороша, а материалы негодны. // Где уж при этом учитывать сезон и местные особенности? К тому же если армия выступает в поход и внезапно появляется нужда в оружии, то рубят деревья для лука, вырубая бамбук для стрел, и при этом либо не вовремя, либо в неподходящем месте. Гонятся лишь за количеством, и тогда накапливаются низкосортные стрелы. Стрелы под воздействием солнца пересушиваются, а от дождя гниют. Как же можно в таком случае противостоять врагу?

л. 106

Что касается изготовления панцирей, то оно превосходит все остальное: для чешуек идет в ход непригодная бумага, а в качестве нитей — плохая конопля. От этого затраты сокращаются. Но разве их (панцирей.— З. Л.) хватит надолго? Подобные явления известны всем образованным людям.

Что же касается оружейных казенных хранилищ, то их давно не открывали. Оружие и снаряжение для наступления и обороны никогда не ремонтируют; поскольку думают об этом лишь тогда, когда назревают события, то в таком случае и умный не в состоянии [что-либо] предпринять.

Я считаю, что для изготовления оружия в Поднебесной следует издать особый указ, чтобы местные власти исполняли его, своевременно назначали инспекторов, строго контролировали отбор ремесленников, поощряли их жалованьем, улучшали качество материала [для оружия], повысив его в цене. Если при изготовлении оружия будет соблюдено и место и время, то будет порядок. Каждый день следует контролировать, каждый месяц — испытывать. Если сделать особенно хорошо, — // награждать, за малейшую ошибку — наказывать. Сверху донизу проверять, считая главным пригодность оружия.

л. 11а

Что касается старого оружия и панцирей, то их следует постоянно чинить. Если взять за правило приводить их в порядок заранее, то не только древность, но и нынешнее время прославится мечами, такими, как лун-юань и тай-э¹⁰. И наступит срок, когда меч обогрится кровью варваров, которые посягают на китайцев¹¹.

Пункт 6

Сунь-цзы сказал: «Побеждают те, у кого полководец талантлив, а правитель не руководит им»¹. Поэтому в древности перед походом сын Неба в Великом храме, самолично взяв в руки боевой топор за лезвие, вручал его рукоять [полководцу] и говорил: «Начиная отсюда и выше, вплоть до Неба, всем вершит полководец». И вновь взяв [топор], [теперь уже] за рукоять, вручал лезвие и говорил: «Начиная отсюда и ниже, вплоть до глубокой бездны, всем вершит полководец»².

Поэтому Ли Му³, полководец в [царстве] Чжао, находясь в армии на границе, самолично тратил поступления от торговли на обеспечение войнов. Награды и подношения определялись на месте, а не по повелению свыше.

В армии Чжоу Яфу, размещенной в Сянь⁴, раздавались лишь приказы полководцев, но не было слышно указов сына Неба. Ведь древним войскам⁵ быть мудрыми, подобно тем, кто [основал] наследие, было так же трудно. Но в мирное время они помнили об опасности. В своих помыслах они были дальновидны. Разве [сын Неба] нарочно стремился выставить напоказ острое оружие и рукоять устрашения, вручал мандат на Поднебесную одному сановнику? Ведь путь назначения достойных не может быть иным. л. 116

Лошадь потому преодолевает тысячу ли, что скачет одна. Если же запрячь ее в тяжелую телегу в паре с хромым ослом и если худосочный сановник станет править ею, то телега не только не уедет далеко, но и проклянется.

Феникс потому может взмывать ввысь на тысячу жней⁶, что летает по доброй воле. Если же держать его на привязи и аскармливать в неволе, то он не только не взлетит в небо, но и умрет от тоски.

Правила ведения войн⁷ заключаются в том, чтобы на каждом шагу применяться к обстановке. Видя, что продвижение возможно, [следует] продвигаться, однако, если знаешь, что положение затруднительно, [следует] отступать. Если же ссылаться лишь на приказ вана, то это все равно, что полусту докладывать вышестоящему о пожаре. Ведь пока дойдешь в ответ приказа, все сгорит дотла.

А если говорить, что это [обязанность] военного инспектора⁸, то это все равно что строить дом на обочине дороги и следовать советам всех проходящих. Ведь в таком случае дело не увенчается успехом. Проследим причину.

Ведь его (полководца.—З. Л.) // знают не досконально и доверяют. л. 12а
ему не полностью. Когда знают не досконально, то сомневаются, достоин ли он? Когда доверяют не полностью, то опасаются, что он не верен. Если же недостойного не ограничивать, то он скорее всего навредит делу. Если неверного не проверять, то он скорее всего изменит. По этой причине связывают его (полководца.—З. Л.) указами, приставляют к нему доверенных из родственников и знати. Однако если сомневаешься, достойный ли он, как можно не выбрать достойных, а назначать именно его? Если сомневаешься в его верности, как можно не избрать верных, а использовать именно его? Не видя в нем достойного, [тем не менее] назначают его. Разве в государстве нет достойных?

Сомневаются в его верности и [тем не менее] назначают его. Разве внизу нет верных? Чем сомневаться в нем, когда он уже приступил к делу, не лучше ли осмотрителнее назначать его?

Кун-цзы сказал: «Посмотрев на поступки человека, взгляд на их причины, установи, вызывают ли они у него беспокойство. И тогда сможет ли человек скрыть, [что он собой представляет]?»⁹.

Разве необходимо ограничивать полководца, заставляя его действовать исключительно в соответствии с указаниями? Ведь в таком случае даже самый ничтожнейший среди людей вана сможет быть полководцем. Разве можно, назначая сановника на пост, сомневаться в нем? Ведь доверять нельзя лишь мелким чиновникам. Они-то действительно неверны, и им неизвестно, что есть правитель. Ведь этим опасны лишь мелкие чиновники.

В прошлом // Хань Синь усмирил в Ци семьдесят с лишним городов, л. 126
стал ваном, сидящим на троне¹⁰. Если бы он был заодно с Чу, то Чу усилилось бы, заодно с Хань, то Хань усилилось бы. Он смог бы упрочить свое положение¹¹. Однако он был верен дружбе [с Хань-ваном] и помнил о милостях, [которыми его удостаивали]¹², поэтому и не внял советам Куай Туна¹³. Разве в то время была нужна контролировать его?

Ко времени же, когда понизили его ранг до ранга ху¹⁴, а его самого поселили в столице, удостоив приглашения двора, лишь тогда он стал стремиться завязать вонне союз с Чэнь Си¹⁵, а внутри государства стал опираться на чиновников и преступников, отданных в рабство¹⁶, с тем чтобы свершить великое дело [объединение страны.—З. Л.]. Действительно, не тогда в прошлом, когда был раскол на три [царства]¹⁷, а лишь впо-

следствии [Хань Синь] решил выступить против [Хань-вана]. Ведь милости господина иссякли, и потому он [Хань Синь] затаил ненависть.

Ханьский У-ди завещал Хо Цзымэну¹⁸, а прежний правитель Сычуани¹⁹ — Чжугэ Кунмину²⁰ своих малолетних сирот. И потому не было измены, что чувство долга-справедливости, питаемое этими чиновниками к монархам, было слишком глубоким и эти государственные мужи помнили о милостях, которыми прежде их удостаивали.

Если проявлять чистосердечие, то кто не последует [за вами]? Если же сомневаться в людях, то и люди также не станут доверять [вам].

н.13а Ныне армия создана, командиры назначены. Только если правитель проникнется пониманием того, что необходимо быть заодно с верными и достойными и не связывать их своими распоряжениями, // талант полководца станет подобен божеству, а клинки оружия будут сверкать словно молния, и тогда возможно свершить ратные подвиги.

Пункт 7

Государство потому государство, что в нем умеют выбирать полководцев. Полководец потому полководец, что умеет содержать воинов. Нет таких, кто бы не любил себя, однако люди становятся мишенью осадных орудий и стрел. Нет таких, кто желал бы смерти, однако люди жертвуют собой, охраняя государство¹. И все потому, что щедрость [к ним полководца] беспредельна.

Поэтому и говорю: Если смотреть на воинов как на детей, то с ними можно отправиться [даже] в самое глубокое ущелье. Если смотреть на воинов как на любимых сыновей, то сможешь идти с ними хоть на смерть².

У Ци [даже] высосал [однажды гной] из фурункулов [своего воина]³, и потому в бою [воины] не поворачивали вспять. Ли Гуан⁴ вместе с воинами пил и ел, и они охотно выполняли свое предназначение. По линии родства он не был им родителем. С точки зрения этических взаимоотношений их не связывали братские узы. И то, что они следовали за ним, до конца веряя ему сердца, было делом не одного утра и ночи.

л.13б Поэтому стратеги опасаются накануне прихода противника смещать полководца. Ведь он пользовался благосклонным доверием [верхов], делил и радость и горе [с низами], щедро тратил время, [добиваясь], чтобы верхи и низы были как родственники, и тем не менее не смог победить. Если же однажды сменят его на полководца //, хотя и достойного и гуманного, высокая милость верхов не может с первого же слова быть им постигнута, а чувства низов поняты с первого взгляда. Когда назначают его [полководца] поспешно, как можно его использовать? Конь в состоянии быстро мчаться, но если ему отрубить копыта, чтобы заменить их копытами пусть даже быстроходного скакуна, он [вообще] не сможет двигаться. Если у сына — грудного младенца отнять кормилицу, чтобы заменить ее пусть даже такой красавицей, как наложница Мао⁵, вскормить его [вообще] невозможно.

В прошлом из-за того, что в [царстве] Янь сменили Юе И⁶ на Ци Ци⁷, случилось поражение под Цзимо и семьдесят с лишним городов были возвращены [царству] Цин⁸. В [царстве] Чжао из-за того, что Лянь По⁹ сменил на сына Мафу [цзюня], произошла капитуляция под Чанпином и все четыреста тысяч воинов были закопаны в землю Цинь¹⁰.

Победу не всегда можно одержать тотчас, дела не всегда возможно завершить сразу же. Прозорливый монарх поэтому должен быть бдительным.

Я наблюдаю, что ныне смешают командиров поистине потому, что они терпят поражение и их признают недостойными. Но ведь, назначая людей, необходимо проверять, достойны ли они, и нельзя наказывать [тотчас] в зависимости от [того], победили ли они или нет. Когда одерживает победу недостойный, это не приносит счастья государству, а, напротив, может привлечь противника.

Когда проигрывает достойный, это не только не навлекает бедствия на государство, но, напротив, призывает к бдительности. При победе противник становится заносчивым, а мы, испытывая поражение, // преисполняемся гневом. Если использовать полководцев и воинов, еще не совершивших подвигов, они сполна исчерпают разум и отладут силы, чтобы смыть позор [поражения]. В таком случае им не будет ведомо, что горы высоки, а камень тверд, что в воде можно утонуть, а в огне — сгореть, что можно страшиться смерти и тревожиться за жизнь. Кто же в таком случае сможет противостоять им?

У-цзы, обращаясь к вэйскому У-хоу, говорил: «[Я слышал, что] у людей есть достоинства и недостатки, у них бывает и подъем духа и упадок его. Попробуйте, господин, послать тридцать тысяч человек еще не совершивших подвигов, я же попрошу Вас доверить мне командование и повести их [против царства Цинь]. Ныне если на обширной равнине будет [всего] один преступник-смертник, а тысяча человек станут преследовать его, то все, словно совы, будут озирается по сторонам, оглядываться назад, словно волки. Почему так? Ведь каждый из них будет бояться, что тот внезапно выскочит и причинит вред. Поэтому достаточно лишь одного человека, рискующего жизнью, чтобы нагнать страх на тысячу»¹¹. Поэтому тридцать тысяч разбили сто тысяч циньцев.

Ныне за поражение тотчас смешают. А разве в древности знаменитые полководцы не имели поражений? Мэн Минши потерпел поражение в горах Сяо[шань], и лишь только тогда, когда циньский бо восстановил его в должности, пришла весть о сожжении кораблей (т. е. о победе Мэн Минши. — З. Л.)¹².

Сюнь Линьфу¹³ потерпел поражение в Би¹⁴, а циньский хоу [тем не менее] простил его вину, и вскоре [Сюнь Линьфу] совершил подвиг в Цюйяне¹⁵, смыл позор. Таков был способ древних использовать людей на службе.

Если смесят достойного, // то это значит, что стратегию, в которой он превосходил других, не станут более применять, а это лишь на радость грабителям. Если же смесят недостойного, то он, отринув заботы, предастся праздности; подобное же освобождение от бремени лишь ответит его эгоистическим устремлениям.

Потомки, возможно, спросят: Как же вознаграждать в случае победы? Неужели всего лишь богатством и знатностью? Как же наказывать в случае поражения? Неужели всего лишь понижением? Если же назначать на должность не на долгий срок, наказывать не слишком строго, не станут нечестными. Как же можно их тогда использовать?

Победа, если небесное устроение присуще верхам и разбойники не смеиваются наступать. Когда же смешают полководца, то чувства масс приходят в волнение, карательные меры не принимаются, нет должной осмотрительности [в верхах], меры предосторожности не соблюдаются, а если всем этим воспользуются псы и бараны (т. е. соседние государства. — З. Л.), тогда горя не оберешься.

Действительно тот, кто чуток к достойным талантам, возлагает на них большие надежды, при победе не одаривает тотчас, а лишь после усмирения разбойников оказывает внимание наградами¹⁶. При поражении же тотчас не карает. Лишь если положение совсем нельзя исправить, пускает в ход секиру.

Связанный зверь и то сопротивляется. Что же говорить тогда о полководце? Ведь в таком случае он не в состоянии смыть позор [поражения], а разбойников — усмирить.

Пункт 8

Некоторые спросят: Если за поражение не наказывать, то прощать проступок еще допустимо. Но если за победу не награждать, то как же можно в таком случае использовать людей?

Отвечу: Не награждать [тотчас] при победе — в этом состоит способ использования людей.

Я некогда подробно изучал давние следы деяний тех, кто обладал государством, и каждый раз обнаруживал, что почти все они повелевали людьми с помощью наград и случалось, что при этом у них были промахи.

Ведь знатыми становятся потому, что обретают ранги, а богатыми — потому, что получают жалование. Богатство и знатность — это то, к чему стремятся люди. И у кого не дрогнет сердце [перед богатством и знатностью], если только он по гуманности не равен Бо-и и Шу-ци¹, а по бескорыстию — [Чэнь] Чжун-цзы из Юй-иня². Поэтому мудрый полностью полагается на разум, отажный предельно напрягает свои физические силы, красноречивый проявляет себя с помощью речей, а грамотный [с помощью] писаний. [Они] не осмеливаются должным образом относиться к своей семье, не решаются позаботиться о себе, окраинная населенная варварами, не кажется им далекой, не страшатся стрел и камней, не боятся зноя и холодных ветров, им недосуг при жажде испить воды, а при голоде — поесть. И все потому, что к усердной службе вану их побуждает награда.

Хотя есть и такие, чья исключительная природа дана от Неба, чья предельная искренность исходит от них самих, кто действует, не дожидаясь [внешнего] побуждения и [невыирая] на запреты, однако это незаурядные ученые. Но разве возможно ожидать того же от толпы?

л.156 Поэтому когда думают, что награждение — лучший способ использовать людей, то ошибка здесь в том, что награждают слишком поспешно и превышая заслуги. Знают только, что с помощью наград можно использовать людей, и не знают, что нельзя награждать чрезмерно.

Поднимают в поход многочисленное войско, готовят провиант на тысячи ли. Нога еще не вступила в горные реки, рука еще не коснулась военных барабанов, пленные и трофеи еще не заполнили и одной повозки, еще не отрубили и нескольких голов противника, а в штабе армии уже доложили о победе. При дворе уже обсудили заслуги. Не подсчитав врагов, подсчитали ранги: не истребив грабителей, истошили [запас] преподношений. Небесная кара еще не свершилась, а распоряжений и указов [о наградах] уже в изобилии. Еще не отвоевали и пяди земли, а казенные амбары уже опустели.

Но те, кто знатен и чья семья уже богата, обрели то, к чему стремились, — многочисленное потомство и ценности в изобилии. Их любимые родственники получили преподношения, а сами они привыкли к безделью, стали заисчивы и праздны. [Поэтому] в случае победы к их [богатству] нечего прибавить, в случае же поражения у них отнимают [все] прежнее. Таким образом, хотя церемония награждения и существовала, но разве возможно прибегать к ней? Тем более что уже было предостережение: поступать так — все равно что приспосабливать ножки змеи.

л.162 Среди [людей] есть те, кто рвется к заслугам, своевольничает, // рассчитывая при этом на списхождение. Пороки в государстве в большинстве своем происходят именно из-за этого, что видно [на примере] танского и следующего за ним периода Пяти династий. Нет других причин, кроме той, что награды были слишком поспешны и чрезмерны. Поэтому и говорю: Не награждать [тотчас] при победе — в этом и состоит умение повелевать людьми. В древности [лишь] по возвращении войска устраивали пир и определяли заслуги. Лишь с завершением дел награждали. Кто может сказать, что это поздно?

К тому же я слышал, что в «Шу [изинге]» говорится: «Если добродетели выдающиеся, то щедро повышают; если заслуги велики, то щедро награждают»³. Не имеющего же добродетели не поощряй к ней предоставленным должностям. Не свершивших подвигов не поощряй к ним наградой. Но если неспособные и недостойные станут получать место, а свойки и любимчики — преподношения, то разве можно рассчитывать на то, что чиновники будут добродетельны и свершат подвиги? Раз достигнув высокого положения, они узнают, что такое же и у неспособных и недостойных. Раз удостоившись щедрых преподношений, они обнаружат, что такие же по-

лучили свояки и любимчики. В таком случае добродетелью не станут дорожить, а заслуги ценить. Кого же можно таким образом поощрить?

Ныне верхам свойственна прозорливость. Если день ото дня быть осмысленным в предоставлении наград и рангов, войско станет пригодным для ратного дела, подданные отдадут свои силы и с четырех стран света не нужно будет опасаться [врага].

Пункт 9

Среди людей нет таких, кто лишен каких-либо качеств. Нет качеств, л.166 которые нельзя было бы использовать, и из [любого] качества следует извлекать его сильную сторону. Если использовать ее целесообразно, то все воины в Поднебесной окажутся в нашем распоряжении.

Поэтому и говорю: Используй мудрого, отважного, корыстного, тупого. Мудрый охотно совершает подвиг. Отважный силен в осуществлении своих стремлений. Корыстный решительно добивается выгоды. Глупый опасается смерти. Приспосабливаясь к желаниям человека, доходящим порой до предела, находить им применение — в этом и состоит малое умение в военном деле.

Ведь когда в прошлом Ин-ин¹ возводил земляные укрепления, то тех, у кого спина сильная, заставляли переносить землю, тех, у кого плохое зрение, [заставляли] толкать [тачки], горбатых же — красить. Каждому в соответствии с его природой находили подходящее дело².

Я обнаружил, что общепринятые в свете суждения отличаются от моего. В них нетребовательны к себе и лишь обвиняют других. Не используют преимущества, а лишь отрицают недостатки [людей]. Действия в соответствии со временем называют нарушением ритуала. Действия, вызываемые обстоятельствами, — нарушением закона. Непокоримые устои — непокорностью. Вольность называют несдержанностью. Пренебрежение богатством — мотовством. [Действия] ради жизненных благ называют корыстью.

Видят лишь одну сторону и не интересуются другой, наблюдают лишь то, что на поверхности, и не доискиваются до того, что внутри. Это все равно что [ученые] беседы в кабинете // приравнивать к заурядным суждениям, а назначение на военную службу уподоблять избранию заурядного чиновника. Это подобно тому как если бы люди из южных племен заставляли скакать на лошади и стрелять из лука и надеяться, что люди племени ху сядут в лодку. Хотя они [по-своему] и способны, но для дела какая от этого польза?

Су Цинь, обращаясь к яньскому И-вану³, говорил: «Сыновья почти-тельность [достигла высшей степени] у Цзэн Шэня⁴. Его чувство долга-справедливости не позволяло ему покидать родителей даже на ночь. Разве в таком случае Вы, ван, смогли бы послать его в поход на десять тысяч ли, чтобы помочь оказавшемуся в затруднительном положении вану слабого царства Янь?»⁵

Бескорыстие [достигло высшей степени] у Бо-и. Чувство долга-справедливости не позволило ему стать наследником правителя владения Гу-чжу⁶, и он не пожелал стать подданным У-вана⁷, не приняв пожалованного ему титула хоу, предпочтя умереть от голода у подножия [гор] Шоу-ян⁸. При таком его бескорыстии разве могли бы Вы, ван, послать его в поход на тысячу ли, чтобы он добился у [царства] Ци того, что нужно Вам?

Верность [в высшей степени была присуща] Вэй Шэну⁹. Однажды он назначил свидание девушке под мостом. Девушка не пришла. Стала прибывать вода, но он не ушел. Так и погиб, уцепившись за сваю моста. При такой его верности [сумели ли бы Вы, ван, послать его в поход на тысячу ли], чтобы предотвратить опасность, грозящую Янь со стороны царства Ци?»¹⁰

Отсюда становится очевидным, что не всегда добрые качества достойны похвалы, а дурные [лишь] порицания. Следует определять их в зави-

д.176 симости от места, использовать в зависимости от времени, ни одним [из этих условий] не следует пренебрегать. Малый талант // в великом применении выглядит цыпленком, который не в состоянии поднять груз в тысячу цзюней¹. Великий талант в малом применении, будь то [даже] Яо и Шунь, не в состоянии и овечь пасти.

Поэтому и говорю: Тот, кто словоохотлив и зол на язык, целыми днями рассуждает лишь о дурном, даже отдыхая во внутренних покоях, презираем толпой и ненавидим людьми. Такого можно послать стеречь переулки, выявлять негодяев и высматривать непорядки. Он умеет приспосабливаться, поздно ложась и рано вставая, выискивает происшествия, и хотя он тверд и не меняет решений, — таков полководец, [годный командовать лишь] бабой.

Тот, кто изучает дело, прежде чем высказать о нем суждение, поощряет людей, обеспечивая их пропитанием; тот, кто полон внутренних достоинств, но говорит мало, уравнивает богатства, — таков полководец, [годный командовать] десятком.

Тот, кто решителен и искусен в споре, не терпит критических речей, постоянно прибегает к достаточно суровым наказаниям, не исключая при этом даже родственников и свояков, — таков полководец, [годный командовать] сотней.

Тот, кто стремится во что бы то ни стало одержать верх в споре, кто ненавидит зло и жестокость, отвергает наказания, добиваясь, чтобы все были как одно целое, таков полководец, [годный командовать] тысячей.

Тот, кто преисполнен достоинства, чьи речи всегда сказаны вовремя, кому ведомо, голодают ли люди или сыты, знает, кто в крайности, а кому легче, — таков полководец, [годный командовать] десятью тысячами.

д.18а Тот, кто всегда начеку, кто день ото дня становится бдительнее, кто приближает к себе достойных, принимая советы, побуждает народ к добродетели, // не высокомерен в разговоре, чье верное сердце до предела искренне, — таков полководец, [годный командовать] ста тысячами.

Тот, кто мягок и добр характером, преисполнен внутренних достоинств, чье сердце не двулично, [кто] привлекает мудрых, справедливо осуществляет законы, — таков полководец, [годный командовать] миллионом.

Если прозрачный монарх сможет не скрывать себя общепринятыми в свете суждениями и предельно использовать таланты, то он, не жидая взора, сможет тем не менее видеть, не слушая [сам] — слышать, не покидая циновки — властвовать над варварами четырех [стран света].

Пункт 10

Для полководца «Трактат о военном искусстве» — все равно что для конфуцианца шесть канонов¹. [Однако] все конфуцианцы читали шесть канонов, но мало [из них] постиглих дао.

Все полководцы читали «Трактат о военном искусстве», но мало тех, кто, [основываясь на нем], действует в соответствии с обстановкой.

Когда в обществе появляется совершенный ученый, все следуют его примеру, когда в государстве появляется совершенный полководец, все равняются на него.

В чем же состоит причина? В том, что природа [человека] определяется внутренней сущностью, а ученость приобретается извне и не случается, чтобы начитанность изменила природу.

С любим, [даже] сильным потоком можно совладать, но даже если свершить работы, равные [по значению] сооружению каналов Чжэн² и Бай³, нельзя возродит однажды высохшие озера.

д.18б Лезвие любого меча можно заострить, но даже если // источить все камни в горах Наньшань⁴, нож из свинца не станет острым. Если основа не хороша, то внешней обработкой ничего не достигнешь. Тем не менее в мирное время все те, кто рассуждает о Яо и Шуне, могут стать лучше.

Если же во время развития событий начать учиться у Сунь-цзы и У-цзы, едва ли возможно справиться с противником. Ведь положение в мирное время и в критический момент не одинаково.

«Война — это путь обмана»⁵, порой приходится делать так, чтобы тебя не видели, а порой не слышали, мгновенно приближаться и удаляться, подобно грозовым раскатам, скрываться и появляться, словно нечистая сила. Если в подобной обстановке пожелать заимствовать оставшиеся в наследство суждения древних и их деяния, то разве это не затруднительно? Ведь это доступно лишь тем, кто обладает выдающимися знаниями и незаурядным талантом, кто способен на каждом шагу мгновенно менять свои действия, [исходя из обстановки].

В период Чу и Хань полководцев было много. Но только вышедший из низов Хань Синь, сражаясь, всегда побеждал, атакуя, всегда брал в плен [противника]. Не случилось, чтобы он терпел поражение. Отчего же? Разве правила военного искусства, которые он применял, все другие не изучали? Причина в том, что он применял их так, как другие не умели. Это и называется — идя вразрез с правилами военного искусства, применять их.

В «Трактате о военном искусстве» говорится: «При переходе через реку располагайся непременно // подальше от реки. Если противник станет переходить реку, [не]⁶ встречай его в воде. Вообще выгоднее дать противнику⁷ переправиться ^{л.19а} наполовину и затем ударить на него; но если ты хочешь вступить в бой с противником, не встречай его у самой реки»⁸.

Когда же Хань Синь и Лун Це¹⁰ расположили войска на [противоположных] берегах реки Вэйхэ¹¹, то [Хань Синь] «ночью приказал [своим] людям наполнить песком более десяти тысяч мешков и ими преградить верхнее течение реки. [Хань Синь] во главе своего войска на половине реки атаковал Лун Це. Но сделал вид, что [его] силы исчерпаны, и обратился к бегству. Обрадованный Лун Це воскликнул: „Я же давно уже знаю, что Хань Синь — трус“¹². Таким образом, [действия Хань Синя] шли вразрез пунктом «Трактата о военном искусстве» «о переправе наполовину»¹³, но в конечном счете он победил¹⁴.

[Итак], будучи в благоприятном положении, можно выйти победителем. Будучи в неблагоприятном положении, [также] возможно избежать неприятностей.

В «Трактате о военном искусстве» говорится: «Располагайся так, чтобы горы и холмы были позади и справа¹⁵, вода и озера — спереди и слева¹⁶. Когда же [Хань] Синь атаковал [царство] Чжао, то, не дойдя до Цзинсинкоу¹⁷, он «послал туда сначала более десяти тысяч людей, они расположились спиной к реке и вступили в схватку. При виде этого в войсках Чжао раздался громкий хохот»¹⁸. Эти [действия Хань Синя] противоречили [положению «Трактата о военном искусстве» о том], что «должно быть спереди и слева», но тот, кто в итоге победил, оказавшись ^{л.19б} в месте смерти, остался в живых, брошенный в место гибели, не погиб.

[Хань Синь] пошел против очевидного [для всех] и проявил тем самым тонкий расчет. Люди посчитали это невежеством, он сам — мастерством. Мудрый не мог сравниться с ним в замыслах, искусный — в сноровке. Так использовать войско он научился [из книг] // Ныне также редко бывает, чтобы, основываясь на общеизвестных истинах и чтении общеизвестных книг, одерживали победу над противником.

В прошлом сын Чжао Шэ «по имени [Чжао] Ко с малых лет изучал „Трактат о военном искусстве“ и, как никто в Поднебесной, [умел] рассуждать о [ратных] делах. Часто [Чжао Ко] рассуждал о ратных делах со своим отцом. [Чжао] Шэ не мог поставить [сына] в тупик [вопросами], однако и не хвалил [его]. Мать [Чжао] Ко спросила [Чжао] Шэ о причине этого. [Чжао] Шэ ответил: „Война — место смерти. Ко же говорит о ней легковесно. Надо постараться, чтобы в Чжао не назначили Ко полководцем, иначе он доведет армию Чжао до поражения“»¹⁹.

Когда же Чэн-ван²⁰ назначил Ко полководцем, «Линь Сянжу²¹ сказал: „Ван назначил [Чжао] Ко, исходя [исключительно] из его известности. А это все равно что играть на [прекрасной] лютне, [но] с заклеенными колками. [Чжао] Ко умеет лишь читать книги да комментировать к ним, составленные его отцом, но и понятия не имеет, что значит действовать в соответствии с обстановкой“. Чжаоский ван не внял совету [Линь Сян-

жу»²². Поэтому и случилось поражение в Чанпине²³. Отсюда и стало известно, что обладающие талантом полководца непременно должны изучать «Трактат о военном искусстве», но не все изучавшие его непременно обретают талант полководца. Как можно брать людей [на военную службу], исходя [лишь] из их высказываний? Разве этим не был озабочен [еще] Кун-цзы?²⁴ Ведь «поле битвы — место, где оставляют трупы»²⁵, и прозорливый монарх, несомненно, должен принять это во внимание.

План успокоения народа (*Ань минь цэ*) [цз. 18]

Пункт 1

л.1а Всегда, читая «Шу [цзин]» и доходя [каждый раз до места]: «Небо слышит и видит при посредстве народа. Небо должно бояться, так как оно при посредстве народа осуществляет устрашение»¹, я откладываю книгу и вздыхаю.

О! Небо рождает народ, может для народа учредить правителя, но не может за правителя содержать народ. Учреждает правителя Небо, содержит народ правитель. Небесное повеление на правление не означает пристрастия Неба к одному человеку в противоположность [пристрастию] к многочисленному народу. Ведь тот, за кем народ следует, пользуется покровительством Неба. Тот же, от кого народ отвергается, теряет поддержку Неба².

«Небесное повеление на правление нелегко получить»³, необходимо считаться с настроением народа. Поэтому древние просвещенные правители⁴ были усердны, считали успокоение народа [главной] задачей⁵.

Так называемое успокоение не в том лишь, чтобы поить и кормить [народ], управлять им, повелевать им, но прежде всего [в том, чтобы] наставлением улучшать [правы народа]. Наставлением улучшать [правы народа] — что//это такое? Ответу: В суждениях заурядных ученых⁶ всегда ценятся наказание и закон и недооцениваются ритуал и долж-справедливость, считается, что как бы ни была велика Поднебесная, всех можно упрятать в тюрьму, как бы ни были упрямы живые, их можно усмирить пожом и пиллой⁷. Когда услышат, что кто-то прославляет путь вана⁸ и превозносит образцы наставления, все сообща насмеются над такими. А если без тени колебания настаивают лишь на убийствах, то где уж в таком случае наставлением улучшать [правы народа]?

Все это оттого, что не усваивают настроения совершенных, ведь не ведают, что из-за увещаний в наставлении люди становятся дурными. Если же законченно дурных людей наказывать, наказание может на них не подействовать.

Тот, кто умело наблюдает за народом, видя, что наказание не воздействует на дурных людей, приходит к выводу, что в этом повинно наставление. Ведь разве можно из-за того, что наказание не воздействует на дурных людей, отрицать вообще пользу наставления?

Возьмем, к примеру, человека. Если распорядок его жизни и питания соблюдается, то болезни нет. Когда же болезни все же возникает и прибегают к лекарству, лекарство может не исцелить. Тот, кто умело наблюдает за человеком, видя, что лекарство не исцелило, приходит к выводу, что это произошло из-за упущений в распорядке жизни и питания. Ведь разве можно из-за того, что лекарство не исцелило, отрицать вообще пользу от режима дня и питания?

л.2а В «[Ли] цзи» // говорится: «Когда обряд бракосочетания нарушается, трудно соблюдать принцип общения мужчин и женщин и случаи разврата многочисленны. Когда обряд винопития в деревне не соблюдается⁹, порядок [общения] старших и младших нарушается, часто возникают ссоры и запутанные дела. Когда похоронный обряд и обряд жертвоприношений приходят в упадок, число благих дел, содеянных народом, уменьшается, а число тех, кто не уважает мертвых и пренебрегает живыми, все воз-

растает. Когда правила посещения старших младшими отбрасываются, теряется различие в положении правителя и подданного, поступки чужою становятся дурными и начинаются посягательства на границы... Поэтому, хотя наставлением [приобщают] к ритуалу исподволь, незаметно, посредством его можно пресечь зло, пока оно еще не проявилось зримо, и побудить людей стремиться к хорошему, отвращаться от дурного так, чтобы они сами того не заметили. Поэтому древние ваны придавали [наставлению] исключительное значение»¹⁰.

Горы незнакомы с рыбной ловлей, а жители низменностей не имеют представления об охоте. То, к чему они привыкли, различно.

Ныне если пожелаете законом запретить рыбакам забрасывать сети, а охотникам — выслеживать зверя, то, даже ежедневно наказывая, их нельзя изменить.

Если народ с рождения не наставляли, то он не понимает, что значит быть сыном, а от него требуют сыновней почтительности¹¹; не понимает, что значит быть младшим братом, а от него требуют соблюдения дружбы¹²; не понимает, что значит быть подданным, а от него требуют верности¹³; не понимает, что значит быть // другом, а от него требуют доверия¹⁴; не понимает ценности бескорыстия¹⁵, а его обвиняют в корысти¹; не понимает прелести уступчивости¹⁷, а его обвиняют в стремлении первенствовать; не понимает, как соблюдать различие в общении мужчин и женщин, а его обвиняют в распутстве¹⁸; не понимает, как соблюдать различие между верхами и низами, а его обвиняют в заносчивости¹⁹. [Поступать] так — все равно что толкать народ в западню: даже если ежедневно карать его, погибшие не раскаются, а оставшиеся в живых не осознают вины.

л. 26

Не в том ли состоит успокоение народа, чтобы отец и сын были в [должных] родственных отношениях²⁰, супруги — в согласии²¹, родственники²² — в мире²³, земляки²⁴ — в доверии, чтобы не гнались за богатством, не состязались в силе, жили в согласии²⁵, взаимно соблюдали ритуал и были уступчивы? Или разве в том, чтобы нарушать родственные отношения отца и сына, согласие супругов, миролюбие родственников, сеять недоверие среди земляков, допускать погоню за богатством, состязание в силе, чтобы [те, кого] карают, взывали к Небу и к сердцам [людей] о справедливости?

Вот почему [гуманное] правление Чжоу было долговечным, а Цинь — нет.

Нынешняя династия смела пороки периода Пяти династий, подражает [правителям] династий Хань и Тан, благоговейт перед тремя ванами²⁶. // Суть наставления ради улучшения [нравов народа] заключена именно в этом стремлении, но порой проявляется для низов недостаточно зримо и наглядно. Счастье, что [Вы], подобно солнцу и луне, ярко освещаете все мельчайшие зазоры для всеобщего обозрения. В этом великое счастье десяти тысяч поколений.

л. 3а

Пункт 2

Некоторые спросят: Как можно наставление ради улучшения [нравов народа] сделать более зримым и к тому же более наглядным?

Отвечу: Лучшее всего, чтобы учебные заведения соответствовали [потребностям] времени. Ведь кандидаты в чиновники¹ — это те, на кого толпа взирает с уважением. [Если же] они носят одежду конфуцианцев и читают конфуцианские книги, а ведут себя словно низкие люди, то это делает народ невосприимчивым к наставлению.

Кандидаты в чиновники недобродетельны² потому, что у них не те наставники³, что должны быть. Наставники же неспособны потому, что в строительстве учебных заведений есть недостатки.

В «Ли цзи» говорится: «Только познав, что в учении легко и что трудно, что прекрасно и что дурно, благородный муж сможет наставлять во многом. А будучи в состоянии наставлять во многом, он сможет стать

наставником. Став наставником, он может стать начальствующим лицом. А лишь будучи начальствующим лицом, можно быть правителем. Так что л.36 при помощи наставника можно научиться, // как быть правителем. По этой-то причине и следует внимательно выбирать учителей»⁴.

В таком случае, хотя наставники и не занимают положение правителя, они непременно [должны быть] добродетельны, как он.

В древности «в семьях были школы шу, в данах — школы сяи, в областях шу — школы сой, в столицах го — школы сюе»⁵. Отслужившие там возвращались наставлять в люй ли⁶. Да фу становились старшими наставниками. Ши — младшими наставниками. Даже если в таких ничтожно малых единицах, как люй ли, наставниками были, как и в столице, почтенные чиновники, то уж в крупных единицах и тем более. Там наставниками были подходящие люди, а наставление составляло их занятие. В основу его были положены «Ши [цзин]», «Шу [цзин]», «И» ли», «Юе [цзи]», а военное обучение и музыка лишь украшали его.

Разве не поэтому сын Неба доживал до старости? Разве не поэтому старшие сыновья (законные наследники. — З. Л.) умирали естественной смертью? Разве не поэтому глава дана устраивал церемонию винопития? Разве не поэтому в сыне да фу привлекал достойных и способных? Разве это не наглядно показывало низшим, каковы должны быть отношения отца и сына, правителя и подданного, старшего и младшего? Разве тем самым не воспринимали поучение шести добродетелям, шести качествам, шести искуствам? ⁷.

«Сыма» выносил суждения о кандидатах на пост чиновников... Когда суждение было утверждено [правителем], назначали на службу⁸. С назначением на службу давали ранг... Когда положение его в обществе было утверждено, предоставляли жалованье. Тем, кто не поддавался наставлению, приказывали перевестись из восточного округа наследственного владения в западный или из западного в восточный. // Если он [по-прежнему] не менялся [в лучшую сторону], переводили в цзяо¹⁰, [если] даже и тогда не было результатов, то переводили в сюй¹¹. [Если по-прежнему] не менялся, отправляли его в дальние края, где он до конца жизни был в презрении¹². Вот каким всесторонним [в то время] было наставление, вот как досконально выбирали [на службу].

л.4а

Так как хороших всегда продвигали, а плохих устранили, то [тем самым] всех учащихся поощряли к скромности и вызывали у них стремление стать благородными мужами. Поскольку все кандидаты на службу были благородными мужами, то все они слыли образцом для толпы. Разве следовать этому не хорошо?

Поэтому и говорят: «Если благородный муж хочет улучшить нравы народа, он непременно должен исходить из обучения. Древние правители, основывая государство и управляя народом, прежде всего начинали с наставления и обучения»¹³. И впоследствии правители в большинстве своем старались следовать древним установлениям. Когда же они пренебрегали этим, то в семьях сами занимались обучением, люди сами выбирали наставников.

Но что это было за обучение! Кто по собственному усмотрению следовал Кун-цзы, кто Мо [Дн]. Но что это были за наставники? Каждый сам определял для себя, кто Яо, кто Цзе¹⁴.

Поэтому предметом изучения была бесполезная литература, в качестве наставников были никчемные люди. Послушать их речи, так иные из них стремились помериться славой с совершенномудрыми. Посмотришь на их поступки, так позор на всю деревню. Когда же их карали ссылкой и разжалованием, то разнузданные не возвращались. Тем самым уволенные не осознавали своей вины, а вновь назначенные становились такими же.

л.4б В таком случае невежественному народу // с кого было брать пример?

Ныне в центре [страны] есть государственные училища¹⁶, а на местах — школы чжуху¹⁶, что соответствует намерению совершенных.

Однако наставники считают, что почетно лишь разъяснять [смысл канонов], и пренебрегают наставлением. Кандидаты в чиновники заняты лишь сочинительством и не придают значения добродетели.

Когда же наставники пренебрегают наставлением и лишь толкуют каноны, ни один из них не может знать, достойны ли их люди. Когда кандидаты в чиновники не придают значения добродетели, то они лишь водят кистью по бумаге и ни один из них не судит, хорош ли он.

Разве при таком положении есть польза для дела?

Следует издать указ о том, чтобы наставление стало служебной обязанностью ученых чиновников, считать их виной, если со временем обнаружится, что нет достойных талантов; [нужно] четко вести запись на школьной доске добродетельных поступков, с тем чтобы потом за них выдвигать на службу; тех же, кто пользуется хорошей репутацией в сяне, продвигать.

Если следовать этому, а талантов все же будет мало, нравы же [народа] не улучшатся, то все многословные суждения [относительно пенности] шести канонов созданы лишь для обмана грядущих поколений.

Пункт 3

Возможно, некоторые спросят: Ныне столица являет собою образец. Здесь ежегодно происходит отбор лучших среди кандидатов в чиновники¹, и при продвижении по службе здесь исходят из добродетельных поступков. // Что же касается обучения в областях и округах, то там нет положения об этом. И если захотим набирать на службу, то как быть?

Отвечу: Наставление с последующим использованием на службе осуществилось в древности в учебных заведениях. Использование же на службе после экзаменов без наставления широко распространилось ныне. Те, кто получил наставление, легко становятся хорошими. Хорошие же следуют справедливости, и потому государство успешно управляемо. Те, кто не получил наставления, легко становятся дурными. Когда же дурные достигают [высокого] положения, то народ страдает от этого.

Экзаменуют лишь речи, а важны [на службе] поступки. Высказывания порой как будто и хороши, и на их основе набирают на службу. Но что поступки подлинно плохи, не [сразу] распознают. Однако вручить [таким] рукоять власти над людьми — все равно что бросить новорожденных в логово тигра. Почему же цветистую и изящную словесность нельзя принимать за хорошие высказывания? Да потому, что все свои давние устремления, ученость, приобретенную в результате денного и ночного бдения, [кандидат] без остатка выкладывает на быстротечном экзамене, а между тем у него изначально не было даже и намека на данные, необходимые чиновнику². [Такие] обучаются ритуалу и этике³ у коллег, сущность правления⁴ постигают у почтенных чиновников. [Лишь] со дня получения ранга⁵ начинается изучение установлений. Как можно в этом случае надеяться на достижение идеала в управлении и на улучшение [нравов народа]?

Однако ныне в столичных училищах⁶ при отборе кандидатов в чиновники уже не учитывают добродетельные поступки, поэтому доска со списком кандидатов в ученые стала всего лишь местом регистрации имен тех, кто преуспел или потерпел неудачу на экзамене. Так училище, учрежденное сыном Неба, стало всего лишь проходным двором для экзаменуемых.

Однако, хотя в округах и наследственных владениях кое-где и есть школы, продвижение [по службе] и зачисление кандидатов в чиновники на службу зависит не от них. Таким образом, школы существуют лишь по названию, сущность же их утрачена.

Согласно танским установлениям, школы были везде, начиная со столицы и вплоть до округов и уездов. Каждый год в средний месяц зимы, когда экзамены заканчивались, старшие чиновники⁷ собирали подопечных, рассаживали гостей и хозяев, расставляли столы и сосуды для жертвоприношений, настраивали музыкальные инструменты, приносили в жертву животных⁸, устраивали церемонию винопития в деревне, исполняли песню «Встреча гостей» из «Ши [цзиня]»⁹, приглашали старцев и молодежь, располагая всех по возрасту. Во время угощения выставляли отметки. Всех

тех, кто не прошел через школы, но был выдвинут на службу. называли «подношением из провинции»¹⁰.

Таков был дополнительный метод выдвижения [в чиновники на местах] в неодадской древности. Но поскольку при этом исходили исключительно [из результатов] экзаменов, а не [из существа] поступков, то в конечном счете все также сводилось к порокам.

Исходя из интересов императорского дома¹¹, не лучше ли увеличить число зданий училищ, добившись, чтобы местные влиятельные дома¹² принимали в этом участие, увеличить строительство областных школ¹³, чтобы л.6а лучшие из ученых и простого народа // все [учились] там. {Следует} выбрать достойных в качестве пастышников, определить, какие они станут преподавать каноны, определить их пребывание на должности длительным сроком, запретив самовольный уход с нее. Ежедневно наблюдать за их добродетелью, ежемесячно проверять их мастерство. Ведь достойный не тот, кто проявил себя таковым за короткий срок. Лишь тот, кто за долгий срок не переменялся, действительно способен. Способен не тот, кто проявил себя таковым за короткий срок. Лишь тот, кто, пройдя через испытания, остался прежним, действительно способен. Если следовать этому, то уверен, что обретенные [таким образом] люди будут самыми лучшими. Что касается тех, кто живет за счет земледелия, то те из них, кто имеет давние заслуги, но не прошли через школы, станут по-прежнему выдвигаться посредством старой системы рекомендации на службу¹⁴, при которой исходят прежде всего из репутации¹⁵, а лишь затем из [результатов] экзаменов. Так они будут выдвинуты не одним человеком, а непременно сообща населением всего местечка, будут приняты на службу не одним человеком, а непременно всей Поднебесной. А если [это] так, то также уверен, что обретенные люди будут самыми лучшими.

В древности чжухоу выдвигали кандидатов в чиновники. Если первый раз — успешно, то их называли людьми с хорошей добродетелью, когда же дважды — их называли достойными, мудрыми, если трижды — заслуженными и жаловали им [один из] девяти рангов. Тех, кто не выдвигал кандидатов в чиновники, на первый раз лишали ранга, во второй раз — лишали части земли, в третий — полностью лишали ранга и земли¹⁶. Если л.66 умеющих обрести кандидатов в чиновники награждать, а потерпевших неудачу в подборе достойных наказывать, то кто из подчиненных // не станет всеми помыслами усердствовать?

Если позаботиться о том, чтобы не было упущений, то лучше всего, чтобы крупные сановники выдвигали тех, кто им известен.

Согласно ханьским установлениям, три гуна и да цзян цзюнь¹⁷ открывали ямы и сами приглашали на государственную службу. Разве это были только [пустые] речи?

Некоторые спросят: В прошлом также прежде всего исходили из [служебной] репутации, а лишь затем из результатов экзамена. Поэтому при продвижении по службе были злоупотребления, а при зачислении на службу — пристрастность. Как же можно ныне восстанавливать подобное?

Отвечу: При выдвижении всегда есть злоупотребления. При выборе всегда есть пристрастность. Посмотрим, в чем же здесь преимущества и недостатки?

Если клеивать имена и перетасовывать рукописи, то их достоинства экзаменаторы¹⁸ не смогут ни приуменьшить, ни преувеличить. При этом чиновники будут справедливы, но путь благородного мужа не сможет проявиться в школярском сочинении¹⁹. И в этом будет состоять пристрастие закона²⁰.

Если выбирать, основываясь на репутации, то это также несправедливо. Но если чиновник пристрастен, то это легко устранить с помощью наказания.

Если же закон пристрастен, то хотя ему следует и совершенный, но лучше ли от этого? В таком случае число достойных с каждым днем станет уменьшаться, а способ наставления не будет должным.

Лишь осознав это и произведя перемены, можно добиться распространения в стране норм поведения [в соответствии с ритуалом].

У человека от рождения есть уши, и поэтому он слышит; есть глаза, л.7а и поэтому он различает цвета; есть нос, и поэтому запахи дурманят его; есть рот, и поэтому он ощущает вкус.

Пристрастие уха к звукам столь безмерно, что даже сладчайшие звуки бронзовых колоколов и каменных барабанов не в состоянии усладить слух.

Пристрастие глаза к цвету столь бесконечно, что даже расшитая узорами одежда не в состоянии насытить зрение.

Пристрастие носа к запахам столь беспредельно, что даже ароматы лучшего вина не в состоянии утолить обоняние.

Пристрастие рта к вкусовым ощущениям столь безгранично, что даже лучшее яство — мясо жертвенного скота — его не усладит¹.

Если не регулировать [потребностей] посредством меры и нормы², то если простолюдины даже станут обладателями богатства — десятью тысячами колесниц³, то и этого, вероятно, будет недостаточно для утоления их потребностей.

Поэтому, по «Чжоу ли», «в обязанность чиновника да сы ту... входило осуществление двенадцати наставлений... Девятый [пункт] гласит: С помощью соблюдения нормы следует наставлять народ о том, что есть мера, тогда он будет знать достаток»⁴. [Здесь] говорится о том, что если с помощью закона и нормы наставлять народ, чтобы он [соблюдал] различие между благородными и подлыми⁵, то тогда, хотя у народа и будет мало [средств], он станет считать, что достаточно.

Кроме того, чтобы обеспечить спокойствие, есть шесть способов успокоения десяти тысячного народа. Шестой из них называется «одинаковая одежда». Здесь говорится, что, хотя среди народа есть богатые, их одежда не должна особо выделяться. Если у всех одежда темного цвета, тогда бедные успокоятся⁶.

С тех пор как устои Чжоу распались, а ритуал и музыка пришли в упадок, // крупные торговцы и купцы «носят только роскошные одеяния, л.7б питаются только отборным зерном и мясом... В результате по богатству они равны ванам и хоу, и их сила превосходит власть чиновников, они губят друг друга из-за выгоды, затевают дальние путешествия, следуя вереницей друг за другом. Их повозки прочны, лошади упитанны, [сами же они] разодеваются в шелка... Поглотители и богатыи самовольничая по-всему. Родственники императора получают в пожалование земли.

Гуны, цинны, да фу и те, кто ниже их рангом, соперничают друг с другом в расточительстве»⁷. В великолепии жилищ, повозок, одежды они превосходят даже императора. Не ограниченные какими-либо рамками, алчные люди распоясываются. Нравы все ухудшаются, судебных тяжб становится все больше, а причина тому — алчность народа⁸.

Но разве необходимое для поддержания жизни так уж резко различается? Если даже есть обильно, один не съест больше, чем съедят несколько. Если даже надевать очень много, то все равно один не наденет больше, чем носят несколько.

Земля, [выделенная] на одного тяглового, тутовник, [взращенный] на пяти му, также достаточны для пропитания. Однако же когда в амбарах [одних] зерно преест, то это приводит к голоду [других]. Когда же [у одних] преют веревки в связках монет, это приводит к бедности [других].

По этой причине люди пренебрегают дурных помыслов и предаются обману, постоянно борясь друг с другом, словно грабители.

Из самых крупных деревьев Поднебесной строят жилища, из самых дорогих драгоценностей Поднебесной // изготавливают утварь, самая искусная л.8а ткань идет на одежду, а самая редкая живность в Поднебесной — в пищу. Скачут на быстроходных конях, мчатся на самых лучших колесницах, услаждают слух мелодиями [царства] Чжэн и Вэй⁹, берут в качестве вторых жен красавиц, [подобных] [красавицам] из [царств] Янь и Чжао.

Считается, что чем больше утвари на свадьбах, при приеме гостей, на похоронах, чем больше сосудов при совершении жертвоприношений, тем

благороднее; рабство стало приличествующим. Женщинам, служанкам, невежеств... и детворе это правится и вызывает восхищение. И привык... нительству стала обычаем.

В таком положении, даже если исчерпать ресурсы Земли и Неба, не обеспечить потребностей и одного человека. Поскольку корысть тех, кто особенно богат, не пресечь, а мелкий люд также стремится подражать [им], то иногда припасенное за год тратит в один миг, суммы, приобретенные с риском для жизни, расходует на пиры и развлечения. Искусные ученые не могут воздвигнуть [на него], а топор — утешить. И нет других причин этому, кроме той, что они стыдятся оказаться хуже других.

Если верхи и низы разделить на разряды¹⁰ и в соответствии с ними установить норму в потреблении предметов роскоши¹¹, то влиятельные станут благородными, не имеющие положения будут считаться подлыми. Богатые не смогут роскошествовать, а бедные не будут вести убогую жизнь. Толстосумы¹² будут составлять один ряд с низшими дворами.

л. 86 В таком случае // обретаем достаток в одежде и пище и исключим чрезмерное потребление. И тогда бескорыстие и уступчивость возродятся, а согласие будет достигнуто.

Пункт 5

Среди тех, кто правил государством, не было ни одного, кто не стремился бы обогатить народ и обеспечить его долголетие. Чтобы обогатить его, уменьшали налоговые поборы. Но наводнения и засуха настигали его, и народ по-прежнему не мог разбогатеть. Чтобы обеспечить долголетие, уменьшали наказания. Но разражались эпидемии, и народ по-прежнему не обретал долголетия.

Наводнения, засуха, эпидемии случаются из-за того, что нарушается гармония в отношениях между инь и ян. Ведь ян занимает первую [позицию] в гексаграмме фу и шестую [позицию] в гексаграмме цян. Инь же рождается в у и кончается в хай¹. Их убыванию и нарастанию присуще число². Их продвижению и отступлению присуще время³, и они не являются результатом произвольных действий. Но они не имеют внешнего проявления: это не то, что безудержно и потому движется, устает и потому останавливается. Но они не содержат в себе свойства, также не являются тем, что, радуясь, отдает, а в гневе отнимает. Все это так, но когда происходит нарушение порядка, то есть воздействие и потому есть ответ, вызванный извне, ответ на внешний призыв.

л. 9а В [главе] «Хун фань» во втором разделе из девяти о пяти способностях [говорится]: «Первая — внешний облик, вторая — речь, третья — зрение, четвертая — слух, пятая // — мышление»⁴. В восьмом разделе о различных указаниях (явлениях природы) говорится: «[Существуют явления природы]: дождь, солнечное сияние, жара, холод и ветер»⁵.

«[Свойство] внешнего облика — это достоинство... Достоинство же вызывает почтительность... Почтительность же символизируется своевременным дождем»⁶. Здесь говорится о том, что если поведение правителя достойно, то этому соответствует своевременный дождь⁷.

«[Свойство] речи — покорность... Покорность же создает упорядоченность... Упорядоченность же символизируется своевременным солнечным сиянием»⁸. Здесь говорится о том, что налаженной политике правителя соответствует своевременное солнечное сияние⁹.

«[Свойство] зрения — острота... Острота [зрения] создает мудрость... Мудрость символизируется своевременной жарой»¹⁰. Здесь говорится о том, что если правитель мудр, то этому соответствует своевременная жара¹¹.

«[Свойство] слуха — тонкость... Тонкость [слуха] создает осмотрительность... Осмотрительность символизируется своевременным холодом»¹². Здесь говорится о том, что если правитель осмотрителен, то этому соответствует своевременный холод¹³.

«[Свойство] мышления — проникательность... Проникательность создает

совершенство... Совершенство символизируется своевременным ветром»¹⁴. Здесь говорится о том, что если правитель может понимать истину, то этому соответствует своевременный ветер¹⁵.

И напротив, «дерзость символизируют непрекращающиеся дожди»¹⁶. [Здесь] говорится о том, что если действия правителя дерзки, то это навлекает длительный дождь¹⁷.

«Превышение [власти] символизируется непрекращающимся солнечным сиянием»¹⁸. [Здесь] говорится о том, что если действия правителя превышают власть, то это навлекает непрекращающийся солнечный свет¹⁹.

«Праздность символизируется непрекращающейся жарой»²⁰. [Здесь] говорится о том, что если действия правителя праздны, то это навлекает длительную жару²¹.

«Неосмотрительная торопливость символизируется непрекращающимся холодом»²². [Здесь] говорится о том, что если действия правителя поспешны, то это навлекает непрекращающийся холод²³.

«Невежественность символизируется непрекращающимся ветром»²⁴. [Здесь] говорится о том, что если действия правителя невежественны, то это навлекает непрекращающийся ветер²⁵.

В комментарии [к «Шу цзину»] также говорится: «Если поведение недостойно, то оно не внушает почтительности. Это происходит только потому, что металл вытесняет дерево.

// Если речь непокорна, то это не создает упорядоченности. Это происходит только потому, что огонь [вытесняет] металл.

Если зрение не острое, то это не создает мудрости. Это происходит только потому, что вода вытесняет огонь.

Если слух не тонок, то это не создает осмотрительности. Это происходит только потому, что земля вытесняет воду.

Если мышление не проникательно, то это не создает совершенства. Это происходит потому, что металл, дерево, вода, огонь, земля взаимно вытесняют [друг друга]²⁶.

Если правитель не обладает нятью способностями, то дождь, солнечное сияние, жара, холод, ветер наступают несвоевременно, а вода, огонь, дерево, металл, земля [вытесняют] друг друга.

Поэтому приходит наводнение. Поэтому распространяются эпидемии. Таким образом правитель принадлежит не себе, а Поднебесной, а его сердце — не его достояние, а Поднебесной.

Если допустить, что внизу все станут дерзки, то кому верхи смогут внушать почтительность? Если внизу все станут превышать власть, то с кем верхи смогут добиться упорядочения? Если допустить, что внизу все станут праздными, то с помощью кого верхи смогут проявлять мудрость? Если внизу все будут неосмотрительно тороптивы, то с помощью кого верхи смогут проявить осмотрительность? Если внизу все станут невежественны, то с помощью кого верхи смогут проявлять совершенство?

По этой причине прозорливый правитель если хочет внушать почтительность, то должен искоренить дерзких внизу. Если хочет добиться упорядочения, то должен искоренить превышение власти внизу. Если хочет быть мудрым, то должен искоренить праздных внизу. Если хочет быть осмотрительным, то должен искоренить неосмотрительных внизу. Если хочет быть совершенным, то должен // искоренить невежественных внизу.

Только тогда, когда правитель прозорлив, чиновники верны, а народ миролюбив, можно добиться согласия.

Если же быть в состоянии лишь познать себя и не суметь познать людей, уметь управлять собою и не уметь управлять людьми, то глупые, обрета ранги, а корыстные — должности, станут наносить вред простому народу. Семьи будут печалиться, дворы роптать, и им некуда будет пожаловаться. В таком случае, даже если сыном Неба будет Яо, а во главе всех управлений встанет Шунь, чем же можно будет порадовать верхи и низы, духов Неба и Земли?

Поэтому истребление четырех злодеев и выдвижение шестнадцати цзайсянов²⁷ можно считать великой заслугой. Ведь начальники округов и уездов — это те, кто вершит судьбу народа.

быть в отношении плохих людей? Неужели освобождать всех заключенных, уменьшать наказания, потворствовать негодиям и считать это за великодушие⁶, а смягчение указов выдавать за понимание их сути?

Разве справедливо считать бесчеловечным стрелять в кричащих на деревьях ушастых сов и бояться устраивать западню для тигра и леопарда, опасных для человека?

Разве в правлении необходимо устранять все предшествующее? Ведь предки поступали сурово только в отношении плохих людей. И кто позволит нам // отнестись к ним снисходительно?

Ведь предки поступали снисходительно только в отношении хороших людей. И кто позволит нам отнестись к ним сурово?

Разве в политике непременно следует придерживаться закона? В том случае, если закон легко наказывает за тяжкий проступок, разве можно устрашить [законом]? В том случае, если закон строго карает за легкий проступок, разве можно миловать [законом]?

Вот почему стремящиеся к известности — немилосердны. Те, кто тайно вершит добрые дела, — непротивленцы злу. Те, кто противопоставляет другим свое мнение, — коварны. Те, кто [стремится] обезопасить себя, — трусливы.

Чжунни⁷ говорил: «Будучи снисходительным, прибегай к суровости, будучи суровым, прибегай к снисходительности. Благодаря этому в политике наступит гармония»⁸. Ведь здесь говорится о том, что нельзя доводить до крайностей снисходительность и суровость. Когда не помогает снисходительность, прибегайте к суровости. Когда не помогает суровость, прибегайте к снисходительности. Когда снисходительность и суровость применяются в равной мере, можно управлять. Что значит равно быть и снисходительным и суровым?

В отношении добрых людей следует быть снисходительным, в отношении же плохих — суровым.

Гао-яо говорил: «Прощайте неумышленные проступки, как бы они ни были велики, и наказывайте за преднамеренные преступления, как бы они ни были малы»⁹.

Когда прощается большой [неумышленный] проступок, это и есть снисхождение. Когда наказывают за малый [предумышленный] проступок, это и есть суровость. Прозорливый правитель действительно должен определять, когда надо быть снисходительным, когда суровым. Повелевая // чиновниками, следует строго вникать в их действия, понижая или повышая по службе. Тогда путь правления будет единым, а народ будет в достатке.

Пункт 8

Посредством амнистии¹ стремятся облагодетельствовать народ. Посредством предоставления откупа от наказания² стремятся оказать благо-расположение к чиновникам.

Народ невежествен и падок на преступления. Случается, что [некоторых] казнят на площади, клеймят. Утром накажут, а вечером они вновь совершают преступления, и так без конца. Обматывают их колючими растениями, надевают на них колодки, переводят их на попечение тюремщиков, где они и кончают свою жизнь в ничтожестве. Совершенные скорбят по этому поводу, и в этом причина того, что они прибегают к амнистиям.

Гуны, цины и ши в большинстве своем отдают все силы службе, посвящая свою жизнь правителю, ради государства жертвуют [интересами] семьи. Когда же их младшие родственники совершают проступки и некоторых из них карает закон и их бьют плетками, обезглавливают, расправляясь с ними, как с рабами, то позор ложится на их (гунов, цинов и ши, — З. Л.) дом, печаль навлекается на их родственников.

Совершенные скорбят по этому поводу, и в этом причина того, что они разрешают откупаться от наказания. В таком случае сочувствие [правителя] проявляется предельно, а признание им заслуг [чиновника] становится очевидным.

Но почему же в суждениях древних конфуцианцев нигде не упоминается о возможности [амнистии и откупе от наказания]? Потому, что от этого пользы мало, а вред большой. Я изучал законы о наказаниях в установлениях древних мудрых вав. // Они не задавались целью [вообще] убивать людей, а, напротив, [стремились] сохранить им жизнь; не ставили себе целью устрашать их, а, напротив, [стремились] осчастливить.

л.14а

Ведь вещи от природы имеют род, род имеет множество, а когда вещи во множестве, они вытесняют друг друга. Борясь, они наносят вред друг другу, «сильные начинают угрожать слабым, многонаселенные царства начинают насильничать над малонаселенными, знающие начинают обманывать неразумных, дерзкие — причинять страдания робким»³, случается, что убивают, случается, что и ранят. Если бы не было правителя, люди поглотили бы друг друга без остатка.

Поэтому древние, устанавливая ритуал, брали за образец прозорливости Неба, следовали тому, что составляет сущность Земли. Ведь «наказания и взыскания, разбор судебных тяжб [устрашают людей] подобно смертельным ударам грома и молнии. Мягкость и ласковость, милосердие и гармония подобны даруемой Небом [способности] размножаться и расти»⁴.

Самые тяжелые наказания выполняет воин в доспехах, менее тяжкие выполняются топором, средние наказания совершаются ножом и пилкой, следующие за ними — буравом, менее тяжкие наказания — плеткой. Наказания за тяжкие преступления совершаются в поле, за малые — на площади⁵.

[Увидев] смертную казнь убийцы, не осмелятся убивать; увидев наказание, не осмелятся причинять вред. Слабые, одинокие, неразумные и робкие среди народа будут иметь опору.

Поэтому и говорю: Нельзя ослаблять плетку в семье, отменять наказания в государстве, // нельзя прекращать карательные походы в Поднебесной.

л.41б

Похоже, что амнистии и откуп — промахи, [порожденные] гуманностью правителя. В прошлом Ван Фу говорил: «То, что более всего вредит доброму народу, — это частые амнистии и откупы. Когда амнистии и откупы часты, дурные люди радуются, а хорошие скорбят»⁶.

Его суждения об этом были весьма основательными. Древние мудрые одобряли его. Однако нынешнее положение вновь не сравнится с древним. К тому же в государстве все великие жертвоприношения совершаются в установленный срок, известный всем в Поднебесной. В это время непременно объявляют амнистию, что располагает к дурному. Повсюду можно видеть, как люди с нечистыми побуждениями, потака своим желаниям, обретают полную свободу действий, ускользают от чиновников в далекие края, словно смытые небесной волной, а затем вновь вписываются в реестры.

Почему же в годы, когда совершаются жертвоприношения в честь многочисленных духов, позволяют разрывать могилы? Купцы не осмеляются пересекать границы, сироты и вдовы опасаются выходить из дома, а простому народу [даже] пожаловаться некуда.

Сыновья и внуки знати, пользуясь своей силой, творят все, что заблагорассудится, приплетают низшие дворы, утратив всякую меру в корысти и жестокости. Ведь в конце концов откупаться золотом они могут бесконечно, телесные же наказания возможны лишь до поры до времени. Кто же из них не захочет // заменить наказание плеткой ничтожным штрафом? В таком случае простому народу даже пожаловаться некуда.

л.15а

Предоставляют амнистию, а не лучше ли сделать так, чтобы, боясь [наказания], не шли на преступления? Предоставляют возможность откупаться, а не лучше ли сделать так, чтобы, стыдясь [неположенного], не совершали его?

В случае высочайшей амнистии злоумышленники в конце концов так и не раскаиваются, все это гневит и живых и мертвых и гибель преступников лишь ускоряется, вот почему это не способ облагодетельствовать [народ].

Когда свыше предоставляют возможность откупиться от наказания, дурные люди до конца не раскаиваются, а лишь позорят предков, роняют славу рода, вот почему это не средство предоставить привилегии [чиновникам].

Вэнь Чжун-цзы говорил: «В государстве, где нет амнистий, наказания должны быть справедливы»⁷. Благодаря этому Чжунгэ Лян мог управлять [царством] Шу. В древности, «когда в роде гуна совершали преступление, каравшееся смертной казнью, [преступника] передавали в руки даянь жэню. Если за преступление полагалось наказание — отрубание частей тела, то также обращались с иском к даянь жэню. Когда выносились решение, власти излагали дело гуну... Если гун... трижды [просил]: Помилуй его... а власти молчаливо удалялись, тогда [дело] передавали даянь жэню для свершения казни»⁸. Поэтому и говорю: Хотя преступник из рода гуна и был его родственником, не считали возможным вмешиваться в дела властей.

Справедливая политика состоит в том, чтобы входить в положение народа. Раз уж в роду гуна так обстояло дело, то о низших и говорить нечего. Если быть прозорливым и справедливо ущемлять привилегии, являя Поднебесной великую справедливость, то это будет прочной основой на долгие годы.

Пункт 9

л.156 Путь прежних ванов¹ состоял в том, чтобы взимать с народа [налог] в соответствии с нормой².

Если исходили из числа едоков и зажиточности, то это называли фу. Когда же взимали долю урожая, то это называли шуй.

«Фу представляла собой повинность по снабжению кодесницами, лошадьми, оружием, панцирями и воинскую повинность; за счет повинности наполнялись казенные амбары, обеспечивались пожалования.

Налог шуй шел на жертвоприношения в алтарях духов земли, в храме предков правящего дома и в честь многочисленных духов; обеспечивал содержание сына Неба, жалование всего чиновничества, покрывал расходы по многочисленным делам»³.

Чжухоу также облагались налогом шуй, выплачивая десятую часть [своих поступлений]. В больших наследственных владениях половина дани шла сыну Неба, в средних — третья часть, в малых — четвертая часть. Все это взималось с их областей лучшими местными продуктами, ежегодно уплачиваемыми в виде дани. По этой причине тай цзай⁴ «посредством девяти [видов] дани обеспечивал расходы областей и наследственных владений.

Первым [видом] дани называлось преподношение вещей, применяемых при жертвоприношениях»⁵. Имелись в виду разновидности цинчжоу из Цзинчжоу⁶.

«Вторым [видом] дани называлось преподношение вещей, изготавливаемых женщинами». Имелись в виду предметы из шелка и конопли из Цинчжоу⁷.

«Третьим [видом] дани называлось преподношение ритуальной утвари». Имелись в виду серебро и железо из Лянчжоу⁸, музыкальные инструменты из Сюйчжоу⁹, кинovarь из Цзинчжоу, лак из Яньчжоу¹⁰.

«Четвертым [видом] дани называлось преподношение предметов, ходивших в качестве денег»¹¹. Имелись в виду драгоценные камни из Юнчжоу¹², [шкуры] гималайских и бурых медведей и лисиц из Лянчжоу, тончайшие шелковые ткани из Сюйчжоу.

л.16а // «Пятым [видом] дани называлось преподношение древесных пород»¹³. Имелись в виду лаковые деревья, кедры, кипарисы из Цзинчжоу, бамбук из Янчжоу¹⁴.

«Шестым [видом] дани называлось преподношение предметов оборота из природных даров»¹⁵. Имелись в виду золото и раковины из Янчжоу, большие черепахи из Цзинчжоу.

«Седьмым [видом] дани называлось преподношение одежды». Имелось в виду тонкое полотно из Юйчжоу¹⁶.

«Восьмым [видом] дани называлось преподношение морских даров». Имелись в виду жемчуг из Сюйчжоу, жемчужины неправильной формы из Цинчжоу, яшма из Юнчжоу.

«Девятым [видом] дани называлось преподношение разных продуктов». Имелись в виду рыба из Сюйчжоу, соль из Цинчжоу, мандарины и помидон из Янчжоу.

В каждой местности рождается то, что ей соответствует, а поступление дани с нее имеют свой срок. Если местность соответствующая, то продукты обретают свои лучшие качества и пригодны к употреблению. Когда дань взимают регулярно, населению известен срок ее выплаты и поступление ее обеспечивается. Это выгодно государству и не приносит ущерба народу. Именно таким образом прежние правители могли вершить [дела] Поднебесной.

Если местность неподходящая, то возвращенные на ней продукты не могут быть хорошими. Когда продукты не хороши, а их требуют, то приходится закупать в соседней местности. Когда взимание дани не регулярно, население не готово к ее выплате, а когда требуют продукты, то непременно приходится закупать их у торговцев-накопителей. Поэтому, когда взимают [дань] в неподходящей местности или не// в срок, то от этого всегда страдают земледельцы и выгадывают торговцы. л.166

В «Гуань-цзи» говорится: «Бывают годы скудные и обильные, и поэтому зерновые могут быть дороги или дешевы. Издают указы о несрочном и срочном [взимании] продуктов, отчего они дешевеют или дорожают. [Если] правитель не может регулировать это, то торговцы-накопители начинают шнырять по рынку и, пользуясь недостатком средств у народа, умножают во сто крат свое достояние»¹⁷. Здесь говорится о том, что, когда [поступает] указ свыше, срочно требуют продукты, [цена] их возрастает, когда же не срочно, цена их падает. Купцы всеми помыслами стремятся к накоплению и, выждав, когда по указу свыше требуют [продукты] срочно, наживаются вдвойне. Тем более случается так, когда войско поднимает в поход и потребности еще более возрастают. Когда нужда в продуктах особенно остра, закупают в других областях и имущество народа попадает в карман купцов. Если же покупают у купцов-накопителей, то ежегодные поступления пригорнями загребают торговцы и, не замедлив, приходят беды от голода и холода.

Я вижу наверху человека гуманного, почему же {Вы} позволяете наносить ущерб народу, не делая в государстве регулярных накоплений? Когда продукты не накоплены и их требуют в момент события, то не обеспечить постоянства в выплате дани. Когда же нет постоянства в выплате дани, то, опасаясь, что одна местность не обеспечит// ее, распределяют дань на все округа. Когда же распределяют дань на все округа, [то] не считаются с местностью. л.17а

У древних было высказывание: Готовь лодку в засуху, телегу в наводнение. Таково положение вещей.

Ведь только тот может обеспечить доброкачественные продукты и соблюсти срок их выплаты, у кого они в запасе. В таком случае государство не будет опечалено, а народ изнурен.

Пункт 10

В древних записях указывается, что корень законоустановления вана¹ состоял непременно в земледелии. Действительно, потребность в одежде и пище — большие заботы живых. Поэтому гуманный правитель и хорошие чиновники должны быть усердными. В прошлом Чжоу-гун, оказавшись в затруднительном положении, обращался к истокам нравов древнего гуна Хоу-цзи. О трудностях достижения наследия вана говорится в «Ши [цзи-не]» в «Песне о седьмой луне».

Первая ее строфа гласит: «В дни первой луны холодный ветер, в дни

второй луны — ветер еще холоднее, нет одежды, нет грубой шерстяной ткани. Как же можно продержаться до конца года?»². Здесь говорится о наступлении холода, когда у знатных людей нет одежды, а у подлых — грубую шерстяной ткани. Как можно продержаться до конца года?

«В дни третьей луны отправляемся на пахоту. В дни четвертой луны отправляемся [в поле] вместе с женами и детьми. Посылают обед тому, л. 176 кто в поле, // надсмотрщик очень рад»³. Здесь говорится о том, что в первую луну лета ремонтируют сельскохозяйственные орудия. Во вторую луну отправляются на пахоту. Жены и дети земледельцев приносят обед в поле. Встретив в поле чиновника⁴, они ставят вино и еду для него. Здесь говорится о том, что [власти] поощряли земледелие, а народ любил чиновников.

Во второй строфе [говорится], что, поскольку весна принесла тепло, стала петь иволга. Наступило время разводить тувовый шелкопряд. Девушка идет тропинкой вдоль стены, ищет нежные [листья] тувовника. На сердце у нее тяжело, когда она думает, что у нее будет одна дорога с сыном гуна⁵.

В третьей строфе [говорится], что сорокопут предвещает холода, кончили заботы, связанные с шелком, начались [заботы] с коноплей, которую красят в красивые цвета для ритуальной одежды.

В четвертой строфе [говорится], что охотятся на лис и барсуков (енотов), чтобы приготовить шубу. Чтобы подсобить женщинам, правитель, чиновники, обученные войны — все выходят в поле.

В пятой строфе [говорится], что «в пустом доме выкуривают мышей, закрывают окно, выходящее на север⁶, замазывают глиной двери»⁷ от холода и живут там.

В шестой строфе [говорится] о сборе риса для изготовления вина ради угощения старцев. К тому же собирают тыква-горлянку, конопляное семя, дикie травы, дрова и хворост, с тем чтобы сварить обед земледельцам⁸.

л. 18а В седьмой строфе [говорится], что расчищают ток, обрабатывают огород, собирают урожай. С окончанием полевых работ приступают к постройке дворца.

Днем собирают камыш, а ночью вяют веревки. Только построят хижину в поле — уже надо молиться об урожае ста злаков в грядущие годы в общине⁹.

В восьмой строфе [говорится], что запасают воду на случай засухи. Правитель государства в свободное от главных дел время угощает всех чиновников в соответствии с их возрастом и положением.

л. 18б Так совершенные, управляя государством, заботились о том, чтобы мужчины и женщины обеспечивали друг друга одеждой и пищей. Чиновник, ведавший сельским хозяйством¹⁰, осуществлял надзор, был в поле вместе с [народом], вникал в его горести, заботился о том, чтобы своевременно выходили замуж и женились, чтобы вовремя запасали фрукты и овощи и возводили жилища. Чиновники заботились [о народе], а народ прилежно трудился. С окончанием же страдной поры обучали народ военному делу, содержали старцев, угощали чиновников, воздавая должное их возрасту и положению. Поскольку ритуал и долг-справедливость процветали, наследие вана было создано. Разве в песнях царства Бинь¹¹ не показано это со всей ясностью?

Ныне, когда [пределы] Поднебесной широки, население многочисленно, а сын Неба восседает во дворце, обретем ли таких чиновников, которые приблизили бы [правителя] к народу? Ведь те, кто богат и знатен, смотрят на земледелие как на низкое занятие. А те, кто пристрастился к конфуцианским тонкостям, считают достойным удалиться от мирских забот. От этого же негодия, взяточники и тупицы // еще более нагледят. Как же чаяния народа [в таком случае] дойдут [до дворца]? Случается иногда, что судебные дела не решают вовремя, людей годами держат под стражей, повинности все усложняют, грабят без конца, в деревне из-за чрезмерных трат всевозможными средствами пасыгут на крестьянскую пахоту, ме-

шают шелкоткачеству. Такое наблюдается постоянно, и тогда без всякого основания дела представляют в искаженном виде, а закон нарушают.

Нужно повсеместно издать указ о том, что налоги второстепенны, а забота о земледелии — самое насущное и что чиновники, поощряющие земледелие, получают повышение в должности. Если они ездят по уездам, видят в горести народа, если земли распаханы, посевы густы, народ радостно трудится и нет несправедливо осужденных, то записывать это как заслугу. В противном случае наказывать, как за преступление. Тогда страдная пора не будет упущена и воздастся хвала [правителю].

План обогащения государства

Пункт 1

¹ Долг-справедливость — и. Один из самых трудных и спорных для перевода терминов конфуцианской моральной системы. О проблемах его толкования и перевода на иностранные языки см. [35, с. 75—82]. Понимая всю сложность вопроса, мы условно переводим это понятие как «долг-справедливость».

² Выгода — ли. В других контекстах — польза, преимущество.

³ Добродетель — *дао дэ*. Этическое понятие конфуцианства.

⁴ Наставление ради улучшения [нравов народа] — *цзяо хуа*.

⁵ «Хун фань» («Великий закон») — глава «Шу цзина».

⁶ Восемь [государственных] дел — *ба чжэн*. «Первое государственное дело — продовольствие, второе — ценности, третье — жертвоприношения, четвертое — [дела, подчиняющиеся] начальнику приказа общественных работ, пятое — [дела, подчиняющиеся] начальнику приказа культа и просвещения, шестое — [дела, подчиняющиеся] начальнику приказа суда и наказаний, седьмое — правила приема [государственных] гостей, восьмое — военные дела» [58, с. 189]. См. также [63, т. 1, с. 105—106].

⁷ Продовольствие — *ши*.

⁸ Ценности — *хо*.

⁹ Это высказывание Конфуция обнаружено нами в «Лунь юе». См. [20, с. 266]. В рус. пер. см. также [63, т. 1, с. 160].

¹⁰ Эта мысль Ли Гоу созвучна положению «Чжоу ли» о том, что средства прежде всего, а затем уже нормы ритуала [82, с. 1269].

¹¹ *Чжухон*. *Хоу* — в древнем Китае титул знатности, занимавший третье место в иерархии подобных титулов, выше стояли *ван* и *гун*, ниже — *бо*, *цзы* и *нань*. *Чжу* — показатель множественного числа.

Перевод этого термина затруднителен, поскольку в разные исторические эпохи его содержание не было одинаковым. В древности им обозначали глав владений или царств, находившихся в зависимости от правящей династии. К концу эпохи Чжоу *чжухоу* стали самостоятельными правителями.

Обладание подобными титулами во все периоды означало принадлежность их владельцев к высшей аристократии.

¹² Варвары четырех [стран света] — *сы и*, традиционное обозначение соседей Китая — некитайских племен.

¹³ Ритуал — *ли*, одно из центральных понятий конфуцианского учения.

¹⁴ Человеколюбие — *ай*, одно из понятий конфуцианского учения.

¹⁵ Величие — *вэй*.

¹⁶ Достойные и совершенные правители — *сянь шэн чжи цзюнь*.

¹⁷ Ученые, [сведущие в] управлении миром и вспомоществовании народу — *цзин цзи чжи ши*.

¹⁸ Усилить основное — *цян бэнь*.

¹⁹ Соблюдать меру в расходах и потреблении — *цзе юн*.

²⁰ Государственные предначертания, планы, расчеты — *го цзи*.

²¹ Добродетель бережливости — *цзянь дэ*.

²² Здесь Ли Гоу критикует взгляды монахов, ратовавших за ограничения в потреблении даже для правителей. Подобное же отношение к взглядам монахов находим у Сыма Цяня [63, т. 2, с. 314]. См. также [5, т. 10, изд. 130, с. 3290].

²³ Простолудин — *пи фу*.

²⁴ Благородный и подлый — *цзунь би*.

²⁵ Чжоуские установления — *чжоу чжи*. Традиционные даты правления чжоуской династии — 1027—857 гг. до н. э.

²⁶ Ван — здесь титул чжоуских правителей. Далее в других контекстах — глава наследственных владений.

²⁷ Четыре династии — *сы дай*, время правления мифического императора Шуня и династий Ся, Шан и Чжоу.

²⁸ Мо Ди, или Мо-цзы (479—400 гг. до н. э.) — философ и политический деятель, основатель школы монахов. Мо-цзы и его последователи принадлежали к простояке «служилых», близких к свободным трудовым низам общества — земледельцам, ремесленникам, торговцам. Отражая интересы этих слоев, моисты вели идейно-теоретическую борьбу против взглядов конфуцианцев, отстаивавших неземлемость господства наследников аристократии [63, т. 1, с. 175; 341, с. 2].

Янь Ин — сановник княжества Ци (V в. до н. э.; см. [225, с. 38]).

²⁹ Бережливость и скупость — *цзянь лоу*.

³⁰ Чжоу-гун (ум. в 1105 г. до н. э.) — государственный деятель начала правления династии Чжоу, младший брат ее основателя У-вана (1027—1025). Согласно традиции, он создал чжоуский ритуал, музыку, законодательство, принципы управления.

³¹ Совершенные люди — *шэн жэнь*.

³² Наследственные владения — *го*, принадлежали *ху* или *ванам*. Сохранились и в средние века, приобретаю статус уделов.

³³ Весь абзац, как выясняется, — пересказ положений «Чжоу ли» [52, с. 830; 82, с. 156]. Из контекста ясно, что терминами *би*, *люй*, *цзу*, *дан*, *чжоу*, *сян* могли обозначаться административные единицы в древности, соподчиненность которых между собою, равно как и их характеристика, менялись со временем. Кроме того, указанными терминами могли обозначаться и общинные организации разных уровней. Это подтверждается и материалом «Плана усиления армии» [изд. 17, л. 6а—6б]. В дальнейшем указанные термины переводим исходя из контекста. Войсковые подразделения *и*, *лян*, *цзу*, *люй*, *ши*, *цзюнь* соответственно состояли из 3, 25, 100, 500, 2,5 тыс., 12,5 тыс. человек [52, с. 830]. Аналогичная система войсковых подразделений отражена и в гл. 11 «Чжоу ли», где говорится о соотношении этих подразделений (см. об этом комментарий 9 к п. 3 «Плана усиления армии»). Такая система группировки населения производилась чиновником *яо сы ту* и ставила целью использование войсковых подразделений для выполнения разного рода повинностей, сбора налогов и дани [52, с. 711]. В. М. Штейн ошибочно относит эти данные не к 11-й, а к 10-й главе «Чжоу ли» (см. [361, с. 373]).

³⁴ Девять областей — *цзю чжоу* (или *цзю ту*), девять древних административных районов Китая, на которые, по преданию, делилась страна легендарными правителями, в частности Юем. В различных источниках в число девяти областей включаются разные районы. Выражение «девять областей» имеет значение «весь Китай», «вся страна» [67, с. 125, коммент. 34].

³⁵ Правитель — *цзюнь цзы*; второе букв. значение «благородный муж».

³⁶ Традиционные даты империи Цинь — 246—207 гг. до н. э., империя Западной Хань — 206 г. до н. э.— 220 г. н. э.

³⁷ Император — *сянь гуань*. Из возможных двух вариантов толкования данных иероглифов (первое — «уездные власти», второе — «император»; см. [82, с. 1056]) мы выбираем второе, как более созвучное данному контексту.

Варвары — *жун ди*, название племен, обитавших в древности на северных окраинах Китая. Здесь, как и во многих других случаях,

реалиями древности обозначаются события XI в. С учетом этого обстоятельства здесь и далее даем иносказательный перевод — «варвары» в тех случаях, когда названы этнические группы и народы, уже не существовавшие в сунское время.

³⁹ «Сяо го» — глава «И цзиня» (см. [362, с. 195]).

⁴⁰ См. [51, с. 71].

⁴¹ Гл. «Шуэр» (см. [20, с. 153]).

⁴² Вэнь-ди — император династии Хань (179—157 гг. до н. э.).

⁴³ Вышеприведенный абзац об императоре Вэнь-ди и его супруге — пересказ «Ши цзи» (см. [69, т. 2, с. 241—242]).

⁴⁴ Речь идет об отмене налога в 167 г. до н. э. (см. [300, с. 71—72; 42, гл. 24, ч. 1, с. 1461; 69, т. 2, с. 237, 461, коммент. 56]).

⁴⁵ Цзин-ди (156—141 гг. до н. э.) — император династии Хань.

⁴⁶ Указ о снижении налога относится к 156 г. до н. э. (см. об этом [300, с. 72]).

⁴⁷ У-ди (140—87 гг. до н. э.) — император династии Хань.

⁴⁸ Родоначальник... династии [Сун] — имеется в виду Чжао Куаньинь (960—976). Второй ее император — имеется в виду Тай-цзун (976—998). Имена правителей правящей династии не названы; они были табуированы, с тем чтобы не нанести их носителям ущерба.

⁴⁹ Вместо пропуска в тексте (связанного с необходимостью соблюдения табу) ставим «наше время», что следует из контекста.

⁵⁰ Пынешний правитель — *хоу*, так обозначался правитель, продолжавший в династийном цикле дело основателей династии. В данном случае имеется в виду современник Ли Гоу — император Жэнь-цзун (1023—1063).

⁵¹ Варвары — *цзян жун*, название древних племен, обитавших на северных границах Китая.

Пункт 2

¹ Зерно — жизненная артерия народа — тезис, созвучный положению в «Гуань-цзы»: «Пять злаков — жизненная артерия народа» [12, гл. 73, «Го сий», с. 359].

² Силы земли не используются сполна — *ди ли бу цзинь*, выражение, заимствованное Ли Гоу из «Цянь Хань шу», где повествуется о политике легиста Ли Куя (ок. 450—390 гг. до н. э.) — сановника государства Вэй периода Чжань го, автора проекта развития земледелия.

³ Установление о *цзин тянь* — конфуцианский идеал аграрных отношений, якобы существовавших в «золотом веке» Китая. О *цзин тянь* см. [169].

⁴ *Му* — мера площади, равная в X—XII вв. 5,68 ар (см. [327, с. 531]).

⁵ Закон вана — *ван фа*, идеальная система правления.

⁶ Вэнь-хоу — правитель царства Вэй (446—397 гг. до н. э.), покровитель ученых, умело использовал опыт своих сановников.

⁷ *Ли* — мера длины в X—XII вв., равная 552,96 м. Определение *фан* (букв. квадратный) в данном случае означает, что речь идет о размере площади по двум направлениям (в длину и ширину; см. [366, с. 54—55]).

⁸ *Цин* — мера площади в X—XII вв., равная 5,68 га.

⁹ *Доу* — мера сыпучих тел и объема, равная 10 шэнам; в X—XII вв. *доу* был равен 6,64 л.

¹⁰ *Дань* — мера объема в X—XII вв., равная 66,41 л.

¹¹ Цитата из «Хань шу» [42, гл. 24, часть 1, с. 1457]. См. также перевод В. М. Штейна [361, с. 343].

¹² *Соушунь дуэй* — должность чиновника, «уполномоченного по изысканию зерна». См. [300, с. 73].

¹³ Чжао Го — чиновник императора У-ди.

¹⁴ Сменные поля — *дай тянь* (или *и тянь*), своеобразная трехпольная система (см. коммент. к «Хань шу» [42, гл. 24, ч. 1, с. 1462; 300, с. 73]).

¹⁵ *Ху* — мера объема, равная в X—XII вв. 33,41 л.

¹⁶ Орывок, повествующий о деятельности Чжао Го и заключенный нами в кавычки, — изложение текста «Хань шу» (см. [42, гл. 24, ч. 1, с. 1462]). Высокая урожайность была достигнута за счет применения новых орудий труда. Так, например, Чжао Го изобрел парную соху (в ко-

тору ю впрягал двух быков, управляемых тремя пахарями), что позволило расширить посевную площадь и увеличить производство сельскохозяйственной продукции. Даже на холмах и склонах гор, прежде не обрабатываемых, появились хорошие поля (см. [300, с. 73]).

¹⁷ Выдержка из императорского указа и его оценка, зафиксированные в «Хань шу» [42, гл. 5, с. 1258]. Округ — *цзюнь* — крупная территориально-административная единица в древнем и средневековом Китае. Его соотношение с другими территориально-административными единицами в разные периоды были различны. В ханьское время округ подчинялся непосредственно власти императора, а то время как хозяевами наследственных владений — *го* — были *ван* и *хоу* (см. [82, с. 1339]).

¹⁸ Богачи — *фу чжэ*.

¹⁹ Выдержка из доклада Дун Чжуншу (см. [42, гл. 24, ч. 1, с. 1461]). Ли Гоу лишь переставил местами фразы.

²⁰ Бедный люд — *пинь минь*.

²¹ Пускаются во второстепенные занятия — *чжу мо* (т. е. занимаются ремеслом и торговлей).

²² Дармоеды — *жун ши*.

²³ Те, которые в безвыходном положении, — *ци бу нэн чжэ*.

²⁴ *Фу кэ* — термин, обозначающий в сунское время арендаторов земли, плативших ее хозяину часть урожая (см. [327, с. 109, 126—127, 129]).

²⁵ Меры по подавлению тех, кто занят второстепенным занятием — *и мо чжи шу*.

²⁶ Нанести удар — *оу*. В других контекстах — вытеснять, устранять; бродячий люд — *ю минь*.

²⁷ Ограничить размеры землевладения — *сянь жэнь чжань тянь*. Проект Ли Гоу был сделан под влиянием взглядов Дун Чжуншу, который путем ограничения личных полей пытался разрешить аграрный кризис в начале правления династии Западная Хань. Он предложил императору У-ди ограничить размеры частновладельческих земель, что означало усиление регулирующей роли государства в области землевладения. Хотя идеалом для него была система *цзин тянь*, он понимал нереальность ее в условиях ханьского общества: «Древний закон о *цзин тянь* осуществить крайне трудно, но необходимо приблизиться к нему, ограничив размеры частновладельческих полей, чтобы не было недостатка земли. Остановить захват [земли]» [42, гл. 24, ч. 1, с. 1462] (см. также [244, с. 87]).

²⁸ Количество *пин* земли у каждого не должно превышать установленной нормы (*сэ ю цин шу бу дэ го чжи*). — Ли Гоу, как и Дун Чжуншу, не конкретизировал, каков должен быть максимальный размер частновладельческих полей (см. [244, с. 87]).

²⁹ Захват [земли] — *цзянь бин*, букв. «поглощение» тутовым шелкопрядом листьев тутовника. Здесь термин обозначает концентрацию земли в руках частных собственников.

³⁰ Богатые дома — *фу цзя*.

³¹ Чао Цо (умер в 154 г. до н. э.) — советник императора Вэнь-ди, ханьский политический деятель, сторонник сильной централизованной империи (см. о нем [325, с. 44—46]).

³² Указ о продаже рангов знатности поставщикам зерна был издан в ханьское время для возмещения убытков казны, связанных с отменой земельного налога и облегчением податей в 167 г. до н. э. Продажа рангов знатности вовсе не означала продажу служебных должностей. Покупателям рангов оказывались лишь богатые купцы и могущественные лица, стремившиеся упрочить свое положение [300, с. 72; 325, с. 44—46]. Ли Гоу использовал лишь часть рекомендаций, предложенных Чао Цо [42, гл. 24, ч. 1, с. 1460].

³³ Уездные власти — *сянь гуань*. Из возможных вариантов толкования данных иероглифов: «уездные власти» и «император» (см. [82, с. 1056]) — выбираем первый, как более созвучный данному контексту [42, гл. 24, ч. 1, с. 1460].

³⁴ Данный абзац — пересказ «Ши цзи» (см. [69, т. 2, с. 241, 464—465, коммент. 74]).

³⁶ Ранги знатности — *це ди*. Имеется в виду предложение Шан Яна разрешить продажу рангов знатности за сдачу государству излишков зерна, что следовало приравнивать к проявлению воинской доблести (см. [65, с. 93, 192]). В «Ши цзи» упоминается о разрешении «народу» продавать свои ранги ([35, т. 2, с. 432]; см. в рус. пер. [69, т. 2, с. 241]).

³⁶ Цитата из «Гуань-цзы» [12, с. 359].

Пункт 3

¹ [При правящей династии] — вставка сделана нами. В тексте пропуск ввиду соблюдения автором табу на упоминание современных ему правителей.

² Чиновники — *бай гуань*, букв. «сто чинов».

³ Армия — *лю цзюнь*, букв. «шесть армий». Имелось в виду, что в древности «шесть армий» были в распоряжении сына Неба (см. [из. 16, л. 26]). Здесь означает «вся армия».

⁴ Деньги — *би*.

⁵ Монеты — *цюань бу* (см. [82, с. 777]).

⁶ Утрачен порядок их потребления [в соответствии с] рангами — *ван ю пинь чжи*.

⁷ Чиновники — *шоу люй янь чжэ*, букв. «те, кто охраняет деревню».

⁸ Казенные траты на покупку золота — *чу бан бу эр ши чжи фэй*. *Бан* — здесь синоним слова «государство», *бу* (букв. «полотно»); это слово употреблялось в древности в значении «монеты», «средства вообще». В этом сочетании оба термина есть в «Чжоу ли». См. [82, с. 471].

⁹ Могущественные кланы — *хао дан*.

¹⁰ Установить норму — *чжи ду*.

¹¹ Ранг — *дан*, букв. «категория». Здесь переводим как «ранг», исходя из контекста.

¹² Превышение [дозволенного] — *цзянь ни*.

¹³ Злоупотреблять — *чжэ*.

¹⁴ Цитата из «Ли цзи» [18, т. 2, с. 1611].

Пункт 4

¹ Ремесленники и торговцы — *гун шан*.

² Согласно древней традиции, все население Китая по профессиональному принципу делили на четыре категории: *ши* — ученые, *нун* — земледельцы, *шан* — торговцы, *гун* — ремесленники (подробно см. [36], с. 192)).

³ Термины «купцы» (*шан*) и «мелкие торговцы» (*гу*) близки по значению и могут употребляться вместе как общий собирательный термин — «торговцы». Однако в древности термин *шан* означал торговца, осуществлявшего операции крупных масштабов, а термин *гу* — торговца стационарного. Поэтому обоснованно, на наш взгляд, переводить первый термин как «купец», а второй — «мелкий торговец». В «Ши цзи» Р. В. Вяткин переводит термин *гу жэнь* как «торговые людишки на рынке», «мелкие торговцы» [69, т. 2, с. 358].

⁴ Шакьямуни (Отшельник из рода Шакьев) — прозвище Будды.

⁵ Черные и желтые — даосские и буддийские монахи, названные так по цвету их одежды.

⁶ Чиновники четырех рангов — *ши сюнь ту гуань*. В тексте, по-видимому, описка, и надо вместо *ши* читать *ли* (т. е. мелкие чиновники). Эта ошибка исправлена в другом издании трудов Ли Гоу [17, с. 138].

⁷ Округ — *цзюнь*, административная единица в сунский период.

⁸ Уезд — *сянь*, административная единица; меньше области и округа.

⁹ Фразу, взятую нами в кавычки, мы обнаружили в «Ли цзи» (гл. «Ван чжи» [18, т. 1, с. 1344]). Термин «еретическое учение» — *цзо дао* (букв. левый путь) идентичен термину *се дао* (косой путь) и является антонимом *ю дао* (правый путь) или *чжэн дао* (прямой путь, истинный путь, путь вана) [82, с. 464—465]. Термин «час и день» — *ши жи* встречается в «Хань шу» в значении «хороший час, счастливый день» — *ляк ши цзи жи* (см. [82, с. 639; 42, гл. 22, с. 1428—1442]).

¹⁰ Здесь пересказывается раздел «Чжоу ли» (см. [52, с. 666—668]).

¹¹ Несбывшиеся предсказания — *ван янь чжи фан*. Термин *фан* встречается в «Ши цзин». Р. В. Вяткин считает его идентичным термину *фан цзи*, *фан шу* и переводит его как «ворожба, магия, колдовство, способы или правила магии» (см. [69, т. 2, с. 364]). Здесь термин связан со способами гадания.

¹² Мантика Земли и Неба — *тянь ди шу*.

¹³ Повелитель людских судеб — *сы мин*.

¹⁴ *Да фу и ши* — те, кто принадлежал к чиновничеству, служилым людям. *Да фу* — ранги знатности в древнем Китае (см. [65, с. 300]). Р. В. Вяткин переводит этот термин как «сановники» [69, т. 2, с. 558]. О многозначности смысла термина *ши* см. [82, с. 333; 281, с. 105]. В дальнейшем эти термины переводим исходя из контекстов.

¹⁵ Цзы Ся — ученик Конфуция, по преданию наиболее сведущий в области этикета и литературы.

¹⁶ Городские улицы — *ли сянь*.

¹⁷ Игра в мяч — *гэ цзюй*. По данным словаря «Шо вэнь», так обозначался кожаный мяч, предназначенный для древней игры, отдаленно напоминающей футбол (см. [82, с. 1467]).

¹⁸ И таких не счесть — *ци ту ван шу*. В тексте на месте третьего иероглифа стоит иероглиф *чжи* — «это», «этот», — что, по-видимому, ошибка. Мы следуем исправлению, сделанному в последующих изданиях текста (см. [17, с. 139]).

¹⁹ Выдержка из «Хань шу» [42, гл. 24, ч. 1, с. 1458]. См. в переводе В. М. Штейна [361, с. 345].

²⁰ Негодяи в правительственных учреждениях — *гуань фу чжи цзянь*.

²¹ Чиновники уездные и окружные — *шоу цзай*, букв. «руководящие чиновники». Подобную трактовку даем исходя из контекста п. 5 «Плана покаяния народа».

²² Сборища знати — *и гуань чжи хуэй*.

Пункт 5

¹ [Само]усовершенствование сознания — *сю синь*.

² Сохранение присущего — *ян чжэнь* (букв. «воспитание истинного»). Имеется в виду даосское понятие.

³ Перерождение — *хуа жэнь*, сансара, понятие о кругообороте перерождений в буддизме (см. [82, с. 201]).

⁴ Совершенные — *шэнь*.

⁵ Достойные — *сянь*.

⁶ Яо и Шунь — мифические герои китайской древности. По преданию, Яо правил в 2356—2256 гг. до н. э. Поскольку его сын Динь Чжу отличался непочтительностью, Яо передал власть добродетельному Шуню (XXIII в. до н. э.). Конфуцианская традиция считала Яо и Шуня «совершенными людьми» и образцовыми правителями, а время их правления «золотым веком» китайской истории.

⁷ Мэн-цзы (ок. 372—289 гг. до н. э.) — последователь учения Конфуция.

⁸ О Ян Чжу см. [63, т. 1, с. 50].

⁹ О Мо-цзы см. выше, коммент. 28 к п. 1 «Плана обогащения государства».

¹⁰ Равная любовь ко всем — *цзянь ай*.

¹¹ Цитата из «Мэн-цзы» [26, с. 269].

¹² Считают своим долгом не требовать ничего от мира — речь, по-видимому, идет о принципе недеяния (*у вэй*), которого придерживались даосы.

¹³ Выдержка из произведения Хань Юя «О пути» («Юань дао») (см. [43, цз. 11, раздел цза чжу, с. 63], в рус. пер. [221, с. 127]).

¹⁴ Обратить в мирян — *гуань чжи*, букв. «надеть на них шапки как у мирян».

¹⁵ *Инь, ян* — основные категории древнекитайской натурфилософии. Наиболее раннее их истолкование дано в «Ши цзине». *Ян* — светлое, активное, сильное, мужское, твердое начало; противопоставлено *инь* — темному, пас-

сивному, женскому, мягкому началу. Эти две космические стихии организуют жизнь во Вселенной. Под «верхами» и «низами» соответственно понимается космос и общество.

¹⁶ Они уже в детстве не вписаны в реестры, а в зрелом возрасте не являются тяглыми — букв. «с детства не являются хуан, повзрослев, не становятся дин». Налогоплательщики в средневековом Китае в период правления династии Тан, делились на несколько возрастных категорий: младецы назывались *хуан*, дети с четырех лет — *сяо*, молодежь с 16 лет — *чжун*, а с 21 года — *дин*.

¹⁷ Угощение монахов — речь идет об одной из заповедей буддизма, которые необходимо выполнять мирянам. Пожертвования объявлялись благим делом, якобы отвращающим от несчастья.

¹⁸ Лучшие земли — *бу* и *чжи тянь* (букв. «неменяющиеся земли»). Термин, встречающийся в «Хань шу». «Если обработка земли и посев производятся каждый год, то такие земли называются неменяющимися; это земли высшего качества» (цит. по [361, с. 342]).

¹⁹ Казна — *хэн юй*, букв. «чиновник, ведающий горами и лесами», термин из «Чжоу ли». Даем перевод в переносном, индиксательном смысле, поскольку, как и во многих других случаях, Ли Гоу осмысливал реалии своего времени в понятиях древности.

²⁰ Дун Чжуншу (187—180 — около 120 г. до н. э.) — известный конфуцианский ученый [161, с. 118]. См. его биографию в «Хань шу» [42, гл. 56].

²¹ Шесть искусств — *лю* и, шестикнижие: «И [цзин]», «Ли [цзи]», «Юе [цзи]», «Ши [цзин]», «Шу [цзин]», «Чунь [цю]».

²² Выдержка из биографии Дун Чжуншу в «Хань шу», где зафиксировано это его высказывание [42, с. 1909].

²³ См. [61, с. 182], в рус. пер. [74, с. 341].

Пункт 6

¹ Перефразированная цитата из «Хань шу», где говорится: «Когда зерно продается по высокой цене, это вредит народу, а по крайне низкой — земледельцам» [42, гл. 24, ч. 1, с. 1465]. Под «народом» в данном случае подразумеваются все те, кто входил в понятие «народ», кроме земледельцев, т. е. ремесленники, ученые, торговцы (см. [42, гл. 24, ч. 1, с. 1456, коммент.]).

² [Брать в долг под] высокий процент — *бэй чэн*, термин, встречающийся в «Хань шу».

³ Сидячие торговцы — *цзо гу*, торгующие в лавках в отличие от торгующих вразнос — *син шан*.

⁴ Выдержка из «Си цы чжуаня» («Комментария связанных слов») — классического и канонизированного дополнения комментария к «И цзиню» (см. [51, гл. 8, с. 74]). Эта цитата или часть ее традиционно приводится во многих древних и средневековых текстах (см. [67, с. 160, коммент. 6, с. 189, коммент. 404]).

⁵ [Торговцы-накопители — *сюй гу* или, в других случаях, *да гу сюй цзя*, крупные торговцы-накопители.

⁶ Закон о справедливой закупке зерна — *пин ди чжи фа* (А. А. Бокшанин переводит как «метод соразмерной заготовки зерна» [67, с. 252]) связан прежде всего с деятельностью Ли Куя. Цель его политики состояла в том, чтобы в урожайный год цены на зерно не были бы слишком низки, а в неурожайный — слишком высоки. О трактовке расчетов, приписываемых Ли Кую в «Хань шу» см. [361, с. 174].

Что касается сообщения Ли Гоу о деятельности Гуань Чжуня (подданного цинского Сюань-гуна), то она способствовала усилению и обогащению царства Ци, но не имела отношения к закону *пин ди чжи фа*. Версия Ли Гоу основана на том, что он считал Гуань Чжуня автором «Гуань-цзы» и потому сведения, содержащиеся о подобных мерах в этом древнем трактате, связал с личностью Гуань Чжуна.

Гэн Шоучан служил у ханьского императора Сюань-ди. В 54 г. до н. э.

создал зернохранилище *чан пин цан* (амбары постоянного равновесия), чтобы осуществлять политику *пин ди чжи фа*.

⁷ Тянь-бао — один из девизов царствования танского императора Юань-цзуна.

⁸ Область — *чжоу*, территориально-административная единица в XI в.

⁹ Способ выравнивания цен — *цин чжун* (букв. «дешевое и дорогое», «легкое и тяжелое», «важное и второстепенное»). Идея о *цин чжун* впервые подробно изложена в трактате «Гуань-цзы». Развивается мысль о стабилизации экономики и в «Хань шу». Суть метода сводилась к закупке казной зерна и прочих товаров (в частности, тканей), когда их было много и цены на них падали, и распродаже закупленных запасов в момент нехватки. Эта система предусматривала переход подобных выгодных операций из рук купцов в ведение казны и соответственно ограничение частной коммерческой деятельности и обогащения; снабжение населения всем самым необходимым непосредственно из казны и тем самым удержание его в рамках «основных занятий» — земледелия и шелководства. Этот принцип стабилизации экономики широко применялся и в средние века (см., например, [67, с. 254]).

Пункт 7

¹ Яо и [Чэн-]тан. См. примеч. 6 к п. 5 данного «Плана». [Чэн-]тан — шанский ван (XV в. до н. э.), основатель династии.

² Выдержка из «Ли цзи» [18, т. 1, с. 1334]. «Ван чжи» — название главы этого памятника.

³ Выдержка из «Чжоу ли» [52, гл. 13, с. 728]. Чиновник и *жэнь* — букв. «обеспечивающий продукты питания» [83, с. 1477]. Из текста не ясно, идет ли речь об одном чиновнике или о нескольких. По-видимому, эти обязанности выполняла группа чиновников, имеющих общее название, но различавшихся между собою соответственно масштабам подведомственных им территориально-административных единиц.

Перевод терминов *бан*, *сян ли*, *мэнь гуань*, *цзяо ли*, *е би*, *сянь ду* затруднителен. Они могли обозначать как единицы территориально-административного деления, так и группы населения. Так, например, В. М. Штейн переводит *бан* как страна, *е* — как округ [361, с. 375], *би* — как вассальные владения [361, с. 371].

Ли, согласно «Чжоу ли», в древности состояло из 25 семей (или 5 *линь*, состоявших, в свою очередь, из 5 семейств — *цзя*). Нам важно подчеркнуть, что, приводя данную цитату, Ли Гоу хотел доказать, что в древности система накопления продовольствия распространялась на всю страну.

⁴ Простой народ — *юань юань чжи минь*.

⁵ Амбары справедливости — *и цан*.

⁶ Кай-хуан — название эры правления (589—600) суйского императора Вэнь-ди (581—604).

⁷ Общинные амбары — *шэ цан*.

⁸ Вэнь-хуан — суйский император Вэнь-ди.

⁹ Тай-цзун (Ли Шиминь); годы правления 627—650.

¹⁰ Закон о сборе и выдаче зерна — *лянь сань чжи фа*.

¹¹ Каждый [из них] также учитывался — *и гэ ю ча*, букв. «к каждому [из них] относились по-разному». Имелось в виду, что безземельные также были включены в систему учета имущественного состояния населения.

¹² Разряд дворов — *ху дэн*.

¹³ Временное накопление зерна — *ци лю*.

¹⁴ Жаловать ранги знатности — *бай и це ди*.

Пункт 8

¹ Комбинация этих фраз, заимствованных из «Си цы чжуани», «И цзиня» и «Шу цзиня», традиционно вставлялась в последующие древние, а

затем и средневековые источники (см., например, [67, с. 27, 121—122, коммент. 4]). Ли Гоу также следовал этой традиции.

² Кай-юань — эра правления танского императора Сюань-цзун — 713—741).

³ Эти взгляды явно перекликаются с тезисом Бань Гу: «Ведь жемчуг, яшму, золото и серебро нельзя есть, когда голодно, и нельзя надеть, когда холодно, но все же их ценят, потому что они нужны государю» (цит. по [325, с. 49]).

⁴ Выдержка взята из доклада Цзя Шаня (он же Цзя И, 201—169 гг. до н. э.) — советника ханьского императора Вэнь-ди. Доклад содержится в «Хань шу» (см. [325, с. 50]). Биографию Цзя Шаня см. [35, т. 5, гл. 84, с. 2491—2504].

Пункт 9

¹ Правитель — *сянь гуань*. Выбираем данное значение этого сочетания из двух его значений, указанных в словаре «Цы хай» [82, с. 1056].

² Дунго Сяньян — богатый торговец, живший в период Западной Хань [245, с. 82].

³ У-ван (правитель княжества У) — титул, дарованный ханьским Гао-цзу его племяннику Лю Пи (см. [69, т. 2, с. 196, 201, 248, 452, коммент. 3]). Благодаря развитию соляных промыслов в княжестве У значительно упрочилось экономическое и политическое положение его удельного правителя.

⁴ У-ди — ханьский император (140—87 гг. до н. э.). Как известно, в период его правления велась активная завоевательная политика, поглощавшая все больше средств. Бань Гу писал по этому поводу: «Иа подарки и проводы послов, на дальние путешествия, на содержание войск в походе требовались огромные доходы. Денег не хватало, и обложили налогом продажу вина, ввели монополию на соль и железо, отлили серебряную монету, ввели кожаные деньги, даже обложили пошлиной повозки, корабли и налогом шесть видов скота. Силы народа истощились» (цит. по [325, с. 57—58]). Важнейшим экономическим мероприятием периода правления У-ди было учреждение в 119 г. до н. э. казенной монополии на производство соли и железа. Частные предприятия конфисковались, а для их управления в уездах и областях создавались специальные учреждения: *янь гуань* (соляное ведомство) и *те гуань* (железное ведомство). Инициаторами установления казенной монополии были в прошлом крупные торговцы Куи Цзинь и Дунго Сяньян (подробнее см. [246, с. 73—86]).

⁵ Иногда заимствовал [установления], иногда вносил [в них] изменения — *ю цинь ю гэ*.

⁶ Бродячие торговцы — *шан люй*.

⁷ Закупить в кредит (в данном случае — соль) — *ши ши* [82, с. 1275].

⁸ Сельские жители — *шан цзэ чжи ман* (букв. «жители гор и озер»). *Ман* — термин из «Ши цзи» (см. [82, с. 912]). Горожане — *чэн и чжи хiao*.

⁹ Разрешить вести торговлю — *тун шан*.

¹⁰ Взимать налог с торговли — *цюй гуань ши чжи шуй*.

¹¹ Закупать по соглашению — *хэ ди*. Имеются в виду закупки казной зерна у населения на экстренные военные нужды. Эпизодические вначале, впоследствии они стали регулярными и столь же обременительными, как и прямые налоги (см. [82, с. 268]).

¹² Хуайхай — район нижнего течения р. Хуайхэ (за оз. Хунцзаху), прилегающий к морскому побережью [67, с. 224; 82, с. 805].

¹³ См. [51, с. 81].

Пункт 10

¹ Казенные средства — *бан чжи цюань бу*. *Цюань бу* — букв. «монета». См. коммент. 5 к п. 3. «Плана обогащения государства»: в данном случае термин имеет более общее значение — «средства вообще».

⁷ Норма закупки [казенного чая] — *кэ*. Из многих вариантов трактовки термина, предложенных в «Цы хае», выбираем это значение (см. [82, с. 1247]).

⁸ Наложить налог на чайные горы — *цзи ча шань чжи цзу*. Выражение «чайные горы» могло означать и название гор (см. [82, с. 1135]).

⁹ Не будет застоя в денежном обращении — *бу чжи бэнь цюань*.

¹⁰ Мелкий люд — *юань юань си минь*.

План усиления армии

Пункт 1

¹ Хуан-ди — мифический правитель древнего Китая, правивший, согласно традиции, в 2697—2597 гг. до н. э. В мифах выступал в качестве мудрого и образцового императора, почитался как родоначальник китайской народности, покровитель даосизма. Считалось, что он научил китайцев искусству плавки металлов, изготовлению керамики, повозок и т. д.

² О Шуне см. коммент. 6 к п. 5 «Плана обогащения государства».

³ См. [33, с. 9]. Мы даем несколько иной перевод этой цитаты, чем Н. И. Конрад [219, с. 34].

⁴ Ли Гоу заимствует трактовку терминов *дио* и *дэн* у самого раннего комментатора «Сунь-цзы» — вэйского Цао-гуна (155—220; см. [33, с. 9]).

⁵ Цитата из «Сунь-цзы» (см. [33, с. 7]) дается в переводе Н. И. Конрада [219, с. 33].

⁶ Великий путь — *да дао* [82, с. 889].

⁷ Три династии: легендарная династия Ся (XXI—XVI вв. до н. э.), династия Шан (XVI—XI вв. до н. э.), династия Чжоу (XI—III вв. до н. э.).

⁸ Хань Синь — полководец и советник при Лю Бане (о Лю Бане см. следующий комментарий). Бывший бедняк, участник восстания 208—206 гг. до н. э., направленного против династии Цинь, присоединился к чуской армии (возглавляемой сначала представителем земледельческой аристократии, известным полководцем царства Чу — Сян Ляном, а затем его племянником — Сян Юем) и впоследствии перешел на службу к Лю Бану. См. жизнеописание Хань Синя [35, т. 6, с. 2609—2631; 68, с. 258—282].

⁹ Хань-ван — ханьский ван. Имеется в виду Лю Бан — один из главных руководителей восстания 208—206 гг. до н. э., явившегося откликом на восстание 209—208 гг. до н. э. за восстановление независимости царства Чу (во главе с крестьянами Чэнь Шэном и У Гуаном). Мелкий чиновник, выходец из семьи земледельца, Лю Бан вступил в контакт с сильной чуской армией Сян Ляна — Сян Юя. После падения династии Цинь получил удел в области Хань, откуда и произошел его титул — Хань-ван. С 206 г. до н. э. началось острое соперничество между группировкой Сян Юя и Лю Бана. После разгрома отрядов Сян Юя Лю Бан стал ханьским императором под титулом Гао-цзу. См. жизнеописание Лю Бана [35, т. 2, с. 341—394; 302, с. 236].

¹⁰ Сян-ван (Сян Юй, Сян Цэл) — один из руководителей восстания против империи Цинь. В отличие от отряда Лю Бана, командные посты в армии Сян Ляна находились в руках наследственной аристократии и крупных землевладельцев. Впоследствии Сян Юй стал соперником Лю Бана. О Сян Юе см. [35, т. 1, с. 295—339; 302, с. 238]. Интересно, что Ли Гоу является автором надписи на надгробной плите Сян Юя (см. [38, с. 92—95]).

¹¹ Гегемон — *ба* (см. [190, с. 35]).

¹² Великий ван — *да ван*, почтительное обращение Хань Синя к Лю Бану.

¹³ Вступили в Угуань — иносказательно «захватили Саньнян». Угуань — горная застава, важнейший стратегический пункт, открывавший путь в столицу империи Цинь — Саньнян, захваченную повстанческим войском во главе с Лю Баном в 207 г. до н. э.

¹⁴ Циньцы — *цин* [минь]. У Ли Гоу пропущен иероглиф *минь* — народ.

¹⁵ Три статьи закона — *фа сань чжан* (смертная казнь за убийство, наказание за рапение и за ограбление), циньские законы, сохранные Лю Баном. Овладев столицей, Лю Бан разослал по всему царству гонцов, собрал в Саньяне глав циньских общинных органов самоуправления — «отцов и старейшин» (*фу лао*) и заключил с ними знаменитый договор, направленный на защиту интересов населения царства (см. [302, с. 82]).

¹⁶ Три циньских [полководца] — Чжан Хань, Сыма Синь и Дун И — сдались Сян Юю. Стремясь закрепить территорию бывшего царства Цинь и предотвратить возможные выступления Лю Бана, Сян Юй разделил территорию Гуаньчжуна (часть современной провинции Шэньси) на три части, предоставив их упомянутым полководцам (см. [302, с. 209; 68, с. 353]).

¹⁷ Выявленная нами цитата из жизнеописания Хань Синя, которую Ли Гоу приводит с некоторыми пропусками (см. [35, т. 8, с. 2612]; в рус. пер. [68, с. 261—262]). Интересно отметить, что, комментируя выдержку из «Сунь-цзы» — «Кто из правителей [более других] обладает дао?», Ли Гоу обратился к примерам, содержащимся в комментарии к древнему трактату сунского автора Ван Чжэ, использовавшего материал биографии Хань Синя в «Ши цзи» (см. [33, с. 9]).

Как и сунский комментатор, Ли Гоу устами Хань Синя противопоставляет политику в отношении к «народу» двух руководителей антицинского восстания — Сян Юя и Лю Бана. Как и Ван Чжэ, Ли Гоу сделал нраво-учительный вывод о том, что гибкая и дальновидная политика Лю Бана позволила ему стать впоследствии императором, а неразумная жестокость Сян Юя привела его к поражению.

¹⁸ Глиняные кувшины — перевод дан на основе комментария Пэй Иня [35, т. 8, с. 2614]. Речь идет о переправе через Хуанхэ в районе Аньи.

¹⁹ Вэй-ван — ван царства Вэй по имени Бао. Получив от Лю Бана приказ разгромить царство Вэй, Хань Синь применил хитроумный план. Делая вид, что его войска готовы к переправе через Хуанхэ именно там, где ожидал их Вэй Бао, Хань Синь изменил план. Спрятав войска в засаде, он, неожиданно напав на Вэй Бао, взял его в плен. Об этом эпизоде борьбы Хань Синя с главой царства Вэй повествуется в жизнеописании Хань Синя (см. [35, т. 8, с. 2613; с. 263]).

²⁰ Основываясь на данных «Ши цзи» [35, т. 8, с. 2617; 68, с. 266], вставляем слово «ханьские».

²¹ Чэнъяньский правитель (Чэнъянь-цзюнь) — титул Чэнь Юя, уроженца Даяна, столицы княжества Вэй (современная провинция Хэнань), известного последователя Конфуция. Присоединившись к восстанию Чэнь Шэна, Чэнь Юй командовал крупным отрядом повстанцев, действовавшим против Чжао.

С завоеванием Чжао Чэнь Юй был назначен главнокомандующим войсками этого царства. Вместе с Чжан Эрмом Чэнь Юй представлял правое крыло в восстании. В дальнейшей борьбе между Лю Баном и Сян Юем за объединение страны Чэнь Юй, к тому времени чэнъяньский правитель, оказался в лагере противников Чжан Эра, с которым его связывали долготлетние служба и дружба.

Как и победу над вэйским ваном, победу над Чэнъянь-цзюнем Хань Синь одержал с помощью хитроумных приемов, взяв армию противника в клещи. В результате Чэнь Юй был убит в бою с войсками, возглавлявшимися Хань Синем и Чжан Эрмом (см. [68, с. 354], а чжаоский ван захвачен в плен.

²² «Не послушался совета правителя Гуаньфу» — выдержка из «Ши цзи» (см. [35, т. 8, с. 2615; 68, с. 264]).

Правитель Гуаньфу — Гуаньфу-цзюнь, титул Ли Цзочэ, предложившего Чэнь Юю план совместных действий против Хань Синя с целью изолировать армию последнего и лишить ее продовольствия (см. об этом [35, т. 8, с. 2615; 68, с. 264]).

²³ «Справедливая армия не применяет хитроумные замыслы и не строит коварные расчеты» — фраза из «Ши цзи» [35, т. 8, с. 2615].

²⁴ Каменные стены и горячие источники — *ши чэн тан чи*, образное выражение, встречающееся в «Хань шу» (см. [82, с. 959]) и близкое по смыслу выражению «стены из металла и горячие источники» — *цзинь чэн тан чи* (см. [82, с. 816]). Оба выражения — символ неприступной крепости.

²⁵ Тай-гун — титул Цзян Шана (он же Люй Шан), жившего в период Чжань го, соратника чжоуского Вань-вана (1231—1135), а затем У-вана. Цзян Шан — автор сочинения по военному искусству «Инь фу», пользовавшегося большой популярностью. О Цзян Шане см. [82, с. 261, 354].

²⁶ Мэн Бэнь — согласно преданиям, известный богатырь периода Чжань го, жил в царстве Вэй, а затем находился на службе у правителя царства Цинь — У-вана. Мэн Бэнь якобы обладал столь огромной силой, что мог вырвать рога у разъяренного быка. За победу над У-ваном в одном из состязаний силач был предан мучительной казни.

²⁷ Летающие зайцы — *фэй ту*, образное название скакунов, якобы преодолевающих в день 100 тыс. ли (см. [82, с. 1487]).

²⁸ Тай-э — вид мечей (изготавлился в царстве Чу), отличавшийся превосходным качеством (см. [68, с. 349]).

Пункт 2

¹ Человек — *шэнь*, букв. «тело»

² Китайцы — *чжуся*, древнее самоназвание китайцев.

³ Варвары — *и ди*, название древних племен, живших к востоку и западу от Китая.

⁴ Способ использования армии — *юн бин чжи фа*. Здесь правила ведения войны вообще.

⁵ Варвары — *жун ди*, название древних племен, живших к западу и северу от Китая.

⁶ Военные поселения — *тунь тянь*.

⁷ Дворцовая охрана — *цзинь вэй*.

⁸ Чиновники военного поселения — *тунь гуань*.

⁹ Дворцовая гвардия — *цзюнь люй*. То же, что и дворцовая охрана.

¹⁰ На окрание (*сян*) в сунское время территориальные (или окраинные) войска, бывшие оплотом власти генерал-губернаторов в танское время, были распущены. Самые лучшие и сильные воины были переведены в дворцовую гвардию, а оставшиеся — наименее пригодная часть войска — выполняли разного рода повинности в казенных учреждениях, большей частью фиктивно [82, с. 491].

¹¹ [Тот], кто преследуется законом, — *фа чжи лю и чжэ*.

¹² Земледелец — *фу*.

¹³ Старшина — *чжан шуай*.

¹⁴ Армия храбрых воинов — *ху ли чжи ши*, букв. «войско тигров и барсов».

¹⁵ Ханьский У-ди. Как известно, именно при нем началось насильственное переселение безземельных крестьян, вызванное двумя обстоятельствами: стремлением смягчить аграрный кризис, порожденный обезземеливанием крестьян, и разрешить проблему колонизации земель, отвоеванных у сюнну и цинюв, на которых создавались военные поселения. Наиболее крупные переселения крестьян были отмечены именно в правление У-ди (см. [244, с. 71—99]).

Гуаньдун (букв. «к востоку от горных проходов») — обобщенное название территорий, лежащих восточнее горного прохода Ханьгуань (восточнее Гуаньчжуна). Это понятие подразумевало (приблизительно) пределы провинции Хэнань и пространства далее на восток.

Лунси — округ, занимавший юго-восточную часть современной провинции Ганьсу и часть современного Автономного района Внутренней Монголии.

Бэйди — округ, занимавший северо-восточную часть современной провинции Ганьсу и часть современного Автономного района Внутренней Монголии.

Сихэ — название территории к западу от Хуанхэ в современной провинции Шэньси.

Шанцзюнь — округ, охвативший северные районы современной провинции Шэньси и часть земель Автономного района Внутренней Монголии.

Гуаньнэй — то же, что и Гуаньчжун (букв. «земля, лежащая между горными проходами»), — район, примыкающий к долине р. Вэй в современной провинции Шэньси, замыкаемый горным проходом Ханьгуань (Хань-гугуань) на востоке, а на западе — проходом Лунгуань [67, с. 134].

¹⁶ Чжао Чунго — известный полководец династии Хань, находившийся на службе сначала у императора У-ди, а затем у Сюань-ди. Прославился борьбой против кочевых соседей Китая — сюнну и цзян. Был искусным стрелком из лука, изучал древние военные трактаты, был талантливым военным стратегом. Первым предложил использовать институт военных поселений в борьбе с западными кочевниками (см. [82, с. 1286]). Лоу Шидэ — известный танский полководец, прославившийся борьбой с туфанами [82, с. 387].

¹⁷ Цян, ху — не китайские племена, северные соседи Китая.

Пункт 3

¹ Бездельничает — цзо ши. букв. «сидит (не трудится), но ест».

² Выдержка из «Ли цзи» (см. [18, т. 1, с. 1322]). Здесь Ли Гоу излагает сущность аграрной системы цзин тянь, описанной также в «Мэп-цзы» (см. [361, с. 327]). О том же говорится и в «Гуань-цзы» [361, с. 308]. Однако там указано, что земледельца высшей категории (*шан нун-фу*) может прокормить пятерых. По этому поводу В. М. Штейн пишет, что в земледельческой семье один основной работник — глава семьи — мог прокормить то или иное число едоков в зависимости от качества земли и хозяйственного умения (см. [361, с. 308]).

³ Фу — мера объема, равная шести доу, или 1 тыс. *шэнов*. При Шан Яне *шэн* был равен 0,2 л [65, с. 295, коммент. 16].

⁴ Казенные земли — *гун тянь*.

⁵ Богатен — *хао дан*.

⁶ Люди без определенных занятий — *фу цзи чжи жэнь*. Термин встречается в «Гуань-цзы» (пер. В. М. Штейна: «некоторые люди, средства существования которых довольно неопределенны и которые имеют только временное занятие». См. [361, с. 351]).

⁷ Сельские войска — *сян цзюнь*, войско в административной единице *сян*, состоявшей из 12,5 тыс. дворов.

⁸ *Сяо сы ту* — один из чиновников ведомства общественных дел.

⁹ Ответ Ли Гоу — пересказ отрывка из «Чжоу ли». О значении указанных терминов см. п. 1 «Плана обогащения государства» (из. 16, л. 26) и коммент. 33 к п. 1 «Плана обогащения государства». Для понимания смысла терминов *би*, *люй*, *цзу*, *дан*, *чжоу* как общинных организаций полезно привести следующую цитату из «Чжоу ли» в переводе Л. С. Переломова: «Приказал пяти семьям объединиться в би, дабы защищать друг друга; пяти би объединиться в люй, дабы помогать друг другу [в делах]; четверем люй объединиться в цзу, дабы оказывать друг другу помощь при похоронах; пяти цзу объединиться в дан, дабы выручать друг друга из беды; пяти дан объединиться в чжоу, дабы помогать друг другу [продуктами и деньгами]; пяти чжоу объединиться в сян, дабы поддерживать друг с другом дружеские отношения» [65, с. 313—314, коммент. 1].

¹⁰ Политика перемещения по приказу — *юйлинь чжи чжэн*.

¹¹ Смысл фразы станет понятным, если обратиться к положениям трактата «Сунь-цзы» о законе руководства массой: «Когда говорят, друг друга не слышат; поэтому и изготовляют гонги и барабаны. Когда смотрят, друг друга не видят; поэтому и изготовляют знамена и значки. Гонги,

барабаны, знамена и значки соединяют воедино глаза и уши своих солдат. Если все сосредоточено на одном, храбрый не может один выступить вперед, трусливый не может один отойти назад. Это и есть закон руководства массой.

Поэтому в ночном бою применяют много огней и барабанов, в дневном — применяют много знамен и значков; этим вводят в заблуждение глаза и уши противника. Поэтому у армии можно отнять ее дух, у полководца — можно отнять его сердце» (цит. по [219, с. 43]).

¹² Природа от Неба — *тянь син*, природные качества человека.

¹³ Военные чины — *цзюнь му*.

¹⁴ Военные наместники — *фан чжэнь*. В период правления династии Тан были военные губернаторы (*цзе ду ши*), обладавшие большими полномочиями в политической и особенно в военной области.

Пункт 4

¹ Настроение и природа людей — *минь чжи цин син*.

² Местные условия — *ди ци*, букв. «дыхание земли».

³ Нравы — *фэн*.

⁴ Старшие (или вышестоящие) — *цзюнь чжан*.

⁵ Обычай — *су*.

⁶ Совершенные ваны — *шэн ван*.

⁷ Янь [Хуэй] — родом из царства Лу, ученик Конфуция, отличался любознательностью, большим умом и усердием в учении.

⁸ Жэнь [Цю] (он же Цзы-ю) — родом из царства У, ученик Конфуция.

⁹ [Мэн] Бэнь. См. о нем коммент. 26 к п. 1 «Плана усиления армии».

¹⁰ [Ся] Юй — герой чжоуских преданий, отличавшийся феноменальной силой и храбростью.

¹¹ Жо Ао — второе имя правителя царства Чу периода Чжоу Сюн И. м. о нем «Ши цзи» [35, т. 5, гл. 10] [82, с. 1130; 83, с. 1257].

¹² Тай-бо — исторический персонаж из царства У, упоминаемый в летописи «Шэочжуань» (см. [163, с. 85]).

¹³ Пригубили кровь жертвенного животного — в древности обмазывали губы кровью жертвенного животного в знак клятвы верности (здесь — одержать победу над противником, став гегемоном над другими царствами).

¹⁴ О Сян Цзи (он же Сян Юй, Сян ван) см. коммент. 10 к п. 1 «Плана усиления армии».

Один из титулов Сян Юя — чуский ван. На его примере Ли Гоу доказывал, что южане могли успешно сражаться с северянами. После уничтожения династии Цинь страна в 206 г. до н. э. была разделена между восемнадцатью ванами — руководителями крупных отрядов, ведших борьбу с Цинь. Сян Юй принял титул вана — гегемона Западного Чу, взяв под контроль девять областей, находившихся на территории бывших княжеств Лян и Чу.

¹⁵ Куайцзи — в период Цинь округ в уезде Усянь (современная провинция Цзянсу; см. [38, примеч. 4, с. 94]). В данном отрывке Ли Гоу говорит о начале восстания против империи Цинь. Выступление из Куайцзи Сян Юя — помощника Сян Ляна — относится к 208 г. до н. э.

¹⁶ Шу — древнее название государства в провинции Сычуань.

¹⁷ Сунский У-ди. Годы его правления — 420—423. На примере побед У-ди (он был родом из провинции Цзянсу) Ли Гоу иллюстрировал мысль о том, что южане также могут одерживать верх над северянами.

¹⁸ Даньту — уезд в современной провинции Цзянсу.

¹⁹ Хуань-гун (685—643 гг. до н. э.) — циский князь (царь) Хуань, один из пяти «гегемонов» — «могущественных царей» (см. [220, с. 27; 82, с. 696; 65, с. 245, коммент. 15]).

Пункт 5

¹ Властители судьбы человека — *жэнь чжи сы мин*. Мы заимствуем перевод этого термина у Н. П. Конрада (см. [219, с. 40]).

² О Мэн Бэне см. коммент. 26 к п. 1 «Плана усиления армии».

³ «Као гуи [цзи]» («Записки о ремесле») — раздел «Чжоу ли». «Чжоу гуань» («Чиновники эпохи Чжоу») — древнее название трактата «Чжоу ли», связанное с тем, что основное содержание памятника — описание обязанностей различных чиновников. Название труда было изменено в I в. н. э. Лю Синем, канонизировавшим этот труд.

⁴ [52, с. 906].

⁵ Отрывок, заключенный в кавычки, — обнаруженная нами цитата из «Чжоу ли» [52, с. 934—935].

⁶ Отрывок, заключенный в кавычки, — обнаруженная нами цитата из «Чжоу ли» [52, с. 924].

⁷ Оружие — *сэ шу цзи мао*; букв. «клевец, пика, трезубец, копье».

⁸ Отрывок, заключенный в кавычки, — обнаруженная нами цитата из «Чжоу ли» [52, с. 926—927].

⁹ Отрывок, заключенный в кавычки, — обнаруженная нами цитата из «Чжоу ли» [52, с. 927].

¹⁰ *Лун-юань* и *тай-э* — название мечей в древности. Подробнее см. [82, с. 1573]. См. коммент. 28 к п. 1 «Плана усиления армии».

¹¹ Варвары, которые посягают на китайцев, — *мань и хуа ся*. Выражение заимствовано из «Шу цзиня» [58, с. 130].

Ся — самоназвание китабцев в древности.

Пункт 6

¹ Цитата из трактата «Сунь-цзы» [33, с. 51] (см. также [219, с. 37]).

По мнению автора древнего трактата, талант полководца — одно из пяти условий достижения победы. Характерно, что в «Сунь-цзы» это самое последнее условие; у Ли Гоу оно выступает как главное.

² О подобной же церемонии сообщается у Сыма Цяня: «Если вы действительно хотите сделать его главным полководцем, прикажите построить алтарь, выберите счастливый день, совершите все необходимые церемонии и вручите ему знаки власти» [68, с. 260]. Видимо, об этом же идет речь и в жизнеописании Су Циня в «Ши цзи» (см. [35, т. 7, с. 2264]). Церемонии в храме предков совершали и в более позднее время. Об этом сообщается в трактате «Сань лао» (VI—VII вв.; см. [220, с. 58]).

Великий храм (*тай мяо*) [82, с. 348, 356]. В данном случае речь идет о храме предков (находившемся обычно в восточной части дворцовой территории), где происходили важнейшие собрания советников правителя, в том числе военных.

³ Ли Му — полководец периода Чжань го, боролся против сюнну, разбил циньскую армию. По несправедливому навету Чжао-ван казнил Ли Му, и вскоре циньцы уничтожили царство Чжао.

⁴ Силю — местность (на территории современной провинции Шэньси), где размещался военный лагерь, прославившийся своей образцовой дисциплиной. Его возглавлял полководец Чжоу Яфу. При ханьском императоре Вэнь-ди (179—155 гг. до н. э.) он вел борьбу с сюнну. При императоре Цзинь-ди (156—140 гг. до н. э.) стал верховным главнокомандующим (см. [82, с. 1038—1039]). Биографию Чжоу Яфу см. в «Ши цзи» [35, т. 6, гл. 57].

⁵ *Хоу* — см. коммент. 50 к п. 1 «Плана обогащения государства».

⁶ *Жэнь* — мера длины, пыне равная 8 *чи*, или 2,56 м.

⁷ Правила ведения войн — *юй бин чжи фа*.

⁸ Военный инспектор — *цзянь цзюнь*. Высокий военный чин (см. [67, с. 202]).

⁹ [Цитата из «Лунь юя» [20, с. 29]. Дана в переводе В. А. Кривцова (см. [63, т. 1, с. 143—144]).

¹⁰ Сидеть на троне — *нань мянь чэн гу* (букв. «обратиться лицом к югу») — стать правителем, в данном случае ваном. Как известно, покорение Хань Синем царства Ци полностью закончилось к 203 г. до н. э., когда Хань Синь был провозглашен циньским ваном (см. [68, с. 271—272]).

¹¹ Вышеприведенные две фразы являются сокращенным вариантом высказывания Куай Туна: «Если Ваше Величество будет с Хань, то Хань победит, [если] с Чу, то Чу победит. Разделив Поднебесную (имеется в виду раздел территории страны между Лю Баном, Сян Юем и Хань Синем.—З. Л.), Вы упрочите свое положение настолько, что против Вас никто не посмеет начать действовать первым» [35, т. 8, с. 2623].

¹² Известно, что чуский правитель Сян Юй через своих подданных неоднократно подстрекал Хань Синя к измене Хань-вану — Лю Бану.

О том, что имел в виду Ли Гоу, говоря о «милостях», можно судить на основе высказываний самого Хань Синя. Отвергая предложение Сян Юя, Хань Синь подробно перечислял блага, полученные от Лю Бана: Ханьский ван вручил мне печать главного полководца, дал в мое распоряжение несколько десятков тысяч воинов, он снимает с себя одежду, чтобы одеть меня, отрывает от себя пищу, чтобы накормить меня, он внимает моим советам и пользуется моими планами. Поэтому я достиг такого положения. Он глубоко верит мне. Пусть мне придется умереть, но я не дам его ему» (цит. по [68, с. 273]).

¹³ Куай Тун — выходец из царства Чу, подстрекал Хань Синя восстать против Лю Бана, предсказывая, что тот лишь временно использует в своих целях Хань Синя и что им не ужиться. Из «Ши цзи» известно, что Хань Синь долго колебался, не решаясь изменить своему покровителю.

¹⁴ Ранг *хоу* — имеется в виду титул хуайиньского (по названию наместнического владения) *хоу*. Из «Ши цзи» известно, что Хань Синь был ищемлен, усматривая в новом назначении стремление Лю Бана отделаться от соперника.

¹⁵ Известно, что в 197 г. до н. э., по договоренности с Хань Синем, Цзинь Си поднял восстание против Лю Бана, но заговор раскрыли. В результате в 196 г. до н. э. Хань Синя по распоряжению императрицы Люй Хоу казнили, а три поколения его рода уничтожили (см. [69, т. 2, с. 193, 194, 196, 221]).

¹⁶ Выражение «чиновники и преступники, отданные в рабство» — *чжу цзянь ту ну* заимствовано из «Ши цзи». Стремясь увеличить число своих сторонников, Хань Синь издал подложный указ о помиловании провинившихся чиновников и преступников, отданных в рабство (см. [35, т. 8, с. 2628]).

¹⁷ Раскол на три [царства] — имеется в виду раздел страны между Лю Баном, Сян Юем и Хань Синем.

¹⁸ Хо Цзымэн — второе имя Хо Гуана, регента при малолетнем Чжао-ди (86—73 гг. до н. э.), сыне У-ди (см. [82, с. 1455]).

¹⁹ Имеется в виду полководец Лю Бэй — один из душителей восстания «Желтых повязок» (184 г.). После поражения восстания основал царство Шу со столицей в Чэнду.

²⁰ Чжугэ Кунмин — прозвище Чжугэ Ляна, известного полководца периода Троецарствия (220—280 гг.).

Пункт 7

¹ Государство — *шэ цзи* (букв. «божества земли и злаков»).

² Высказывание Ли Гоу — близкий к тексту пересказ цитаты из «Сунь-цзы» (см. [219, с. 49]).

³ У Ци, он же У-цзы, — политический и военный деятель царства Чу (V—VI вв. до н. э.), которому традиция приписывает авторство трактата «У-цзы». Сыма Цянь сообщает, что У-цзы близко принимал к сердцу все, что касалось его воинов. У одного из них никак не вскрывался фурункул и мучил больного. Узнав об этом, У-цзы самолично разрезал нарыв и вынул весь гной (см. [220, с. 27]).

⁴ Ли Гуан — ханьский полководец, одержавший 70 побед над сюнну при императоре У-ди (см. жизнеописание Ли Гуана в «Ши цзи» [35, т. 9, с. 2867—2878]).

⁵ Мао — прославленная красавица древности, наложница правителя царства Цзинь (VII в. до н. э.; см. [63, т. 1, с. 34]).

⁶ Юе И — полководец в царстве Янь (см. о нем [82, с. 716]).

⁷ Цзи Цзе — полководец периода Чжань го (см. о нем [163, с. 146]).

⁸ Цзимо — старое название уезда на востоке царства Ци, на территории современной провинции Шаньдун. «Семьдесят с лишним городов были возвращены Ци» — имеются в виду города, завоеванные у Ци объединенной армией пяти государств (Чжао, Чу, Хань, Вэй и Янь) во главе с яньским полководцем Юе И.

⁹ Лянь По — выдающийся полководец царства Чжао. Его жизнеописание см. [35, т. 8, с. 2439—2452], в рус. пер. [68, с. 156—172].

¹⁰ Мафу-цзюнь — титул знаменитого чжаоского полководца Чжао Шэ (полученный им за победу в 270 г. до н. э. над циньской армией; см. [163, с. 143, 152, 153, 222, примеч. 54]). Его сын Чжао Ко (Гуа) погиб в 260 г. до н. э. вместе с чжаоской армией под Чанлином (древнее название уезда в царстве Чжао на территории современного уезда Гаолин на юго-востоке провинции Шаньси; см. [82, с. 139]) в долине Синъюаньгу, названной «Долиной убийств». Ли Гоу в данном случае излагает эпизод, заимствованный из «Ши цзи»: «Правитель Чжао послал войско напасть на [войско] Цинь. [Обе армии] стали друг против друга. Циньский [ван] послал Уань-цзюнь Бай Ци атаковать [чжаосцев]. [Бай Ци] нанес полное поражение [армии] Чжао под Чанлином, более четырехсот тысяч солдат все до одного были убиты» (цит. по [69, т. 2, с. 49]).

К. В. Васильев отмечает, что чанлинское поражение стало сигналом для широкого наступления циньских войск на чжаоские земли [163, с. 205—206, примеч. 23]. Что касается конкретной стороны дела, то, по мнению Л. С. Переломова, Сыма Цянь несколько «завысил» число воинов, захваченных в плен под Чанлином (см. [302, с. 188, примеч. 18]).

¹¹ Орывок, заключенный нами в кавычки, — цитата из «У-цзы». Мы пользовались переводом Н. Н. Конрада (см. [220, с. 48]). Вэй У-хоу — вэйский У-хоу, сын вэйского Хэнь-хоу.

¹² Мэн Минши — полководец царства Цинь (см. о нем [82, с. 399]). Горы Сяошань — в современной провинции Хэнань. «Весть о сожжении кораблей» — весть о победе Мэн Минши над армией Цинь, когда он, вступив в сражение в третий раз, наконец одержал победу.

¹³ Сюнь Линьфу — циньский полководец.

¹⁴ Би — местность в современной провинции Хэнань; где в 597 г. до н. э. произошло сражение между армиями царств Цинь и Чу (см. [63, т. 2, с. 8, 319]).

¹⁵ Цюйлян — уезд в области Гуанпин на территории современной провинции Хэнань.

¹⁶ Награждение — мао ту, букв. «ком земли, [завернутый] в пырей» (из царственного жертвенника духу Земли для основания жертвенника в княжестве) — символ пожалования ленным владением, иносказательно «удел», «ленное владение».

Пункт 8

¹ Бо-и — по преданию, старший сын одного из иньских вельмож. Прославился тем, что в соответствии с волей родителя отказался от престола в пользу своего младшего брата Шу-ци. Бо-и и Шу-ци считались в древнем Китае образцом скромности и честности. Жизнеописание Бо-и см. [35, т. 7, с. 2121—2129].

² [Чэнь] Чжун-цзы из Юйлина. Жил в царстве Ци в период Чжань го и прославился своим бескорыстием. Юйлин — название населенного пункта в царстве Ци (к юго-западу от нынешнего уезда Чаншань в современной провинции Шаньдун), куда Чэнь Чжун-цзы удалился, чтобы жить в уединении (см. [82, с. 622; 83, с. 682]).

³ См. [58, с. 161].

¹ И-инь — советник шанского вана Чэн-тана (XVI в. до н. э.). По преданию, сначала был рабом и попал в окружение Чэн-тана как слуга его жены. Чэн-тан, заметив выдающиеся способности И-иня, назначил его первым советником [63, т. I, с. 311, примеч. 46]. По традиции, И-инь считался образцом всех добродетелей (об И-ине см. [69, т. I, с. 386]).

² Приведенный абзац о принципах деятельности И-иня перекликается с положениями «Мо-цзы»: «Как, например, строится стена? Тот, кто умеет класть кирпич, тот кладет; кто может подносить глинистую смесь, тот подносит; тот, кто может делать замеры, делает замеры. И так стена будет возведена. Осуществление справедливости подобно этому. Способный вести рассуждения и беседы пусть ведет рассуждения и беседы; способный излагать исторические книги пусть излагает исторические книги; способный вести службу пусть несет службу. Таким образом... все дела будут выполнены» (цит. по [63, т. I, с. 198]).

³ Су Цинь (IV в. до н. э.) — теоретик легизма, инициатор политического союза — «объединения по вертикали (хэ цзун)» — шести царств, располагавшихся с севера на юг (Янь, Хань, Вэй, Ци, Чу и Чжао), направленного против царства Цинь (расположенного на западе Китая), пытавшегося поглотить соседей. Яньский И-ван — правитель княжества Янь в 32—321 гг. до н. э.

⁴ Цзэн Шэнь (505—437) — один из самых известных учеников Конфуция, прославившийся своей сыновней почтительностью. Ему приписывается авторство ряда классических книг.

⁵ К образу Цзэн Шэня Су Цинь обращался в связи с тем, что сам с точки зрения соблюдения норм конфуцианской морали не был почтительным сыном (чтобы доказать преданность И-вану, он покинул свою престарелую мать). На этом, как и на других примерах, Су Цинь стремился показать относительность любого понятия и доказать, что все зависит от обстановки, в которой человеческие качества проявляются.

⁶ Правитель владения Гучжу — гучжу-цзюнь, отец Бо-и.

⁷ Бо-и и его брат Шу-ни — подданные яньского вана. Когда чжоуский У-ван разгромил яньское царство, братья отказались служить ему.

⁸ [Горы] Шоуянь. Вставляем иероглиф «шань» («горы»), основываясь на тексте «Ши цзин».

⁹ Вэй Шэн — один из героев древней китайской литературы, образец верности и преданности.

¹⁰ Заключенный в кавычки текст — цитата из жизнеописания Су Циня; приведена с незначительными пропусками (см. [35, т. 7, с. 2264—2265; см. также в рус. пер. [68, с. 109—110]). Известно, что Су Цинь сумел вернуть царству Янь десять городов, захваченных царством Ци. Оклеветанный людьми, Су Цинь остроумно доказывал яньскому правителю свою невиновность.

¹¹ Тысяча цзюней — тянь цзюнь (равна 30 тыс. китайских фунтов, что составляет примерно 1,8 тыс. кг), символ большой тяжести.

Пункт 10

¹ Шесть канонов («шестикинижие») — лю цзин. См. коммент. 21 к п. 5 «Плана обогащения государства».

² Чжань — древний канал протяженностью более 150 км, прорытый в период Чжань го. Он соединил реки Цзин и Ло (современная провинция Шэньси). Благодаря постройке канала повысилась урожайность, так как было орошено 40 тыс. цин земли. Канал назван в честь его строителя Чжэн Го (см. [82, с. 1347]).

³ Бай — название канала на границе с современной провинцией Шэньси в честь ханьского Бай-гуна, в годы правления которого он строился (см. [82, с. 928]).

⁴ Наньшань — букв. «Южные горы». Здесь синоним самых высоких гор.

⁵ Заключенный в кавычки текст — выявленная нами цитата из «Сунь-цзы» (см. [33, с. 13], в рус. пер. [219, с. 34]).

⁶ Вставляем слово «не» (нероглиф «у»), основываясь на тексте трактата «Сунь-цзы».

⁷ Противник — ди. Этот нероглиф добавлен Ли Гоу. В тексте трактата «Сунь-цзы» его нет.

⁸ Ли Гоу употребляет нероглиф ду — «переправляться» — вместо идентичного по смыслу нероглифа цзи, содержащегося в тексте «Сунь-цзы».

⁹ [33, с. 145]; цитата дана в переводе Н. И. Конрада [219, с. 45].

¹⁰ Лун Це — полководец царства Чу; был направлен чуским правителем на помощь царству Ци.

¹¹ Вэйхэ, или Вэйшуй, — река, берущая начало на северо-западе уезда Цзюйсянь (современная провинция Шаньдун) и впадающая в Бохайский залив (см. [82, с. 837]).

¹² Цитата из «Ши цзи» [35, т. 8, с. 2621].

¹³ «О переправе наполовину» — бань ду. Согласно предписаниям этого пункта трактата «Сунь-цзы», Хань Синь не должен был встречать противника в реке.

¹⁴ Как сообщает Сыма Цянь; войска во главе с Лун Це стали преследовать убегающее войско Хань Синя. Рассчитывая на это, Хань Синь приказал разобрать запруду, и хлынувшая вода преградила войнам Лун Це обратный путь через реку. Лун Це был убит, а войско его разбежалось. Хань Синь взял в плен и всю чускую армию, действовавшую в союзе с Лун Це (см. [35, т. 8, с. 2621]).

¹⁵ «Чтобы» горы и холмы были позади и справа — ю бэй шань лин. Это пересказ положения трактата «Сунь-цзы»: «В равнинной местности располагайся на ровных местах, но при этом пусть справа и позади тебя будут возвышенности» [33, с. 148—149]; или: «Если находишься среди холмов и возвышенностей... имей их справа и позади себя» ([33, с. 151], см. также в русск. пер. [219, с. 45, 46]).

¹⁶ ...вода и озера — спереди и слева — пересказ положения «Сунь-цзы» (см. [33, с. 146—148]).

¹⁷ Цзинсинкоу — согласно комментарию к «Ши цзи» (см. [35, т. 8, с. 2615]), горный проход в 18 ли к востоку от уезда Шнай(и)сянь в округе Бинчжоу, который вел в расположение войск Чжао. В 30 ли от этого горного прохода Хань Синь остановился на отдых перед нападением на войско Чжао (см. [35, т. 8, с. 2616]).

¹⁸ Заключенный в кавычки текст — выявленная нами цитата из «Ши цзи» [35, т. 8, с. 2616].

¹⁹ Заключенный в кавычки текст — выявленная нами выдержка из «Ши цзи» [35, т. 8, с. 2447], см. также в рус. пер. [68, с. 166]). О Чжао Шэ и Чжао Ко (Гуа) см. коммент. 10 к п. 7 «Плана усиления армии».

²⁰ Чэн-ван — правитель царства Чжао в 265—245 гг. до н. э., сын Хуэй Вэнь-вана.

²¹ Линь Сянжу — уроженец царства Чжао, подчиненный чжаоского полководца Лянь По. Его жизнеописание см. в «Ши цзи» [35, т. 8, с. 2439—2452], в рус. пер. [68, с. 156—172]).

²² Заключенный в кавычки текст — выявленная нами цитата из «Ши цзи» [35, т. 8, с. 2446], в рус. пер. [68, с. 166]).

²³ О поражении под Чанпином см. примеч. 10 к п. 7 «Плана усиления армии». Оценка, данная Ли Гоу причинам поражения под Чанпином, совпадает с мнением, высказанным по этому поводу в «Хань Фэй-цзы»: правитель Чжао, доверившись красноречию Чжао Ко, способствовал поражению под Чанпином [63, т. 2, с. 279].

Еще более подробно изложена причина этого поражения в жизнеописании Лянь По, приводимом в «Ши цзи»: «Как только... Чжао Ко заметил полководца Лянь По, он сразу ввел в армии новые порядки и всех военных чиновников заменил другими. Когда об этом узнал циньский полководец Бай Ци, он предпринял наступление, а потом обратился в бегство, с тем чтобы показать слабость и усыпить бдительность Чжао Ко, затем

неожиданным ударом разрезал армию противника на две части и отрезал ей пути подвоза провианта.

Армия Чжао Ко более сорока дней голодала, среди воинов и военачальников начались беспорядки. Тогда Чжао Ко во главе своих отборных воинов вступил в решительный бой с врагом. Во время боя Чжао Ко пал от вражеской стрелы, войско его было разгромлено, несколько сот тысяч воинов сдались в плен врагу» (цит. по [68, с. 167]).

²⁴ В последних двух фразах, на наш взгляд, имеется в виду знаменитое высказывание Конфуция, запечатленное в «Лунь юе»: «Учитель сказал: Раньше я слушал слова людей и верил в их дела. Теперь я слушаю слова людей и емотрю на их дела. Я изменил [свой подход] из-за Цзай Во» ([20, с. 96], в рус. пер. см. [63, т. I, с. 150]).

²⁵ Выявленная нами цитата из трактата «У-цзы» (см. в переводе Н. И. Конрада [220, с. 35]).

План успокоения народа

Пункт I

¹ Цитата из «Шу цзиня» [58, изд. 4, с. 139]. Здесь дана в переводе Легге (см. [75, т. 3, ч. 1, с. 74]). Переводим текст из «Шу цзиня», основываясь на имеющихся в этом издании комментариях [ШСЦЧШ, 58, изд. 4, с. 139].

² Приведенный выше абзац — изложение Ли Гоу комментариев к «Шу цзиня» к цитируемой им выдержке из этой книги [58, изд. 4, с. 139].

³ «Небесное повеление на правление нелегко получить» — цитата из «Шу цзиня» ([58, изд. 16, с. 223], см. также [63, т. I, с. 111]).

⁴ Просвещенные правители — *чжэ ван*.

⁵ Одно из ранних упоминаний понятия «успокоения народа» содержится в «Шу цзине» [58, изд. 4, с. 138], часто цитируемом Ли Гоу в его трактате.

⁶ Суждения заурядных ученых — *су ши чжи лунь*.

⁷ Вся фраза — прямой намек на методы легистов.

⁸ Путь правителя — *ван дао*.

⁹ Обряд винопития в деревне — *сян инь цзю чжи ли*. Древняя церемония, происходившая раз в три года, когда *чжухоу* и сыновники *да фу* выдвигали на службу способных людей, представляя их правителю. Церемония проводилась в соответствии со строгим ритуалом и имела целью отметить наиболее достойных и заслуженных (см. [82, с. 1345]). Обряд винопития в провинции запечатлен в «Ли цзи» [18, т. 2, с. 1682].

¹⁰ Цитата из «Ли цзи» (см. [18, т. 2, с. 1610—1611]).

¹¹ Сыновняя почтительность — *сяо*.

¹² Дружба — *ю*.

¹³ Верность, преданность — *чжун*.

¹⁴ Доверие — *синь*.

¹⁵ Бескорыстие — *лянь*.

¹⁶ Корысть — *тань*.

¹⁷ Уступчивость — *жан*.

¹⁸ Распутство — *инь*.

¹⁹ Заносчивость — *цзю*.

²⁰ Родственные отношения — *цинь*.

²¹ Согласие — *хэ*.

²² Родственники — *цзун цзю*, крупные родственные группы или группа родственных семей, представлявшие собою организацию патронимического типа в древнем Китае. Подробно об этом см. [238, с. 85—96].

²³ Мир — *му*.

²⁴ Земляки — *сян дан*. Жители территориальных единиц в древнем Китае, возможно связанные между собою кровнородственными узами (см. об этом [65, с. 314]). Здесь в значении «земляки», поскольку в контексте трактата идеал их отношений — «быть в доверии» (*синь*), что автор трактата связывает с отношениями друзей [изд. 18, л. 26]. *Сян* — администра-

тивная единица, различная по значению в древнем и средневековом Китае. При Цинь Шихуане сян был районом, из которых состояли уезды сян [69, т. 2, с. 346—347, коммент. 78]. В большинстве случаев сян переводится нами как «провинция».

²⁵ В согласии — *су су юк юк*.

²⁶ Три вана — *самь ван*. Имеются в виду основоположники трех первых династий Ся, Шан и Чжоу — соответственно Юй, Тан и Вэнь-ван [82, с. 11].

Пункт 2

¹ Кандидаты в чиновники — *ши*. В самом общем значении — ученое сословие, ученые.

² Недобродетельны — *бу дэ*.

³ Наставники — *ши*.

⁴ Заключенный в кавычки отрывок текста — цитата из «Ли цзи», гл. 36 (см. «Записки об учении» [18, т. 2, с. 1523]). Дается нами в переводе И. С. Лисевича [63, т. 2, с. 114]. Нами внесена лишь одна поправка — слово «государь» заменено на слово «правитель», что, по нашему мнению, более соответствует контексту.

⁵ Заключенный в кавычки отрывок текста — выявленная нами цитата из «Ли цзи», гл. 36 (см. [18, т. 2, с. 1521; 63, т. 2, с. 111]).

Школа *шу* в семьях была рассчитана на 25 семей. Школа *сян* обслуживала нужды жителей *дан* — административной единицы в 500 дворов, школа *суй* — в административной единице *шу* (равной пяти данам) [63, т. 2, с. 347]) — 2,5 тыс. дворов. Наконец, наиболее крупными были школы *сюе*, находившиеся в столице. Припеда эти данные в общем виде. Ли Гоу, без сомнения, искал пример для подражания.

Аналогичные представления об идеальной системе воспитания и ее характере содержатся и в «Мэн-цзы»: «Для обучения [народа] создавались сян, суй, сюе и сяо. Сян [служили] для содержания престарелых; сян [служили] для воспитания; суй [служили] для [обучения] стрельбе из лука. Во времена Ся называли сян, во времена Инь называли суй, а во времена Чжоу называли сян. Что касается [названия] сюе, то оно было общим для трех периодов. Все они служили для объяснения норм отношений между людьми. Когда нормы отношений между людьми будут уяснены в верхах, тогда *й* внизу — среди простолудных — будет [царить] любовь» (цит. по [63, т. 1, с. 235]).

⁶ Люй ли — в древности: деревенская община из 50 дворов

⁷ Шесть добродетелей (лю дэ) согласно «Чжоу ли»: знание — *чжи*, гуманность — *жэнь*, совершенство — *шэн*, долг-справедливость — *и*, верность — *чжун*, согласие — *хэ* [82, с. 158].

Шесть качества (лю син) составляли: сыновняя почтительность — *сяо*, дружба — *ю*, миролюбие — *му*, родственные чувства — *инь*, долг — *жэнь*, милосердие — *суй* [82, с. 155].

В шесть искусств входили нормы ритуала — *ли*, музыка — *юэ*, стрельба из лука — *шэ*, управление лошадьми — *юй*, каллиграфия — *шу*, математика — *шу* [82, с. 158].

⁸ Сы ма — саповник, начальник военного ведомства (см. [69, т. 1, с. 424]).

⁹ Назначили на службу — *гуань*.

¹⁰ Цзяо — территориальная единица в древнем Китае.

¹¹ Суй — территориальная единица в древнем Китае, «то, что дальше цзяо» (см. коммент. к «Ли цзи» [18, т. 2, с. 1342]). Здесь «глушь».

¹² Заключенный в кавычки отрывок — цитата из «Ли цзи» [18, т. 2, с. 1342, 1343] с некоторым несущественным изменением порядка иероглифов.

¹³ Ответ Ли Гоу представляет собою выявленную нами выдержку из «Ли цзи» (см. [18, т. 2, с. 1521]).

¹⁴ Яо — древний мудрец, правитель, воплощавший высшую добродетель в представлении конфуцианцев. Цзе — злодей, олицетворение самых дурных свойств.

Государственные училища — *го цзы чжи гуань*.
Школы *чжухоу* — *чжухоу чжи сюе*.

Пункт 3

¹ Отбор лучших (букв. «суждение о лучших») среди кандидатов в чиновники — *лунь сю ши*.

² Данные, необходимые чиновнику, — *гуань чжи цзы*.

Этика — *и*.

³ Сущность правления — *чжэн*.

⁴ Со дня получения ранга — *цзы шюу цзю*. В собрании сочинений Ли Гоу, изданном в XIX в., находим «со дня назначения на службу» — *цзы шюу фэн* [17, с. 172].

⁵ Столичное училище — *тай сюе*.

⁶ Старшие чиновники — *чжан ли*.

⁷ Приносили в жертву животных. Имеется в виду мясо барана и свиньи (*шао лао*), составлявшее малое жертвоприношение в отличие от большого [82, с. 442]. См. коммент. 1 к п. 4 «Плана успокоения народа».

⁸ О песне «Встреча гостей» см. [61, с. 99—100; 74, с. 197].

⁹ «Подношение из провинции» — *сян гуи*. Здесь выдвинутыми кандидатами на ученое звание, рассматриваемые в качестве ежегодного «подношения» двору наравне с другими местными дарами.

¹⁰ Исходя из интересов императорского дома — *вэй чао цзя чжи цзи*.

¹¹ Местные влиятельные дома — *шань чжи цзю*.

¹² Областные школы — *чжоу сюе* (XI в.).

¹³ Рекомендация на службу — *гун цзюй*.

¹⁴ Репутация — *мин юй*.

¹⁵ Нам не удалось выявить источник этих сведений, приводимых Ли Гоу. Не исключено, что его рассуждение — интерпретация событий более позднего времени и не отражает реального положения вещей в древности.

¹⁶ Три гуна — *сань гун*, три крупнейших сановника при императоре. В период правления династии Западная Хань ими были *да сы ма* — верховный главнокомандующий, *да сы ту* — ведавший общественными работами и *да сы кун* — наблюдавший за согражданами, а при династии Восточная Хань — соответственно *тай вэй*, *сы тц*, *сы кун* [82, с. 11]. *Да цзян цзюнь* — крупный военный сановник в период Хань [82, с. 351].

¹⁷ Экзаменаторы — *ю сы*, букв. «некие управляющие» или «управления». В древности — название чиновников, отвечавших за определенную область управления. Поскольку здесь идет речь о чиновниках, служивших в «системе образования», определявших достоинство сочинений, наиболее приемлем перевод «экзаменаторы».

¹⁸ Школярские сочинения. Имеются в виду сочинения детей до 15 лет, которые писались на экзаменах, устраиваемых специально для подростков (*тун цзы кэ*). Подробно см. [133, с. 270—271].

¹⁹ Интересно сравнить мнение Ли Гоу с более категорическим высказыванием, содержащимся в «Гуань-цзы»: «Когда закон определяет выбор людей, то личное пристрастие исключается. Пусть закон будет мерилом успеха, тогда личное мнение исключается» (цит. по [361, с. 130]).

Пункт 4

¹ Мясо жертвенного скота — *тай лао*. Имеется в виду мясо быка, барана и свиньи, приносимое в жертву в особо важных случаях [82, с. 355]. Весь приведенный выше абзац выдержан в духе «Сюнь-цзы» и связан с его учением о пяти органах чувств (см. об этом [355, с. 95, 247]).

² Если не регулировать [потребностей] посредством меры и нормы — *бу цзе и чжи ду*.

³ Десять тысяч колесниц. — Десять тысяч означает «огромное количество». Колесницы — мерило богатства в древнем Китае.

⁴ Выдержки из «Чжоу ли» (см. [52, с. 702—703]).

⁵ Мера в отношениях благородных и подлых — *цзунь би чжи цзе*.

⁹ Данный абзац — пересказ положений «Чжоу ли» (см. [52, с. 706]). Поясняя их, Ли Гоу следует за комментатором этого памятника Чжэн Сюанем (жившим в период правления династии Восточная Хань; см. [82, с. 706]).

Охранять спокойствие — *бао си*.

Шесть способов успокоения десяти тысячного народа — одно из ранних упоминаний термина «успокоение десяти тысячного народа» — *ань вань минь*, характеризующего одну из задач чиновника *да сы ту*.

Одежда темного цвета — древний вид одежды.

⁷ Отрывок, заключенный в кавычки, — выявленная нами выдержка из «Хань шу» [42, гл. 24, с. 1460—1461].

Родственники императора получают в пожалование земли — *цзун ши ю ту*. Такой перевод даем на основе комментария к «Хань шу» Янь Шигу [42, гл. 24, с. 1461].

⁸ Данный отрывок текста (после кавычек) является, как нам удалось выяснить, пересказом отрывка из «Хань шу» [42, с. 1461].

⁹ Чжэн и Вэй — названия небольших царств периода Чжоу (на территории современной провинции Хэнань), завоеванных более сильными царствами Цинь и Цинь. Согласно конфуцианской традиции, песни и музыка царств Чжэн и Вэй стали считать непристойными, поскольку их правители нарушили древние установления (см. [63, т. 2, с. 348, примеч. 62]). Эта точка зрения зафиксирована в «Ли цзи»: «Звуки княжеств Чжэн и Вэй — это мелодии неупорядоченного общества, там... царица распушенность» (цит. по [63, т. 2, с. 117]).

¹⁰ Если верхи и низы разделять на разряды — *шан ся ю дэн*.

¹¹ Установить норму (в потреблении) предметов роскоши — *шэ чи ю чжи*.

¹² Толстосумы — *вань цзинь чжи цзюй*.

Пункт 5

¹ Весь абзац выдержан в духе «И цзиня». *Фу* и *цян* — названия гексаграмм. *У* и *хай* — циклические знаки.

² Присуще число — *ю шу*.

³ Присуще время — *ю ши*.

⁴ Цитата из «Шу цзиня» (глава — «Хун фань») [58, с. 188; 63, т. 1, с. 105].

⁵ [58, с. 192; 63, т. 1, с. 109].

⁶ [58, с. 188—192; 63, т. 1, с. 105—110].

⁷ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

⁸ [58, с. 188—192; 63, т. 1, с. 105—110].

⁹ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

¹⁰ [58, с. 188—192].

¹¹ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

¹² [58, с. 188—192].

¹³ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

¹⁴ [58, с. 188—192].

¹⁵ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

¹⁶ [58, с. 192].

¹⁷ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

¹⁸ [58, с. 192].

¹⁹ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

²⁰ [58, с. 192].

²¹ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

²² [58, с. 192].

²³ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

²⁴ [58, с. 192].

²⁵ Пересказ Ли Гоу комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 192].

²⁶ Цитата из комментариев к «Шу цзиню» [58, с. 187—192].

²⁷ По преданию, Шунь оказал помощь Яо, отстранив группировку

«четырех злодеев» из низких людей и приблизив к нему группировку из «шестнадцати цзайсянов». «Четыре злодея» — Гун-гун и его сторонники Хуань-доу, Гунь и Сянь-мяо — представлены в традиционной историографии как политические противники Шуня (см. [69, т. 1, с. 234—235, коммент. 63]). «Шестнадцать цзайсянов» — известные своими высокими добродетелями легендарные потомки рода Гао-синя и рода Гао-яня (см. [82, с. 147]).

²⁸ Ханьский Сюань-ди — император, правивший в 73—48 гг. до н. э.

²⁹ Чинопинки — *эр цянь дань*; букв. 2 тыс. даней [зерна] — размер ежемесячного жалования чиновников высших рангов [82, с. 60].

³⁰ Небезынтересно сравнить представление Ли Гоу о том, как ослабить последствия стихийных бедствий и болезней, с тем, что написано об этом предмете в «Сюнь-цзы» (см. [162, с. 208—209]).

Пункт 6

¹ Указ — *лин*. В контексте трактата выступает как синоним общего широкого понятия «закон». В отличие от законов, входящих в кодекс (*люй*), *лин* составляли особую группу законов — «общие предписания», «общие административные статусы» [256, с. 45].

² На местах — *би люй* (букв. в мелких административных единицах *би* и *люй*) соответственно в общинах из 5 и 25 дворов). О *би* и *люй* см. также коммент. 33 к п. 1 «Плана обогащения государства» и коммент. 9 к п. 3 «Плана усиления армии».

³ Основной закон — *сань чи чжи фа* — термин из «Шн цзи», букв. «закон, записанный на бамбуковых дощечках размером в 3 чи» (см. [82, с. 18]).

⁴ Негодяи — *лао цзянь*.

⁵ Мироты — *да хао*.

⁶ Подобные идеи, по-видимому, заимствованы из «Гуань цзы» (см. [63, т. 2, с. 42]).

⁷ Мудрый — *чжи чжэ*.

⁸ [Хоу-]цзи и Се — легендарные мудрецы древности, отличавшиеся высокими моральными достоинствами.

Хоу-цзи — мифический предок чжоусцев. Се — мифический герой, родившийся якобы после того, как его мать проглотила яйцо ласточки. По традиции считается родоначальником племени Шан. Был якобы назначен сановником *сы ту*, ведавшим моральным наставлением народу [63, т. 1, с. 238; 68, т. 1, с. 390].

⁹ Гао-яо — легендарный герой древности, за высокие моральные качества назначенный мифическим правителем Шунем судьей. Его имя стало нарицательным, синонимом справедливости.

¹⁰ Интересно сравнить точку зрения Ли Гоу со взглядами его предшественников. В трактате «Мо-цзы» говорится, что древние правители, в том числе Хуан-ди, лично советовались с народом. Ли Гоу вслед за Шан Яном придерживается иной точки зрения.

¹¹ Отрывок, заключенный в кавычки, — выявленная нами цитата из «Шан цзюнь шу» [59, с. 1]. См. также [65, с. 139].

¹² Цзы Чань (V в. до н. э.) — крупный политический деятель царства Чжэн. По свидетельству «Цзо чжуани», в 536 г. до н. э. по его приказу был обнародован текст законов об уголовных наказаниях. В период пребывания на посту первого министра царства Чжэн (543—522 гг. до н. э.) провел ряд важных социально-экономических преобразований, подрывавших могущество и власть родовой аристократии. Деятельность Цзы Чаня вызвала резкое осуждение со стороны старой аристократии, усмотревшей в его мероприятиях серьезную угрозу своим привилегиям. Концепцию закона, родоначальником которого можно считать Цзы Чаня, не разделял и Конфуций.

Сюнь-цзы упоминает о «расположении народа», которого сумел добиться Цзы Чань. Сам этот факт свидетельствует о серьезном сдвиге в отношении

легистской доктрины, который произошёл в конфуцианстве периода Сюнь-цзы (см. [355, с. 274]). О Цзы Чане см. в рус. пер. [63, т. 2, с. 11—13].

Интересно привести и высказывание о Цзы Чане в «Хань Фэй-цзы»: «В прошлом Юй регулировал реки и углублял потоки, а народ кидал в него камни; Цзы Чань поднимал земли... а чжэнцы ругались и бранились. Юй принес пользу Поднебесной, а Цзы Чань сохранил Чжэн, но оба они подвергались ругани. Ведь ума у народа недостаточно, чтобы полагаться [только на него]» (цит. по [63, т. 2, с. 283]).

¹³ Цитата из «Шу цзина» [58, с. 192]. Здесь дана в переводе К. В. Васильева [166, с. 12]; см. также [63, т. 1, с. 110; с. 311, примеч. 43; 75, т. 3, с. 343].

¹⁴ Весь данный абзац — краткое изложение Ли Гоу комментария к вышеприведенной цитате в «Шу цзине» [58, с. 192—193]. Проследить границы цитат затруднительно, поскольку отдельные блоки выражений повторяются много раз.

¹⁵ «Они будут знать, чему следовать» — выражение, близкое к высказыванию Дуи Чжуншу и цитируемое Ли Гоу в п. 5 «Плана обогащения государства» [из. 16, л. 11 б].

Пункт 7

Этот тезис созвучен идеям «Шу цзина»: «Сын Неба — это отец и мать народа, и поэтому он является правителем всей Поднебесной» (цит. по [63, т. 1, с. 107]). Утверждение Ли Гоу интересно также сопоставить с положением трактата «Гуань-цзы»: «Закон — отец и мать народа», где закону придается гораздо большее значение, чем у Ли Гоу. Однако дальнейшие рассуждения автора данного трактата показывают близость его взглядов к взглядам автора «Гуань-цзы».

² Те, для кого главное — известность (имя), *ци у цзинь мин чжэ*.

³ Те, для кого главное — тайно вершить добрые дела, — *ци у инь дэ чжэ*.

⁴ Те, для кого главное — противопоставлять другим свое мнение, — *ци у цзы и чжэ*.

⁵ Те, для кого главное — обезопасить себя, — *ци у цзы шюу чжэ*.

⁶ Великодушные — *да ду*.

⁷ Чжунни — второе имя Конфуция.

⁸ Высказывание Конфуция. Гармония (согласие) — *хэ*.

⁹ Выдержка из «Шу цзина». В данном случае мы следуем переводу Легге (см. [75, т. 3, ч. 1, с. 59]).

Пункт 8

¹ Амнистия — *шэ*.

² Откуп от наказания — *шу*.

³ Заключенный в кавычки отрывок текста — выявленная нами цитата из «Ли цзи» [18, т. 2, с. 1529]; дается здесь в переводе Р. В. Вяткина [63, т. 2, с. 118].

⁴ Заключенный в кавычки отрывок текста — выявленная нами цитата из «Цзо чжуаня» [57, с. 2108].

⁵ Последний абзац — пересказ текста «Го юя» (см. [11, с. 54]. К пяти тяжелым наказаниям относились: клеймение, отрезание носа, отрубание ног, кастрация и смертная казнь.

⁶ Выдержка из трактата известного конфуцианца Ван Фу (90—195 гг. н. э.) «Цянь фу лунь» [10, из. 4, л. 4а]. О Ван Фу см. [281, с. 218].

⁷ Высказывание Вэнь Чжун-цзы (Ван Туна) [8, из. 1, л. 5а]. Вэнь Чжун-цзы — посмертное имя суйского автора Ван Туна, которому китайская историография приписывает авторство «Чжун шю», единственного его труда, сохранившегося до наших дней.

⁸ Заключенный в кавычки отрывок текста — выявленная нами цитата из «Ли цзи» [18, т. 2, с. 1409]. *Дянь жэнь* — управляющий — название чи-

чиновника в древности, выполняющего в разные периоды самые разнообразные обязанности. Об этом см. [82, с. 912]. Поскольку период не указан, считать обязанности чиновника не представляется возможным.

Пункт 9

Путь прежних ванов — *сянь ван чжи дао*.

² Взимать с народа [налог] в соответствии с нормой — *цуй юй минь ю чжи*.

³ Заключенный в кавычки абзац — обнаруженная нами цитата из «Хань шу» [42, гл. 24, с. 1458].

⁴ *Тай цзай* (то же, что и *да цзай*). См. [82, с. 345, 356] — чиновник, одной из функций которого был сбор дани [52, с. 645—648].

⁵ Заключенные в кавычки девять нижеприведенных отрывков составляют одну сплошную цитату из «Чжоу ли» [52, с. 648], а фразы после каждого отрывка из этого древнего трактата — пояснения Ли Гоу, основанные на комментариях к упомянутому трактату [52, с. 648].

⁶ Цзинчжоу — древняя область к западу от междуречья Хуайхэ — Янцзы [69, т. 1, с. 241, коммент. 88].

⁷ Цинчжоу — самая восточная из девяти областей, находившаяся в северной части современной провинции Шаньдун, южной части современной провинции Ляонин и западной части Корейского п-ва [69, т. 1, с. 258, коммент. 40].

⁸ Лянчжоу — область, занимавшая современную провинцию Сычуань, западную часть современной провинции Хубэй, южные районы современных провинций Шэньси и Ганьсу [69, т. 1, с. 264, коммент. 81].

⁹ Сюйчжоу — древняя область, занимавшая север современных провинций Цзянь и Аньхой и юг современной провинции Шаньдун. Естественными границами области служили: на востоке — побережье Желтого моря, на севере — гора Тайшань, на юге — Хуайхэ [69, т. 1, с. 259, коммент. 46].

¹⁰ Яньчжоу — область, занимавшая юго-западную часть современной провинции Хэбэй и северо-западную часть современной провинции Шаньдун.

¹¹ Преподношение предметов, ходивших в качестве денег — *би гун*, — термин, трактованный комментатором «Чжоу ли» Чжэн Сынуном как шелковые ткани». Такое же толкование дал в своем переводе В. М. Штейн [361, с. 370]. Однако в данном случае более подходит пояснение Чжэн Сюаня, который считает, что этот термин включает понятия «яшма, лопатки, кожа, шелк», т. е. то, что могло использоваться в качестве денег [82, с. 479]. Ли Гоу придерживался второго варианта понимания термина, что видно из текста.

¹² Юнчжоу — самая западная из девяти областей [82, с. 1063].

¹³ Древесные породы — *цай* — одно из многочисленных значений данного иероглифа [82, с. 1269]. Пояснение, которое дает ниже Ли Гоу, свидетельствует, что именно так понимал автор значение иероглифа *цай* в данном контексте. В связи с этим непонятно, почему В. М. Штейн переводит данный термин как «налог с уездов и областей» [361, с. 370].

¹⁴ Янчжоу — область, ограниченная на востоке морским побережьем, на севере — р. Хуанхэ [68, т. 1, с. 260, коммент. 57].

¹⁵ Предметы оборота [из придворных даров] — *хо*, термин из «Чжоу ли», который комментатор Чжэн Синун трактует как «жемчуг и раковины». Чжэнь Сюань относит к ним «золото, яшму, черепахи и раковины» [52, с. 648; 82, с. 1270]. В. М. Штейн переводит этот термин как «предметы оборота» [361, с. 370], а мы — как «предметы оборота [из природных даров]», поскольку в качестве средств оборота могли ходить и не природные дары.

¹⁶ Юйчжоу — область, занимавшая центральное положение в древнем Китае и граничившая с семью из девяти областей. В современном делении она охватывала примерно территорию провинции Хэнань, западную часть провинции Шаньдун и южную часть провинции Хэбэй [69, т. 1, с. 263].

¹⁷ [52, с. 360]. Предложенный нами перевод несколько отличен от перевода В. М. Штейна (см. [361, с. 286]).

Пункт 10

¹ Законоустановление вана — *ван фа*.

² Заключенный в кавычки отрывок — выдержка из «Ши цзина» [61, из. 8, с. 90]. Ср. в переводе А. А. Штукина:

В дни первой луны пахнет холодом.
В луну вторую мороз жесток.
Без теплой одежды из шерсти овцы
Кто год бы закончить мог? [74, с. 183]

³ Заключенный в кавычки отрывок — выдержка из «Ши цзина» [61, из. 8, с. 90]. Ср. перевод А. А. Штукина:

За сохи беремся мы в третьей луне,
В четвертую в поле пора выходить —
А детям теперь и каждой жене
Нам пишу на южные пашни носить.
Надсмотрщик полей пришел и рад.
Что вышли в поле и стар и млад. [74, с. 183]

Надсмотрщик — *тянь цзюнь*.

⁴ Чиновник — *да фу*. Здесь имеется в виду надсмотрщик.

⁵ Пересказ отрывка из «Ши цзина» (ср. перевод А. А. Штукина):

Тепло с собою несет весна,
Уж иволги песня вдали слышна.
Вот девушка вышла с корзиной в руках,
По узкой тропинке идет она.
И все она ищет, где листья нежней,
Тутовника ветки пригрела теплень,
Весенние дни все длинней и длинней,
Уж в поле подруги собирают полевень.
На сердце печаль у нее лишь одна:
В дом князя войдет она скоро женой. [74, с. 184]

⁶ Окно, выходящее на север, — *сян* (см. коммент. к «Ши цзину») [см. Цы хай, с. 256].

⁷ Заключенный нами в кавычки отрывок — выдержка из «Ши цзина» (см. [61, с. 92]). В вольном переводе А. А. Штукина он звучит так:

В доме замазывать щели пора,
Выкурить дымом мышей со двора.
Крепко закрыть на север окно.
Глиной обмазаны двери давно. [74, с. 185]

В 10-м месяце по лунному календарю замазывали известью окна и двери, выходящие на север, дабы преградить путь осеннему солнцу, почитаемому злом.

⁸ Пересказ содержания шестой строфы представлен в стихотворном переводе А. А. Штукина следующим образом:

Мы рис собираем десятой луной —
К весне приготовим хмельное вино,
Чтоб старцев почтенных с седыми бровями,
На долгие годы бодрило оно.
Седьмая луна — стала тыква вкусна.
В восьмую горлянки срезает жена.
Девятой луною кунжутные зерна
И горькие травы собрала она,
В запас нарубила и сучьев и дров
— Обед для крестьянина будет готов. [74, с. 186]

* Два последних абзаца — пересказ седьмой строфы «Ши цзина» (см. [61, с. 92]), переведенной А. А. Штукиным так:

Девятой луной мы ток расчишаем,
В моем огороде прибита земля;
Десятой луной урожай убираем:
Здесь просо, пшеница, бобы, конопля.
Супругу жена говорит своему:
«О муж мой, мы всю нашу жатву собрали.
Работа нас ждет в нашем зимнем дому —
Сбираться в селение нам не пора ли?»
Сбираем мы травы осенние днем,
А ночью глубокой — веревки сошьем.
Лишь кровлю поправить успел я — опять
Пора и весенний посев починать! [74, с. 186]

Община — *гунизэ*.

⁹ Чиновник, ведавший сельским хозяйством, — *тянь гуньнь*.

¹ Имеется в виду тот раздел «Ши цзина», куда входит «Песня о седьмой луне» (см. [61, изд. 8, с. 90—98; 74, с. 183—193]).

Труды основоположников марксизма-ленинизма *

1. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология.— Т. 3.
2. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке.— Т. 19.
3. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Т. 20.
4. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— Т. 21.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Конспект книги Льюиса Моргана «Древнее общество». См. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. 9.
6. Ленин В. И. О государстве.— Т. 39.

Источники

на китайском языке

7. [Ван Аньши]. Линьчуань сяньшэн вэнь цзи (Собрание сочинений учителя из Линьчуаня). Шанхай, 1959.
8. [Ван Тун]. Вэнь чжун-цзы. Чжун шо.— СБЦК, раздел цзы. Т. 46. Шанхай {1930-е годы}.
9. Ван Фучжи. Сун лунь (Суждение о [династии] Сун). Шанхай, 1935.
10. Ван Фу. Цянь фу лунь (Суждения неизвестного).— СБЦК, раздел цзы. Т. 46. Шанхай, {1930-е годы}.
11. Го юй (Речи царств). Шанхай, 1958.
12. Гуань-цзы цзяо чжэн (Сверенное и исправленное [издание] «Гуань-цзы»).— ЧЦЦЧ. Т. 5. Пекин, 1956.
13. Гу вэнь гуаньцзянь (Образцы древних текстов). Т. 1—2. Шанхай, 1936.
14. Гу вэнь гуаньчжи (Образцы древних текстов). Пекин, 1957.
15. Гун Чжэнь. Си ян фань го чжи (Записки об иноземных странах Западного океана). Пекин, 1961.
16. [Ли Гоу]. Чжицзян ли сяньшэн вэнь цзи (Сборник сочинений учителя Ли [в должности] чжицзяна).— СБЦК, раздел цзи. Т. 110. Шанхай, {1930-е годы}.
17. Ли гоу цзи (Сборник [сочинений] Ли Гоу). Пекин, 1981.
18. Ли цзи чжэн и (Истинный смысл «Записок о ритуале»).— ШСЦЧШ. Т. 1—2. Шанхай, 1935.
19. [Ло Цунъянь]. Ло юйчжан цзи (Собрание сочинений Ло Юйчжана). Т. 1.— Цуншу цзинчэн чу бянь (Библиотека — серия, отдел 1). Шанхай, {1936—1938}.
20. Лунь юй чжэн и (Истинный смысл «Бесед и высказываний»).— ЧЦЦЧ. Т. 1. Пекин, 1956.
21. Люй ши чунь шо.— ЧЦЦЧ. Т. 6. Пекин, 1956.
22. Ма Дуаньлинь. Вэнь сянь тун као (Свод письменных памятников и суждений к ним). [Б. и.], 1747 (ксил.).

* Произведения К. Маркса и Ф. Энгельса приводятся по 2-му изданию Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса; произведения В. И. Ленина — по Полному собранию сочинений.

23. Мин дай цзин ши вэнь бянь (Сборник материалов по управлению миром эпохи Мин). [Б. м.], [б. г.].
24. Мин ши (История [династии] Мин).— ЭШСШ. Т. 22—24. Шанхай, 1958.
25. Мо-цзы сянь гу («Мо-цзы» с комментариями).— ЧЦЦЧ. Т. 4. Пекин, 1956.
26. Мэн-цзы чжэн и (Истинный смысл «Мэн-цзы»).— ЧЦЦЧ. Т. 1. Пекин, 1956.
27. [Оу ян Сю]. Оуян юншу цзи (Собрание сочинений Оуян Юншу). Т. 1—3. Шанхай, 1958.
28. [Су Чэ]. Луаньчэн цзи (Луаньчэнский сборник). Т. 1—3. [Б. м.], [б. г.].
29. Сун хуэй цзун шэн цзи цзин (Совершенный канон о лечении, [составленный в годы правления] сунского Хуэй-цзуна). [Б. м.], [б. г.].
30. Сун ши (История [династии] Сун).— ЭШСШ. Т. 15—18. Шанхай, 1958.
31. Сун ши цзи ши бэнь мо (Записи событий от начала до конца, [происшедшие в период] династии Сун). Т. 1—4. Шанхай, 1955.
32. Сун юань чжэньчжи сысян ши (История политической мысли [периода] Сун и Юань). Тайбэй, 1969.
33. Сунь-цзы ши цзя чжу ([Трактат о военном искусстве] Сунь-цзы с комментариями).— ЧЦЦЧ. Т. 6. Пекин, 1956.
34. [Сыма Гуан]. Вэньго вэнь чжэн сыма гун вэнь цзи (Сборник сочинений гуна Сыма Вэньго Вэнь-чжэна).— СБЦК. Шанхай, раздел цзи. Т. 77, [1930-е годы].
35. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Т. 1—10. Пекин, 1962.
36. Сюй цзы чжи тун цзянь (Продолжение «Всепроницающего зеркала, управлению помогающего»), сост. Би Юань. Т. 3—4. Пекин, 1957.
37. Сюнь-цзы цзи цзе (Трактат Сюнь-цзы со сводными толкованиями).— ЧЦЦЧ. Т. 2. Пекин, 1956.
38. Тан сун сань вэнь сюань чжу (Сборник выдержек из произведений периода Тан и Сун с примеч.). Тайбэй, 1969.
39. [Фань Чжунъянь]. Фань вэньчжэн гун цзи (Собрание сочинений гуна Фань Вэньчжэна).— СБЦК, раздел цзи. Т. 45. Шанхай, [1930-е годы].
40. Фэн Ци. Цзин цзи лэй бянь (Изложение [материалов о] цзин цзи по разделам). Т. 1—20. Тайбэй, 1968.
41. Хань Фэй-цзы цзи цзе (Трактат «Хань Фэй-цзы» со сводными толкованиями). ЧЦЦЧ. Т. 5. Пекин, 1956.
42. Хань шу (История [династии] Хань). Сост. Бань Гу.— ЭШСШ. Т. 2. Шанхай, 1958.
43. [Хань Юй]. Хань чанли цзи (Сборник сочинений Хань Чанли). Шанхай, 1958.
44. [Хуан Гуань]. Хуан мяньцзи сяньшэн вэнь цзи (Сборник сочинений учителя Хуан Мяньцзи). Под ред. Вань Юнью. Кн. 1. [Б. м.], [б. г.].
45. Хуан чао цзин ши вэнь бянь (Сборник материалов по управлению миром Великой [цинской.— З. Л.] династии). [Б. м.], 1827—1896.
46. Цао Сюецинь, Гао Э. Хун лоу мэн (Сон в красном тереме). Пекин, 1957.
47. Цзинь тан чжэньчжи сысян (Политическая мысль [в период] династий Цзинь.— Тан). Тайбэй, 1969.
48. Цзинь шу (История [династии] Цзинь).— ЭШСШ. Т. 5. Шанхай, 1958.
49. Цзы чжи тун цзянь (Всепроницающее зеркало, управлению помогающее), сост. Сыма Гуан и др.— СББЯ. Т. 37—40.
50. Цзю тан шу (Старая история династии Тан). ЭШСШ. Т. 12. Шанхай, 1958.
51. Чжоу и чжэн и (Истинный смысл «Чжоуских меремён»).— ШСЦЧШ. Т. 1. Шанхай, 1935.

52. Чжоу ли чжун шу («Ритуал [династии] Чжоу» с примечаниями).— ШСЦЧШ. Т. 1. 1935.
53. Чжоу ли чжэн чжу («Ритуал династии Чжоу» с комментариями [Чжэн Сюаня]).— [Б. м.], 1934.
54. Чжан Се. Дун си ян као (Описание иноземных стран в Восточных и Западных морях). Шанхай, 1937.
55. Чжунго чжэсюе ши цзыляо сюань цзи. Сун юань мин чжи бу (Сборник избранных материалов по истории философии Китая. Раздел [периодов] Сун, Юань, Мин). Т. 1—2. Пекин, 1962.
56. Чжэнь-гуань чжэн яо (Главное в политике периода Чжэнь-гуань).— СББЯ, раздел ши. Т. 1159—1162. Шанхай, 1936.
57. Чунь цю цзочжуань чжэн и (Истинный смысл «Чунь цю цзочжуаня»).— ШСЦЧШ. Т. 2. Шанхай, 1935.
58. Шан шу чжэн и (Истинный смысл «Книги истории»).— ШСЦЧШ. Т. 1. Шанхай, 1935.
59. Шан цзюнь шу (Книга правителя области Шан).— ЧЦЦЧ. Т. 5. Пекин, 1956.
60. Ши цзи чжа цзи (Исторические записки, [изложенные] по разделам). Шанхай, 1957.
61. Ши цзин чжуань («Книга песен» с комментариями [Чжу Си]). Пекин, 1958.

на русском языке

62. Бяньвань о воздаянии за милости (Рукопись из Дунхуанского фонда Института востоковедения). Пер. с кит. Ч. 1—2. М., 1972.
63. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Пер. с кит. Т. 1. М., 1972. Т. 2. М., 1973.
64. Каталог гор и морей (Шань хай цзин). Предисл., пер. и коммент. Э. М. Яншиной. М., 1977.
65. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). Пер. с кит., вступит. ст. и коммент. Л. С. Переломова. М., 1968.
66. Лу Синь. Собрание сочинений. Пер. с кит. Т. 3. М., 1955.
67. Материалы по экономической истории Китая в раннее средневековье (разделы «Ши хо чжи» из династийных историй). Пер. с кит. М., 1980.
68. Сыма Цянь. Избранное. Пер. с кит. В. А. Панасюка. М., 1956.
69. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина под общей ред. Р. В. Вяткина. Т. 1. М., 1972. Т. 2. М., 1975.
70. Хань Юй, Лю Цзунъюань. Избранное. Пер. с кит. М., 1979.
71. Хрестоматия по истории Древнего Востока. М., 1963.
72. Хрестоматия по истории средних веков. X—XV века. Т. 2. М., 1963.
73. Цао Сюэ-цзинь. Сон в красном тереме. Пер. с кит. В. А. Панасюка. Т. 1. М., 1958.
74. Ши цзин. Пер. А. А. Штукина. М., 1957.

на западноевропейских языках

75. The Chinese classics. Tr. by J. Legge. Vol. 1—3. Peiping, 1941.
- 75a. The Chronicle of Fu Chien: A Case of Exemplar History—China Middle Dynasties Committee University of California. Chinese Dynastic Histories Translation. № 10. Tr. and Annot. by M. C. Rogers. Berkeley—Los Angeles, 1968.

Словари, каталоги и справочные издания

на китайском языке

76. Бэйцзин дасюе тушугуань цаншань бэнь шу му (Каталог книг, хранящихся в библиотеке Пекинского университета). Т. 1, 2. Пекин 1958.
77. Вэнь ши чжэ гунизюй шу цзиньцзе (Обзор справочной литературы по

- филологии, истории и философии). Библиотека Наньянского университета. Тяньцзинь, 1980.
78. Канси цзидянь (Словарь, составленный в годы Канси). Пекин, 1958.
 79. Чжунго жэньминь да цзидянь (Большой словарь китайских имен). Тайбэй, 1966.
 80. Чжао Найтуань. Пишалу (Записи о том, что рассыпано как песок). Т. 1. Пекин, 1980.
 81. Чжунвэнь да цзидянь (Большой словарь китайского языка). Тайбэй, 1962—1968.
 82. Цыхай (Море слов). Шанхай, 1948.
 83. Цыюань (Истоки слов). [Б. м.], 1947.

на вьетнамском языке

84. Вьетнам ты диен (Толковый словарь вьетнамского языка). Саггон — Ханой, 1954.
85. Ты диен тиенг вьет (Словарь вьетнамского языка). Ханой, 1967.

на корейском языке

86. Чосон маль саджон (Толковый словарь корейского языка) в 6 томах. Т. 1. Пхеньян, 1960.

на японском языке

87. Морохаси Тэцудзи. Канва дайджитэн (Большой китайско-японский словарь). Т. 1—2. Токио, 1957.
88. Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка). Т. 7. Токио, 1974.
89. Нихон рэкиси дайджитэн (Большой словарь по истории Японии). Токио, 1979.
90. Нихон сякай кэйдзайси ёго дзитэн (Словарь терминов социально-экономической истории Японии). Токио, 1972.
91. Тоёси дзитэн (Словарь по истории Востока). Токио, 1971.

на русском языке

92. Большая советская энциклопедия. Т. 13. М., 1973. Т. 25. М., 1976.
93. Большой китайско-русский словарь. Т. 1—2. М., 1983.
94. Большой корейско-русский словарь в 2-х томах. Т. 1. М., 1976.
95. Вьетнамо-русский словарь. Под ред. Н. М. Ошанина. М., 1961.
96. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956.
97. Китайско-русский словарь. Под ред. Н. М. Ошанина. М., 1952.
98. Кондаков Н. И. Логический словарь. М., 1971.
99. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1953.
00. Полный китайско-русский словарь. Под ред. епископа Иннокентия. Т. 2. Пекин, 1909.
01. Словарь современного русского языка. Т. 17. М.—Л., 1965.
02. Советская историческая энциклопедия. Т. 12. М., 1971.
03. Советский энциклопедический словарь. М., 1981.
04. Философский словарь. Под ред. М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина. М., 1963.

Литература

на китайском языке

05. Вань Шичжан, Ван Дахуа. Чжунго чжэньчи сысян ши (История политической мысли Китая). Т. 7. Тайбэй, [б. г.].
06. Гао Минкай, Лю Чжэнтань. Сяндай ханьхой вайлай цэ янь

цию (Исследование иностранных слов в современном китайском языке). Пекин, 1958.

107. Гу Цзингуан, Гу Юаньфэн. Ван Аньши цзинцзи сысян жогань вэньти шиси (Анализ некоторых проблем экономических воззрений Ван Аньши). — «Чжунго ши яньцзю». 1980, № 1.
108. Дэи Гуанмин. Ван аньши чжунго и ши цзинши ды гайгэцзя (Ван Аньши — китайский реформатор XI в.). Пекин, 1975.
109. Ли Цзиньцэн. Лунь цин мо сифан цзычанцзэцэн цзинцзисюе ды жу чжунго (О пропиховании в Китай западной буржуазной политической экономии в конце периода Цин). — «Цзинцзи яньцзю». 1979, № 2.
110. Лю Гуанхуа. Шилунь си хань чу ды чжун нун и шан чжэпцэ (О политике поощрения крестьянства и ограничения торговли в начальный период Западной Хань). — «Ланьчжоу дасюе сюешэн кэсюе лунь вэнь цзюкань». 1957, № 3.
111. Лю Ецю. Лэй шу цзянь шо (Краткий обзор литературы жанра лэй шу). Шанхай, 1980.
112. Лю Цзыцзянь. Оуян сю ды чжисюе юй цзинчжэи (Политические взгляды Оуян Сю и его карьера). Гонконг, 1963.
113. Лю Чжэньюй. Чжунго чжэичжи сысян ши (История политической мысли Китая). Пекин, 1962.
114. Тан Ицзэ. Лунь чжунго чуаньтун чжэсюе фаньчжоу тиси ды чжу вэньти (О проблемах системы категорий традиционной китайской философии). — ЧШК. 1981, № 5.
115. Тан Цинцзэн. Чжунго цзинцзи сысян ши (История экономической мысли Китая). Т. 1. Шанхай, 1936.
116. Хонда Нарюки. Чжунго цзин сюе ши (История учений о канонах в Китае). Пер. с яп. Шанхай, 1935.
117. Хуан Цинвэй. Сун мин цин лисюе тиси лунь ши (История суждений о системе неоконфуцианства периода Сун, Мин и Цин). Тайбэй, 1971.
118. Ху Цзинчуан. Чжунго цзинцзи сысян ши (История экономической мысли Китая). Т. 1. Шанхай, 1962. Т. 2. Шанхай, 1963.
119. Ху Ши. Цзи ли гоу ды сюешо (Записки об учении Ли Гоу). — Ху ши вэнь цунь (Собрание сочинений Ху Ши). Т. 1. Шанхай, 1921. Т. 2. Шанхай, 1925.
120. Цзя Дацюань. Сун дай сычуань дицуй ды чае хэ чачжэн (Производство чая в провинции Сычуань в эпоху Сун и политика правительства в этой области). — «Лиши яньцзю». 1980, № 4.
121. Цзян Цзэши. Сун Цзывэнь. Чжунго цзинцзи цзяньшэ фаньшэ (Программа экономической реконструкции Китая). Шанхай, 1945.
122. Цзян Чжунчжэн (Чан Кайши). Чжунго цзинцзи сюешо (Китайская экономическая теория). Тайбэй, 1953.
123. Ци Ся. Ван аньши бяньфа (Реформы Ван Аньши). Шанхай, 1959.
124. Цю Ханьпин. Лидай син фа чжи (Описания наказаний и законов разных эпох). Т. 1. Шанхай, 1938.
125. Цянь Цзибо. Цзин сюе тун чжи (Общее описание учения о канонах). Шанхай, 1935.
126. Чжан Дихуа. Лэй шу лю бе (Различные направления жанра «лэй шу»). Шанхай, 1958.
127. Чжэн Шаолян. Яньцзю чжунго чжэсюе ши шан ды фаньчжоу хэ чжуньбо гайнянь (Изучать в истории китайской философии категории и важнейшие понятия). — «Гуанмин жи бао», 30.04.1981.
128. Чжоу Цзиншэн. Чжунго цзинцзи сысян ши (История экономической мысли Китая). Тайбэй, 1970.
129. Чжунго сысян тун ши (Всеобщая история идеологии Китая). Под ред. Ху Вайлу. Т. 4. Ч. 2. Пекин, 1959.
130. Чэнь Гуянь. Чжунго фачжи ши (История китайского законодательства). Шанхай, 1935.
131. Ши Сюаньбинь. Люе тань ван аньши бяньфа ды чжидо сысян хэ лилунь цзичу (Коротко поговорим о ведущей идее и теоретической основе реформ Ван Аньши). — «Наньцзин дасюе сюебао». 1982, № 3.

132. Юе Хуа. Гуаньйю яньцзю чжунго чуаньтун чжэсюе фаньчоу зньити ды таолунь. (Об обсуждении проблемы категорий традиционной китайской философии).— ЧШК, 1982, № 1.
133. Ян Шуфань. Сун дай гун цзюй чжиду (Система «гун цзюй» в эпоху Сун).— Сун ши яньцзю цзи (Сборник [статей] по изучению истории [периода] Сун).— Серия Чжун хуа цун шу. Т. 4. Тайбэй, 1969.

на японском языке

134. Кувада Кодзо. Тюгоку кэйдзай сисо сирон (История развития экономической мысли в Китае). Токио, 1976.
135. Миядзакэ Ситэй. Содай-но сито (Поведение ученых в эпоху Сун).— «Тюгаку дзасси рокудзюни хэн нигото». 1962, № 2.
136. Морохаси Тэцудзи. Когакусидзэ ни окуру судзюн хаку-но токусю тии (Особое положение Ли Тайбо в истории конфуцианства).— «Сибун». 1926, № 8.
137. Тэрадзи Дзюн. Ри ко-но кёсисо то соно рэкиситэки иги (Историческое значение учения Ли Гоу о ритуале).— «Сигаку кэнкюдзё». № 118, 1973, апрель; № 119, 1973, август.

на русском языке

18. Абасев Н. В. О соотношении теории и практики в чань-буддизме.— ОГК, 7. Вып. 3. М., 1981.
19. Аверинцев С. С. Наш собеседник — древний автор.— «Литературная газета», 10.10.1974.
20. Аверинцев С. С. Несколько неуместных рассуждений.— День поэзии. М., 1980.
21. Александров А. В. Государственная монополия на железо в Китае II—I вв. до н. э. и ее организационная структура.— ОГК, 8. Вып. 1. М., 1977.
22. Александров А. В. О древнекитайской урбанистической терминологии.— ОГК, 12. Ч. 1. М., 1981.
23. Алексеев В. М. Из области китайского храмового синкретизма.— Восточные записки. Т. 1. Л., 1927.
24. Алексеев В. М. Утопический моизм и «китайские церемонии» в трактатах Су Сюня (XI в. н. э.).— СВ. Вып. 3. М.—Л., 1945.
25. Алексеев В. М. Китайская литература. М., 1978.
26. Алексеев В. М. Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982.
27. Бокшанин А. А. О средневековой китайской стратегии и тактике на примере войны Цзиньшань (1399—1402).— КОГ. М., 1973.
28. Бокшанин А. А. Императорский Китай в начале XV века. М., 1976.
29. Бокшанин А. А. Политика первых императоров из династии Мин в отношении буддизма и даосизма.— ОГК, 3. Вып. 1. 1977.
30. Боровкова Л. А. Материалы о политике Мин в конце XIV в. по вопросу о социальной организации деревни.— ССИК. М., 1979.
31. Боровкова Л. А. Численность бюрократического аппарата империи Мин и роль государственных экзаменов в его комплектовании.— ОГК, 12. Ч. 1. 1981.
32. Боровкова Л. А. Экзаменационная система, обряды и первый император династии Мин.— КК. М., 1982.
33. Борох Л. Н. Становление принципа «минь шэн» («народное благоденствие») в программе Сунь Ят-сена.— НАА. 1975, № 1.
34. Борох Л. Н. Традиционные источники социально-экономической программы Сунь Ят-сена.— КГО. М., 1977.
35. Борох Л. Н. Восприятие западных социологических идей в Китае (начало XX в.).— НАА. 1979, № 6.
36. Борох Л. Н. Теории прогресса в китайской мысли начала XX в. (Лян Цичао — Сунь Ят-сен).— КППСР. М., 1979.
37. Брагина А. А. Значение и оценки значения в термине.— Терминология и культура речи. М., 1981.
38. Брагина Л. М. Человек и фортуна в этической концепции Леона Альберти (1404—1472).— ЕСВ. М., 1972.

159. Брюсов В. Я. Средние века.— Собрание сочинений в семи томах Т. 3. М., 1974.
160. Быков А. А. Монеты Китая. Л., 1969.
161. Быков Ф. С. Учение о первоэлементах в мировоззрении Дун Чжун-шу (К проблеме становления конфуцианства).— КЯИФ. М., 1961.
162. Быков Ф. С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966.
163. Васильев К. В. Планы Сражающихся царств. Исследование и переводы. М., 1968.
164. Васильев К. В. Статус чжухоу в период Западной Чжоу.— ОГК, 3. Вып. 1. М., 1972.
165. Васильев К. В. Религиозно-магическая интерпретация власти вана в западножохских элиграфических текстах.— КОГ. М., 1973.
166. Васильев К. В. «Хун фань» («Всеобъемлющий образец») об идеальном правителе и его месте в мире.— ОГК, 6. Вып. 1. М., 1975.
167. Васильев К. В. Место «народа» (минь) в системе древнекитайских представлений о мире.— ОГК, 7. Вып. 1. М., 1976.
168. Васильев Л. С. Аграрные отношения и община в древнем Китае (XI—VII вв. до н. э.). М., 1961.
169. Васильев Л. С. Проблемы цзиньтянь.— КЯИФ. М., 1961.
170. Васильев Л. С. Роль конфуцианства в формировании некоторых традиций и стереотипов в Китае.— РТИК. М., 1968.
171. Васильев Л. С. Государство и бюрократия в истории Китая.— ОГК, 1. Вып. 1. М., 1970.
172. Васильев Л. С. Право выбора и пределы выбора в традиционном Китае.— ОГК, 7. Вып. 2. М., 1976.
173. Власов В. С. К характеристике социально-экономических взглядов Гу Янью (1613—1682) (по материалам «Цянь фа лунь»).— ОГК, 9. Ч. 2. М., 1978.
174. Власов В. С. К характеристике «хо хао» — термина экономической мысли Китая (по материалам «Цянь лян лунь» Гу Янью, XVII век).— ВИК. М., 1981.
175. Воробьев М. В. Термины «добрый люд» (ляньминь) и «подлый люд» (цзяньминь) в китайском средневековом законодательстве (по кодексам династии Тан).— ОГК, 13. Ч. 1. М., 1982.
176. Воскресенский Д. Н. Человек в системе государственных экзаменов (тема и литературный герой в китайской прозе XVII—XVIII вв.).— История и культура Китая. М., 1974.
177. Воскресенский Д. Н. Характер образного имени в китайской героико-авантюрной прозе.— ПВФ. М., 1979.
178. Гельвещий К. А. О человеке.— Сочинения в двух томах. Т. 2. Философское наследие. М., 1974.
179. Голыгина К. А. Понимание творческой личности в конфуцианской эстетической теории.— ОГК, 3. Вып. 1. 1972.
180. Гончаров С. Н. Система «колодезных полей» и «закон о налоге — десятине» в государстве Цин (1130—1137).— ОГК, 12. Ч. 2. М., 1981.
181. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.
182. Григорьева Т. П. Мудрецы и правители.— НАА. 1983. № 5.
183. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
184. Гусаров В. Ф. О стилистическом моделировании прозы Хань Юя.— Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М., 1969.
185. Гусаров В. Ф. Политико-философские воззрения Хань Юя.— «Вестник Ленинградского государственного университета». 1970, № 14.
186. Гусаров В. Ф. К вопросу о лексических средствах стилистики в прозе гуэнь.— Литература и культура Китая. М., 1972.
187. Гусаров В. Ф. К истории становления общеметодологической догмы китайского классического литературоведения.— КОГ. М., 1973.
188. Делюсин Л. П. Спор о социализме. Из истории общественно-политической мысли Китая в начале 20-х годов. М., 1970.
189. Делюсин Л. П. Полемика о путях развития Китая.— КППСР. М., 1979.

190. Деоник Д. В. Гегемония и гегемоны по данным «Чунь цю». — ОГК, 5. Вып. 1. М., 1974.
191. Думан Л. И. Отношения Китая с киданями в X—XI вв. — ОГК, 7. Вып. 3. М., 1976.
192. Думан Л. И. Аграрная политика в период Западная Цзинь (создание системы чжан-тянь — ранней ступени наделного землевладения). — ССНК. М., 1979.
193. Ерофеев Н. А., Лоншаков Г. С. Контекст — анализ восточных текстов. — НАА. 1978, № 1.
194. Желоховцев А. Н. Литературные взгляды Хань Юя и Лю Цзун-юаня. — Историко-филологические исследования. М., 1977.
195. Желябов С. А. Аристотелева «экономика». — ВДИ. 1937. № 1.
196. Завадская Е. В. Личность, ее структура и функции согласно учению чань. — ОГК, 3. Вып. 1. М., 1972.
197. Завадская Е. В. Похвальное слово скуке. — ОГК, 11. Вып. 1, 1980.
198. Зыбковец В. Ф. О черной и белой магии. М., 1965.
199. Иванов А. И. Ван Ань-ши и его реформы XI в. СПб., 1909.
200. Иванов В. В. Терминология и заимствования в современном китайском языке. М., 1979.
201. Ивошкина Н. В. Северосунские бумажные деньги, разменянные на железо. — ОГК, 8. Вып. 1. М., 1977.
202. К проблеме категорий традиционной китайской культуры. — КАА. 1983, № 3.
203. Карапетьянц А. М. Древнейшая китайская культура по свидетельству «Великих правил». — ОГК, 5. Вып. 3. М., 1974.
204. Карапетьянц А. М. Каноны в первоначальной китайской традиции. — ОГК, 6. Ч. 1. М., 1975.
205. Карапетьянц А. М. «Чуньцю» в свете древнейших китайских источников. — КГО. М., 1977.
206. Карапетьянц А. М. К проблеме структуры «Ицзина» (тезисы). — ОГК, 14. Ч. 1. М., 1983.
207. Кобзев А. И. Гносеологические установки первых конфуцианцев. — ОГК, 7. Вып. 3. М., 1976.
208. Кобзев А. И. О роли филологического анализа в историко-филологическом исследовании (на материале китайской философии). — НАА. 1978, № 5.
209. Кобзев А. И. Термин «у» и философия Ван Янмина — ОГК, 9. Вып. 2. М., 1978.
210. Кобзев А. И. К проблеме знания и действия в традиционной китайской философии (понятийный анализ). — ОГК, 10. Вып. 1. М., 1979.
211. Кобзев А. И. Троично-пятеричные текстологические структуры и понятие «сань-у». — ОГК, 11. Вып. 1. М., 1980.
212. Кобзев А. И. Пять элементов и «магические» фигуры «И цзина». — ОГК, 12. Ч. 1. М., 1981.
213. Кобзев А. И. Синтез традиционных гносеопраксеологических идей в философии Ван Янмина. — ОГК (Сб.). М., 1981.
214. Кобзев А. И. О категориях традиционной китайской философии. — НАА. 1982, № 1.
215. Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
216. Кобзев А. И. Нумерологическая методология классической китайской философии. — ОГК, 14. Ч. 1. М., 1983.
217. Комиссарова Т. Г. Особенности классификации буддийских текстов в «Собрании записей о переводах Трипитаки». — ОГК, 13. Ч. 1. М., 1982.
218. Кон И. С. Социология личности. М., 1967.
219. Конрад Н. И. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и исследование. М.—Л., 1950.
220. Конрад Н. И. У-цзы. Трактат о военном искусстве. Перевод и комментарий. М., 1958.
221. Конрад Н. И. Запад и Восток. Статьи. М., 1966.

222. Конрад Н. И. Избранные труды.—Синология. М., 1977.
223. Краснов А. Б. Учение Чжу Си о природе человека.—КК. М., 1982.
224. Крамник В. В. К вопросу о психологическом аспекте истории политических движений.—История и психология. М., 1971.
225. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь — историк. М., 1970.
226. Кроль Ю. Л. О концепции «Китай — варвары».—КОГ. М., 1973.
227. Кроль Ю. Л. Древнекитайская концепция образца (и-бяо).—НАА. 1973, № 1.
228. Кроль Ю. Л. Коррелятивное мышление и древнекитайские представления о «внешней причине».—ОГК, 4. Вып. 1. М., 1973.
229. Кроль Ю. Л. Вариант ханьской государственной доктрины, предложенный даосами-электиками.—ОГК, 5. Вып. 3. М., 1974.
230. Кроль Ю. Л. Представления древнекитайских мыслителей о времени.—ОГК, 7. Вып. 3. М., 1976.
231. Кроль Ю. Л. Рассуждение Сыма о «шести школах».—КИКИ. М., 1977.
232. Кроль Ю. Л. Пространственные представления спорящих сторон в «Рассуждениях о соли и железе» Хуань Куаня (I в. до н. э.).—ГОК. М., 1978.
233. Кроль Ю. Л. Концепция «рода» (лэй) в полемике ханьских мыслителей.—ОГК, 12. Ч. 1. М., 1981.
234. Кроль Ю. Л. Родственные представления о «доме» и «школе» (цзя) в древнем Китае.—ОГК (Сб.). М., 1981.
235. Кроль Ю. Л. Конфуцианская и легистская концепция человеческой природы в «Янь те луе» (I в. до н. э.).—КК. М., 1982.
236. Кроль Ю. Л. О любви Сыма Цяня к необычному.—ОГК, 13. Ч. 1. М., 1982.
237. Крушинский А. А.—Смысл выражения «гэ мин» в современных политических текстах.—ОГК, 11. Вып. 3. М., 1980.
238. Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
239. Крюков М. В. Система родства китайцев (эволюция и закономерности). М., 1972.
240. Крюков М. В. Китайцы глазами соседей: в типологии этнических наименований.—ОГК, 12. Ч. 2. М., 1981.
241. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.—Китайский этнос на пороге средних веков. М., 1979.
242. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII—XIII вв.). М., 1984.
243. Крымов А. Г. Общественная мысль и идеологическая борьба в Китае (1900—1917 гг.). М., 1972.
244. Кудрин В. И. Из истории аграрной политики в эпоху Хань.—Аграрные отношения и крестьянское движение в Китае. М., 1974.
245. Кудрин В. И. Экономическая политика в период Западная Хань (государственное регулирование торговли, финансов и ремесленного производства).—ССИК. М., 1979.
246. Кухтина Е. В. «Шань хай цзин»: некоторые проблемы структуры и типологии текста.—ОГК, 13. Ч. 1. М., 1982.
247. Кучера С. К вопросу о датировке и достоверности «Чжоули».—ВДИ. 1961, № 3.
248. Кучера С. «Великий закон» — политическая утопия древнего Китая.—ОГК, 3. Ч. 1. М., 1972.
249. Кучера С. Становление традиции коллективной ответственности и наказания в Китае.—РТИКК. М., 1972.
250. Кучера С. Символические наказания в древнем Китае.—КОГ. М., 1973.
251. Кучера С. Некоторые проблемы экзаменационной системы и образования при династии Юань.—КГО. М., 1977.
252. Кычанов Е. И. [Рец. на:] Свистунова Н. П. Установления о соли и чае. М., 1975.—НАА. 1978, № 1.

253. Кычанов Е. И. Изгнание (и-сян) в кодексе династии Тан (VII в.).—ОГК, 7. Ч. 3. М., 1981.
254. Кычанов Е. И. Понятие «простой человек» в кодексе «Сун сян тун».—ОГК, 12. Ч. 1. М., 1981.
255. Кычанов Е. И. Правовое положение наложниц в средневековом Китае (VII—X вв.).—ОГК, 9. Ч. 1. М., 1981.
256. Кычанов Е. И. Проблемы сословно-классового анализа общества Тан (VII—X вв.).—СОК. М., 1981.
257. Лапина З. Г. Проект реформ Фань Чжун-яня 1043—1044 гг.—Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. Вып. 66. М., 1963.
258. Лапина З. Г. Феодалные концепции китайских средневековых и буржуазных историков в освещении реформаторского движения в Китае XI в.—ИИИСАА. Вып. 2. Л., 1968.
259. Лапина З. Г. К вопросу о традиции в экономических учениях китайского средневековья (теория «земледелие — основное, торговля и ремесло — второстепенное» в книге Ли Гоу, XI в.).—НАА. 1969, № 4.
260. Лапина З. Г. Об одной концепции западной историографии в освещении реформаторского движения в Китае XI в.—Историография стран Востока. М., 1969.
261. Лапина З. Г. Политическая борьба в средневековом Китае (40—70-е годы XI в.). М., 1970.
262. Лапина З. Г. Проблемы бюрократии в политических учениях XI в.—ОГК, 1. Вып. 2. М., 1970.
263. Лапина З. Г. Роль морального фактора (ли) и закона (фа) в китайском обществе в воззрениях Ли Гоу.—ОГК, 2. Вып. 1. М., 1971.
264. Лапина З. Г. Эпиграфические исследования средневекового историка Оуян Сю (1007—1072).—Эпиграфика Восточной и Южной Азии. М., 1972.
265. Лапина З. Г. Цзин цзи — наука управления страной и народом. К вопросу о социально-экономических воззрениях китайского средневековья.—ОГК, 6. Вып. 1. М., 1975.
266. Лапина З. Г. Об отношении к классическому наследию в средневековом Китае.—ОГК, 7. Вып. 3. М., 1976.
267. Лапина З. Г. Традиционные политические доктрины Китая и военная мысль средневековья.—КГО. М., 1977.
268. Лапина З. Г. Доклады Оуян Сю как источник характеристики его политических взглядов.—КИКИ. М., 1977.
269. Лапина З. Г. Проблемы наказания и закона в воззрениях Ли Гоу (1009—1059).—ГОК. М., 1978.
270. Лапина З. Г. Проблемы государственной монополии на соль и чай в политической мысли Китая XI в.—ОГК, 11. Вып. 1. М., 1980.
271. Лапина З. Г. Проблемы подготовки кандидатов в чиновники в сунском Китае (На материалах трактата Ли Гоу «Политика обогащения государства, усиления армии, успокоения народа»).—СОК. М., 1981.
272. Лапина З. Г. Понятийный аспект трактовки политического процесса в традиционной историографии Китая (По материалам трактата Ли Гоу).—ОГК, 12. Ч. 1. М., 1981.
273. Лапина З. Г. Принцип бережливости (экономии) как категория средневековой культуры в воззрениях китайских ученых XI в. (на примере трактата Ли Гоу «Политика обогащения государства, усиления армии, успокоения народа» 1039 г.).—ВИК. М., 1981.
274. Лапина З. Г. Функционирование механизма традиции и проблема идеалов в политической мысли средневековья (на материалах трактата Ли Гоу, 1039 г.).—КК. М., 1981.
275. Лапина З. Г. К вопросу о характере управления государством (на материалах трактата Ли Гоу XI в.).—ОГК, 14. Ч. 1. М., 1983.
276. Лапина З. Г. Количественный и временной аспекты «гармонии» у Ли Гоу.—ОГК, 15. Ч. 1. М., 1984.
277. Лисевич И. С. Литературная мысль Китая. М., 1979.
278. Малявин В. В. Мир как метафора (даосский опыт в китайской культуре).—ОГК, 9. Вып. 1. М., 1978.

279. Малявин В. В. Переосмысление конфуцианской традиции в Китае во II—III вв.— «Вестник МГУ». Сер. Востоковедение. 1981, № 4.
280. Малявин В. В. Аристократия раннесредневекового Китая и ее историческое значение.— СОК. М., 1981.
281. Малявин В. В. Гибель древней империи. М., 1983.
282. Мартынов А. С. «Далние» в системе «чаогун».— ПППИКНВ. Т. 4. М., 1968.
283. Мартынов А. С. Формулы «соответствия» и «действий» в императорских титулах династий Мин и Цин.— ПППИКНВ. Т. 5. Л., 1969.
284. Мартынов А. С. О двух типах взаимодействия в традиционных китайских представлениях о государстве и государственной деятельности.— ПППИКНВ. Т. 6. М., 1970.
285. Мартынов А. С. Образ государства в официальных документах династии Сун.— ОГК. Вып. 1. М., 1972.
286. Мартынов А. С. Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции.— НАА. 1972, № 5.
287. Мартынов А. С. О «персонализме» традиционных китайских воззрений на государство и государственный аппарат.— ОГК, 7. Вып. 2. М., 1976.
288. Мартынов А. С. К характеристике официальной идеологии средневекового Китая.— ОГК, 7. Вып. 1. М., 1976.
289. Мартынов А. С. Официальная идеология средневекового Китая, неоконфуцианство и Чжу Си.— ОГК, 8. Вып. 1. М., 1977.
290. Мартынов А. С. Статус Тибета в XVII—XVIII веках. М., 1978.
291. Мартынов А. С. К характеристике военно-политической доктрины Китая в X—XII вв.— Б. И. Кафаров и его вклад в отечественное востоковедение (к 100-летию со дня смерти). Материалы конференции. Ч. 1. М., 1979.
292. Мартынов А. С. К проблеме сосуществования официальной идеологии Срединной империи и буддизма в эпоху Тан.— ОГК, 11. Вып. 1. М., 1980.
293. Мартынов А. С. Традиция и политика в период Цяньлун.— КК. М., 1982.
294. Мартынов А. С. Чжу Си и официальная идеология императорского Китая.— КК. М., 1982.
295. Меликсетов А. В. Социальная сущность китайского милитаризма.— ОГК, 2. Вып. 2. М., 1971.
296. Меликсетов А. В. Взгляды Чан Кай-ши на экономическое развитие Китая и его место в генезисе националистической экономической доктрины.— ОГК, 3. Вып. 2. М., 1972.
297. Меликсетов А. В. О традиционности государственного регулирования экономической жизни в Китае.— РТИКК. М., 1972.
298. Меликсетов А. В. О воздействии китайской традиционной социально-экономической структуры на капиталистическую эволюцию Китая во второй половине XIX в.— первой половине XX в.— ОГК, 8. Вып. 2. М., 1977.
299. Меликсетов А. В. Социально-экономическая политика гоминьдана в Китае (1927—1949 гг.). М., 1977.
300. Очерки истории Китая (с древности до «опиумных» войн). Под ред. Шан Юэ. Пер. с кит. М., 1959.
301. Переломов Л. С. Об органах общинного самоуправления в Китае в V—III вв. до н. э.— КЯИФ. М., 1961.
302. Переломов Л. С. Империя Цинь— первое централизованное государство в Китае (221—202 гг. до н. э.). М., 1962.
303. 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.
304. Переломов Л. С. О характере сельской общины в период Хань.— НАА. 1965, № 1.

305. Переломов Л. С. Идеология деспотического государства в древнем Китае.— НАА. 1967, № 3.
306. Переломов Л. С. Легизм и традиционные институты китайской государственности.— РТИК. М., 1968.
307. Переломов Л. С. Легистская концепция «равенства перед законом» и ханьская бюрократия.— КОГ. М., 1973.
308. Переломов Л. С. Становление императорской системы в Китае.— «Вопросы истории». 1973, № 5.
309. Переломов Л. С. О сущности легизма.— «Проблемы Дальнего Востока». 1973, № 2.
310. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
311. Поршнева Е. Б. О реализации конфуцианского нравственного идеала в понятии «цзин гуань» («честный чиновник»).— ОГК, 7. Вып. 3. М., 1976.
312. Поршнева Е. Б. Некоторые основные черты милитаристских движений в Китае.— ОГК, 12. Ч. 3. М., 1981.
313. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений (в 6-ти томах).— Т. 2. М., 1949. Т. 3. М., 1950.
314. Радуль-Затудовский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
315. Ревякина Н. В. Гуманист Пьер-Паоло Верджерио об умственном труде и ученых.— ЕСВ. М., 1972.
316. Решетов А. М. Некоторые соображения о переводе термина «нация» в китайском языке.— ОГК, 12. Ч. 2. М., 1981.
317. Рыбаков В. М. Танский кодекс «Тан люй шу и» о должностных наказаниях чиновников.— ОГК, 11. Ч. 1. М., 1980.
318. Рыбаков В. М. О системе наказаний правонарушений в сфере сельского хозяйства в период Тан.— ОГК, 12. Ч. 1. М., 1981.
319. Рыбаков В. М. Правовые привилегии и понятие «тени» (по материалам танского кодекса «Тан люй шу и»).— ОГК (Сб.). М., 1981.
320. Рыбаков В. М. О сущности категории «чиновничьего ранга» периода Тан.— ОГК, 13. Ч. 1. М., 1982.
321. Рэуэль А. Л. История экономических учений. М., 1972.
322. Свиштунова Н. П. Аграрная политика минского правительства во второй половине XIV в. М., 1966.
323. Симоновская Л. В. Две тенденции в феодальном обществе Китая позднего периода. Доклад на XXV Международном конгрессе востоковедов. М., 1960.
324. Симоновская Л. В. Антифеодальная борьба китайских крестьян в XVII в. М., 1966.
325. Силицын Е. П. Бань Гу — историк древнего Китая. М., 1975.
326. Смит А. Исследование о природе и причине богатства народов. М., 1966.
327. Смолин Г. Я. Антифеодальные восстания в Китае второй половины X — первой четверти XII в. М., 1974.
328. Спивак Д. Л. Категория «цзин» и проблема построения многослойного философского текста.— ОГК, 15. Ч. 1. М., 1984.
329. Спирин В. С. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.
330. Спирин В. С. Примеры сравнительно простого значения «дао». — ОГК, 9. Вып. 1. М., 1978.
331. Спирин В. С. «Дао», «жэнь» и «чжи» в аспекте нумерологии (сян шу).— ОГК, 15. Ч. 1. М., 1984.
332. Стабурова Е. Ю. Об одной традиции историописания в Китае (по материалам «ши шо»).— ОГК, 13. Ч. 1. М., 1982.
333. Стужина Э. П. Китайский феодальный город в XII—XIII веках (на примере Кайфына и Ханчжоу). Доклад на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964.
334. Стужина Э. П. Некоторые вопросы экономики Китая XI—XII вв. в сунском законодательстве.— ИИИСАА. Вып. 2. Л., 1968.
335. Стужина Э. П. Китайское ремесло в XVI—XVIII вв. М., 1970.

336. Стужина Э. П. Политика средневекового китайского государства по отношению к городу (XI—XIII вв.) (к вопросу о факторах, препятствовавших первоначальному накоплению).— НАА, 1971, № 6.
337. Стужина Э. П. Китайский город XI—XIII вв. М., 1979.
338. Сухарчук Г. Д. К вопросу о социально-экономических воззрениях Сунь Ят-сена.— ОГК, 8. Вып. 3. М., 1977.
339. Сухарчук Г. Д. Социально-экономические взгляды Чан Кайши.— КППСР. М., 1979.
340. Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. М., 1971.
341. Титаренко М. Л. Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания.— «Вопросы философии». 1964, № 11.
342. Титаренко М. Л. Социально-политические идеи Мо-цзы и школы моцзы раннего периода.— Научные доклады высшей школы. Философские науки. М., 1965.
343. Тихвинский С. Л. Движение за реформы в Китае и Кан Ю-вэй. М., 1959.
344. Тюрин А. Ю. Формирование феодально-зависимого крестьянства в Китае III—VIII вв. М., 1980.
345. Тюрин А. Ю. Категории непосредственных производителей древнего и средневекового Китая в трактовке современных китайских авторов.— ОГК, 12. Ч. 1. М., 1981.
346. Тяпкина Н. И. Роль шаньши в социально-политической организации Китая XIX в.— ОГК, 12. Ч. 3. М., 1981.
347. Удальцова З. В. Из истории византийской культуры раннего средневековья (Мировоззрение византийских историков IV—VII столетий).— ЕСВ. М., 1971.
348. Уколова В. И. Из истории эстетических учений раннего средневековья (Эстетические взгляды Бозция).— ЕСВ. М., 1972.
349. Ушков А. М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. М., 1982.
350. Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. Пер. с кит. М., 1958.
351. Фельбер Р. Терминологический анализ понятия «справедливость» в древнем Китае.— ОГК, 3. Вып. 1. М., 1972.
352. Фельбер Р. Концепция Датун в новое и новейшее время.— КГО. М., 1977.
353. Федорук В. Трактовка Неба в литературном творчестве Лю Цзунъюаня («Слово о Небе»).— ПВФ. М., 1979.
354. Феоктистов В. Ф. О некоторых социально-экономических аспектах политических взглядов Сюнь-цзы.— КОГ. М., 1973.
355. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976.
356. Флуг К. К. История китайской печатной книги сунской эпохи. X—XIII вв. М.—Л., 1959.
357. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.
358. Чабанов И. А. Представления о цзюнь цзы (благородном муже) как носителя гармонии в обществе (тема таланта в китайской политической мысли).— ОГК, 13. Ч. 1. М., 1982.
359. Штейн В. М. Китай в X—XI вв.— СВ. М.—Л., 1945. Вып. 3.
360. Штейн В. М. Политический трактат древнего Китая Гуань-цзы.— ВДИ. 1957, № 1.
361. Штейн В. М. Гуань-цзы. Исследование и перевод. М., 1959.
362. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.
363. Яковлев В. М. М. Вебер о роли бюрократии в истории китайского общества.— ОГК, 12. Ч. 3. М., 1981.
364. Ян Хин-шун, Дононбаев А. Д. Этические концепции Конфуция и Ян Чжу (К проблеме типологии личности древнего общества).— ОГК, 4. Вып. 1. М., 1973.
365. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
366. Яхонтов С. Е. Древнекитайский язык. М., 1965.

67. Balazs E. Ein Vorläufer von Wang An-schi.— «Sinica». 1933, № 8.
68. Balazs E. A Forerunner of Wang Anshih.— Chinese Civilization and Bureaucracy. New Haven—L., 1964.
69. Balazs E. Political Theory and administrative Reality in traditional China. L., 1965.
70. Bary W. T. A Reappraisal of Neo-Confucianism.— Studies in Chinese Thought. Chicago, 1953.
71. Bary W. T. Some Common Tendencies in Neo-Confucianism.— Confucianism in Action. Stanford, 1959.
72. Bingham W. The Founding of the T'ang Dynasty. The Fall of Sui and Rise of T'ang. A Preliminary Survey. Baltimore, 1941.
73. Chen Huan-Chang. The economic Principles of Confucius and his School. V. 1-2. L., 1911.
74. Chiang Kai-shek. China's Destiny and Chinese Economic Theory. N. Y., 1947.
75. Ching Y. Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics.— «Monumenta serica», № 30 [1972—1973].
76. Ching Y. Truth and Ideology: the Confucian Way (Tao) and Its Transmission (Tao-t'ung).— «Journal of the History of Ideas» 35. 3 July—September, 1974.
77. Confucian Personalities. Ed. A. F. Wright and D. Twitchett. Stanford (California), 1962.
78. Crisis and Prosperity in Sung China. Tucson, Arizona, 1975.
79. Franke W. An Introduction to the Sources of Ming History. Singapore, 1968.
80. Haeger J. W. Crisis and Prosperity in Sung China. Tucson (Arizona), 1975.
81. Hsieh Shan-yüan. The Life and Thought of Li Kou. Ph. D. Diss. University of Chicago, 1972 (микрофильм).
82. Iakesha Ishida. The Assimilation of Western Political Ideas and the Modernization of Japan.— «Proceeding of the second Kyushi international Cultural Conference». 1967. The Fukuoka UNESCO Association. English Section. 1968, № 4.
83. Kracke E. A. Civil Service in Early Sung China (960—1067). Cambridge (Mass.), 1953.
84. Kracke E. A. Sung Society: Change within Tradition.— «Far Eastern Quarterly». 1955, № 14.
85. Lin Yutang. The Gay Genius: The Life and Times of Su Tungpo. N. Y., 1947.
86. Liu T. C. J. An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen.— Chinese Thought and Institutions. Chicago, 1957.
87. Liu T. C. J. Eleventh-Century Chinese Bureaucrats: Some Historical Classifications and Behavioral Types.— «Administrative Science Quarterly». 1959, № 4.
88. Liu T. C. J. Some Classifications of Bureaucrats in Chinese Historiography.— Confucianism in Action. Stanford, 1959.
89. Liu T. C. J. Ou-yang Hsiu: An Eleventh Century Neo-Confucianist. Stanford, 1967.
90. Liu T. C. J. Reform in Sung China: Wan An-shih (1021—1086) and his New Policies. Cambridge (Mass.), 1968.
91. Liao J. Chinese Economy and Wang An-shih's «New Measures». «Far Eastern Economy Review». Vol. 10. 1951, № 11.
92. Lo W. W. The Life and Thought of Yeh Shih. Hong Kong, 1974.
93. Needham J. Science and Civilisation in China. V. 1—2. Cambridge, 1956.
94. Sariti W. A. Monarchy, Bureaucracy and Absolutism in the Political Thought of Ssu-ma Kuang.— JAS, 1972. Vol. 32, № 1.
95. Sources of Chinese Tradition. Ed. by W. T. Bary. N. Y., 1964.

396. Sung Bibliography (Bibliographie des Sung). Initiated by E. Balazs. Hong Kong, 1978.
397. Sung Biographies. Ed. by H. France. Vol. 1—4. Wiesbaden, 1976.
398. Tillman H. C. Rec.; Hsieh Shan-yüan. The Life and Thought of Li Kou (1009—1059). San Francisco, 1979.—JAS. Vol. 41, 1981, № 1.
399. Tillman H. C. Utilitarian Confucianism Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi. Cambridge (Mass.) — L., 1982.
400. Wang An-Shih. Practical Reformer? — Problems in Asian Civilization. Boston, 1963.
401. Wechsler H. J. Mirror to the Son of Heaven; Wei Cheng at the Court of Tang Tai-tsung. New Haven, 1974.
402. Wechsler H. J. The Confucian Teacher Wang T'ung (589?—617); One Thousand Years of Controversy.—«T'oung-pao». 1977, № 63.
403. Williamson H. R. Wang An-Shih, a Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty. Vol. 1. L., 1935; Vol. 2. L., 1937.
404. Yang Lien-Shen. Economic Justification for Spending an Uncommon Idea in Traditional China.—«Harvard Journal of Asiatic Studies». Vol. 20. 1957, № 1—2.

СПИСОК БИБЛИОГРАФИЧЕСКИХ СОКРАЩЕНИЙ

ВИК	— Вопросы истории Китая [Сб.].
ВДИ	— Вестник древней истории
ГОК	— Государство и общество в Китае. Сборник статей.
ЕСВ	— Европа в средние века: экономика, политика, культура. Сборник статей.
ИИИСАА	— Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки.
КГО	— Китай: государство и общество. Сборник статей.
КИКИ	— Китай: история, культура и историография.
КК	— Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики.
КОГ	— Китай: общество и государство. Сборник статей.
КППСР	— Китай. Поиски путей социального развития (из истории общественно-политической мысли XX в.).
КЯИФ	— Китай, Япония. История и филология.
НЛА	— Народы Азии и Африки.
ОГК	— Научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. (Цифра после «ОГК» означает порядковый номер конференции.)
ОГК (Сб.)	— Общество и государство в Китае (Сборник статей).
ПВФ	— Проблемы восточной филологии.
ПППИКНВ	— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Тезисы докладов годичных научных сессий ЛО ИВАН СССР.
РТИК	— Роль традиций в истории Китая. Тезисы докладов.
РТИКК	— Роль традиций в истории и культуре Китая.
СББЯ	— Сы бу бэй яо (Избранные произведения по четырем разделам литературы).
СБЦК	— Сы бу цун кань (Собрание книг, [классифицированных по] четырем разделам).
СВ	— Советское востоковедение.
СОК	— Социальные организации в Китае. Сборник статей.
ССИК	— Социальная и социально-экономическая история Китая. Сборник статей.
ЧЦЦЧ	— Чжу цзы цзи чэн (Собрание сочинений философов).
ЧШК	— Чжунго шэхуэй кэсюе (Общественные науки в Китае).
ШСЦЧШ	— Шисань цзин чжу шу (Тринадцать классических книг с комментариями и пояснениями к комментариям).
ЭШСШ	— Эр ши сы ши (Двадцать четыре [династийных] истории)
TAS	— The Journal of Asian Studies.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аверинцев С.С. 5

Бай Ци, 白起 Уань-цзюнь 武安君
324, 326

Бай-гун 白公 325

Балаш Э. Balasz E. 18, 19, 252

Бань Бяо 班彪 220

Бань Гу 班固 63, 92, 219,
256, 316

Бао Пу-цзы см. Го Гун

Би Цзисюань 薛季宣 15

Бокшанин А.А. 314

Бо Цзюйи 白居易 3
195, 196

Бо-и 伯夷 288, 289, 324, 325

Брюсов В.Я. 196

Будда, Шакьямуни 80
264, 266, 312

Ван Аньши 王安石 19-19, 24,
25, 39, 74, 154, 179, 182,
183, 185, 214, 228, 235,
252, 258

Ван Гуи 王珪 36, 37, 161, 182

Ван Дахун 汪大华 15, 16

Ван Тун, 王通 Вань Чжун-цзы
文仲子 22, 35, 36, 45, 46,
49, 57, 61, 152, 181, 182,
192-195, 234, 253, 258,
304, 332

Ван Фу 王符 225, 303, 332

Ван Фуцзин 王夫之 47, 48

Ван Фуши 王福时 26

Ван Чжэ 王哲 318

352

Ван Чун 王充 219, 220

Вань Бяо 万表 42

Вань Шичжан 万世章 15, 16

Васильев К.В. 324, 332

Вэй Бао 魏豹 Вэй-ван 魏王
277, 318

Вэй Чжэн 魏徵 36-38, 57, 202

Вэй Шэн 尾生 289, 325

Вэй Юань 魏浞 44

Вэй-ван см. Вэй Бао

Вэнь-ван 文王 (Чжоу) 215, 319,
323

Вэнь-ди (Суй) см. Ян Гуан

Вэнь-ди 文帝 (Хань) 49, 56,
68, 77, 219, 256, 260-262,
310, 311, 316, 320

Вэнь Чжун-цзы см. Ван Тун

Вэнь-хоу 文侯 (Вэй) 261, 310

Вэнь-хуан (Суй) см. Ян Гуан

Вяткин Р.В. 68, 157, 254, 312,
313, 332

-синь 高辛 331

Гао-цзу (Хань) см. Гао-цун

Гао-ян 高阳 331

Гао-яо 皋陶 150, 300, 302

Гельсций К.А. Helvétius K.A.
130, 134

Гончаров С.Н. 258

Григорьева Т.П. 241

Гу яньу 顾炎武 45
 Гуань Цзымив 关子明 36
 Гуань Чжун 管仲 42, 49, 255,
 269, 314
 Гуань-цзы 管子 18, 280
 Гуань-цзюнь см. Ли Цзочэ
 Гун-гун 共工 331
 Гунь 鯀 331
 Гучжу-цзюнь 孤竹君 289
 Гэ Хун 葛洪, Бао Пу-цзы
 抱朴子 35
 Гей Шоучан 耿寿昌 255, 269,
 314
 Да Я Юэ 望玉 253
 Декадоль О. Candolle O. 173
 Ду Фу 杜甫 38, 57
 Дун И 董 317
 Дун Чжунху 董仲舒 76, 82,
 83, 213, 219, 222, 223,
 229, 255, 268, 311, 314,
 332
 Дунго Сяньан 东郭咸阳 95,
 273, 316
 Дьюн Д. Dewey J. 252
 Е Ши 叶适 15, 238
 Жань /Цю/ 冉/求/ Цзы-ю 子有
 116, 282, 321
 Жо Ао см. Сюн И
 Жень-цзун (Сун) см. Чжао Чжэн
 И-ван 易王 (Янь) 289, 325
 Иванов А.И. 253
 И-инь 伊尹 289, 325

Конрад Н.И. 317, 321, 324,
 325, 327
 Конфуций см. Кун-цзы
 Кривцов В.А. 322
 Кроль Ю.Л. 218, 220
 Ксенофонт 246
 Куай Тун 蒯通 285, 323
 Кудряв В.И. 255
 Кун Цзинь 孔 316
 Кун-цзы 孔子, Конфуций, Чжунни
 仲尼 17, 19, 28, 45, 52,
 62, 68, 70, 71, 80, 83,
 109, 114, 128, 130, 139,
 158, 159, 166, 188, 189,
 191, 207, 209, 220, 221,
 235, 258, 264, 265, 268,
 292, 294, 302, 308, 313,
 318, 320, 325, 327, 331,
 332
 Лао-цзы 老子 80, 81, 84, 264,
 266
 Легте Д. Legge J. 327, 332
 Ли Бо 李白 161
 Ли Гоу, 李觀 Ли Тайбо 李泰伯
 Ли Гуан 李广 122, 256, 286, 323
 Ли Куя 李裡 75, 228, 255,
 261, 269, 310, 314
 Ли Му 李牧 256, 284, 322
 Ли Мэн 李濬 42
 Ли Тайбо см. Ли Гоу
 Ли Цзиньнэн 李竟能 9, 22, 61,
 244, 253
 Ли Цзочэ 李左车, Гуань-цзюнь
 广武君 277, 318

- Ли Ци **李琪** 201, 202
 Ли Шиминь **李世民**, Тай-цзун
太宗 (Тан) 37, 38, 46,
 219, 253, 256, 270
 Ли Шичжань **李士瞻** 41, 42, 55
 Линь Санжу **蔣相如** 291, 292,
 326
 Лисевич И.С. 328
 Ло Цуньянь **罗从彦**, Ло Юячжан
罗豫章 40
 Ло Юячжан см. Ло Цуньянь
 Лоу Шидэ **娄师德** 111, 219,
 224, 280, 320
 Луя Це **龙且** 291, 326
 Лю Бан **刘邦**, Гао-цзю **高祖**
 (Хань), Хань-ван **韩王** 49,
 107, 108, 120, 218, 219,
 255, 277, 282, 285, 286,
 316-318, 323
 Лю Бэй **刘备** 323
 Лю Пи **刘涓子**, У-ван **吴王** (У)
 95, 273, 316
 Лю Се **刘鋹** 48
 Лю Сянь **刘歆** 323
 Лю Сян **刘向** 220
 Люй Цзюцзянь **吕祖谦** 15, 253
 Люй Чжэньюй **吕振羽** 14
 Люй Шан см. Цзян Шан
 Люй-хоу **吕后** 323
 Лян Цичао **梁啟超** 244
 Лянь По **廉颇** 286, 324, 326
 Мао **毛** 286, 324
 Маркс К. 213
 Мафу-цзюнь см. Чжао Шэ
 Меликсетов А.В. 250
 Меньшиков Л.Н. 205, 258
 Мин-ди **明帝** (Хань) 218
 Мо Ди **墨翟**, Мо-цзы **墨子** 65-
 67, 68, 81-83, 139, 150,
 180, 254, 260, 266, 284,
 309, 313
 Монкретьен А. 246
 Морохася Тэцудзи **诸桥辙次** 16,
 17, 179, 183-185, 258
 Мо-цзы см. Мо Ди
 Мэн Бэнь **孟賁** 109, 116, 256,
 278, 282, 283, 319, 321,
 322
 Мэн Минши **孟明視** 287, 324
 Мэн-цзы **孟子** 16, 17, 82, 83,
 136, 184, 313
 Оуян Сю **欧阳修** 15, 24, 48,
 49, 72, 74, 255, 257
 Переломов Л.С. 258, 320, 324
 Пушкин А.С. 61, 104, 147, 196
 Пэй Инь **裴駰** 318
 Сань-мяо **三苗** 331
 Се **契** 150, 300, 331
 Смит А. Smith A. 21, 244, 246
 Спирин В.С. 53, 171, 176
 Су Дунпо см. Су Ши
 Су Сюнь **蘇洵** 49
 Су Цинь **蘇秦** 289, 322, 325
 Су Ши **苏轼**, Су Дунпо **苏东坡**
 49, 75
 Сунь Ятсен **孫逸仙** 22, 203,
 258
 Сунь-цзы **孫子** 49, 52, 108,
 119, 122, 129, 284, 290

Сыма Гуан 司马光 17, 184
Сыма Сянь 司马欣 318
Сыма Цянь 司马迁 65-68, 158,
218, 220, 254, 258, 308,

322-324, 326

Сюань-гуан 桓公 (Ши) 314

Сюань-дя 宣帝 (Хань) 56, 218,
223, 300, 314, 320, 331

Сюань-цзун 玄宗 (Тан) 315,
316

Сюн Н 熊仪. Жо Ао 若敖 282,
321

Сюнь Линьфу 荀林父 287, 324

Сюнь-цзы 荀子 16, 52, 136,
331

Ся Юя 夏育 116, 256, 282

Сян Лян 项梁 317, 321

Сян Цзи см. Сян Юя

Сян Юя 项羽, Сян-ван 项王,
Сян Цзи 项籍, Чу-ван 楚王
108, 256, 277, 282, 317,
318, 321, 323

Сян-ван см. Сян Юя

Тай-бо 太伯 282, 321

Тай-гуан см. Цзян Шан

Тай-цзун (Тан) см. Ли Шиминь

Тан Иньпин 唐寅评 253

Тан Цинцзэн 唐庆增 20, 21,
61, 247-250, 252

Тан Яо см. Яо

Тилман Г.К. Tillmann H.G. 18, 19

Ту Бэньцзюнь 屠本峻 42

Тан Хун 滕洪 41

Тарадзи Дзюи 17

寺地道

23-2 694

У Гуан 吴广 317

У Гуаньи 吴光义 46, 183

У Ци 吴起, У-цзы 吴子 48,
286, 287, 290, 323

Уань-цзюнь см. Бай Ци

У-ван 武王 (Чжоу) 216, 289, 309,
318

У-ван (У) см. Лю Пи

У-ван 武王 (Шинь) 319

У-дя 武帝 (Сун) 282, 321

У-дя 武帝 (Хань) 76, 94, 95,
120, 218, 256, 273, 279,
286, 310, 311, 316, 318-
321

У-хоу 武侯 (Вэй) 287

У-цзы см. У Ци

Фань Чжуньань 范仲淹 13, 18,
24, 25, 30-33, 39, 46, 121,
140, 161, 183, 222, 228,
230, 257

Феоктастов В.Ф. 66

Франке В. Franke W. 41

Фрейленберг О.М. 198

Фу Би 富弼 201, 202

Фу Сюань 傅玄 180

Фэн Иншэнь 冯应京 44

Фэн Ци 冯琦 42, 43, 46, 173-
175, 183, 192

Хань Синь 韩信 107-109, 120,
129, 277, 285, 286, 291,
317, 318, 322, 323, 326

Хань Фэй-цзы 韩非子 49, 255,
257, 258

Чжоу Дуньшан 周敦颐 16
 Чжоу Цзиншан 周金声 16
 Чжоу Яфу 周亚夫 256, 285,
 322
 Чжоу-гун 周公 163, 186, 216,
 254, 260, 305, 309
 Чжу Иши 注以时 41
 Чжу Си 朱熹 39, 49, 180, 190
 Чжу Сюэсинь 注学信 41
 Чжуан-цзун 庄宗 (Тан) 201
 Чжугэ Кунмин см. Чжугэ Лян
 Чжугэ Лян 诸葛亮 Чжугэ Кун-
 мин 诸葛亮 120, 190,
 286, 304, 323
 Чжунни см. Кун-цзы
 Чжэн Го 郑国 325
 Чжэн Сыгун 郑司农 333
 Чжэн Сюань 郑玄 330, 333
 Чу-ван см. Сян Юй
 Чан И 程颐 16, 75
 Чэн Хао 程颢 16, 75
 Чэн-ван 成王 (Чжао) 291, 326
 /Чэн-/тан 成汤, Тан 汤 215,
 216, 269, 315, 325, 328
 Чэнь Болян 陈搏良 15
 Чэнь Си 陈希 285, 323
 Чэнь Тису 陈其谋 41
 Чэнь Хуаньчан Chen Huan-Chang 20
 Чэнь Цзылун 陈子龙 44
 Чэнь Цычжуан 陈子壮 42
 Чэнь Цзянь 陈薦 235
 /Чэнь/Чжун-цзы 陈仲子 288,
 324
 Чэнь Шэн 陈胜 317, 318
 Чэнь Юй 陈余, Чэнь-цзюнь

成安君 (чэнь-аньский прав-
 тель) 109, 256, 277, 318
 Чэнь-цзюнь см. Чэнь Юй
 Шахьямуни см. Будда
 Шан Ян 商鞅 18, 52, 150, 152,
 210, 312, 320, 331
 Шао Юн 邵雍 16, 184
 Ши Саньюнь 史湘云 259
 Ши Шаньюань Maitsh Shan-yüan
 18, 19
 Штейн В.М. 19, 209, 309, 310,
 313, 315, 320, 333, 334
 Штрукин А.А. 334, 335
 Шунь 舜 65, 82, 106, 126, 129,
 214, 216, 276, 290, 299,
 309, 313, 317, 330, 331
 Шу-ши 叔齐 288, 324, 325
 Шэнь 慎 68, 260
 Шэнь Бухай 申不害 258
 Шэнь Игуань 沈一贯 41
 Шэнь-лун 神农 216, 271
 Шэнь-цзун (Сун) см. Чжао Сюй
 Эр Куань 兒寬 181
 Юань И 阮逸 194
 Юе И 乐毅 286, 324
 Юй 禹 215, 216, 218, 257,
 309, 328, 332
 Юй Цзин 余靖 25
 Ян Гуан 杨光, Вэнь-ди 文帝
 Вэнь-хуан 文皇 (Сун)
 36, 49, 68, 270, 315

Ян Сюн 杨雄 219

Ян Чжу 杨朱 82, 83, 180,
266, 313

Янь Ин 晏婴 260

Янь Фу 严复 244

Янь Хуэй 颜回 116, 282, 321

Янь Шигу 颜师古 330

Яо 尧, Тан Яо 唐尧 65, 82,
92, 106, 126, 129, 130, 139,
214, 216, 218, 257, 269,
276, 290, 294, 299, 313,
315, 328, 330

СПИСОК ТЕРМИНОВ И ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИХ СОЧЕТАНИЙ
С УКАЗАНИЕМ ИЕРОГЛИФОВ

ай (упорядоченность) 艾

ай (человеколюбие) 爰

ан ли 爰立

ань (темный) 暗

ань (покой) 安

ань вань минь 安万民

ань го ли минь

安国利民

ань го цзи минь

安国济民

ань минь 安民

ань минь цзэ 安民策

ань син 安行

ба 霸

ба ван 霸王

ба чжэн 八政

бай гуань 百官

бай и це ди 拜以爵级

бай син 百姓

бан 邦

бан го чжи юн

邦国之用

бан цзи 邦计

бан чжи цюань бу

邦之泉布

бань ду 半渡

бао си 保息

бао цзя 保甲

бе 别

би (деньги) 幣

би (подлый) 卑

би (общинное подразделение)

比

би бин 弊病

би гун 弊贡

би луй 比閭

бин фа 兵法

бо 伯

бу 布

бу дэ 不德

бу дэ го чжи 不得过制

бу и чжи тянь 不易之田

бу кунь 不困

бу луань 不乱

бу лянь 不廉

бу сунь 不逊

бу ши хэнь 不其人

бу фу 不附

бу цзе и чжи ду

不节以制度

бу цзянь (несдержанность)

不检

бу цзянь (мотовство) 不俭

бу чжи бэнь цюань

不滞本泉

бэй си 倍息

бэй чэн 倍称

бэнь 本

бэнь е 本业

бэнь мо 本末

бэнь мо сяи цюань

本末相权

бэнь фу 本富

бянь (раздельное рассуждение)

辩

бянь (полезно) 便

бянь лунь гуань цай

辩论官材

бянь минь 便民

бянь сай 边塞

бянь цай 辩才

ван 王

ван дао 王道

ван е 王业

ван фа 王法

ван чжи 王制

ван чжи фа 王之法

ван ю пинь чжи 亡有品制

вань минь и цзи

万民以济

вань цзинь чжи цзюй

万金之居

вань ши 万世

вэй (говорить) 谓

вэй (устрашить) 威

вэй бин 威柄

вэй ли 违礼

вэй син 威行

вэй тянься лой 为天下虑

вэй ши чжи фа 为器之法

вэй чао цзя чжи цзи

为朝家之计

вэй чжи 为治

вэй чжэн 为政

вэй чжэн чжэ 为政者

вэй ши чжи цзинь 伪饰之禁

вэй шэн 为生

вэнь 文

вэнь сюе 文学

вэнь янь 文言

гай сяо го чжи чжэн

改小国之政

гай цзо 改作

ган лунь 纲论

ган и 刚毅

ган цзи 纲纪

гао ши чжи ши 高世之识

го 国

го бу ши ши

国不失实

го сюе 国学

го у 国务

го цзи 国计

го цзи лунь 国计论

го цзи минь шэн

国计民生

го цзи чжи цзи е

国计之极也

го цзы чжи гуань

国子之馆

го цзя 国家

го цзя ань хэ

国家安和

го цзя чжи ань

国家治安

го цзя чжи чжэнцэ

国家之政策

го чжи со и чжи е

国之所以治也

го чжи эр хоу тянься пин

国治而后天下平

го чжэн 国政

го юн 国用

го юн лай 国用来

го юн ю шу

国用有数

гу (мелкий торговец) 贾

гу (древность) 古

гу дао 古道

гу жэнь (купцы) 贾人

гу жэнь (древние люди)

古人

гу чжи 古制

гу чжи дао 古之道

гу шэн сянь чжи юсинь

古圣贤之用心

гуань 观

гуань жэнь 官人

гуань жэнь цин 观人情

гуань ли 官吏

гуань лян ли чжи

官良吏置

гуань фу чжи цзянь

官府之姦

гуань цзы тло янь

官自巢盐

гуань чжи 冠之

гуань чжи цзы 官之资

гуань ши чжи шу

关市之税

гуилюй 规律

гун (достоинство) 恭

гун (казна, титул) 公

гун е 宫掖

гун и 公役

гун ли 公利

гун май 公卖

гун син 公行

гун тянь 公田

гун цзюй 贡举

гун цянъ 公钱

гун цяо 工巧

гун чжи 共治

гун шан 工商

гуншэ 公社

гун юй 工虞

гун янь 公盐

гэ 革

гэ инъ 革因

гэ мин 革命

гэ шу цзи мао 戈受戟矛

гэ энъ 割恩

гэ ю цин шу бу дэ го

各有顷数不得过制

гэн чжан

更张

да ван 大王

да гу сюй цзя 大贾蓄家

да дао 大道

да дао чжи син

大道之行

да ду 大度

да сы кун 大司空

да сы ма 大司马

да сы ту 大司徒

да фан 大方

да фу 大夫

да хао 大豪

да цай 大才
да цзай 大宰
да цзян цзюнь 大将军

да чэнь 大臣

да юн 大用

дай 殆

дай тянь 代田

дан 党

дао 道

дао дэ 道德

дао сюе 道学

дао цзя 道家

дао шу 道术

дао ян 导养

ди 敌

ди ван 帝王

ди ли бу цзинь

地力不尽

ди фань 帝范

ди ши 地气

ди 丁

ду 度

ду шэн жэнь чжи цин

睹圣人之情

дуань 段

дуй цэ 对策

дэ 德

дэ жэнь синь 得人心

дэ син 德行

дэн 等

дянь жэнь 甸人

е би 野鄙

жан 让

жу 儒

жу линь 儒林

жу син 儒行

жу су 儒俗

жу сянь чжи лунь 儒先之论

жу цзя 儒家

жу цзяо 儒教

жуй 睿

жун ди 戎狄

жун ши 冗食

жэнь (долг) 任

жэнь (гуманность) 仁

жэнь (человек) 人

жэнь гуань 任官

жэнь лунь 人伦

жэнь пинь 人品

жэнь сянь чжи дао

任贤之道

жэнь цзюнь 人君

жэнь цзян 任将

жэнь шин 人情

жэнь чжи сы мин

人之司命

жэнь чжу 人主

жэнь чжу цао бин

人主操柄

жэнь чжун гуань чэнь

任忠官臣

жэнь чжэн 仁政

жэнь ши 人事

жэнь ши чжи бяньхуа

人事之变化

жэнь янь 人言

и (долг, справедливость) 义

и (обременять повинностями) 役

и (церемония, этика) 仪
и бэйюй вэй чжэн
以备豫为政
и гэ ю ча 亦各有差
и ди 夷狄
и дэ син вэй сюань
以德行为选
и жэнь 役人
и минь 役民
и мо 抑末
и мо гун шан 抑末工商
и мо жи шу 抑末之末
и тянь 易田
и цан 义仓
и цзи ци чжан 以齐七政
и чжун и цин ли бин
一重一轻利病
и ши 宜时
и юй ши 宜於时
инь (поить) 饮
инь (родственные чувства) 嫺
инь (распутный) 淫
инь (темное начало) 阴
инь гэ 因革
инь жэнь цин 因人情
инь ши 饮食
инь ян цзя 阴阳家

куай цзи 会计
куан 狂
куан ван 狂妄
куань 宽
кун цзы чжи шу 孔子之术
кэ 科
кэ вэй чжи 可为治
кэсюе 科学

лань 滥
лао цзянь 老森
ле 列
ли (мелкий чиновник) 吏
ли (польза, выгода) 利
ли (управлять) 理
ли (ритуал) 礼
ли го бянь минь 利国便民
ли го чжи дао 利国之道
ли го юн хоу минь шэн

利国用厚民生

ли и 礼仪
ли минь 利民
ли мо 利末
ли синь 利信
ли сюе 理学
ли сянь 里巷
ли хоу 利厚
ли цай 理财
ли цай сюе 理财学
ли цзюй 礼举
ли цзянь 吏森
ли шу бэй 利数倍
ли шу юй цзянь 利输於森
ли юй нун чжэ 利於农者
лин 令
лин минь 令民
линъ 邻
лоу 陋
лу 禄
луань 乱
луань ши дао 乱世道
луань чжэн 乱政
лун чжи ли и кун и
號之利一孔矣

лунь 论

лунь гу 论古

лун сю 论秀

лунь сю ши 论勇士

лунь сюе 论学

лунь цзин сюе 论经学

лю дэ 六德

лю и 六艺

лю цзин 六经

лю цзюнь 六军

люй (общинное подразделение) 闾

люй (отряд) 旅

люй (закон) 律

люй ли 闾里

лян 良

лян суань 良算

лян ши цзи жи 良时吉日

лянь 廉

лянь сань чжи фа

敛散之法

мань и хуа ся 蛮夷猾夏

мао 貌

мао ту 茅土

мин (имя, понятие, слава, репутация) 名

мин (острота зрения, прозорливость) 明

мин цзюнь 明君

мин цзя 名家

мин ши 名士

мин юй 名誉

минь 民

минь ли бу кунь 民利不困

минь фу цзэ шу 民富且寿

минь цзу 民族

минь чжи цин син 民之情性

минь шэн 民生

мо 末

мо е 末业

мо и 墨义

мо фу 末富

мо цзя 墨家

моу 谋

му 睦

мэй ци цай 美其才

мэн (невежество) 蒙

мэн (суровость) 猛

мэнь гуань 门关

нань мянь чэн гу 南面称孤

нань нюй чжи бе

男女之别

нун 农

нун мо чжи минь

农末之民

нун фу 农夫

нун цзя 农家

нун чжэн 农政

нэй чжи 内制

нэй чжэн 内政

нэн 能

оу 欧

оу жун ши 欧兄食

оу фо лао цзы хуан

欧佛老缙黄

пи фу 匹夫

пин 平

пин ди фа 平采法

пин ди чжи фа 平采之法

пинь 品
пинь минь 貧民

сань ван 三王

сань гун 三公

сань чи чжи фа 三尺之法

себи чжи шо 邪辟之说

се дао 邪道

си 息

си жэнь чжи юй лунь

昔人之余论

си минь 细民

син (возродить) 兴

син (действие, поведение) 行

син (наказание) 刑

син (природа человека) 性

син ван чжи луань

兴旺治乱

син вэй 行为

син лань 行滥

син ли чу бин хай

兴利除病害

син ли чу хай

兴利除害

син фа 刑法

син фа и шин

刑罚一清

син цзинь 刑禁

син ци жэнь 兴其人

син шан 行商

син шэн юй нэй

性生於内

синь (доверие) 信

синь (сердце) 心

со и чжи шу

所以治蜀

соу шу ду вэй

搜粟都尉

су (почтительный, смиренный)

肃

су (обычай) 俗

су би чжи юань кэ цзоэр сайе

宿弊之泥可坐而塞也

су су юн юн 肃肃雍雍

су суй 素蓄

су ши чжи лунь 俗世之论

суй бянь 随便

сы (частный, эгонстичный) 私

сы (мышление) 思

сы дай 四代

сы и 四夷

сы кун 司空

сы ма 司马

сы май 私夷

сы минь чжи ле 四民之列

сы мин 司命

сысян 思想

сы ту 司徒

сы фань 司败

сы цзи 私计

сы цянь 私钱

сы янь 私盐

сю синь 修心

сю у ши 修五事

сю ян 修养

сю ян цзя 修养家

сюань 选

сюань сянь мин 选贤明

сюань цзян 选将

сюань ши сюе гуань

选师学官

сюе 学

сюе вэнь 學文
сюе гуань 學官
сюе шу 學術
сюй (территориальная, единица)

遂

сий (якопа) 序
сий (малосердие, жалеть) 恤

сюй гу 蓄賈
сий минь 恤民

сий цзи 蓄積

сий цзи и вэй чэн бэй

蓄積以為之備

сий цзэ 蓄家

сий ши 叙事

ся 下

ся у бу цзу 下无不足

сян (окраина) 廟

сян (деревня) 鄉

сян (школа) 庠

сян (окно, выходящее на север) 向

сян гуи 鄉貢

сян даи 鄉党

сян инь 鄉因

сян инь цзю чэн ли

鄉飲酒之礼

сян ли 鄉里

сян му 相睦

сян синь 相信

сян цзюнь 鄉軍

сянь (уезд) 县

сянь (достойный) 賢

сянь ван чэн дао

先王之道

сянь ван чэн чжэн лу

先王之正路

сянь гуань 县官

сянь гу 先古

сянь ду 县都

сянь жэнь чжэнь тжэнь

限人占田

сянь жэнь чжэнь чжэнь лунь

賢人之至论

сянь линь 县令

сянь цай 賢才

сянь цзян 賢將

сянь ши жэнь жэнь

先世圣人

сянь жэнь чжэнь фа янь

賢圣之法言

сянь жэнь чжэнь цзюнь

賢圣之君

сяо (сыновья почтительность) 孝

сяо (дети с четырех лет) 小

сяо дао 小道

сяо см ту 小司徒

сяо цай 小才

сяо ши 小用

тай вэй 太尉

тай лао 太牢

тай мю 太廟

тай пин 太平

тай сюе 太学

тай цзай 太宰

тань 貪

тао лунь 讨论

те гуань 銓官

ти 体

ти тан 倜傥

тин 听

тун цэн 统纪

тун цэн кэ 童子科

тун шан 通商

тунь гуань 屯官
 тунь тянь 屯田
 тянь 天
 тянь бянь 天变
 тянь вэй 天威
 тянь дао чжи юнь чжуань
 天道之运转
 тянь ди шу 天地数
 тянь мин 天命
 тянь сич 天性
 тянь цзы 天子
 тянь цзюнь (тысяча цзюней)
 千钧
 тянь цзюнь (чиновничья долж-
 ность) 田畯
 тянься 天下
 тянься у 天下务
 тянься чжи мин 天下之命
 у (отряд) 伍
 у (задача) 务
 у вэй 无为
 у гун 武功
 у ду 无度
 у лэй 物类
 у со чжуань ли 无所徧利
 у цзинь мин 无近民

фа (закон, подражать) 法
 фа (наказание) 罚
 фа ду 法度
 фан 方
 фа сань чжан 法三章
 фа цзя 法家
 фа цян 法钱
 фа чжи 法制

фа чжи лю и чжэ
 法之流移者
 фа чжи цзянь чжи
 法制典制
 фа юй 法语
 фан чжэнь 方镇
 фан шу 方术
 фань 败
 фо лао 佛老
 фу (земледелец) 夫
 фу (счастье) 福
 фу (ода) 赋
 фу (восстановить) 复
 фу го 富国
 фу го цз 富国策
 фу и 赋役
 фу кэ 浮客
 фу лао 父老
 фу минь 富民
 фу синь 腹心
 фу фу хэ 夫妇和
 фу цзи чжи жэнь
 浮寄之人
 фу цзы дао 父子道
 фу цзы цинь 父子亲
 фу цзя 富家
 фу чжэ 富者
 фэй 廢
 фэй ту 飞兔
 фэн 風

хай 害
 хай минь 害民
 хань ху 汉儒
 хань фа 汉法
 хао дан 豪党

Хань Юн 韓俞 16, 82, 83,

219, 313

Хань-ван см. Лю Бан

Хо Гуан 霍光, Хо Цзымэн 霍子孟 286, 323

Хо Цзымэн см. Хо Гуан

Хонда Нарюки 本田成之 22, 23, 181, 182

Хоу Вайлу 侯外庐 14

Хоу-цзи 后稷 150, 163, 215, 300, 305, 331

Ху Ша 胡适 12-15, 18, 19, 252

Хуан Сюнь 黄训 41

Хуан-ди 黄帝 106, 216, 276, 317, 331

Хуань Тан 桓譚 220

Хуань-гун 桓公 282, 321

Хуань-доу 灌兜 331

Хуэйвэнь-ван 惠文王 326

Хуэй-цзун см. Чжао Цзи

Хэ Чанпин 贺长龄 44

Цао Сюепинь 曹雪芹 32

Цао-гун 曹公 (Вэй) 317

Цзай Во 宰我 327

Цзе 桀 139, 257, 294, 328

Цзи Цзе 骑劫 286, 324

Цзин-ди 景帝 (Хань) 49, 56, 68, 219, 228, 261, 262, 310, 322

Цзы Ся 子夏 265, 313

Цзы Чань 子产 150, 151, 190, 257, 301, 331, 332

Цзы Ю см. Жэнь Цю

Цзэн Суньчжун 曾孙仲 41, 42

Цзэн Шэнь 曾参 289, 325

Цзя Баоюй 贾宝玉 253

Цзя И см. Цзя Шань

Цзя Шань 贾山, Цзя И 贾谊 316

Цзян Шан 姜尚, Люй Шан 吕尚, Тай-гун 太公 109, 278, 319

Ци Ся 漆侠 14, 15, 252

Цинь Шихуан 秦始皇 328

Чан Кайши 蒋介石 249, 250, 253, 258

Чжо Шо 晁错 77, 262, 311

Чжан Вэньянь 张文炎 41

Чжан Лянь 张鍊 41

Чжан Фанпин 张方平 201, 202

Чжан Хань 章邯 319

Чжан Цзай 张载 16, 75

Чжан Цзюйцзэн 张居正 213

Чжан Эр 张耳 318

Чжао Го 赵过 75, 228, 261, 310

Чжао Жуй 赵蕤 182, 184, 186

Чжао Ко 赵括 (Гуа) 130, 291, 324, 326, 327

Чжао Найтуань 赵逆接 40, 41

Чжао Сюй 赵頊, Шэнь-цзун 神宗 214

Чжао Цзи 赵括, Хуэй-цзун 徽宗 200

Чжао Чунго 赵充国 111, 224, 280, 320

Чжао Чжэнь 赵禎, Жэнь-цзун 仁宗 (Сун) 25, 47, 56, 310

Чжао Шэ 赵奢, Мафу-цзюнь 马服君 286, 291, 324, 326

хо (бедствие) 禍
 хо (ценности) 貨
 хо луань 禍亂
 хо луань чжи цзе
 禍亂之所
 хоу (потом) 後
 хоу (титул знатности) 侯
 хоу (правитель, продолжавший в
 династийном цикле дело осно-
 вателя династии) 后
 хоу лянъ 厚斂
 хоу у 后务
 хоу цай 厚取
 хоу цай ий минъ
 厚取於民
 хо ин вэн хэнъ 后世聖人
 ху дэн 户等
 ху ин чжи ин 虎韜之師
 хуа 化
 хуа хэнъ 化人
 хуа минъ чэн су
 化民成俗
 хуай фа 坏法
 хуан 黃
 хуань лин 緩令
 хэ 和
 хэ бянь 合變
 хэ ди 和柔
 хэ пин 和平
 хэ ти 和气
 хэ фан 河防
 хэн 衡
 хэн син тинься
 橫行天下
 хэн шэн хоу лянъ
 橫生厚斂

хэн юй 衡虞
 цай (древесная порода) 材
 цай (талант) 才
 цай фу 財賦
 цай ин 財用
 цай ин и цзу
 財用以足
 цай ин и цзу фа и цин
 財用以足刑罰以清
 цай цзе бу куай цзи
 財則不会計
 цан смй 倉蓄
 цао бин 操柄
 це 爵
 це ди 爵級
 це ин 竊食
 цза цзя 杂家
 цза янь 杂言
 цзай 宰
 цзай сян 宰相
 цзе 节
 цзе го юн 节国用
 цзе ду ин 节度使
 цзе цзинь инь бо юн
 节金银帛用
 цзе юн 节用
 цзи (болезнь, кризис) 疾
 цзи (оказывать помощь) 济
 цзи (неосмотрительность, то-
 ропливость) 急
 цзи (считать, планы, замыслы)
 计
 цзи (следы) 迹
 цзи ван чжи чэн цзи
 既往之陈迹

цэи вэй чжи цэюй

济危之具

цэи го юн чжи юй

计国用之余

цэи н минь чжи юй

济一民之欲

цэи коу лунь фэй

计国论费

цэи куань 济宽

цэи ло 积留

цэи минь 济民

цэи мэн 济猛

цэи су 济俗

цэи сюе 计学

цэи цх ши 及其时

цэи цэин 济经

цэи цэ 计策

цэи ча шань чжи цэу

籍茶山之租

цэи чжу 积贮

цэи ши 济时

цэи ши ши 济时事

цэи юй ши 济於时

цэин 经

цэин бан 经邦

цэин вэй 经纬

цэин го 经国

цэин го цэи минь

经国济民

цэин го чжи цай

经国之才

цэин лунь 经纶

цэин лунь чжэн ти

经纶政体

цэин лунь пай 经纶派

цэин минь 经民

цэин сюе 经学

цэин сюе чжи шу

经学之术

цэин тань 井田

цэин цэи 经济

цэин цэи вэнь 经济文

цэин цэи кэсюе

经济科学

цэин цэи сюе шо

经济学说

цэин цэи тэ кэ

经济特科

цэин цэи цай 经济才

цэин цэи чжи дао

经济之道

цэин цэи чжи е

经济之策

цэин цэи чжи цай

经济之才

цэин цэи чжи ши

经济之士

цэин цэи ши 经济士

цэин чжи 经旨

цэин ши (управлять миром)

经世

цэин ши (упорядочивать ис-

рию) 经史

цэин ши вэнь 经世文

цэин ши вэнь бянь

经世文编

цэин ши го 经世国

цэин ши го цэи минь

经世国济民

цэин ши гуй су

经世轨俗

цэин ши као юм

经世考用

цэин ши у 经世务

цэин ши цзай у 经世罕物

цэин ши цэн минь

经世济民

цэин ши цэн минь сюе

经世济民学

цэин ши цэн су

经世济俗

цэин ши цэн у

经世济物

цэин ши чжи го

经世治国

цэин ши чжи шу

经世之术

цэин ши чжи сюе

经世之学

цэин шу 经术

цэин шу чжи ши

经术之士

цэин шу чжэн

经庶政

цэинь вэй 禁卫

цэинь гу 遁古

цэинь ди ли 尽地力

цэинь жэн ли 尽人力

цэинь лин 禁令

цэинь люй 禁旅

цэинь чэн тан чн

金城汤池

цэинь ши 近世

цэинь цзо вэй 禁巧伪

цзо 作

цзо гу 坐贾

цзо дао 左道

цзо фа 作法

цзо ши 坐食

цзу (общинные подразделения)

族

цзу (отряд) 卒

цзу цзун 祖宗

цзу цзун фа 祖宗法

цзу ши цзу бим

足食足兵

цзу шуй 租税

цзун фа 宗法

цзун хэн 纵横

цзун цзу 宗族

цзун ши ю ту

宗室有土

цзунь 尊

цзунь би 尊卑

цзунь би чжи цзе

尊卑之节

цзы 子

цзы куан 自廣

цзы чжи 自治

цзы шоу фэн 自受封

цзы шоу це 自受爵

цзы шэн та бянь

自生它妻

цзэ 擇

цзю ту 九土

цзю чжоу 九州

цзюй чжан 拳掌

цзюй чжан чжи жэн чжэн

拳掌之人政

цзюнь (округ) 郡

цзюнь (армия) 軍

цзюнь вэй 軍卫

цзюнь жэн 君人

цзюнь жэнь чжи у

君人之务

цзюнь му 军目

цзюнь у 军务

цзюнь цзы 君子

цзюнь цзы и мин шу чжэнь

君子以明庶政

цзюнь цзы и цзин лунь

君子以经纶

цзюнь чжан 君长

цзюнь чжи вэй цюань

君之微权

цзюнь чжэ 君者

цзюнь чжэнь 军政

цзюнь чжэнь чжи 君政治

цзюнь чжэнь чжэнь чжи

君政政治

цзюнь шоу 郡守

цзюнь шу 君术

цзя 家

цзян 将

цзянь (бережливость) 俭

цзянь (превышение власти)

僭

цзянь (хитрость, негодяй)

姦

цзянь ай 兼爱

цзянь бин 兼并

цзянь дэ 佞德

цзянь ли 姦吏

цзянь лоу 佞陋

цзянь лэй 贱类

цзянь моу 姦谋

цзянь ми 僭擬

цзянь фу 姦富

цзянь цзюнь 监军

цзянь чжэнь 谏诤

цзяо (наставление) 教

цзяо (заносчивость) 骄

цзяо (территориальная единица)

郊

цзяо дао 教道

цзяо ли 郊里

цзяо хуа 教化

цзяо цзе 教节

цзяо цзе юн 教节用

цзяо чжи бэнь 教之本

ци бу нэн чжэ 其不能者

ци жэнь 其人

ци ту ван шу

其徒亡数

ци у нинь дэ чжэ

其务阴德者

ци у цзинь мин чжэ

其务近名者

ци у цзы и чжэ

其务自異者

ци у цзы шоу чжэ

其务自守者

цин (титул знатности) 卿

цин (настроение) 情

цин цай 轻财

цин чжун 轻重

цин чжун гу цзя

轻重谷价

цин чжун цюань 轻重权

цин чжун цянъ 轻重钱

цин чжун чжи цюань

轻重之权

цин чжун чжи шу

轻重之数

цин чжун чжи шу цюань
 轻重之数权
 цинь (жители царства Цинь) 秦
 цинь (родственники) 亲
 цун (покорность, согласова-
 ность) 从
 цун (тонкость слуха) 聪
 цун жэнь юй 从人欲
 цун цзин цзи 从经济
 цун цюань 从权
 цунь 存
 цэ 策
 цэ вэнь 策问
 цюань 权
 цюань бин 权柄
 цюань бу 泉布
 цюань нун 劝农
 цюань ши си 权其息
 цюань хэн 铨衡
 цюй (обрести) 取
 цюй (отбросить, отменить)
 去
 цюй гуань ши чжи шуй
 取关市之税
 цюй ли 取利
 цюй сянь 取贤
 цюй сянь лунь сюе ши
 取贤论学士
 цюй фа 取法
 цюй хай 去害
 цюй цзян цай 取得才
 цюй ча кэ 取茶科
 цюй юй минь ю чжи
 取於民有制
 цюй янь шуй 取盐税
 цюн 穷

цюн минь 穷民
 цян бин 强兵
 цян бин цэ 强兵策
 цян бэнь 强本
 цян бэнь чжи фа
 强本之法
 цян жун 羌戎
 цян ху 羌胡
 цянцэ цзе чжун сянь
 遵持忠贤
 цянцэ чжэ чжи и шэнь и
 前哲之意深矣
 цяо чоу суань чжэхао
 巧筹算析毫
 чан жэнь 常人
 чан пин цан 常平仓
 чан фа 常法
 чан янь 常言
 чао цзя чжи цзи
 朝家之计
 чжан ли 长吏
 чжан шуай 长帅
 чжи (устремления) 志
 чжи (гармонизировать, управ-
 лять) 治
 чжи (знание) 知
 чжи (установление, образец)
 制
 чжи (мудрость) 智
 чжи бин чжи луань
 治病治乱
 чжи го 治国
 чжи го ань минь
 治国安民
 чжи го жэнь 治国人

ЧЖИ ГО ПИН ТЯНЬСЯ

治国平天下

ЧЖИ ГО ЦЗЮ ЦЗИ МЯНЬ

治国教济民

ЧЖИ ГО ЧЖИ ЖЭНЬ ЧЖИ ДАО

治国治人之道

ЧЖИ ДАО 直道

ЧЖИ ДАО И 治道一

ЧЖИ ДАО И ЧЖИ

治道一致

ЧЖИ ДУ 制度

ЧЖИ ЖЭНЬ 治人

ЧЖИ ЖЭНЬ БУ ЧЖИ

治人不治

ЧЖИ ЖЭНЬ МЯНЬ 治人民

ЧЖИ ЖЭНЬ ЦЗИ 知人情

ЧЖИ ЛИ 治理

ЧЖИ МЯНЬ 治民

ЧЖИ НЭН 智能

ЧЖИ ПИН 治平

ЧЖИ СИН 至性

ЧЖИ СИН ЦЗЫ ТЯНЬ

至性自天

ЧЖИ ТИ 治体

ЧЖИ ТЯНЬ 治田

ЧЖИ ФА 治法

ЧЖИ ХЭ ПИН 致和平

ЧЖИ ЦЗУ 知足

ЧЖИ ЦЗЭ БУ ЛУАНЬ АНЬ ЦЗЭ

БУ ВЭЙ

治则不乱安则不危

ЧЖИ ЧЖЭ 智者

ЧЖИ ШИ 治世

ЧЖИ ШИ ДАО 治世道

ЧЖИ ШИ ЧЖИ ШИ

治世之器

ЧЖИ ШИ ЧЖИ И

治世之懿

ЧЖО 酌

ЧЖОУ 州

ЧЖОУ СЮЕ 州学

ЧЖОУ ЧЖИ 周制

ЧЖУ 诸

ЧЖУ ГУАНЬ ТУ НУ

诸官徒奴

ЧЖУ ХЭ 诸科

ЧЖУ МО 遂末

ЧЖУ СЯ 诸夏

ЧЖУН 中

ЧЖУХОУ 诸侯

ЧЖУХОУ ЧЖИ СЮЕ

诸侯之学

ЧЖУ ШЭН 诸生

ЧЖУАНЬ ЛИ 转利

ЧЖУН 忠

ЧЖУН ЖЭНЬ 重人

ЧЖУН ЖЭНЬ ЧЖИ ШИ 忠仁之士

ЧЖУН ЧЖИ 中制

ЧЖЭ (мудрый, проникательный, просвещенный) 哲

ЧЖЭ (злоупотребление) 辄

ЧЖЭ ВАН 哲王

ЧЖЭН 政

ЧЖЭН БУ ЧЖИ 政不治

ЧЖЭН ДАО 政道

ЧЖЭН МИН 正名

ЧЖЭН МИН ПАЙ 正名派

ЧЖЭН СУ 正俗

ЧЖЭН ТИ 政体

ЧЖЭН ХЭ 政和

ЧЖЭН ЦЭНГ 正经

ЧЖЭН ШОЙ И ЦЕ 政取一切

чжэн чжи 政治

чжэн чжи хэ пин

政治和平

чжэн чан 政常

чжэн чэн 政成

чжэн шу 正术

чу бан бу эр ши чжи фэй

出邦布而市之费

чу гун 储宫

чу лэй чжи цай

出类之才

чу чжи ю шу 储峙有数

чуан 创

чэн и чжи хэо 城邑之象

чэн фа 成法

чэнь 臣

шан 商

шан (торговец) 商

шан (верхи) 上

шан жэнь 伤人

шан ди 上帝

шан люй 商旅

шан нун 商农

шан нун ли мо

伤农利末

шан нун фу 上农夫

шан ся 上下

шан ся чжи цзе

上下之节

шан ся ю дэн

上下有等

шан ся ю дэн до шао ю шу

上下有等多少有数

шан цзе ю юй

上则有余

шань цай 善才

шань вэй чжэн чжэ

善为政者

шань вэй го чжэ

善为国者

шань жэнь 善人

шань ли 善吏

шань цзе чжи ман

山泽之毗

шань шу 善术

шао лао 少牢

ши (поэтический жанр) 诗

ши (упускать) 失

ши (использовать) 使

ши (история) 史

ши (кормить, продовольствие)

食

ши (зрение) 视

ши (кандидат в чиновники, уче-

ный, ранг знатности) 士

ши (наставник, войско) 师

ши (дело) 事

ши (мир) 世

ши го 世国

ши гу 师古

ши жи 时日

ши жэнь чжи шу

使人之术

ши кэ цзин цзю

事可经久

ши син 事行

ши су чжи лунь

世俗之论

ши сюнь ту гуань

史胥徒官

ши тун фань чан

事通述常

ши у 事务

ши хо 食货

ши хо чжэн 食货志

ши чжун бу цэн

事终不济

ши чэн тан чи

石城汤池

ши ши (закупать в кредит)

赊货

ши ши (соответствовать времени)

适时

шо 说

шоу бэй цзюнь го чжи ши

守备军国之事

шоу лин 守令

шоу люй янь чжэ

守间间者

шоу фа лин 守法令

шоу цзай 守宰

шоу цзу 手足

шоу чжэн бу э

守正不惑

шоу чэн 守臣

шу (школа) 塾

шу (способ, область) 术

шу (каллиграфия) 书

шу (математика, число) 数

шу (откуп от наказания) 赎

шу (передавать) 述

шу жэнь 庶人

шу минь 庶民

шу цзуй 赎罪

шу чжэн 庶政

шу шао 数少

шунь минь чжи чжэн е

顺民之政也

шуй 税

шэ (амнистия) 赦

шэ (стрельба из лука) 射

шэ цан 社仓

шэ цэн чжи цэн

社稷之计

шэ цзуй 赦罪

шэ чи ю чжи 奢侈有制

шэн 圣

шэн ван 圣王

шэн жэнь (совершенные люди)

圣人

шэн жэнь (живые люди, сохранить

жизнь) 生人

шэн жэнь чжи и юн соцзай

圣人之意用所在

ШЭН ЖЭНЬ ЧЖИ И

圣人之意

ШЭН ЖЭНЬ ЧЖИ ЯНЬ

圣人之言

ШЭН МИНЬ 生民

ШЭН СЯНЬ 圣贤

ШЭН ЦИ 生其

ШЭН ЦЭН СЮЕ 生计学

ШЭН ЦЭНН 圣经

ШЭН ЧЖЭ 圣者

ШЭНЬ 身

ШЭНЬ МИН СЯНЬ ЛИН

申明宪令

ШЭНЬ СЮАНЬ ШОУ ЦЭЙ

慎选守宰

ШЭНЬ ЧЖИ ЦЭУ

绅之族

Э 恶

Э ЖЭНЬ 恶人

ЭНЬ 恩

Э ЦАЙ 恶才

Э ЦЯНЬ 恶钱

ЭР ЦЯНЬ ДАНЬ

二千石

Ю 友

Ю БЭЙ ШАНЬ ЛИН

右背山陵

ЮАНЬ СИ МИНЬ 元细民

ЮАНЬ ЮАНЬ СИ МИНЬ

元元细民

ЮАНЬ ЮАНЬ ЧЖИ МИНЬ

元元之民

Ю ВАН КЭ ЦЭН ШИ

犹罔克济势

Ю ГО ЧЖЭ ЧЖИ СИН ШИ

有国者之行事

Ю ГО ЧЖИ ЦЭН У

有国之急务

Ю ГО ЧЖЭ 有国者

Ю ГО ЧЖЭ ЦЭН У

有国者急务

Ю ДАО 右道

Ю И ЮЙ ШИ 有益于世

Ю ИНЬ Ю ГЭ 有因有革

Ю МИНЬ 游民

Ю ПИНЬ ЧЖИ 有品制

Ю СЫ 有司

Ю ЦЭНН ЦЭН ЧЖИ ДАО

有经济之道

Ю ЧЖИ 有制

Ю ШИ 有时

Ю ШУ 有数

ЮЕ (музыка) 樂

ЮЕ (говорить) 曰

ЮЙ (управлять лошадьми) 御

ЮЙ (желание) 欲

ЮЙ (праздничный) 豫

ЮЙЛИН ЧЖИ ЧЖЭН

寓令之政

ЮН БИИ ЧЖИ ФА 用兵之法

ЮН ЖЭНЬ 用人

ЮН ЖЭНЬ ЧЖИ ФАН

用人之方

ЮН ЦАЙ 用才

ЮН ШИ 用士

ЮН Ю ЧАН ШУ 用有常数

ЯН 阳

ЯН МИНЬ 养民

ЯН ЧЖЭНЬ 养真

ЯН ШИ 养士

ЯНЬ 言

ЯНЬ ГО ЦЭН ЧЖЭ 言国计者

ЯНЬ ГУАНЬ 盐官

ЯНЬ КЭ 盐课

ЯНЬ ФА 盐法

Z. Lapina's monograph *A Teaching on Running the State in Medieval China* based on the analysis of treatise *A plan for Enriching the State, Strengthening the Army and Pacifying the People* (*Fu kuo ts'e chi'ang ping ts'e an min ts'e*) by Li Kou (1009—1059) reviews the essence of the medieval *ching sh'i* teaching (or the "economy" in its current meaning), a critical fundamental link in the conceptional system of the Chinese political culture of the 11th—19th cc., relating to the state management doctrine.

The monograph points out that the teaching denoted by the binomial *ching ch'i*—the clipped form of the expression "to set in order the world and succor the people" (*ching shih ch'i min*), which, in the language of that time was close to the current Chinese notion of "policy" (*chengchi*)—reflected a stage in the evolution of the Confucianists' ideas of the role of state in the life of society.

The author makes an analysis of the place of the treatise, Li Kou's examination paper, among works advancing the principles of the *ching ch'i* teaching as a characteristic example of this sort. This is why all the typical features of this teaching, the monograph emphasises, were reflected in the treatise of the 11th century, which, in line with the laws of the genre, was dedicated to the son of the Heaven so as to help bring social harmony to society.

An examination of features of the medieval teaching of state management in this source hitherto undealt with in world historiography reveals a definite degree of continuity and tradition in Chinese political culture.

In the Middle Ages the knowledge of how "to set in order the world and succor the people" was checked at state examinations which formulated a whole concept with clear-cut criteria for a "talent cognisant of the *ching ch'i* teaching" (*ching ch'i ch'ai*, *ching ch'i shih*, etc.). Assimilation by prospective civil servants of principles of this medieval teaching within the framework of the examination system was an important condition for preservation of political culture traditions through a continuous reproduction of their exponents.

The teaching of management which took a deep root in ancient heritage was regarded as a semblance of sorts, a practical variant of the ideal *wang wau* (*wang tao*). The author concludes that the conceptual system of the *ching ch'i* teaching had the idea aspiring to an ideally harmonic society which had to be a continuation of harmony of the Universe. Correspondingly the *ching ch'i* teaching offered, through assimilation of classical canons, a system of ideas of a purposefulness of actions of the monarch—the subject of the medieval teaching—and of the instruments helping to manage the state and its people. The study of the source indicates that the very notion of "management" engrained in the *ching ch'i* teaching and aimed to achieve social peace within the state was seen as a kind of art whose methods had to be flexibly varied depending on the nature of the object of management, place and time.

An analysis of Li Kou's views of the emperor's basic functions (in line with the *ching ch'i* teaching) testifies to the versatility of a political culture which embraced various areas of management—the economy, politics, philosophy, ethics, the martial art, etc. The teaching combined many kinds of

knowledge at pre-scientific level which originally had developed to suit the needs of political practice and the ruler.

An analysis of the treatise structure raises the problem of a hierarchical nature of political culture concepts in medieval China and its peculiar system for classifying social practice phenomena reflecting a mode of cognisance of the world.

The introduction into scientific circulation of a new aspect of the analysis of the Li Kou's treatise and a corresponding discussion of the drift of the binomial *ching ch'i* in its original meaning (borrowed to denote the current academic idea of the "economy") and the illumination of its many-dimentional content within a system of traditional ideological concepts may facilitate a more profound understanding of problems of political thought in China in recent and modern times.

On the other hand, and understanding of the underlying idea of the binomial *ching ch'i*—a fundamental and cardinal notion within the management doctrine and a definition of the traditional subject of Chinese political thought—allows one to examine the reasons for misinterpretations in explaining current notions using traditional Chinese terms.

The author's study of the *ching ch'i* teaching is also vital for the understanding of the nature of medieval political thought of the Far Eastern countries which were influenced by Chinese culture.

The author was the first to translate Li Kou's treatise into a foreign language. The translation and commentary to it are set out in the appendix. The monograph has a name index as well as a list of major terms and their combinations in their hieroglyphic form.

RÉSUMÉ

Z. G. Lapina. *Doctrine sur la gestion de l'Etat en Chine médiévale.*

Le livre présenté est un résultat du travail de plusieurs années. L'auteur a étudié le traité «Le plan d'enrichir l'Etat, renforcer l'armée et apaiser le peuple» (*Fu guo ce qian bing ce an min ce*), écrit comme une composition pour l'examen d'Etat par un homme d'Etat Li Gou (1009—1059) en 1039. Le traité mentionné a donné à l'auteur de l'oeuvre présentée la possibilité d'analyser l'essence de la doctrine médiévale chinoise *jing ji* (aujourd'hui on traduit ce terme comme *économie*), qui était le principal maillon parmi les notions de la culture politique de la Chine aux XI—XIX ss. en ce qui concerne la doctrine de la gestion de l'Etat.

L'auteur nous montre que la doctrine nommée par le binôme *jing ji* (c'est une abbreviation de *jing shi ji min* — «la gestion du monde et la subvention au peuple»), qui dans la langue du temps étudié était pareil à la notion politique du chinois de nos jours *zheng zhi* («politique»), avait exprimé une certaine étape dans l'évolution des idées des confuciens sur le rôle de l'Etat dans la vie de la société.

L'auteur nous fait voir le lieu du traité comme une composition typique parmi les ouvrages pareils traitants les principes de la doctrine *jing ji*. C'est pourquoi tous les traits caractéristiques de la doctrine ont été représentés dans ce traité du XI s., qui selon la lois du genre était destiné au Fils du Ciel, c'est-à-dire à l'empereur, pour lui aider à installer une harmonie sociale dans la société de son temps.

En analysant une source historique concrète, l'auteur du livre présenté révèle des traits caractéristiques de la doctrine médiévale sur la gestion qui ne sont pas encore étudiés par les historiens du monde et nous pose le problème de la succession et de la tradition dans la culture politique chinoise.

Les connaissances dans le domaine de «la gestion du monde et la subvention au peuple» ont été révélées au moyen âge au cours des examens d'Etat. L'assimilation par les candidats aux postes des fonctionnaires des principes de la doctrine nommée dans les cadres du système des examens est devenue une condition importante pour conserver des traditions de la culture politique par la reproduction perpétuelle de ses porteurs. Au cours des années était élaborée la notion stricte d'un «talent qui entend par la doctrine *jing ji*» (*jing ji cai, jing ji shi* etc.).

On avait traité la doctrine de gestion, ayant ses racines dans l'héritage antique, comme quelque chose ressemblant à une variante pratique d'un parfait «Chemin du *wang*» (*wang dao*). L'auteur du livre nous prouve que dans l'appareil des notions de la doctrine *jing ji* il y a une idée de l'aspiration vers une société idéale, qui doit être la suite de l'harmonie cosmique. Donc, la doctrine *jing ji*, par l'interprétation des canons classiques, a proposé un système des notions concernant la destination rationnelle des actions du monarque (qui est le sujet de la doctrine médiévale) et indiqué «les instruments» pour gouverner le pays et son peuple. L'analyse des traités, comme celui de Li Gou, nous montre que la notion même «gestion», liée à la doctrine *jing ji* et destinée à la réalisation d'une paix sociale dans le pays, a été comprise comme une espèce de l'art, dont les méthodes on devait varier selon le caractère de l'objet de la gestion, selon le lieu et le temps de l'action.

L'analyse des vues de Li Gou sur les fonctions essentielles de l'empereur (en concordance avec la doctrine *jing ji*) nous montre l'universalisme de la culture politique, qui engloba les diverses branches de la gestion: économie, politique, philosophie, éthique, art militaire etc. Dans les cadres de la doctrine *jing ji* on avait réuni, au niveau préscientifique, plusieurs espèces de connaissance, qui se sont développées pour les exigences de la pratique politique et les besoins du gouverneur.

L'analyse de la structure du traité donne la possibilité de poser un problème sur la hiérarchie des notions de la culture politique en Chine médiévale. Cette hiérarchie comporte un système original de classification des cas de la pratique sociale, qui exprime un mode de connaissance du monde.

Un aspect nouveau d'analyse du traité de Li Gou, la tentative de poser, sur la base de cet analyse, le problème du sens antique du binôme *jing ji* (qui est emprunté à nos jours pour exprimer la notion scientifique «économie»), la démonstration de son contenu multiple dans le système des notions idéologiques traditionnelles puissent contribuer à la compréhension plus profonde des problèmes de la pensée politique en Chine moderne et contemporaine. D'autre part, la compréhension du sens du binôme *jing ji*, qui est une notion fondamentale dans la doctrine de la gestion d'Etat, ainsi que la définition du sujet traditionnel de la pensée politique chinoise expliquent d'où viennent certaines erreurs, quand on traduit les notions concernant la Chine contemporaine par les termes traditionnels. L'œuvre présentée par l'analyse de la notion *jing ji* contribue aussi à la compréhension du caractère de la pensée politique médiévale dans les pays d'Extrême Orient, subits l'influence de la culture chinoise.

Dans l'appendice sont placés le texte intégral du traité (c'est la première traduction de l'œuvre de Li Gou en langue étrangère) et les commentaires. L'auteur a ajouté aussi un index des noms et une liste des termes et de leurs combinaisons avec des hiéroglyphes correspondants.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
Глава 1. «План обогащения государства, план усиления армии, план успокоения народа» как источник изучения «цзин цзи» — учения «об управлении миром и вспомоществовании народу»	12
Изучение трактата в Китае и за его пределами	12
Термин «цзин цзи» в трактате Ли Гоу и его понимание в Китае в XI в.	24
Место трактата Ли Гоу среди произведений, воплощавших принципы учения «цзин цзи»	35
Трактат Ли Гоу как наставление правителю (предложения ученого по управлению государством как план для действий монарха)	46
Глава 2. Представления Ли Гоу об основных функциях правителя в соответствии с учением «цзин цзи»	59
«План обогащения государства» («Фу го цз») — как первоочередная задача сына Неба в управлении государством	61
Соблюдать меру в расходах и в потреблении	64
Усилить основное — подавить второстепенное	72
Взимать с народа в соответствии с нормой	86
«План усиления армии» («Цян бин цз»). Необходимость сочетать гуманность и долг-справедливость с хитростью и силой — ведущая тема «Плана»	104
Военные поселения как средство обеспечения социального мира внутри страны и на ее границах	110
Проблема отношений правителя и полководца	119
«План успокоения народа» («Ань минь цз»). Представления о методах воздействия на подданных для достижения идеалов учения «цзин цзи»	130
Наставлением улучшать нравы народа	134
Повелевать народом	147
Управлять народом	154
Обеспечивать народ	161
Характер структуры трактата Ли Гоу, отвечающей принципам учения «цзин цзи»	165
Глава 3. Понятийный аспект основных параметров учения «цзин цзи» на материале трактата Ли Гоу	178
Понимание биннома «цзин цзи» как «политика» и определение сущности политического процесса в соответствии с учением «цзин цзи»	178
Представления о характере управления государством в соответствии с учением «цзин цзи» (объекты управления и методы воздействия на них)	196
Функционирование механизма традиции и проблема идеалов в управлении государством (соотнесение учения «цзин цзи» с «путем вана»)	213
Заключение	233
Примечания	252
Приложение	259

<i>Ли Гоу</i> . План обогащения государства	259
План усиления армии	276
План успокоения народа	292
Комментарий	308
Библиография	336
Список библиографических сокращений	351
Указатель имен	352
Список терминов и терминологических сочетаний	358
Summary	378
Résumé	380

Зинаида Григорьевна Лапина

**Учение
об управлении государством
в средневековом Китае**

*Утверждено к печати
Московским государственным университетом,
Институтом стран Азии и Африки при МГУ*

Редактор *Б. Л. Модель*
Младший редактор *Н. Н. Сенина*
Художник *В. Локшин*
Художественный редактор *Б. Л. Резников*
Технический редактор *З. С. Теплякова*
Корректор *А. В. Шандер*

ИБ № 14954

Сдано в набор 10.10.84. Подписано к печати 13.05.85. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага типографская № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Усл. п. л. 24. Усл. кр.-отт. 24,5. Уч.-изд. л. 28,06. Тираж 4150 экз. Изд. № 5529. Зак. № 694. Цена 3 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

